

Setenário Filosófico



Agemir Bavaresco
Evandro Pontel
Jair Tauchen
Orgs.



Editora Fundação Fênix

O *Setenário* do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul é a expressão do tempo da construção da aprendizagem filosófica nos cursos de Mestrado e Doutorado. O *Setenário* tem como objetivo comemorar o ato de filosofar interdisciplinar de todos os participantes dessa trajetória ao longo dos anos, docentes e discentes, gestores e técnicos administrativos. O *Setenário* compreende um percurso trilhado e marcado por momentos estruturantes e movimentos articuladores de um caminhar compartilhado com a Comunidade Filosófica Brasileira e Internacional, demarcado pelo trabalho de excelência na Missão, na Formação e na Inserção Social do Programa Pós-Graduação de Filosofia da PUCRS para alcançar o Conceito CAPES 7 (sete).



Editora Fundação Fênix



Setenário Filosófico

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral	Leno Francisco Danner
Cleide Calgaro	Lucio Alvaro Marques
Draiton Gonzaga de Souza	Nelson Costa Fossatti
Evandro Pontel	Norman Roland Madarasz
Everton Miguel Maciel	Nuno Pereira Castanheira
Fabián Ludueña Romandini	Nythamar de Oliveira
Fabio Caprio Leite de Castro	Orci Paulino Bretanha Teixeira
Fabio Caires Coreia	Oneide Perius
Gabriela Lafetá	Raimundo Rajobac
Ingo Wolfgang Sarlet	Renata Guadagnin
Isis Hochmann de Freitas	Ricardo Timm de Souza
Jardel de Carvalho Costa	Rosana Pizzatto
Jair Inácio Tauchen	Rosalvo Schütz
Jozivan Guedes	Rosemary Sadami Arai Shinkai
	Sandro Chignola

Agemir Bavaresco
Evandro Pontel
Jair Tauchen
(Organizadores)

Setenário Filosófico



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2023

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

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

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

Obra editada com apoio - CAPES/PROEX - Auxílio N° 0569/2018, Processo N° 23038.001026/2018-81



Série Filosofia – 115

Catálogo na Fonte

S495 Setenário filosófico [recurso eletrônico] / Agemir Bavaresco, Evandro Pontel, Jair Tauchen (Organizadores). – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023.
878 p. (Série Filosofia ; 115)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>
ISBN 978-65-5460-019-4
DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600194>

1. Filosofia. I. Bavaresco, Agemir (org.). II. Pontel, Evandro (org.).
III. Tauchen, Jair (org.).

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

SUMÁRIO

SETENÁRIO FILOSÓFICO: APRENDER A FILOSOFAR

Agemir Bavaresco; Jair Tauchen 11

1. THE CONCEPT OF "I" IN KANT'S FIRST CRITIQUE

Adriano Bueno Kurlle 41

2. ANÁLISE DOS ESTADOS COGNITIVOS CONCERNENTES À NATUREZA DA SABEDORIA PELA TFS

Aline Isaia Splettstösser 57

3. MÚLTIPLOS UNOS HEGELIANO: UMA REFLEXÃO SOBRE IDEALIDADE E REALIDADE DA COR

Álvaro Veloso Francisco Bô 81

4. A CRÍTICA DE THOMAS REID À TEORIA CARTESIANA DAS IDEIAS

Angela Gonçalves 99

5. O PROBLEMA DA AUTOJUSTIFICAÇÃO NA CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL

Carlo Paim Peralta 121

6. A ESCOLHA SOCIAL PELA COOPERAÇÃO JUSTIFICADA

Carlos Roberto Bueno Ferreira 147

7. ENSAIO SOBRE HERMENÊUTICA E A PRÁXIS DAS CIÊNCIAS HUMANAS

Cristian Marques 165

8. TEMPO E ETERNIDADE: NOTAS ACERCA DO LIVRO XI DAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO DE HIPONA

Darlan Lorenzetti; Arthur da Silva Pinto 187

9. A CRÍTICA DE GÓRGIAS A UMA ONTOLOGIA DO SER E A IDOLATRIA DA LINGUAGEM NO POEMA DE PARMÊNIDES

David dos Santos Fraga 207

10. RAWLS LEITOR DE KANT: AS ORIGENS DO CONSTRUTIVISMO MORAL	
<i>Douglas João Orben</i>	233
11. O CONTEXTO SEMIÓTICO DA SEGUNDA ESCOLÁSTICA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE DOMINGO DE SOTO E JOÃO DE SÃO TOMÁS	
<i>Edy Klévia Fraga de Souza</i>	251
12. O COMUM COMO MODO DE PRODUÇÃO E O VAMPIRISMO DO CAPITAL: TRABALHO IMATERIAL, PRODUÇÃO E EXPLORAÇÃO EM NEGRI & HARDT	
<i>Émerson Pirola</i>	275
13. CAPITALISMO FARMACOPORNOGRÁFICO, COMUNISMO TECNOSOMÁTICO E ANTAGONISMO PÓS-QUEER EM PAUL B. PRECIADO	
<i>Felipe Fortes</i>	305
14. NORMATIVIDADE MORAL EM FRIEDRICH NIETZSCHE	
<i>Felipe Szyszka Karasek</i>	347
15. PROAÍRESIS NA ÉTICA DO BEM VIVER DE EPICTETO	
<i>Fernando Fontoura</i>	363
16. DUAS FORMAS DE TOLERÂNCIA NO DIREITO DOS POVOS	
<i>Fernando Oliveira</i>	381
17. CORPORATE PHILOSOPHER: ATTRIBUTIONS AND CHALLENGES	
<i>Guilherme Reolon de Oliveira</i>	403
18. DIREITO DE MIGRAR: DA SOCIEDADE DE RISCO ÀS METAMORFOSES DO MUNDO	
<i>Isis Hochmann de Freitas</i>	417
19. RAWLS E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UM DIÁLOGO COM CARR	
<i>Jader de Moura Fontenele</i>	445
20. DESACORDO ENTRE PARES E A PROPOSTA DE JENNIFER LACKEY	
<i>João Fett</i>	467

21. CONSIDERAÇÕES SOBRE TEMPO E TEMPORALIDADE NAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO	
<i>João Francisco Cortes Bustamante</i>	483
22. ACELERAÇÃO SOCIAL E TEMPO DE PENA CARCERÁRIA, UM PARADOXO?	
<i>José Conrado Kurtz de Souza</i>	499
23. A HOSPITALIDADE AO MIGRANTE NO PENSAMENTO DE DERRIDA E LEVINAS	
<i>Luis Alberto Méndez Gutierrez</i>	511
24. SOBRE O MÓBIL ("TRIEBFEDER") E O MOTIVO ("BEWEGUNGSGRUND") NA FILOSOFIA PRÁTICA KANTIANA	
<i>Luiz Antonio Pereira</i>	547
25. A COMUNHÃO DAS FORMAS, SEGUNDO ANTONIO GÓMES ROBLEDO	
<i>Luís Antonio Zamboni</i>	559
26. UM TEMPO PARA NÃO ESQUECER: REFLEXÕES SOBRE A NECROPOLÍTICA DE BOLSONARO NA GESTÃO DA PANDEMIA DA COVID-19 E OS DESAFIOS DEMOCRÁTICOS PARA O PRESIDENTE LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA	
<i>Márcia de C. Cassimiro</i>	573
27. O TEMPO PARA ALÉM DO TEMPO: O POR VIR E A ESPECTRALIDADE NO CORAÇÃO DO PENSAMENTO DE JACQUES DERRIDA	
<i>Marco Antonio de Abreu Scapini</i>	595
28. NOTAS SOBRE O CONCEITO DE LEI NA MORAL RELIGIOSA DE SANTO AGOSTINHO	
<i>Matheus Jeske Vahl</i>	623
29. CONTROLE PSICOPOLÍTICO E A ASCENSÃO DOS DADOS COMO INSTRUMENTO DE VIGILÂNCIA	
<i>Mauricio Dal Castel</i>	643
30. UTOPIAS AUTÁRQUICAS: FÊNIX DA ARS INVENIENDI	
<i>Nelson Costa Fossatti</i>	671
31. OS DESAFIOS DE ENFRENTAR A OBRA BOURDIEUSIANA HOJE	
<i>Olga Nancy P. Cortés</i>	701

32. "DEL MALESTAR SIN CULTURA: PATOLOGÍAS NEOLIBERALES Y LA POLÍTICA COMO TERAPÉUTICA"

Oscar Pérez Portales; Maricelys Manzano García.....721

33. POTÊNCIA DO PENSAMENTO: SCHOPENHAUER NA CONTEMPORANEIDADE

Paulo Sanvitto747

34. EM BUSCA DA CONTINUIDADE PERDIDA: EROTISMO E MORTE EM GEORGES BATAILLE

Pedro Antônio Gregorio de Araujo781

35. FOUCAULT Y LA DISCUSIÓN EN TORNO AL DISPOSITIVO

Sebastián Ferreira Peñaflor.....807

36. FILHOS DE ABRAÃO: CRÍTICA ANTSSACRIFICIAL

(TESE 5)

Tiago dos Santos Rodrigues.....837

37. ÉTICA E DESEJO – DIFERE DE DESEJO

Véra Marta Reolon.....861

SETENÁRIO FILOSÓFICO: APRENDER A FILOSOFAR



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-00>

O *Setenário* do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul é a expressão do tempo da construção da aprendizagem filosófica nos cursos de Mestrado e Doutorado. O *Setenário* tem como objetivo comemorar o ato de filosofar interdisciplinar de todos os participantes dessa trajetória ao longo dos anos de docentes e discentes, de gestores e técnicos administrativos. O *Setenário* descreve nesse texto os momentos estruturantes e os movimentos articuladores de um processo compartilhado com a Comunidade Filosófica Brasileira e Internacional pelo trabalho de excelência na Missão, na Formação e na Inserção Social do Programa Pós-Graduação de Filosofia da PUCRS para alcançar o Conceito CAPES 7 (sete)¹.

1 ESTRUTURA, ORGANIZAÇÃO E MISSÃO

Entendemos que a partir da missão decorre toda a estruturação e organização do Programa do PPG Filosofia da PUCRS. A missão do PPG é a formação de recursos humanos e a produção de conhecimento para a inserção social a serviço do Brasil. Em consonância com tal missão o PPG articula-se de modo multidisciplinar na modalidade acadêmica, implementando sua missão nestas dimensões:

a) Formação de Pessoal: Nosso fluxo de formação de mestres e doutores mantém-se dentro da mediana estipulada de 24 meses para o mestrado e 48 meses para o doutorado. O espriamento de discentes como docentes em todo o país torna nossa presença efetiva nas IES brasileiras, bem como nossos egressos estão inseridos no mercado de trabalho no exercício de profissões e atividades de assessoria, gestão, participação em equipes éticas, produção em redes sociais e de impacto social.

¹ Esse texto está baseado nos itens e dados da Proposta do Programa na Plataforma Sucupira Ano Base 2020. Disponível em:
<https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/coleta_online/proposta/formPropostaPrograma.jsf?cid=2>

b) Pesquisa: Nossos pesquisadores (docentes e discentes) dedicam-se a tratar de temas e problemas clássicos da filosofia e, através da hermenêutica atualizam tais assuntos, fazendo-os incidir nas questões emergentes de nossos cenários nacionais, regionais e internacionais. Através dos Seminários, das dissertações, mestrados, teses e eventos em íntima articulação com as estruturas de pesquisa próprios e da Universidade (Grupos de Pesquisa, Núcleos de Pesquisa, Centros e Institutos de Pesquisa), o PPG desenvolve uma pesquisa de ponta e relevante para as Humanidades em geral e para a Filosofia em especial, por exemplo, na pesquisa em Neurofilosofia, na Escolástica Colonial (Projeto *Scholastica Colonialis*), na pesquisa em rede em nível Nacional e Internacional (Centro de Estudos Europeus e Alemães) e na pesquisa com intercâmbios interinstitucionais.

c) Inovação e Transferência de Conhecimento: A inovação na pesquisa de temas e problemas filosóficos tem sempre uma correspondente transferência de conhecimento através de publicação de artigos em periódicos nacionais e internacionais, na publicação de capítulos de livros e de livros tanto em formato impresso como digital, na divulgação e publicação dos resultados em redes sociais (internet, portais de noticiais, jornal, rádio e TV).

d) Inserção na Sociedade: O PPG exerce um inserção econômica, social e cultural em vários itens: Apoio de políticas afirmativas por parte do programa que visem eliminar desigualdades historicamente acumuladas, garantir a igualdade de oportunidades, compensar perdas provocadas pela discriminação e marginalização decorrentes de motivos raciais, étnicos, religiosos, de gênero; A inserção dos docentes do programa em projetos envolvendo o ensino de Filosofia, com impacto para a melhoria dos ensinamentos fundamental e médio; A participação de membros do corpo docente em projetos de interação com a graduação, contribuindo para a excelência acadêmica e perfil de pesquisa em nível de graduação; a participação de membros do corpo docente em projeto multidisciplinar de interação com outras áreas do conhecimento; A participação dos docentes do programa em atividades, projetos e convênios com impacto artístico-cultural relevante; a realização pelo programa de eventos abertos ao amplo público; a participação de membros do corpo docente em eventos; apoio do PPG na formulação de políticas públicas e em ações sociais; A existência de instrumentos de acompanhamento dos egressos pelo programa, bem como de mecanismos de ajuste e

aperfeiçoamento das atividades do programa, incluindo a apresentação de resultados da implementação desses instrumentos. A presença em organismos governamentais e não-governamentais de professores permanentes do PPGF.

e) Internacionalização: O PPG realiza a inserção internacional pela participação em projetos e acordos formais de cooperação e intercâmbio internacional de pesquisa e docência; organização de eventos científicos promovidos por instituições ou associações Internacionais; Participação, com apresentação de trabalho, de docentes e discentes em eventos científicos no exterior; Participação de docentes e discentes em grupos de pesquisa internacionais, em diretorias de associações e sociedades científicas internacionais e em corpo editorial de periódicos estrangeiros de alta relevância acadêmica; Participação de discentes do PPG em programas de mobilidade estudantil, doutorado-sanduíche, estágios de curta duração, escolas de verão e outros; Presença de alunos estrangeiros como discentes no programa ou em regime de coorientação por membros do corpo docente; Participação de professores estrangeiros como pesquisadores e docentes visitantes no programa ou como membros de bancas de defesa de teses; Participação dos docentes do PPG em programas de cátedras em universidades estrangeiras ou como professor/pesquisador visitante de longa ou curta duração no exterior.

Considerando que a missão do PPG é a formação de recursos humanos e a produção de conhecimento, então, os objetivos para implementar tal meta são os seguintes.

1.1 Objetivos

Objetivo geral: Desenvolver a pesquisa, a produção e a publicação filosófica, formando profissionais com perfil interdisciplinar, empreendedor e estratégico para atender as demandas da sociedade e atingir a excelência conforme os critérios de avaliação das agências nacionais e internacionais.

Objetivos específicos:

a) Consolidar padrões internacionais de pesquisa através das linhas e projetos docentes e discentes de pesquisa em universidades estrangeiras e nacionais, ampliando sua inserção, tendo como suporte a Assessoria Internacional da PUCRS, a

estrutura curricular flexível, a infraestrutura dinâmica e a biblioteca atualizada com livros impressos e e-books, Periódicos impressos e eletrônicos, Periódicos do Portal CAPES, e bases de dados mundiais.

b) Assegurar um número sustentável de docentes permanentes, colaboradores e visitantes, composto de seniores e jovens que permite a atualização e renovação do quadro professoral, garantido um acompanhamento personalizado aos acadêmicos, integrando pós-graduação e graduação na pesquisa.

c) Distribuir as orientações do corpo discente e as defesas de dissertações e de teses com a média de orientandos por professor permanente, para qualificar a publicação discente, equilibrar a disparidade na qualidade das dissertações e das teses e garantir o tempo médio de titulação do programa.

d) Continuar crescendo na produção intelectual de livros autorais, coletâneas, capítulos de livros, artigos conforme os critérios do Qualis, e na produção técnica como pareceristas de revistas de destaque nacional e internacional, organização de eventos, participações em bancas etc. para manter a relevância na publicação filosófica.

e) Proporcionar inserção social e solidariedade através da formação de pesquisadores e docentes, a integração e a cooperação com outros programas e centros de pesquisa para continuar sendo um polo de desenvolvimento profissional, pesquisa e pós-graduação.

f) Qualificar estudantes e profissionais, oportunizando o aprofundamento em suas atividades de ensino, pesquisa e inovação.

g) Formar profissionais numa abordagem interdisciplinar para atuarem em atividades de consultoria, empresas públicas e privadas, como centros de bioética, biotecnologia, estudos ambientais, computação, políticas públicas, ética empresarial, ciências cognitivas e outras áreas de interface com a Filosofia Teórica e a Ética Aplicada.

h) Continuar desenvolvendo os mais altos padrões da pesquisa e do ensino em Filosofia no país, atingindo os níveis de excelência reconhecidos pelos nossos pares e pela Comissão de avaliação de Área, não apenas pela qualidade e regularidade da produção científica de nossos docentes, mas também pelo teor e excelência de nossos eventos, cursos e trabalhos discentes.

1.2 Áreas de Concentração e Linhas de Pesquisa

O Programa tem dois eixos fundantes em suas duas áreas de concentração: 1ª) Ética e Filosofia Política; e 2ª) Metafísica e Epistemologia. As duas áreas articulam a unidade temática na multiplicidade dos problemas filosóficos que emergem das linhas de pesquisa. Enquanto a área de concentração Ética e Filosofia Política introduz as macroestruturas que compõem o real, a área Metafísica e Epistemologia constitui sua dinâmica imanente através de suas categorias e conceitos teórico-práticos. Assim, as duas áreas de concentração complementam-se e abrem-se em linhas de pesquisa como um leque de oportunidades de reconstrução da História da Filosofia para interpretar e atualizar discursos e diagnósticos com impacto social para construção de estratégias metodológicas e modelos de filosofia abertos e plurais para a inserção na comunidade filosófica nacional e internacional.

As áreas de concentração estão em conformidade com o corpo docente do PPG, pois, nelas os docentes encontram, de um lado, seu reconhecimento como o *locus* onde podem inserir sua pesquisa e docência, e, de outro, sua irradiação enquanto um fecho de luz emanando força para expandir a aprendizagem e o conhecimento filosófico. Então, a partir da área de concentração Ética e Filosofia Política são postos os problemas clássicos da prática e da organização da vida em sociedade que são desenvolvidos pela linha de pesquisa Estado e Teorias da Justiça, como estruturas que se confrontam pelo modo de propor as relações entre os seres humanos, tanto no passado, como no futuro da humanidade. Então, a fundamentação ética emerge como a interconexão de práticas e ações que atravessam a constituição do meio ambiente societário no ecossistema das convivências e divergências que compõem as contradições da vida social, econômica, política e cultural.

A área de concentração Metafísica e Epistemologia investiga as teorias ontológicas e epistemológicas na história da filosofia, a produção e validação do conhecimento pelo crivo da lógica analítica e dialética, e através dos métodos fenomenológico e hermenêutico, implementar aprendizagens filosóficas antigas, medievais, modernas e contemporâneas.

O PPG em Filosofia da PUCRS articula-se em 2 (duas) áreas de concentração, às quais aderem 6 (seis) linhas de pesquisa, que vinculam todo o corpo docente com seus

projetos de pesquisa de modo transversal, pois, embora os docentes com seus projetos e disciplinas estejam vinculados a uma área e linha de pesquisa, isso não impede que no tratamento de temas e problemas ocorra uma transversalidade no objeto a ser estudado que conecte áreas de concentração e linhas de pesquisa num ecossistema de aprendizagem aberta e transgressiva de todo o conhecimento compartimentado, para romper paredes disciplinares e métodos excludentes, numa organicidade curricular interdisciplinar profícua e geradora de novos campos de pesquisa e ecologias aprendentes.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

- Linha de Pesquisa: Estado e Teorias da Justiça
- Linha de Pesquisa: Fundamentação da Ética

Área de Concentração: Metafísica e Epistemologia

- Linha de Pesquisa: Dialética
- Linha de Pesquisa: Epistemologia Analítica
- Linha de Pesquisa: Fenomenologia e Hermenêutica
- Linha de Pesquisa: Filosofia na Idade Média

Os projetos de Pesquisa docente registrados em bases de diretório de pesquisa do CNPq, do Sistema de Pesquisa da PUCRS (SIPESQ) e do próprio Curriculum Lattes são a implementação prática das linhas de pesquisa através da produção de conhecimento bibliográfico, técnico, docente e discente, que tem impacto social, econômico, político e cultural pela divulgação em eventos científicos e pela publicação em meios impressos e digitais. Cabe destacar que o corpo discente participa organicamente dos projetos de pesquisa docente, em primeiro lugar, através de suas dissertações e teses, e depois, como participantes dos Seminários, eventos científicos e produção bibliográfica. Os projetos de pesquisa que emanam das duas áreas de concentração e das linhas de pesquisa, tem sua estruturação de ensino através da estrutura curricular que ao longo dos semestres oferece Seminários aos discentes.

1.3 Estrutura curricular

Os programas de ensino são oferecidos conforme o interesse das pesquisas em andamento e visam à articulação entre as necessidades decorrentes das disciplinas, da

pesquisa dos professores e dos projetos de dissertação ou de tese dos alunos. Na estrutura curricular atual as ementas são permanentes, porém, os conteúdos programáticos são atualizados permanentemente, possibilitando novas abordagens e, oportunizando debates atuais em filosofia. Na mesma ótica uma parcela de créditos é oferecida por professores visitantes e/ou bolsistas do Brasil ou do exterior, em cursos de docência compartilhada, em inglês ou em outra língua, o que igualmente mostra a orientação e integração com a comunidade nacional e internacional, pautando temas e problemas filosóficos de fronteira.

As disciplinas do programa são oferecidas, semestralmente, através de edições sequenciais, até alcançar oito semestres e, depois recomeça uma nova edição com variação do conteúdo programático, isto é, novos temas, problemas e autores.

As disciplinas ofertadas são diversificadas e suas ementas especializadas e plurais são apresentadas de modo abrangente e sistemático através dos conteúdos programáticos. A metodologia usa uma pedagogia e didática apropriada para tornar os conteúdos interativos entre docentes e discentes criando uma ecologia aprendente que favorece a autoavaliação como processo permanente e contínuo de crítica e relações de abertura e autonomia relacional nos procedimentos de avaliação da aprendizagem. Assim, o plano de ensino das disciplinas articula a ementa, a descrição temática, o conteúdo programático, metodologia, avaliação e referências bibliográficas principais e secundárias, clássicas e atuais, conectam as disciplinas com os grupos de pesquisa de modo consistente na transversalidade dos conteúdos e no tempo sincrônico e diacrônico da história da filosofia. Todas as ementas e referências bibliográficas estão disponíveis e acessíveis no ícone "Disciplinas" nesta Plataforma Sucupira.

Os créditos exigidos nos cursos *Stricto Sensu* em nível de Mestrado e de Doutorado podem ser cursados através dessas disciplinas abaixo enunciadas. Cabe destacar que essas disciplinas são abertas ao compartilhamento com outros programas.

- Epistemologia Social I-VIII
- Estado e Teorias da Justiça I-VIII
- Epistemologia Analítica I-VIII
- Ética e Contemporaneidade: Críticas Filosóficas à Violência I-VIII

- Filosofia e Interdisciplinaridade I-VIII
- Filosofia Francesa Contemporânea: Estrutura E Sistema I-VIII
- Filosofia na Idade Média I-VIII
- Fenomenologia e Hermenêutica I-VIII
- Introduction to Neurophilosophy I-VIII
- Seminário de Dissertação
- Teorias da Justiça, Ética E Filosofia Social I-VIII

Portanto, as áreas e linhas de pesquisa desenvolvem-se em projetos e grupos de pesquisa e de estudo, envolvendo a participação do corpo docente e discente, em uma permanente atualização que emerge da provocação de novos temas e problemas filosóficos. A oferta de disciplinas que se organizam na estrutura curricular constituem um conjunto acadêmico consistente e coerente com a missão do programa.

1.4 Infraestrutura para realizar a missão do programa

O Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS conta com um conjunto de recursos humanos, equipamentos e tem acesso às estruturas de pesquisa disponíveis para oferecer o adequado apoio às iniciativas de pesquisa, inovação e empreendedorismo desenvolvidas pelos docentes e discente do Programa no âmbito de estudos acadêmicos, incluindo as parcerias internacionais.

As salas de aula da Graduação e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia possuem conexão wireless e equipamento audiovisual para utilização de Power Point e exibição de material eletrônico para discussão em sala de aula. Todos os alunos dispõem de endereço eletrônico e têm acesso ao Laboratório de Informática da Escola de Humanidades e à Internet para desenvolver suas pesquisas bibliográficas e acessar o acervo filosófico na Biblioteca da PUCRS.

A Biblioteca da PUCRS disponibiliza um amplo material bibliográfico (livros, periódicos, acesso à portais e pesquisa de dados eletrônicos em larga escala nacional e internacional) ao PPG Filosofia. A Biblioteca Central Irmão José Otão, está localizada estrategicamente na parte central do Campus Universitário da PUCRS. Disponibiliza um

espaço com 21 mil metros quadrados, reunindo tecnologia, serviços e recursos que buscam estimular a autonomia do usuário em seu relacionamento com a Biblioteca.

Atende à comunidade universitária (alunos, professores, técnico-administrativos e pesquisadores) nos setores de ensino, pesquisa e extensão, cobrindo todas as áreas do conhecimento e contribuindo para a sua formação técnica, científica e pessoal. Alguns de seus serviços são também oferecidos à comunidade em geral.

Distribuída em 14 pavimentos, privilegia espaços para a pesquisa acadêmica e a produção do conhecimento, possuindo ambientes climatizados e integrados, projetados para uso de recursos multimídia e acesso à rede sem fio. Disponibiliza, também, salas e andares exclusivos para estudos individuais e em grupo, sala de estudos externa, consulta aos acervos especiais e obras raras e um grande espaço cultural localizado no térreo. As áreas destinadas à leitura são amplamente iluminadas com luz natural e visão privilegiada do Campus.

A Biblioteca possui uma estrutura acessível às pessoas com deficiência física, o acesso e locomoção são facilitados por amplos elevadores, rampas, banheiros adaptados e balcões nivelados para cadeirantes e mobiliários adequados. Nos elevadores dispõe de sinalização tátil em braile para uso dos deficientes visuais.

Como medidas de segurança o acesso ao prédio e alguns pavimentos são feitos através de catracas, possuindo Circuito Fechado de Televisão (CFTV) nos diversos ambientes e sistema de detecção antifurto em seu acervo. Dispõe de armários de uso autônomo, para guarda de volumes e pertences dos usuários.

A Biblioteca provê o acesso a **1.680.619** itens de informação, abrangendo livros impressos e eletrônicos, teses e dissertações, folhetos, obras raras, materiais multimídia e periódicos impressos e eletrônicos. O acervo encontra-se fisicamente agrupado e organizado em quatro grandes áreas: Ciências Humanas, Sociais Aplicadas, Ciência e Tecnologia e Linguagem e Artes.

A consulta ao acervo está disponível vinte quatro horas por dia no OMNIS – ferramenta de busca, através da Internet, no endereço: <http://biblioteca.pucrs.br/>. A ferramenta OMNIS baseia-se no conceito de "descoberta", abrangendo localização e entrega da informação existente em diferentes mídias, de forma unificada. Permite localizar e acessar informações bibliográficas, textuais e multimídia, impressas e on-line, fisicamente armazenadas no acervo da Biblioteca e em relevantes fontes

acadêmicas na Internet, em bases de dados eletrônicas de acesso aberto, assinadas pela PUCRS e presentes no Portal de Periódicos CAPES.

Destaca-se que todas as fontes online oferecidas pela Biblioteca podem ser acessadas a partir de computadores localizados fora da rede da Universidade, por meio da utilização do serviço de Acesso Remoto (proxy), que se encontra disponível para a comunidade acadêmica. Além disso, a PUCRS integra a Comunidade Acadêmica Federada (CAFe), serviço provido pela Rede Nacional de Ensino e Pesquisa (RNP) a instituições de ensino e pesquisa no país, para acesso remoto ao Portal Periódicos CAPES.

O acesso ao Repositório Institucional é aberto de forma on-line e inclui a produção acadêmica, científica e cultural da Universidade.

O acervo eletrônico possui materiais multimídia e on-line contratados pela PUCRS, gratuitos e os disponíveis através do Portal de Periódicos da CAPES: e-books, bases de dados, periódicos, teses e dissertações, patentes, entre outros.

Dentre as bases de dados disponíveis destacam-se: PressReader (jornais e magazines do mundo inteiro), UptoDate (casos clínicos em Medicina), JSTOR (periódicos e livros) e Revista dos Tribunais Online (conteúdo jurídico, com acesso a mais de um milhão de relacionamentos entre doutrina, legislação e jurisprudência).

Acesso via Portal de Periódicos CAPES salienta-se as bases: Medline Complete (periódicos biomédicos e de saúde), PsycInfo (literatura relevante publicada internacionalmente na área da Psicologia), ERIC - Educational Resources Information Center (literatura sobre pesquisas na área de educação), JCR - InCites Journal Citation Reports (fonte de dados de citações de periódicos, incluindo publicações virtuais de todas as áreas da ciência, tecnologia e ciências sociais), WoS - Web of Science (base multidisciplinar que indexa somente os periódicos mais citados em suas respectivas áreas), Scopus, Academic Search Premier (mais de 2.500 periódicos em texto completo em todas as áreas do conhecimento), ASTM International (12 mil normas técnicas ativas aplicáveis a materiais, sistemas, produtos e serviços) e Computers and Applied Sciences Complete (indexa documentos que tratam de pesquisa e desenvolvimento da tecnologia da informação e disciplinas de ciências aplicadas).

Disponibiliza acesso as teses e dissertações eletrônicas: as defendidas na PUCRS e as milhares nacionais e internacionais disponíveis através do índice central da ND LTD - Networked Digital Library of Theses and Dissertations.

A coleção de periódicos da Biblioteca oferece acesso a mais de 100.000 revistas científicas em texto completo, sendo: periódicos da PUCRS, periódicos assinados pela Universidade, periódicos de acesso gratuito e periódicos do Portal de Periódicos Capes.

O acervo de e-books da Biblioteca conta com as coleções: "Biblioteca Virtual Universitária" da Editora Pearson, com mais de mais de 7.000 livros eletrônicos das diversas áreas do conhecimento, sendo mais de 4.500 títulos em língua portuguesa; "Minha Biblioteca" que é constituída por mais de 8.000 livros didáticos em língua portuguesa abrangendo todas as áreas do conhecimento; e-books das Editoras Zahar (em português da área de filosofia), Springer (área de Ciência da Computação), Wiley (diversas áreas do conhecimento), Smithers Rapra (área de tecnologia), Elsevier (diversas áreas do conhecimento) e da OECD - Organisation for Economic Co-operation and Development (conteúdo nas línguas inglesa e francesa).

O processo de ampliação e atualização do acervo da Biblioteca é permanente, acompanha as tendências na área de informação, incorporando diferentes mídias como suporte à aprendizagem e atendendo as necessidades das unidades acadêmicas e também as sugestões dos usuários e a análise de relatórios periódicos de pedidos de reserva de obras.

O PPG como descrevemos acima é detentor de uma infraestrutura robusta para as atividades de ensino, pesquisa e administração. Essa estrutura de laboratórios de informática e de espaços para apresentação dos trabalhos, salas e equipamentos disponibilizados para pesquisas de docentes e discentes, bem como a biblioteca disponível para o Programa e as condições de acesso ao acervo bibliográfico, sobretudo, aquele listado nas bibliografias das disciplinas oportunizam as melhores condições aos docentes e discentes para estarem em um ambiente instigante e desenvolver um trabalho de excelência. Todos os recursos de ensino e pesquisa estão disponíveis, tais como, diversas bases de dados, acervo bibliográfico sempre bem conservado, em permanente ampliação e atualização através da aquisição e ampliação do acervo digital; investimentos em recursos computacionais para o corpo docente e discente, adequação de salas para pesquisa e ensino, grupos de pesquisa e reuniões de trabalho.

1.5 Perfil do corpo docente

A formação e titulação do corpo docente do PPG está alicerçada numa formação plural e adequada ao perfil do programa que é constantemente atualizada através da formação e/ou estágios pós-doutorais em centros de excelência conforme a área/linha de pesquisa. Há uma forte coerência e adequação do perfil do corpo docente tanto em relação à Proposta do Programa, como em relação às áreas de concentração, linhas e grupos de pesquisa. O corpo docente alcançou um nível de autonomia consistente, pois, não depende de membros externos para o desenvolvimento de suas linhas de pesquisa. Cabe salientar que o corpo docente está em permanente aprimoramento através de participações em níveis de formação diversificados: a) participação de eventos nacionais e internacionais; b) intercâmbio através de redes de pesquisa; c) realização de estágios pós-doutorais.

Nesse sentido, a tendência que se deseja ver confirmada é a de buscar, face ao enorme envolvimento internacional com congêneres dos centros mais destacados da filosofia, contrapartidas mais sólidas em projetos, produção intelectual e publicações internacionais. Ao mesmo tempo, verifica-se a tendência do PPG, na figura dos seus docentes, de exercer um papel cada vez maior nas atividades de membros de sociedades internacionais, conselhos científicos e editoriais em veículos importantes, bem como na atividade de pareceristas internacionais e nacionais de veículos de divulgação intelectual, reconhecidamente, qualificados. Há um processo contínuo de aprimoramento do corpo docente, através de estágios pós-doutorais ou como professor visitante em universidades estrangeiras e programas de colaboração nacional e internacional.

O Programa de Pós-Graduação tem uma política de interação com a graduação através da atuação docente em atividades de ensino e orientação de trabalhos discentes (iniciação científica, supervisão de estágios, eventos e trabalhos de conclusão de curso);

Desde 2012, os estudantes dos Cursos de Graduação da PUCRS podem cursar disciplinas isoladas dos Programas de Pós-Graduação Stricto-Sensu da Universidade (Programa G-PG). O Programa G-PG e G+1 tem por objetivo estimular os alunos a prosseguir os estudos em níveis avançados, oportunizando o convívio com a pesquisa

e o ingresso no Mestrado a partir da Graduação.

Em acordo com a Escola de Humanidades, busca-se a participação dos alunos de Graduação, naqueles casos em que os eventos coincidem com as aulas, de forma que a integração seja facilitada e, ao mesmo tempo, integrada aos propósitos de formação da Graduação.

Cabe ainda destacar que a Iniciação Científica constitui uma das possibilidades de atuação dos estudantes de graduação em projetos de pesquisadores com expertise nas diferentes áreas do conhecimento, buscando o envolvimento direto desses alunos com a atividade de pesquisa. Nesta perspectiva, a Iniciação Científica objetiva, além da formação, a capacitação e a qualificação de recursos humanos voltados para a pesquisa científica. O PPG mantém uma rede de pesquisadores de Iniciação Científica vinculando organicamente o jovem pesquisador aos projetos de pesquisa da graduação à pós-graduação.

1.6 Planejamento estratégico

O planejamento estratégico do programa inclui a formação e a renovação progressiva do corpo docente para enfrentar os desafios que se impõem no processo de atualização acadêmica. A formação do corpo docente ocorre com oportunidades de realizar estágios de pós-doutorado em IES nacionais e internacionais. A renovação ocorre, de um lado, com a incorporação de novos professores colaboradores nacionais e internacionais.

A política de apoio a participação em eventos nacionais e internacionais a docentes e discentes, antes da pandemia, estava estruturada através de financiamento do PROEX e de recursos oriundos da PROPESQ/PUCRS. Normalmente, o PPG apoiou e estimulou a participação em eventos com resultados, isto é, o docente e/ou discente tinha como contrapartida além de proferir conferências, palestras, ou fazer comunicações, o compromisso de implementar a publicação de textos em periódicos e/ou livros como resultante de sua participação no evento.

No que diz respeito a articulação do planejamento estratégico do PPG Filosofia com o da PUCRS estamos vinculados ao planejamento estratégico institucional que é um processo dinâmico, envolvendo gestores, corpo docente e discente, e técnicos

administrativos, em diferentes etapas. Os ciclos de planejamento definem as principais macroestratégias institucionais e as ações são acompanhadas periodicamente, na forma de indicadores, através do *Strategic Adviser Suite 7.0* [Interact Solutions], um pacote de aplicações para gestão de estratégia e inteligência organizacional. Ainda, os gestores nos diferentes níveis acadêmicos e administrativos trabalham diariamente com o monitoramento de indicadores através de ferramentas de inteligência de negócios integradas aos sistemas da Universidade.

Inserida em um cenário de constantes mudanças, a PUCRS tem utilizado o planejamento para aprimorar a definição de suas diretrizes estratégicas, de forma alinhada às demandas da sociedade e com sua visão de futuro.

O Plano Estratégico da Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PEPG-PUCRS) 2021-2025 objetiva prover um marco institucional para o desenvolvimento da Pós-Graduação *Stricto Sensu* na Universidade, com importantes repercussões para as áreas de ensino, pesquisa, inovação e extensão. A construção do PEPG-PUCRS 2021–2025 abrangeu a análise da identidade organizacional, diagnóstico do cenário interno e externo e a formulação de objetivos e estratégias. O PEPG-PUCRS foi elaborado por meio de um processo participativo, envolvendo o corpo docente e discente dos Programas de Pós-Graduação, os decanatos das Escolas, Administração Superior da Universidade e atores do cenário nacional de ciência e tecnologia. A ampla participação visou assegurar a construção de consenso em torno dos eixos norteadores do planejamento, bem como auxiliar na definição de metas e de instrumentos de ação.

Em seu posicionamento estratégico, a PUCRS assume compromisso de gerar inovação e desenvolvimento, em todas suas dimensões - social, ambiental, cultural e econômica, valorizando, acima de tudo, as pessoas, cuja formação e ampliação de conhecimentos são a própria razão de ser da Universidade. Adicionalmente, o PEPG-PUCRS orienta-se pelas Diretrizes Estratégicas, definidas como: (a) Formação integral e vivência dos valores institucionais; (b) Consolidação do posicionamento estratégico de inovação e desenvolvimento; (c) Diferencial institucional pela excelência acadêmica; (d) Promoção da internacionalização e da interculturalidade e; (e) Integridade e solidez econômico-financeira.

O PEPG-PUCRS define que o principal objetivo dos cursos de Pos-Graduação *Stricto Sensu* é formar mestres e doutores capazes de: (a) Atender às demandas da sociedade por profissionais altamente qualificados e proativos; e (b) Enfrentar os novos desafios científicos e tecnológicos com independência intelectual, capacidade crítica, compromisso e responsabilidade social.

O objetivo geral se desdobra nos seguintes objetivos estratégicos: (a) Promover a formação de recursos humanos de alto nível para o desenvolvimento científico e tecnológico capazes de atender às demandas da sociedade; (b) Consolidar a excelência da pesquisa e da produção acadêmica relacionada à Pós-Graduação; (c) Promover a inovação e transferência de conhecimento gerado na Pós-Graduação; (d) Reforçar o reconhecimento do impacto do conhecimento gerado na Pós-Graduação para o desenvolvimento da sociedade; (e) Desenvolver as dimensões internacional e intercultural no âmbito do ensino da Pós-Graduação *Stricto Sensu* e da Pesquisa.

A meta do PPG em Filosofia da PUCRS continua sendo a de corresponder aos mais altos padrões da pesquisa e do ensino de filosofia no país alcançando os níveis de excelência reconhecidos pelos pares e pela Comissão de avaliação de Área. Os eventos e cursos, organizados pelo nosso programa e sediados na PUCRS caracterizam-se pela dimensão internacional. A meta de internacionalização buscada pelo PPG em Filosofia da PUCRS operacionaliza-se através dos Grupos de Pesquisa em vinculação orgânica com pesquisadores de outras instituições, em eventos e cursos presenciais, mas também pela defesa de bancas de dissertações e teses presenciais ou em formato remoto. O Programa tem se caracterizado pela busca de padrões internacionais para suas atividades de pesquisa. As linhas e os projetos individuais são ativos e envolvem outros docentes, bem como um bom número de discentes. Essas atividades, por sua vez, se desdobram em um variado leque de eventos e publicações nacionais e internacionais. Há, também, muitos estágios discentes de pesquisa em universidades estrangeiras e de professores visitantes brasileiros e estrangeiros. A estrutura curricular é flexível e segue as orientações de pesquisa dos docentes. A infraestrutura de ensino e, particularmente, a biblioteca central, estão entre as melhores do país.

A infraestrutura física conta com secretaria, gabinetes para os professores com computadores, salas para a defesa de dissertações/teses e uma excelente biblioteca com ótima estrutura física e um acervo de Filosofia muito bom, atendendo sobretudo às

duas áreas de concentração. Toda a infraestrutura está a serviço da produção intelectual (bibliográfica, técnica e artística) do corpo discente.

O Programa considerando o seu desenvolvimento futuro planeja a manutenção e a renovação do corpo docente a partir dos desafios nacionais e internacionais da área, de acordo com a missão e objetivos do PPG. Para isso o Planejamento Estratégico do Programa busca a atualização acadêmica de seus docentes permanentes; implementar a modernização de sua infraestrutura para melhorar a formação de seus discentes; elaborar uma política de apoio a docentes e discentes para a participação em eventos científicos da área. O planejamento estratégico do PPG está articulado com o planejamento estratégico da instituição (Plano Estratégico da Pós-Graduação Stricto Sensu 2021-2025 – PUCRS).

1.7 Processos, procedimentos e resultados da autoavaliação

O processo de autoavaliação institucional dos Programas de Pós-Graduação na PUCRS ocorre de forma regular desde 2011, a cada dois anos, promovido pela Comissão Própria de Avaliação (CPA) e pela Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PROPESQ). Neste processo, corpo docente e corpo discente, integralmente, avaliam o Programa e a infraestrutura institucional para a Pós-Graduação em vários aspectos: disciplinas, desempenho discente, orientação pelos docentes, organização do programa, pesquisa, grau geral de satisfação e avaliação do instrumento de coleta de informações. Essa série histórica de dados provenientes de autoavaliação possibilita o monitoramento das ações do planejamento estratégico institucional, bem como indica prioridades para os novos ciclos de planejamento.

O Planejamento estratégico permite elaborarmos mecanismos de ajuste e revisão das atividades do programa a partir dos instrumentos de autoavaliação, a curto, médio e longo prazo. A autoavaliação é um processo autorreflexivo em que a apresentação de resultados da implementação desses instrumentos garantirá processos de permanente elaboração de metas táticas e estratégias de inovação do Programa.

As diretrizes e os procedimentos para o desenvolvimento do processo de avaliação do programa, como as estruturas e instrumentos de autoavaliação do

programa, envolvem discentes e docentes, englobando as atividades didáticas, de pesquisa e de produção de conhecimento. Há uma cultura que está sendo implantada através de mecanismos de ajuste e revisão das atividades do programa a partir dos instrumentos de autoavaliação. A implementação desses instrumentos pelo PPG realizou-se através de políticas e ações de autoavaliação de forma contínua, consistente e coerente, articulada com as diretrizes da CPA e a Pró-Reitoria de Pesquisa da PUCRS.

2 FORMAÇÃO E PESQUISA

2.1 Qualidade e adequação das teses e dissertações

A publicação discente é expressiva e as orientações são bem distribuídas entre os docentes. A qualidade de defesas em nível de dissertações e de teses aprovadas é de excelência e adequado ao plano de metas de um programa de excelência que pode ser aferida por publicações e outros indicadores pertinentes à área e confirmada pelos artigos em periódicos, publicações em anais, coletâneas, e-books em eventos.

A adequação das dissertações e teses em relação às áreas de concentração, linhas de pesquisa do programa e projetos de pesquisa é seguida desde o momento da inscrição para o Edital de seleção e depois, segue-se a mesma política de adequação dos temas às respectivas áreas e linhas de pesquisa do programa. A Pesquisa para o Mestrado ou Doutorado, desde a elaboração do Projeto até a redação final, adequa-se às Áreas de Concentração e às Linhas de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, e deve incluir os seguintes itens e/ou indicadores de qualidade: 1. Identificação do candidato; 2. Título do Pesquisa; 3. Resumo; 4. Problema e Delimitação; 5. Justificativa e Relevância; 6. Objetivos: geral e específicos; 7. Cronograma de execução; 8. Sumário dos capítulos e seções a serem abordados na Tese; 9. Referências bibliográficas.

2.2 Qualidade da pesquisa e produção intelectual do corpo docente

A qualidade das atividades de pesquisa do corpo docente do Programa está lastreada nas estruturas de pesquisa da Universidade. A pesquisa que emerge dos grupos incide diretamente na docência, nas publicações e na participação em eventos e impacto social. Cria-se um círculo virtuoso entre atividades de pesquisa e produção intelectual em que há um movimento, de um lado, da pesquisa que resulta na produção intelectual, e, de outro, a produção intelectual retroalimenta a pesquisa.

O corpo docente está organicamente comprometido com a qualidade e a excelência nas ações e práticas formativas do Programa em três níveis interconectados: Formação de Pessoas, Pesquisa e Internacionalização.

a) A Formação de Pessoas é uma vocação histórica que marca o nosso Programa de Pós-Graduação, ao longo do tempo, destacando-se nos seguintes indicadores: A atratividade do programa e sua capacidade de selecionar candidatos externos à instituição e sua região; o sucesso na formação de mestres e/ou doutores; a pluralidade de oportunidades de formação, tais como a interdisciplinaridade e vinculação a um projeto de pesquisa, a participação em eventos, etc.; o envolvimento de docentes e pesquisadores externos em atividades formativas; o bom grau de satisfação dos alunos; e a integração dos egressos no mercado de trabalho e seu desempenho.

b) A Pesquisa constitui-se em outro eixo histórico que torna o programa reconhecido entre os cinquenta melhores programas nacionais em Filosofia que mais tem produção científica tanto em qualidade como em quantidade. Isso justifica-se pela regularidade e participação dos docentes e estudantes na produção científica; pelo impacto da produção; a excelência e relevância internacional; a participação em redes de pesquisa nacionais e internacionais; e a captação de recursos nacionais e internacionais.

c) A Internacionalização é a missão articulada com a formação de pessoas e da pesquisa que constituem a própria essência de um Programa de Pós-Graduação. A dimensão da internacionalização sempre aguçou o interesse de nosso corpo docente e discente em estabelecer intercâmbios, eventos e pesquisas internacionais. Elencamos como indicadores já reconhecidos de nosso PPG o financiamento internacional para

projetos de pesquisa; a relevância da produção em cooperação internacional; a visibilidade do programa em nível internacional e a atratividade de docentes/pesquisadores em nosso PPG para eventos e intercâmbios.

O corpo docente mantém a continuidade histórica em aprofundar a formação de pessoas e pesquisadores com uma dimensão de internacionalização. Face ao cenário de precarização da educação o desafio histórico é manter a formação de pessoas e pesquisadores de qualidade e inserção profissional.

Nosso *know how* garante a implementação de uma formação sólida para a docência e pesquisa em um ecossistema de aprendizagem interdisciplinar e inserção no mundo do trabalho com versatilidade face aos desafios profissionais em nível nacional e internacional.

Esse é o tripé estruturante de nossa vocação de Programa de Pós-Graduação que emerge de nossa história de formação de pessoas, pesquisa e internacionalização, que é uma marca de compromisso do corpo docente em relação ao mestrado e ao doutorado que garante a continuidade da missão de ser um programa de excelência em nível regional, nacional e internacional.

2.3 Qualidade da produção intelectual dos egressos

O PPG Filosofia acompanha os seus egressos por meio de instrumentos e de ferramentas que garantem interatividade, compartilhamento de experiências e de saberes, além de instigar e apoiar no seguimento à pesquisa e a publicação, bem como o engajamento pessoal/profissional nos mais diversificados campos de atuação, em uma atuação pautada no compromisso ético-social e na construção de uma sociedade mais equitativa, justa e sustentável.

Destino e atuação dos egressos do Programa: Os egressos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia são formados com um perfil de liderança empreendedora, de viés interdisciplinar e específico, para os mais diversos campos de atuação em nível nacional e internacional, tais como, docência em nível Superior e Ensino Básico, pesquisa em Instituições de Ensino Superior estatais, comunitárias e privadas, participação em Comitês de Ética e Assessorias Consultivas da Sociedade Civil e

Organizações Sociais, desenvolvimento e gestão de projetos interdisciplinares em nível de ciências humanas, sociais, aplicadas e epistemológicas.

Os Egressos de doutorado estão inseridos em Universidades, Empresas e outros órgãos de Assessoria que comprovam a excelente nucleação de nosso PPG, formando lideranças para atuarem nas mais diversas áreas da sociedade. Essa informação é acompanhada da avaliação do PPG Filosofia relativamente à formação recebida pelos egressos e adequação da estrutura didática, é obtida através da pesquisa de satisfação elaborado para tal objetivo.

Pode-se constatar a inserção dos nossos egressos em vários níveis de atuação tais como na docência de ensino básico e superior; em programas de doutorado; em estágios pós-doutorais, em instituições de pesquisa nacionais e internacionais; enfim tanto em atividades acadêmicas como profissionais.

O PPG tem se consolidado como grande centro formador de doutores, recebendo regularmente candidatos das cinco regiões do país, assim como tem atraído recém-doutores e pesquisadores para estágios pós-doutorais de outros programas, atestando, assim, a sua inserção e impacto regional e nacional. O PPG em Filosofia da PUCRS tem sido objeto de notável interesse, para a formação em nível de doutorado, tanto de candidatos do estado quanto de fora do estado, tanto de ex-alunos do mestrado quanto de alunos que buscam o PPG a partir da formação em nível de mestrado realizada (há pouco ou há longo tempo) em outra instituição e estados. Muitos dos doutorandos do PPG já são docentes ativos em suas instituições de origem, procurando no PPG em Filosofia o ideal de uma sólida formação em nível superior, tendo na última seleção a participação de candidatos das diversas regiões do país. E muitos daqueles que concluem o doutorado em filosofia no PPG em Filosofia da PUCRS têm obtido visibilidade no país, sobretudo no ingresso como docentes em instituições de outros estados e regiões, com destaque para instituições públicas (UFPI, UFMT, UFMS, UFPB, UFPE, UECE, UFMA, UFSM, UNIOESTE, UFFS, UFT, UFS, UFPEL e UNIR, por exemplo). O PPG e os seus doutorandos egressos contribuem e consolidam, assim, outros cursos de pós-graduação no Rio Grande do Sul e em outros estados, incluindo as regiões Norte, Centro-Oeste e Nordeste do Brasil. Além disso, o PPG, em especial com a revisão dos Grupos de Trabalho e de Pesquisa sediados na PUCRS tem contribuído de forma relevante para a nucleação de grupos de pesquisa nas áreas temáticas da

Epistemologia e Metafísica, Ética e Filosofia Política, Fenomenologia e Hermenêutica. No momento, há vários Grupos de Pesquisa e de Trabalho (respectivamente CNPq e ANPOF) que têm sede no PPG em Filosofia da PUCRS, estendendo-se relevantemente à liderança da pesquisa nacional.

3 INSERÇÃO NA SOCIEDADE

3.1 Inovação da produção intelectual

O PPG Filosofia está na linha da frente da pesquisa de temas atuais que fazem parte da comunidade filosófica nacional. Além disso, o PPG Filosofia procura estar atento não só às demandas da comunidade científica, mas também da sociedade em geral, adaptando os seus temas e linhas de pesquisa aos debates e discussões em curso no espaço público e na agenda social e política. Exemplo desse esforço de abertura ao exterior da comunidade acadêmica e de integração das suas preocupações são as iniciativas interdisciplinares realizadas pelo PPG Filosofia, no decurso dos anos, que tiveram como questões de fundo não só a pandemia, mas também a bioética, a biopolítica, os direitos humanos, a violência, o feminismo e as questões identitárias, a ecologia, a inteligência artificial, entre outros. Em virtude dessas iniciativas, o PPG Filosofia pôde dar continuidade e aprofundar a sua vocação de programa de pesquisa em filosofia – com provas dadas em termos da competência dos seus quadros nos diversos campos dessa área de pesquisa – em conjunto com o seu compromisso com a interdisciplinaridade e com horizonte social da atuação da PUCRS enquanto instituição. Desse trabalho de escuta das preocupações sociais, de assimilação na pesquisa especializada e de comunicação em diálogo dos resultados dessa mesma pesquisa, destaca-se a produção intelectual (bibliográfica e/ou técnica/tecnológica) qualificada do Programa que se caracteriza pelo impacto e o caráter inovador. Cabe destacar o caráter estratégico para a formação e qualificação do profissional da área de Filosofia, tendo uma abrangência local, regional, nacional e internacional, de acordo com as estruturas de pesquisa descritas abaixo.

O Grupo de Pesquisa constitui a base de todas as demais estruturas de pesquisa da PUCRS e compõe-se: de um pesquisador líder com vínculo institucional e/ou

pesquisador líder bolsista de Pós-Doutorado credenciado em Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu*, de outros pesquisadores das Instituições de Educação Superior (IES), de estudantes de graduação e de pós-graduação, de colaboradores estrangeiros, de técnicos administrativos e de instituições parceiras, organizando-se por linha(s) de pesquisa. O cadastro do Grupo de Pesquisa (GP) é realizado no Diretório dos Grupos de Pesquisa (DGP), mediante a confirmação do seu líder e da certificação no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Abaixo elencamos os 15 Grupos de Pesquisa e/ou Projetos de Pesquisa e o núcleo que constituem o ecossistema de pesquisa e uma amostra da produção intelectual de qualidade de nosso PPG Filosofia.

Os Núcleos de Pesquisa são estruturas organizacionais de pesquisa pertencente a uma Unidade Universitária, que se caracteriza pela associação de Pesquisadores integrantes de um ou mais Grupos de Pesquisa cadastrados no CNPq, vinculados à PUCRS e, também, de outras Instituições de Ensino e Pesquisa, alunos e pesquisadores externos comprometidos com o desenvolvimento de atividades de investigação científica relacionadas a área do conhecimento e a uma problemática comum de investigação.

Os Centros de Pesquisa são estruturas de integração de atividades de investigação científica que congrega um ou mais Laboratórios e/ou Núcleos e/ou Grupos, com pesquisadores e alunos, para desenvolver projetos de grande porte ou em cooperação com órgãos de governo, empresas públicas e privadas e institutos de pesquisa científica e tecnológica. Portanto, assume o papel de posicionar a Universidade como referência na área da biomedicina e possui a característica de ser multidisciplinar.

O Instituto de Pesquisa é uma estrutura que atua de forma sinérgica e sistêmica, sob a qual a pesquisa se desenvolve mediante um foco temático abrangente, transversal, multi e interdisciplinar, em constante interação com o ensino, a extensão e a sociedade, sob a perspectiva das demandas e dos resultados/benefícios para a comunidade. Distingue-se do Centro de Pesquisa, pois esta estrutura atua mediante uma diretriz temática específica e multidisciplinar para qual as pesquisas convergem como forma de complementaridade entre as áreas de conhecimento. O Instituto de Pesquisa é a estrutura protagonista na promoção do desenvolvimento científico,

tecnológico e da inovação, demonstrada pela relevância e visibilidade externa, em nível nacional e internacional e pela perspectiva de prospectar novas frentes de ações de modo a contribuir para o desenvolvimento científico, ambiental, social e econômico.

Os núcleos e grupos de pesquisa vinculados ao PPG são polos de interdisciplinaridade composto por pesquisadores e doutores, bolsistas de iniciação científica e seus orientandos de pós-graduação, que apresentam, normalmente, os resultados de suas pesquisas em eventos nacionais (nos Encontros de GTs da ANPOF, Sociedades Científicas etc.) e internacionais através da publicação de livros e artigos em revistas especializadas e de convênios e de acordos interinstitucionais.

Os encontros dos Grupos de Pesquisa, dos Núcleos de Pesquisa e a realização da Semana Acadêmica anual e as demais formas de eventos nacionais e internacionais que têm sede na PUCRS são promovidos em estreito contato com a Escola de Humanidades e a Coordenação do Curso de Filosofia. Em função desse histórico de integração entre docentes e discentes de Pós-Graduação com a Graduação em Filosofia, o Programa tem recebido um número crescente de candidatos ao Mestrado e, respectivamente, ao Doutorado que são egressos do Curso de Filosofia da PUCRS.

A gestão da pesquisa e da inovação na PUCRS é realizada pela Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PROPESQ), com apoio técnico e administrativo de diversos setores, dentre os quais destacam-se os seguintes: Escritório de Apoio à Pesquisa (EAP);

Parque Científico e Tecnológico da PUCRS (TECNOPUC); Centro de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (IDEIA); Coordenaria de Projetos da PROPESQ; Comissão de Acompanhamento de Práticas de Laboratório (CAPLab); Comitê de Ética em Pesquisa (CEP); BIOBANCO Institucional da PUCRS;

Além dos setores descritos anteriormente vinculados à PROPESQ, a Universidade disponibiliza ainda outros setores de apoio ao seu ecossistema de pesquisa e inovação, conforme lista a seguir: Agência de Projetos (AP); e Procuradoria Jurídica (PROJUR): setor responsável por programar e divulgar os procedimentos necessários à proteção da propriedade intelectual dos resultados de pesquisa realizada nas diferentes unidades da PUCRS, bem como os relacionados à transferência de tecnologia mediante a comercialização de ativos, protegidos ou não, de propriedade da Universidade.

3.2 Inserção na Sociedade

A inserção social e cultural do PPG Filosofia da PUCRS caracteriza-se por uma filosofia social e interdisciplinar, organicamente articulada na dimensão teórico-prática. A epistemologia social desenvolve uma pesquisa eticamente responsável engajando-se nos temas clássicos e atuais, haja vista a sustentabilidade das instituições sociais e democráticas de nosso país e da América Latina.

O corpo docente tem o compromisso de inserção social através de sua produção intelectual com qualidade e destaque nacional e internacional, consideradas relevantes: Bolsa de produtividade ou projeto de pesquisa, Organização de evento científico, ou Participação em órgãos de avaliação, ou Liderança em Grupos de Pesquisa ou Núcleos ou Centros de Pesquisa, ou Orientação e Participação em Bancas, ou Participação em comissões julgadoras de concursos públicos, ou Emissão de pareceres a periódicos qualificados, ou a agências de fomento, ou Membros de comissões editoriais e científicas de periódicos qualificados e de Editoras de referência na área, ou Cursos de curta duração. Apresentação de comunicações e/ou publicação de resumo em Anais de evento e/ou palestras em eventos científicos na comunidade filosófica nacional ou internacional.

Com base nos dados do Currículo Lattes de cada docente, o Programa produziu livros integrais, coletâneas e capítulos de livro, indexados no roteiro de classificação de livros de avaliação da CAPES. Além disso, foram publicados artigos, dos quais a maioria com Qualis A2 ou superior. Assim, a produção do programa está entre as mais expressivas da área. A distribuição dessa produção entre os membros do programa é equitativa. A produção técnica dos membros do programa é igualmente muito elevada, como pareceristas de revistas de destaque nacional e internacional, organização de eventos, participações em bancas etc.

A participação de membros do corpo docente em projetos de interação com a graduação, contribuindo para a excelência acadêmica e perfil de pesquisa em nível de graduação, como também, a política de interação do Programa de Pós-Graduação com a graduação, com ênfase na atuação docente em atividades de ensino e orientação de trabalhos discentes (iniciação científica, supervisão de estágios e demais modalidades).

A Semana Acadêmica realizada anualmente, materializa a inserção social, através de atração de discentes de muitos programas do país.

Enunciamos ações de inserção social caracterizadas pela atuação e participação de docentes e discentes em atividades de organização e articulação da sociedade e da comunidade:

Docentes tem atuação direta na formulação de políticas públicas e em ações sociais. Prof. Alexandre Anselmo Guilherme é atualmente o Coordenador-Geral de Formação de Professores, Ministério da Educação.

A participação dos docentes do programa em atividades, projetos e convênios com impacto artístico-cultural relevante. Prof. Ricardo Timm de Souza participa de eventos culturais em parcerias de promoções literárias.

A participação de membros do corpo docente e discente em projetos multidisciplinares de interação com outras áreas do conhecimento. Prof. Draiton Gonzaga de Souza participa do PROBAL (Programa de Bolsas Brasil-Alemanha) articulando Direito e Tecnologia. Doutoranda Renata Floriano realiza curso de pré-vestibular em forma de voluntariado junto aos estudantes carentes (ver descrição da ação afirmativa abaixo).

A inserção dos docentes do programa em projetos envolvendo o ensino de Filosofia, com impacto para a melhoria dos ensinos fundamental e médio; participação de membros do corpo docente na publicação de livros didáticos de graduação e de divulgação científica efetivam-se através da Olimpíada da Filosofia.

a) Interfaces com a Educação Básica: Olimpíada de Filosofia:

A *Olimpíada de Filosofia do Rio Grande do Sul*, organizada e coordenada pelo PPG Filosofia da PUCRS, consiste na realização de atividades didáticas de caráter filosófico, a partir de um tema geral definido a cada ano. Destina-se a professores e estudantes do Ensino Médio e Fundamental das escolas públicas e privadas do Estado do Rio Grande do Sul. Professores de todas as áreas podem participar, tendo em vista o caráter interdisciplinar da Filosofia. O financiamento deste evento

Atividades didáticas, desenvolvidas nas escolas durante o ano letivo, denominadas *atividades pré-olímpicas*, são administradas pelos educadores inscritos, de forma livre e criativa, a partir do tema e dos subtemas da Olimpíada. Tais atividades são preparatórias para a realização da *Olimpíada de Filosofia*, que consiste em um

evento único no qual as escolas participantes podem interagir e aprender a partir da resolução de problemas e desafios filosóficos, assim como de atividades de diálogo e cooperação investigativa. Os professores inscritos de cada escola devem acompanhar os seus estudantes nas atividades preparatórias, durante o ano letivo, bem como no evento final. O PPG Filosofia da PUCRS, promotor do evento, a cada ano, oferece subsídios pedagógicos e certificação aos professores das escolas participantes, bem como aos estudantes presentes no evento final. Atividades *online* e presenciais de formação de professores são também agenciadas durante este período, em sintonia com as escolas.

As Olimpíadas de Filosofia nasceram da convicção de que as questões filosóficas aparecem na vida de todas as pessoas e em todas as idades. Assim, elas precisam de um cuidado e um estímulo especial para não serem erradicadas violentamente do nosso cotidiano ou tratadas superficialmente. Com um espírito de acolhimento das diferenças as Olimpíadas pretendem, como *objetivo geral*, convidar os estudantes para um exercício de investigação solidária, num clima que pretende ser *não de competição*, mas de *cooperação* e de *estímulo para o pensamento*. A ideia é de que processos filosóficos criativos sejam construídos através da interlocução, da interação e da participação autônoma dos participantes. Além disso, objetiva também contribuir para que a formação docente se efetive através da construção de uma rede de compartilhamento de ideias.

A adoção de políticas afirmativas por parte do programa que visem eliminar desigualdades historicamente acumuladas, garantir a igualdade de oportunidades e tratamento, compensar perdas provocadas pela discriminação e marginalização decorrentes de motivos raciais, étnicos, religiosos, de gênero e outros pode ser referendada por esta atividade:

b) Curso Pré-Vestibular Popular Liberato: O curso Pré-Vestibular Popular Liberato é um projeto que tem como meta oferecer oportunidade de acesso ao ensino superior de estudantes das escolas públicas. O projeto teve início em 2017 e o curso é totalmente gratuito. Os candidatos atendidos são oriundos do Ensino Médio da rede pública estadual e/ou municipal, que estejam matriculados no último ano ou que já o tenham concluído; com renda familiar bruta mensal igual ou inferior a 1,5 salário mínimo

nacional por pessoa; autodeclarado negro ou indígena; autodeclarado trans ou travesti e candidato em situação de refúgio.

Os Professores são voluntários, profissionais das Humanidades da qual, por exemplo, a doutoranda do PPG Filosofia PUCRS Renata Floriano de Sousa participou, assim como da área da Psicologia, Serviço Social, Pedagogia, Comunicação, Administração, entre outros. Os resultados do Projeto são promissores, pois dos matriculados muitos alunos foram aprovados.

A participação dos docentes do programa em atividades, projetos e convênios com impacto artístico-cultural relevante; a realização pelo programa de eventos abertos ao amplo público; a participação de membros do corpo docente em eventos; a atuação direta do PPG na formulação de políticas públicas e em ações sociais efetiva-se através destes cursos de extensão: Cursos de extensão online e Colóquio Internacional de Bioética.

3.3 Internacionalização

O programa participa em projetos e acordos formais de cooperação e intercâmbio internacional de pesquisa e docência, tais como CAPES-PrInt e CDEA e outros:

a) O Projeto Institucional de Internacionalização da PUCRS (PUCRS-PrInt), apoiado pelo Edital CAPES Nº 41/2017, tem como objetivo integrar, desenvolver e aprimorar a dimensão internacional no âmbito do ensino e da pesquisa na Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Universidade, visando a excelência acadêmica e a busca de soluções transformadoras para desafios globais da sociedade.

O CAPES-PrInt da PUCRS concentra-se no desenvolvimento de três temas prioritários plenamente alinhados aos eixos estratégicos de pesquisa e inovação definidos no Plano Institucional de Internacionalização da Universidade. São eles: (1) Saúde no Desenvolvimento Humano; (2) Mundo em Movimento: Indivíduos e Sociedade; e (3) Tecnologia e Biodiversidade: Sustentabilidade, Energia e Meio Ambiente. Divididos entre estes três temas estão 14 Projetos de Cooperação Internacional, desenvolvidos com a participação de docentes e pesquisadores vinculados a 23 Programas de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da PUCRS, bem como docentes e pesquisadores de

instituições de ensino superior e pesquisa internacionais distribuídas em 35 diferentes países. Desde sua implementação, o CAPES-PrInt da PUCRS tem apoiado o desenvolvimento de uma rede de cooperação internacional que contribui para a excelência acadêmico-científica dos Programas de Pós-Graduação (PPGs) Stricto Sensu da PUCRS. A mobilidade de docentes e discentes da PUCRS e a vinda de docentes e pesquisadores internacionais, iniciada em 2019, já vêm impactando positivamente a produção intelectual e contribuindo para a formação de recursos humanos de alta qualidade voltados para a resolução de problemas globais.

Dentro deste contexto o PPG Filosofia participa no âmbito do tema prioritário "Mundo em Movimento: Indivíduo e Sociedade" no(s) Projeto(s) de Cooperação: 1) Migrações: Perspectivas Histórico-Conceituais e Análise de Fenômenos; 2) A Matriz Oculta da Violência na Modernidade: Crise da Alteridade, da Moral e da Ética; 3) Formação Humana: Saberes e Práticas para um Mundo em Movimento.

b) O Centro de Estudos Alemães e Europeus (CDEA)²é, igualmente, um projeto conjunto, em nível nacional, entre a UFRGS e a PUCRS e, ao mesmo tempo, em nível internacional, com o Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD), por meio de recursos do Ministério das Relações Exteriores da Alemanha (AA). Os objetivos principais do Centro de Estudos Alemães e Europeus consistem em oferecer a uma nova geração de acadêmicos, pesquisadores e estudiosos brasileiros conhecimento, interdisciplinar e orientado à prática, sobre a Alemanha e a Europa contemporâneas relevante ao Brasil e à América Latina. A proposta conjunta da UFRGS e da PUCRS abrange especialmente três fenômenos-chave: globalização, desenvolvimento sustentável e diversidade cultural.

O Centro de Estudos Europeus e Alemães está sediado na Escola de Humanidades (Prédio 9, térreo) da Pontifícia Universidade Católica do RGS (PUCRS) e mantém contatos com as Universidades alemãs, Institutos de Pesquisa Europeus, participando das redes de excelência e está articulado em parcerias inovadoras com os outros 19 Centros Europeus e Alemães do DAAD no mundo, que representam mais de 30 Universidades de ponta no mundo. O projeto aceito pelo DAAD identificou três parceiros estratégicos, as universidades de Heidelberg (Ruprechts-Karls-Universität

² <https://www.cdea.tche.br/ptbr/inicial>

Heidelberg), de Bonn (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn) e de Erlangen-Nürnberg (Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg).

d) *Scholastica Colonialis* (<https://www.scholasticacoloniais.com/>) é um projeto interinstitucional, articulado em nível nacional, englobando o PPG Filosofia da PUCRS, o PPG Filosofia da UFRGS e o PPG Filosofia da UNISINOS e, ao mesmo tempo, com uma rede de Universidades latino-americanas (Peru, Chile, Equador, Colômbia, Bolívia e Argentina) e europeias (Alemanha, Espanha e Portugal).

e) FILORED: Trata-se de um projeto internacional da Rede Germano-Latino-americana de Investigação e Doutorado em Filosofia (FILORED)³, que apoia financeiramente o intercâmbio no âmbito da investigação filosófica clássica alemã. O seu objetivo principal é o desenvolvimento da pesquisa internacional sobre o tema, com o propósito de obter um doutorado duplo entre as Universidade participantes;

f) Fondazione Gravissimum Educationis - Ciudad del Vaticano - Título do Projeto: A democracia: uma urgência educativa em contextos multiculturais e multirreligiosos.

O Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS segue mantendo intenso intercâmbio com Instituições de Ensino Superior estrangeiras, particularmente no que diz respeito a estudos pós-graduados em filosofia, através de conferências, cursos de professores visitantes e estágios docentes e discentes em outras universidades. Cooperação científica institucionalizada entre grupos de docentes do PPG Filosofia PUCRS com colegas de outras instituições internacionais.

Considerações Finais

Queremos registrar o agradecimento a todos os docentes, discentes, pesquisadores e técnicos administrativos que se inseriram nessa travessia da construção do setenário filosófico para alcançar o conceito 7 (sete) CAPES.

O processo de avaliação da Pós-Graduação no Brasil através da CAPES dá-se por critérios objetivos, estabelecidos pela Ficha de Avaliação. A partir dela, os pares seguem procedimentos que atribuem o reconhecimento através de critérios qualitativos e quantitativos. Inserido nesse ecossistema avaliativo o PPG Filosofia da PUCRS

³ <https://www.fernuni-hagen.de/filored/pt/>

alcançou um patamar de excelência nacional e internacional. Por isso, somos felizes por tal conquista e reconhecimento que compartilhamos com toda a comunidade filosófica enquanto uma missão de continuarmos nessa senda de pesquisa e aprendizagem. Mais uma vez nosso agradecimento a todos e todas que participaram desse setenário filosófico.

*Agemir Bavaresco*⁴

*Jair Tauchen*⁵

⁴ Professor do PPG Filosofia PUCRS.

ORCID - <https://orcid.org/0000-0002-7967-4109> - E-mail: abavaresco@pucrs.br.

⁵ Bolsista PNPd/CAPES, Professor colaborador do PPG Filosofia PUCRS.

ORCID - 0000-0002-1974-016X – E-mail: jairtauchen@gmail.com.

1. THE CONCEPT OF "I" IN KANT'S FIRST CRITIQUE¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-01>

Adriano Bueno Kurle²

Abstract

I seek to show in this paper how, in addressing the concept of "I" and the question of self-knowledge in the Critique of Pure Reason, one encounters a paradox, which is essentially a consequence of the doctrine of transcendental idealism. I point to Kant's concept of "I" and its three co-constitutive perspectives. The importance of the concept of subject and its intertwining with the concept of reason is pointed out, as also how these two concepts appear in the text of the Critique of Pure Reason as presuppositions. Subsequently, I deal with some basic questions of transcendental idealism. Finally, I briefly present the three perspectives of the "I": as a phenomenon, as a transcendental structure, and as a noumenon. I conclude by bringing back what Kant himself conceives as a paradox, which is the subject's self-affection, and the relation between the subject as noumenon and as inner sense.

Keywords: I; Consciousness; Psychology; Kant; Critique of Pure Reason.

Resumo

Busco mostrar neste trabalho como, ao abordar o conceito de "eu" e a questão do autoconhecimento na *Crítica da Razão Pura*, se encontra um paradoxo, que é essencialmente reflexo da doutrina do idealismo transcendental. Aponto para o conceito de "eu" em Kant e suas três perspectivas coconstitutivas. Aponta-se a importância da concepção de sujeito e seu entrelaçamento com o conceito de razão, e ainda como estes dois conceitos aparecem no texto da *Crítica da Razão Pura* como pressupostos. Posteriormente, trato sobre algumas questões básicas do idealismo transcendental. Por último, faço uma breve exposição das três perspectivas do "eu": como fenômeno, como estrutura transcendental e como númeno. Concluo trazendo de volta o que Kant mesmo concebe como um paradoxo, que é a relação de autoafecção do sujeito, como uma relação entre sujeito como númeno e sentido interno.

Palavras chave: Eu; Consciência; Psicologia; Kant; Crítica Da Razão Pura.

¹ This is an English translation of an already published in Portuguese article: KURLE, A. B. O Conceito de eu na Crítica da Razão Pura. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinícius.. (Org.). *XV Encontro da ANPOF: Filosofia alemã: de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 09-22. It is a summarization of the main topics of my Master's Thesis, defended in 2013 at PUCRS. Unfortunately, I did not updated the bibliography. I added only some few footnotes for some critical observations I have now about the position I took in this article from 2013.

² Professor do Departamento de Filosofia, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, UFMT, campus Cuiabá /Doutor em Filosofia pela PUCRS. Contato: adrianobk@gmail.com

Introduction

The treatment of the place of the subject in Kant's critical philosophy is fundamental to a good understanding of the breadth, depth, and articulation of the basic premises of this thought. It is through the position of the subject that the capacities and faculties that justify knowledge are found.

On the other hand, it cannot be said that the problem is to describe or discover the subject. Rather, Kant's goal is to solve the fundamental problems of the philosophy of his time, which are connected to the justification of knowledge, the possibility of metaphysics, the relationship of philosophy to the modern sciences, human action, and the compatibility of morality and religion with the determinism of the physics of his time.

Kant's main task in answering these questions is to seek the limits and possibilities of knowledge in general in order, from these limits, to qualify the questions that can and cannot be answered – or, in another way, to separate empirical questions from purely conceptual questions and thus to reformulate metaphysical questions. Since, however, every task has a beginning, Kant's beginning ultimately does not escape the philosophical paradigm of modernity, which treats the problem of knowledge fundamentally through the subject-object relationship centered on the epistemic capacities of the subject.

Kant's philosophy then starts from a certain conception and position of the epistemic subject to answer questions that are not fundamentally about her (i.e., what is at the focus of the question is not the subject). And this is where I believe it may become fruitful to address the question of the concept of "I" in Kant's theoretical-critical philosophy because it is in this concept that some ambiguities and problems of Kant's philosophy are reflected. It is largely here where his main doctrine rests: that of transcendental idealism.

I seek to show in this paper how, in addressing the concept of "I" and the question of self-knowledge, one encounters a paradox, which is essentially a reflection of the doctrine of transcendental idealism, which in turn cannot be understood without the subject. The argumentative exposition here will be brief, as I seek in the short space only to point to the concept of "I" in Kant and its three co-

constitutive perspectives. Thus, my exposition begins by pointing out the importance of the concept of subject and its interconnection with the concept of reason, and also how these two concepts appear in the text of the *Critique of Pure Reason* as presuppositions, not being clearly defined. Subsequently, I deal with some basic questions of transcendental idealism, an essential doctrine to understand the tripartition of the concept of self. Finally, I briefly expose the three perspectives of the "I": as a phenomenon, as a transcendental structure, and as a noumenon. I conclude by bringing back what Kant himself conceives as a paradox, which is the subject's self-affection, as a relation between the subject as noumenon and as internal sense (empirical subject), concluding that the noumenal concept of "I" is integral to the theory as it addresses and includes the relation of self-affection.

1. Reason and subject as presuppositions

In order to find the fundamental problem, I believe it is important to show how, in what can be called a presupposition or starting point of the theory, there is an intimate relationship between reason and subjectivity and that although Kant does not spell out precise definitions for these concepts, the author works on them. Looking at the theory as a whole, it is hard to deny the essential role that these concepts occupy and that, to a large extent, this theory works with elements that are considered characteristics of reason as an operational capacity of a subject.

I attempt to argue for an interpretation that affirms the role of the psychological approach as an integral and essential element of the *Critique of Pure Reason*. Kant does not distinguish between semantic and psychologistic elements but develops his argument through the conception of an intrinsic link between semantics and psychologism. Thus, I defend the idea that an interpretation that expurgates the psychologistic elements or that seeks to consider Kant's approach as a purely logical-semantic approach (along the lines of some contemporary philosophies of language) without mischaracterizing what was written by Kant is not possible³.

³ Scholars such as Strawson and Patricia Kitcher acknowledge the psychologistic elements of the *Critique of Pure Reason*. The former, however, seeks to reconstruct Kant's theory by isolating the

The psychology present in Kant's theory is not, however, an empirical psychology nor an anthropology, but it is rather an epistemology that presupposes an epistemic subject with certain operational capabilities (normative subject). The question is not guided by the description of the mind or human behavior but guided by a normative approach that asks for the necessary conditions for a certain cognitive product to be generated having its legitimacy as knowledge. In this way, one can characterize Kant's approach as transcendental psychology to differentiate it from empirical psychology and rational psychology (this last one is metaphysical and transcendent).

Transcendental psychology should not be confused with pure logic. Kant's intention is not to deal only with the sources of discursive and conceptual knowledge but with the conditions for forming knowledge of objects that involve the regulated association between nondiscursive and discursive elements. To make this difference clear, Kant distinguishes between general logic and transcendental logic⁴.

Kant starts from the conception that knowledge is the result of a relationship between heterogeneous faculties, namely, sensibility and understanding. The subject appears as a point of unity of these faculties, therefore even being beyond them, and as these are conditions for knowledge, the subject itself is beyond the possibilities of knowledge and appears in the theory as a limit. It is the unknown root that unites sensibility and understanding. Kant says the following, explaining the basic principles of his analysis and the role of a presupposed unity between the faculties of an epistemic subject:

All that seems necessary for an introduction or a preliminary is that there are two stems of human cognition, which may perhaps arise from a common but to us unknown root, namely sensibility and understanding, through the first of which objects are given to us, but through the second of which they are thought. Now if

psychologistic aspects and transcendental idealism. The second argues for the plausibility of a psychologism of a transcendental character. Cf. KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1994; and STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005. For a metaphysical interpretation, see MARSHALL, Collin. Kant's Metaphysics of the Self. *Philosophers Imprint*, v. 10, n. 8, pp. 01-21, August 2010.

⁴ See KrV A 50-58/ B 74-83.

sensibility were to contain *a priori* representations, which constitute the conditions under which objects are given to us, it would belong to transcendental philosophy. The transcendental doctrine of the senses will have to belong to the first part of the science of elements, since the conditions under which alone the objects of human cognition are given precede those under which those objects are thought⁵.

This “common but to us unknown root” is subjective unity, which lies beyond the limits of knowledge, as we shall see later through the exposition of transcendental idealism and thus the delimitation of constitutive and legitimate knowledge from transcendent and illegitimate knowledge⁶.

2. Transcendental idealism

The concept of “I” is presented according to three perspectives: as a phenomenon, as an element of the transcendental structure, and as a noumenon. In order to understand the boundaries between each perspective, I must present the doctrine that allows this differentiation: transcendental idealism.

The main characteristics of transcendental idealism are the distinction between sensibility and understanding, space and time as subjective conditions of sensibility, and the delimitation of possible knowledge to possible objects of sensible intuition. Thus, the transcendental ideality of space and time plays a key role in distinguishing between the perspective of the phenomenon and the noumenon and in the part of the noumenon between the pure object of thought and a sensible object considered to be known as it is in itself. Since space and time cannot be deduced

⁵ KANT, KrV: A 15-16/B 29-30. Translation used: Kant, I. *Critique Of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1998. This is the same in all of Kant's first critique quotations.

⁶ Considering Kant's rejection of ontology, one could understand that this root could be anything other than a subject, as well as it could also be a subjective unity - we simply cannot know. In any case, it must be a reason for the connection between these capacities in *this* empirical subject instead of elsewhere, as well as reason for *this* connection and *this* separation. This is a statement I have made in my Master's Thesis that I am nowadays open to review. Marshall says: “In a nutshell, the view is this: selves are individuated by experiences, so that whatever entities are jointly responsible for unifying sensations into a single experience thereby constitute a single self.” (MARSHALL, Collin. Kant's Metaphysics of the Self. *Philosophers Imprint*, v. 10, n. 8, pp. 01-21, August 2010, p. 01-02)

from experience but rather are fundamental elements for it to occur, Kant concludes that space and time are intrinsic elements of the subject's sensibility, thus being impossible to know objects as they are in themselves, but only the product of the appearance of objects is known through the formal capacities that the subject puts into it⁷.

The concept of a noumenon has a heuristic use in theory. It can be understood in the positive sense or in the negative sense. In the positive sense, the phenomenon is considered a known reality in the case of pure concepts as intellectual intuition. In the negative sense, it is thought of as having its reality only possible but not known to us. That is, in the positive sense, it is an illusion, but in the negative sense, it has the function of extending the possibilities of thought by taking into account the transcendental delimitation of knowledge. Analogous to this distinction, Kant deals with the constitutive and regulative use of transcendental ideas.

If, therefore, we wanted to apply the categories to objects that are not considered as appearances, then we would have to ground them on an intuition other than the sensible one, and then the object would have to ground them on an intuition other than the sensible one, and then the object would be a noumenon in a positive sense. Now since such an intuition, namely intellectual intuition, lies absolutely outside our faculty of cognition, the use of the categories can by no means reach beyond the boundaries of the objects of experience; and although beings of understanding certainly correspond to the beings of sense, and there may even be beings of understanding to which our sensible faculty of intuition has no relation at all, our concepts of understanding, as mere forms of thought for our sensible intuition, do not reach these in the least; thus that which we call noumenon must be understood to be such only in a negative sense⁸.

From transcendental idealism, we can think about the three perspectives of the concept of "I".

⁷ See KANT, KrV, A27/ B 48; A 35-36/ B 52-53.

⁸ KANT, KrV: B 308-309.

3. The phenomenal "I"

The "I" as a phenomenon is the "I" considered as an empirical object. For Kant, the "I" as an empirical object can be given in temporal intuition by the internal sense in a relationship that involves the application of the concept of permanence and self-affection. The application of the concept of permanence requires a relation not only to time but also to space so that one can form, from the relation between succession and simultaneity, the consciousness of temporal states of before, now, and after, which are possible through the concept of permanence, which is represented spatially through a line, the timeline. One can apply the concept of permanence to the common internal sense state of the subject being permanently subject to different empirical representations in a certain temporal sequence.

In the relation of self-affection, there is the presupposition of the subject as a noumenon affecting itself and producing empirical representations in the internal sense, generating a paradox since this very activity cannot be affirmed without breaking the limits of knowledge imposed by transcendental idealism⁹.

Now that which, as representation, can precede any act of thinking something is intuition and, if it contains nothing but relations, it is the form of intuition, which, since it does not represent anything except insofar as something is posited in the mind, can be nothing other than the way in which the mind is affected by its own activity, namely this positing of its representation, thus the way it is affected through itself, i.e., it is an inner sense as far as regards its form. Everything that is represented through a sense is to that extent always appearance, and an inner sense must therefore either not be admitted at all or else the subject, which is the object of this sense, can only be represented by its means as appearance, not as it would judge of itself if its intuition were mere self-activity, i.e., intellectual. Any difficulty in this depends merely on the question how a subject can internally intuit itself; yet this difficulty is common to every theory. Consciousness of itself (apperception) is the simple representation of the I, and if all of the manifold in

⁹ One could think that it is not necessary to consider the origin of the "affection" as an "I" or a self. But then it is not "self"-affection. This is an affirmation that I have made in my Master's Thesis that, nowadays, I think should be more precisely explored.

the subject were given self-actively through that alone, then the inner intuition would be intellectual. In human beings this consciousness requires inner perception of the manifold that is antecedently given in the subject, and the manner in which this is given in the mind without spontaneity must be called sensibility on account of this difference. If the faculty for becoming conscious of oneself is to seek out (apprehend) that which lies in the mind, it must affect the latter, and it can only produce an intuition of itself in such a way, whose form, however, which antecedently grounds it in the mind, determines the way in which the manifold is together in the mind in the representation of time; there it then intuits itself not as it would immediately self-actively represent itself, but in accordance with the way in which it is affected from within, consequently as it appears to itself, not as it is¹⁰.

Kant states that in self-affection there is no intuition of the soul as an object but only of phenomenal states of the subject, which in no way define what the subject is in itself. Since all intuition is sensible, and since there is no valid knowledge without the corresponding intuition, the knowledge of the "I" can only be given through an intuition without, however, this being known in its ontological constitution, but only in its temporal appearance given in the internal sense through the certain empirical representations that constitute its empirical history, while this "I" is the common link that remains before the distinct representations.

By means of outer sense (a property of our mind) we represent to ourselves objects as outside us, and all as in space. In space their shape, magnitude, and relation to one another is determined, or determinable. Inner sense, by means of which the mind intuits itself, or its inner state, gives, to be sure, no intuition of the soul itself, as an object; yet it is still a determinate form, under which the intuition of its inner state is alone possible, so that everything that belongs to the inner determinations is represented in relations of time. Time can no more be intuited externally than space can be intuited as something in us¹¹.

¹⁰ KANT, KrV B67-69.

¹¹ KANT, KrV A 22-23/B 37-38.

It is by the internal sense that things are represented for the subject according to the stream of consciousness, that is, time. However, it is not possible for the subject to know itself as an object except while it represents things in time to itself, and thinking of itself as an object could only do so according to the form of time, and thus according to sensible intuition, and thus the subject can only represent itself as an object as a *phenomenon*.

In the transcendental perspective, even if the representation of the object is taken as a phenomenon, the object is not denied as actually given. And the same goes for the soul: the self, while it is taken as an object, has its existence affirmed, but in the state of reflection (the mode by which it can take itself as an object), it is only (1) reflection on its mode of knowing or (2) phenomenon (empirical, as it gives itself in the internal sense). Since the phenomenon safeguards the existence of the object, while there is the phenomenon of the "I" it is not an illusion: it is really given. But while it is a phenomenon, it cannot be known in itself. So, the paradox: the "I" affects itself without knowing what it is in itself, but this manifestation of it in itself always occurs through its own (limited) way of knowing objects, so what makes it impossible for the "I" to know itself is its own cognitive constitution. One could think that the "spirit," the "soul," or any equivalent of the "I" is a presupposition in the *Critique of Pure Reason*, and only because it can be an object that participates as a limit (as well as the thing in itself, itself as a thing in itself) of the theory can its knowledge of what it is in itself be denied¹².

However, this does not affirm any property of the object (in this case, the spirit, soul, or any equivalent), but only that this phenomenon has a real equivalent. This means that it is not known whether this real equivalent is simple or compound (for example, if this unity of the subject is not only the product of the regulated relation of several components that tend to unity, etc.), among any other properties, such as being indestructible, immortal, "of another nature," among other things that one could think.

In order to be able to deal with phenomenal consciousness and keep out of the arbitrariness of the particular cases of empirical psychology, one must consider only

¹² See KrV, B 69-70.

a few general conditions. It is from the transcendental elements that one can think under what conditions an empirical consciousness is possible. According to the transcendental conditions, space and time are conditions for any experience, thus also fundamental conditions of empirical consciousness. Through the analysis of the general conditions of the relationship between space and time, it is possible to think about some essential aspects of a transcendental theory of the phenomenal self, which is distinguished from an empirical theory by dealing precisely only with the conditions of possibility of the self as a phenomenon.

4. The transcendental "I"

The transcendental concept of "I" must be sought in the analysis of the position of the concept of transcendental apperception. To understand it properly, it is necessary to pay attention to the conception of understanding as an epistemic faculty, the distinction between general logic and transcendental logic, the conception of synthesis and of concept as a function that regulates the activity of synthesizing diverse representations under a unity. Only in this way can one enter into the presentation of the concept of the original synthetic unity of apperception and analytical identity of apperception, which we define in parallel as consciousness and self-consciousness (or reflected consciousness).

It is important to understand the centrality of the concept of synthesis as a capacity or activity of the understanding. It is not possible to understand what Kant means by the relation between sensible and conceptual elements, by synthetic *a priori* judgment, and by the original synthetic unity of apperception, without taking into account the concept of synthesis as a subjective mental capacity, as a transcendental condition for finite beings to form knowledge and for the product of the relation between sensibility and understanding to be possible.

The concept of the original unity of apperception is the transcendental synthetic unity, that is, the fundamental *a priori* unity of the syntheses, which participates in the transcendental theory because it is considered necessary for knowledge in general. It is the unity of consciousness and the condition for the unity of various representations in a concept. The analytic unity of consciousness, which

presupposes the synthetic unity, is the transcendental necessity of the empirical possibility of recognizing the possession of representations as belonging to the subject that thinks them (or, the consciousness of operating relations through synthetic activity and recognizing itself as the subject of this operation).

Kant wants to show that, given one sensible representation 1, and another sensible representation 2, distinct from each other, if there is to be a relation between them, this must be operated by the understanding, never the distinct experiences given in the intuition being the source of this relation. Since mere empirical sensible experience does not contain in itself any connection, either given by intuition or by the objects themselves (since the relation between several dispersed experiences in an unity is a necessity if they are to be thought together and thus compose judgments and also the idea that they participate in one and the same experience), it is necessary that this connection be operated by the cognitive subject itself, through the spontaneity of the understanding.

This problem also invokes, along with the unity of experience through the unification of the different representations, the identity of a consciousness that recognizes them as its representations. And so, the operation of synthesis plays a fundamental role in relation to the unity of consciousness, and precisely because of this, Kant begins the transcendental deduction with the approach of synthesis as an operation of the understanding¹³.

All knowledge must be connected to the understanding in order to become an element of a discursive judgment or an object identified according to concepts so that this activity of connection "is the representation of the synthetic unity of the manifold¹⁴." There is thus no unity prior to connection, and even the categories presuppose this connection. Kant thus deals with a unity that enables even discursive synthesis into concepts and judgments, and it is this higher unity that enables the unity of thoughts. This unity Kant calls the "original synthetic unity of apperception."

The original synthetic unity is the unity of the syntheses of representations, only given *a priori*, thus prior, therefore original, to any derived unity. This is the same as saying: there are transcendental conditions for the unity of empirical

¹³ See KrV, B 129-130.

¹⁴ KANT, KrV: B 130-131

representations. Since only through synthesis is the unity of the simplest empirical representations possible, and since this synthesis occurs according to functions, these functions themselves, as the "unity of activity" of synthesizing, must relate (the functions of these operations being varied) into a prior unity through which they operate together. This unity must be *a priori*, because it operates over *a priori* functions. As it operates unity over functions, it cannot be dependent on them to promote this unity, under penalty of bad circularity of the argument. Thus, this unity is qualitative and prior to the categories. The original synthetic unity is a condition for any empirical unity.

5. The noumenal "I"

Through the noumenal concept of "I," one differentiates between its positive sense and its negative sense, according to the constitutive or regulative use of the transcendental idea of the soul.

This theme appears in the Kantian conception of reason, in the strict sense (as a faculty distinct from the understanding), where Kant deals with how ideas of totality emerge, through the natural dialectics of reason, according to each of the forms of judgment: categorical, hypothetical and disjunctive. In this sense, the categorical judgment, in the search for the totality of the conditions of the subject (in the search for the unconditioned), generates the absolute idea of the subject. The totality of the conditions of the subject is the idea of the soul. This idea has its constitutive use, which generates illusions and bad metaphysics about the subject because it leads to statements that transgress the limits of knowledge - which has as a principle that every constitutive concept must have its counterpart in the unity of the object that must be able to be given in the sensible intuition.

However, this idea has its legitimate use as a regulative idea, which uses this concept heuristically, its function being to give unity to the various constitutive knowledge and normative concepts necessary for the unity of a theoretical system among the constitutive and normative elements.

To the fallacies generated by pure reasoning about the unity of the subject Kant calls "paralogisms of pure reason." By showing the fallacious character of these

arguments (which consists in extrapolating the limits of knowledge by applying concepts to an object that cannot be given in intuition, taking as real something that is not known but is a pure idea of an object of reason), Kant wants to refute what he calls rational psychology. In this way, Kant refutes the possibility of metaphysical knowledge of the self or the soul¹⁵.

The application of the pure concepts to the "I" or soul as an object in general, according to the four kinds of categories, generates the following relations: (1) the soul is substance; (2) the soul is a simple substance (3) it is a unity in time (4) it is in relation to possible objects in space. The problem, according to Kant, is that one moves from simply asserting the transcendental necessity of a logical subject of representations and discourses to applying concepts of this "I" as an object. For Kant, "It is not the consciousness of the determining self, but only that of the determinable self, i.e., of my inner intuition (insofar as its manifold can be combined in accord with the universal condition of the unity of apperception in thinking), that is the object¹⁶." One must thus always distinguish the transcendental "I", which is always the subject, from the "I" as an object. The "I" as an object is always a phenomenal object, and so is either an empirical subject or the simple transcendental conditions for certain possible representations - the pure "I think" as temporal permanence before the possible representations and the recognition of its synthetic activity. That is, about the transcendental subject, nothing more can be predicated.

In short, paralogisms are summarized as the confusion of the "I" as the subject of thoughts with the "I" as the object of determined judgments, that is, as the object of knowledge. In this sense, Kant shows the difference between the subject in its reflexivity, showing that with this reflexive movement, a mediation is also placed, which puts the difference of the "I" to itself. The "I" is not completely transparent to itself as an object, that is to say, it does not have immediate access to its own ontological constitution.

The knowledge of the "I" as an object in general (of a universal determination, therefore, and not of a particular empirical subject) can only be known according to the predicates inherent in it. But the predication of objects depends on the categories

¹⁵ See KrV A 341-405 e B 397-432.

¹⁶ Kant, KrV B 407.

of the subject's understanding, which have significance only if related to sensible intuitions. Since sensible intuition determines the phenomenality of knowledge, all knowledge of the self that goes beyond the determination of the subject as the logical subject of discourses is an empirical determination. Therefore, rational psychology has no validity.

Although it is not possible to know an object that corresponds to the idea of the absolute unity of the subject, it is still possible to think about it. In this sense, the idea of "I" as a pure object of reason has its regulative use. In this perspective, the idea is used as a guiding element in psychological research, ordering and regulating sensible events, empirical concepts, and reasoning into a larger systematic unity, which regulates the use of understanding around empirical research on a given subject, in this case, psychology¹⁷.

In its regulative use, this idea of the soul serves as a guiding principle for relating the various concepts, relations, and forces around the idea of a unified subject.

Conclusion

I conclude by bringing back what Kant himself conceives as a paradox, which is the subject's relation of self-affection, as a relation between the subject as noumenon and internal sense (empirical subject), concluding that the noumenal concept of "I" is integral to the theory as it addresses and includes the relation of self-affection:

Here is now the place to make intelligible the paradox that must have struck everyone in the exposition of the form of inner sense (§ 6): namely how this presents even ourselves to consciousness only as we appear to ourselves, not as we are in ourselves, since we intuit ourselves only as we are internally affected, which seems to be contradictory, since we would have to relate to ourselves passively; for this reason it is customary in the systems of psychology to treat inner sense as the same as the faculty of apperception (which we carefully

¹⁷ See KrV, A 643/ B 671.

distinguish). That which determines the inner sense is the understanding and its original faculty of combining the manifold of intuition, i.e., of bringing it under an apperception (as that on which its very possibility rests). Now since in us humans the understanding is not itself a faculty of intuitions, and even if these were given in sensibility cannot take them up into itself, in order as it were to combine the manifold of its own intuition, thus its synthesis, considered in itself alone, is nothing other than the unity of the action of which it is conscious as such even without sensibility, but through which it is capable of itself determining sensibility internally with regard to the manifold that may be given to it in accordance with the form of its intuition. Under the designation of a transcendental synthesis of the imagination, it therefore exercises that action on the passive subject, whose faculty it is, about which we rightly say that the inner sense is thereby affected. Apperception and its synthetic unity is so far from being the same as the inner sense that the former, rather, as the source of all combination, applies to all sensible intuition of objects in general, to the manifold of intuitions in general, under the name of the categories; inner sense, on the contrary, contains the mere form of intuition, but without combination of the manifold in it, and thus it does not yet contain any determinate intuition at all, which is possible only through the consciousness of the determination of the manifold through the transcendental action of the imagination (synthetic influence of the understanding on the inner sense), which I have named the figurative synthesis¹⁸.

Kant seems to resolve this paradox by internally splitting the subject: on the one hand, this spontaneous activity affects its other part, the internal sense, with the latter being a *tabula rasa* with the mere form of time. Now, to what extent is the consideration of one faculty actually affecting the other (Kant says, through the synthesis of the productive imagination) considered only formally? Does not the spontaneity of the understanding hold within itself a numerical trace? The very split between phenomenon and noumenon seems to be reproduced within the transcendental subject.

¹⁸ KANT, KrV, B 152-154.

References

KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1998.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017.

KITCHER, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1994.

MARSHALL, Collin. Kant's Metaphysics of the Self. *Philosophers Imprint*, v. 10, n. 8, pp. 01-21, August 2010.

STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2005.

2. ANÁLISE DOS ESTADOS COGNITIVOS CONCERNENTES À NATUREZA DA SABEDORIA PELA TFS



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-02>

Aline Isaia Splettstösser

Introdução

Teorias epistemológicas contemporâneas sobre a sabedoria tendem a evidenciar um estado cognitivo único atribuído ao agente sábio. Os três estados cognitivos mais representativos dessas teorias são: a) a racionalidade, b) o conhecimento e c) o entendimento, sendo o último o estado de maior destaque. Zagzebski (2001) chega a sinalizar que a leitura mais fidedigna a ser feita do termo *episteme*, com referências no período clássico da filosofia, deveria ser entendimento (*understanding*), e não conhecimento (no sentido proposicional). Grimm (2015), Baehr (2014) e Riggs (2003b) também destacaram a correlação direta entre sabedoria e entendimento.

Em nossa proposta de uma Teoria Fundante da Sabedoria (TFS)¹ optamos por apresentar nas condições 2 e 3 da mesma uma associação singular entre dois estados cognitivos, denominados de conhecimento inovador e entendimento crítico. Entretanto, essa abordagem exige um estudo cuidadoso, na medida em que esclarece que cada um desses estados cognitivos atribuídos ao sábio corresponde a dois níveis subsequentes de obtenção do encontro com a sabedoria.

Essa postura é por nós adotada pelo fato de que orientamos a leitura do termo *episteme* a partir de referências do período arcaico da Grécia Antiga e, dessa forma, anteriores as teorizações do período clássico, sejam elas platônicas ou aristotélicas. Isso nos permite alavancar um imbricamento entre conhecimento gnômico e

¹ A Teoria Fundante da Sabedoria (TFS) foi defendida em 2018 na Tese de Doutorado da autora no PPG-Filosofia PUCRS e prevê que "S é sábio se: 1.S é consciente da natureza humana e motivado a superar constantemente a ignorância; 2.S é comprometido com um conhecimento inovador (em um tempo t, e em relação aos recursos disponíveis de acesso a esse conhecimento); 3.S domina sua atividade cognitiva através do processo de entendimento crítico; 4.S estrutura suas virtudes intelectuais através da sensibilidade intelectual (SI), e ajusta suas virtudes morais através da orientação moral harmônica (OMH), realizando-se em seu caráter distintivo". Em: Splettstösser, A.I. 2018, p.148. Acesso: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/7976>

epistêmico, trazendo para o debate novos aspectos fundantes para a análise da sabedoria.

Para assumir essa defesa precisamos abordar três pontos específicos: a) qual a natureza do conhecimento e do entendimento, com os seus devidos critérios e limitações; b) como a leitura heraclítica pode contribuir para enriquecer os aspectos relevantes acerca desses estados cognitivos; e c) em que medida a fronteira conceitual entre ambos estados cognitivos frente a uma mesma teoria pode ser respeitada.

Ao seguirmos nessa análise, subdividimos este artigo em três seções:

1. Apresentação da defesa de um tipo característico de conhecimento especializado, derrubando algumas das abordagens históricas errôneas acerca de um suposto ceticismo heraclítico;

2. Apontamento das intuições heraclíticas sugestivas ao termo entendimento (*understanding*) e revisão das correlações substanciais que esse termo propõe a natureza dinâmica da sabedoria;

3. Análise da conjuntura para que dois estados cognitivos possam ser viabilizados em estágios diferentes e subsequentes do processo de obtenção da sabedoria, que em nossa teoria se sustenta em graus.

Aqui não trataremos da defesa da teoria fundante da sabedoria (TFS) em si, pois nosso objetivo com o breve artigo é focar na importância de correlacionar os estudos sobre teorias da natureza do conhecimento frente ao enriquecimento dos paradigmas das novas teorias epistemológicas sobre a natureza da sabedoria.

1. As bases para a construção de um processo epistêmico reflexivo verdadeiro

O conceito de conhecimento que utilizaremos nesse trabalho é baseado na visão tradicional que a epistemologia tem adotado nas últimas décadas, intitulada noção tripartite, a qual esclarece que conhecimento é crença verdadeira acrescida de justificação, ou outra(s) condição(ões) que tenha(m) sido introduzida(s) para resolver o problema de Gettier.

Anteriormente, no período arcaico, temos a sinalização de que Parmênides poderia vir a ser um possível criador de uma teoria originária sobre o conhecimento.² Assim, reservou-se a Heráclito apenas a sinalização de uma atitude em prol de uma reflexão racional aguçada, representativa da força do conhecimento, mas que, justamente por ser apresentada por aforismos e sem orientação sistemática, carecia de uma ordenação mais robusta.

Contudo, se Heráclito não esquematizou pontualmente os critérios sobre a apreensão da inteligibilidade, coube-lhe o mérito de complexificar e ampliar o espectro do conhecimento frente a uma conjugação de saberes, como: o mítico, o prático, o gnóstico e o epistemológico.

Notamos na leitura de Heráclito, portanto, uma tematização sobre a importância de associar o pensamento racional, ou filosófico, a termos que viessem a fundar diversas aproximações com o que hoje chamamos de conhecimento e entendimento.³

Isso pode ser verificado através da defesa de uma linha apodíctica de se expressar, focada no discurso da verdade como *Logos* (cf. frags. D.1, D.108 e D.50), que só pode ser encontrada para além de uma percepção sensível (*aísthesis*) associada a faculdade do pensamento racional (*psyche*) (cf. frag. D.107), e superando a opinião subjetiva (*heoutousi dokeousi*, cf. frag. D.17). Também por sua utilização recorrente do termo *gnomé* e *epistasthai gnomén* (cf. frags. D.41 e D.78), ambas as expressões sugerindo a sua contribuição para a formação do termo conhecimento sob a égide de um julgamento atento e verdadeiro com propósito, e do *nous* (cf. frag. D.40) como construção de um processo de consciência reflexiva profunda.

² As atribuições históricas a um possível criador de uma teoria do conhecimento são referendadas a Parmênides por alguns dos argumentos que seguem: o relatório de Teofrasto concede-lhe a criação do pensamento "melhor e mais puro" (VLASTOS, 1995, p.153); o seu poema *Da Natureza* teria sido o primeiro trabalho filosófico a evidenciar com clareza a diferença entre um conhecimento científico e um conhecimento filosófico (PRINCE, 2006, p.438); Parmênides teria instituído a supremacia da razão em oposição aos sentidos como base de uma teoria do conhecimento (MONDOLFO, 1943, p.135).

³ Leshner (1999, p.236) evidencia a forma peculiar com a qual Heráclito introduziu os problemas sobre o conhecimento afastando-se da consciência superficial das características do mundo disponíveis pelas percepções fracas, em direção a uma compreensão teórica reflexiva e cosmológica.

⁴ Para o conceito originário de *episthamai*, vide Peters (1977, p.151).

Dessas relações para o que hoje conceituamos como conhecimento, entendimento e sabedoria houve um longo caminho na História da Filosofia. Ainda na filosofia clássica, o termo *episteme* tinha forte conotação com o sentido da palavra grega *episthamai*, que significava “chegar a uma paragem”, isto é, conseguir trilhar o caminho que se inicia com as experiências sensoriais e, associado ao raciocínio, ter-se a capacidade de fixar um conceito intuitivo, prestando-se a valorar o que poderia ser apenas uma simples observação intelectual, relacionada (ou não) a fatos práticos da vida.⁴

1.1 As apropriações indevidas dos céticos a partir da obra de Heráclito

Para tratar da noção de conhecimento no período arcaico vamos estabelecer uma análise revisional sobre os termos elementares que fizeram de Heráclito um dos filósofos a introduzir a questão sobre a natureza e o valor do conhecimento, ainda que de forma indireta. Nesse sentido, temos como método a refutação da hipótese difundida em determinados períodos da filosofia de que Heráclito representaria uma espécie de ceticismo com relação ao conhecimento.

O ponto por nós levantado refere-se ao fato de que, quando Heráclito defendeu, em sua abordagem epistemológica, uma atenção particular sobre as experiências sensoriais como base de todo processo cognitivo, alguns filósofos posteriores a sua época acreditaram que esse alerta poderia vir a indicar que toda percepção, por ser limitada, levaria ao ceticismo epistêmico.

Esses saltos subsequentes foram potencializados frente a fragmentação relativa à obra de Heráclito, e a própria dificuldade entre valorar os critérios de seus fragmentos literais e as nuances de reinterpretações das doxografias.

Vamos retomar alguns pontos desse contexto. O final do séc. XIX e o início do séc. XX destacaram-se pela retomada de argumentos pré-socráticos, a partir da leitura de outros períodos da história da filosofia. Dentre essas pesquisas estavam aquelas que questionavam a confiabilidade de análises nucleares de Heráclito, acreditando que dele foram mal apropriados e/ou acrescentados alguns termos,

⁴ Para o conceito originário de *episthamai*, vide Peters (1977, p.151).

distorcendo sua revisão fulcral, em especial aquelas que, erroneamente, o apresentavam como cético em relação ao conhecimento.⁵

Atualmente, essas revisões que sustentaram um Heráclito cético tendem a ser superadas. Destacamos aqui Enesidemo de Cnossos (século I d.C.), fundador do ceticismo pirrônico, cujo pensamento foi registrado por Sexto Empírico (século III d.C.), para mostrar que a doutrina de Heráclito foi deturpada, a fim de servir de base ao ceticismo defendido por esses mesmos filósofos. Enesidemo teria se utilizado daquilo que melhor lhe convinha da obra heraclítica, incorporando a exegese de Heráclito às suas próprias ideias fenomenológicas: ao utilizar-se do conceito de leitura sensorial dos objetos, destacou-os como parte de um estatuto ontológico diferente de objetos com características reais e universais. Assim, enquanto a aparência desses objetos era identificada como o conteúdo de uma sensação, não poderíamos estabelecer uma ligação de conhecimento efetivo sobre o mesmo.⁶

Mas essa apropriação de uma indevida experiência sensorial heraclítica para a conclusão de ceticismo pirrônico não procederia da leitura fiel aos fragmentos de Heráclito, e sim, de explicações platônicas e, posteriormente estoicas sobre o mesmo, as quais destacaram um olhar reducionista e predominantemente fenomenológico sobre suas ideias. Atribui-se a Crátilo essa interpretação falha que, por sua vez, a teria repassado a Platão.⁷

Teríamos, assim, uma análise tendenciosa e sobreposta a novos critérios incorporados, saindo do eixo original dos reais fundamentos atribuídos ao pensador titular. Para os cétricos, Heráclito estaria afirmando que a experiência sensorial, enquanto percepção sensível, nos levaria a um conhecimento fraco.

Uma suposta associação errônea a esse argumento é a da sua teoria do devir, que, ao instituir a mutação constante das coisas como um fluir de impressões que se alternam não poderia exigir que meras aparências pudessem vir a fundamentar uma experiência com critérios legítimos de verdade.

⁵ Os principais autores e pesquisas de filósofos e filólogos relativos a essa empreitada estão no levantamento feito por Polito (2004, p.2-3).

⁶ Para a revisão da análise de Enesidemo de Cnossos, vide Polito (2004, p.173-179).

⁷ Especificamente sobre o papel de Crátilo, ao apresentar Heráclito como defensor de um subjetivismo cético e induzir ao erro Platão, vide Kirk e Raven (1979, p.188); e, sobre a distorção produzida pelos estoicos, vide Barnes (1996, p.57).

De fato, Heráclito pretendia, efetivamente, ultrapassar a tendenciosa análise das meras aparências, na medida em que seus órgãos sensíveis estivessem comprometidos com uma disposição intelectual atenta, reflexiva e criteriosa que não negasse, e sim que incorporasse a essa experiência de assimilação à mudança uma função simbólica de encontro com uma unidade cósmica, representada na própria experiência existencial humana como uma ligação ontológica e cosmológica.

Ou seja, Heráclito diria que aquilo que se ouve e o que se vê não seriam processos sensíveis isolados, como observação de dados estanques, mas eles teriam de, necessariamente, ser decodificados, num fino processo de utilização da razão. Sua proposta é ir ao encontro do *Logos*, daquele que é comum a todos e, portanto, universal e verdadeiro (cf. frag. D.1), assim como se pretende ser o conhecimento.⁸

Se retomarmos o peso da *aisthesis* na obra de Heráclito diante da formação de crenças a partir da percepção, com o devido cuidado de associá-las a capacidades adequadas, o que podemos verificar de seu apelo?

Uma provável aproximação com a posição dos confiabilistas, que abordam a importância das faculdades cognitivas como a visão, a audição, a memória, a introspecção e a razão como produtoras de estados epistêmicos.

Poderíamos, inclusive, propor uma analogia acerca de como o uso de nossas faculdades interfere na qualidade do conhecimento que obtemos, tendo como interlocutores Sosa (1991), com suas definições de conhecimento animal e reflexivo,⁹ e Heráclito, com suas definições de conhecimento dos dormentes e conhecimento dos despertos (cf. frag. D.89), tratando de conceitos com teorizações intercambiáveis.

⁸ Associamo-nos à clara análise de Spinelli (1998, p.267) para dirimir essa questão: "se o conceito de 'Logos comum a todos' levou Heráclito a justificar o 'ato' de conhecer, os conceitos de 'translação e mistura' levaram-no a justificar o conhecimento em ato. Se as coisas não fossem entre si misturadas, se cada uma fosse completamente distinta das outras, não teríamos como conhecê-las: seriam exemplares únicos, e não haveria analogia cognoscitiva possível, pois só se conceberia o particular e não o universal".

⁹ De um lado, o conhecimento animal utiliza-se basicamente da percepção e da memória para estabelecer suas crenças, de outro, o conhecimento reflexivo prevê o uso acurado de outras faculdades cognitivas, associadas ao processo de reflexão, que permite justificar as suas crenças com uma propriedade superior (vide SOSA, 1991, p.240).

Outra sugestão nos advém de Legrand (1991), ao lembrar que o *Logos*, como saber-discurso de Heráclito, é um tudo ou nada, uma identificação rigorosa de que a linguagem do saber faz um chamamento a asserções que se posicionem definitivamente como verdadeiras ou falsas, naquilo que expõe um tipo de conhecimento proposicional, um conhecimento que se manifesta a partir de sua veracidade.¹⁰

O projeto verístico de Goldman (1999) também poderia ser invocado junto ao pensamento de Heráclito, pois ambos assumem linguagem, verdade e realidade num mesmo patamar epistêmico.¹¹ Aliás, nenhum outro critério é mais recorrente na literatura heraclítica que faça menção a relação do conhecimento com a verdade. Em Heráclito, a verdade é tanto *alétheia*, percebida segundo a natureza (*physis*), de forma mais realista (cf. frag. D.112) quanto *Logos* (cf. frag. D.1), princípio subsequente, elaborado para representar um ordenamento de toda a estrutura e semântica do mundo, como leitura verdadeira e eterna da realidade. A segunda aproximação é a que sugere compreender a verdade dentro de um contexto epistêmico que, enquanto *episthastai gnomén* (cf. frag. D.41), conota um tipo especial de conhecimento.

Ao estar Heráclito numa posição nascente da teorização da filosofia não seria descabido identificarmos em seu pensamento critérios fundantes que, posteriormente, foram contemplados como teorias-chave do tratamento da verdade em epistemologia, como a preocupação com a correspondência, a coerência, ou o pragmatismo dos fatos, tendo na correspondência a linha mais forte de acento em seu pensamento.¹²

¹⁰ Eis a citação de Legrand, que aproxima de Heráclito a noção de defesa do conhecimento: "É, pois, um erro apresentar Heráclito como cético [...] Sua filosofia contém um elemento constitutivo 'dogmático', acaba por sugerir que o Discurso é não apenas coerente para o ouvinte eventual, mas adequado àquilo de que ele fala, isto é, a tudo (ou nada)" (LEGRAND, 1991, p.81).

¹¹ Ao afirmar que a linguagem trata como subproduto o conhecimento, Goldman (1999, p.10) evidencia o valor do *Logos* no mesmo patamar heraclítico.

¹² A Filosofia desenvolveu basicamente três noções teóricas-chave sobre a verdade: a) teorias da correspondência (a verdade consiste na relação entre a proposição e os fatos ou estados mentais que devem confirmar a proposição em questão); b) teorias da coerência (uma proposição ou crença deve ser legitimada por um sistema lógico, harmônico ou coerente), aqui podemos falar de doutrinas que apreendem a verdade em graus (em que a verdade seria assumida apenas contextualmente, ou sob determinado grau), e c) teorias pragmáticas, que sugerem que uma crença é verdadeira quando ela é útil ou necessária, isto é, orientada ao sucesso de uma ação. Sobre teorias da verdade e suas relações com a epistemologia, vide Pojman (2001, pp.4 a 12).

1.2 De um conhecimento gnômico para inovador: o sábio como um tipo característico de especialista

Ainda que epistemólogos divirjam sobre aspectos que evidenciam o fato de o conhecimento possuir um valor *prima facie*, concernente a sua própria natureza ou em razão de princípios pragmáticos, lembramos que a capacidade de elaborar crenças verdadeiras e justificadas é base de um estado cognitivo estruturado, superior à mera aquisição de uma crença isolada que careça de posterior reflexão sobre a mesma.

A adjetivação que propomos ao conhecimento, concernente a um dos estágios que visam apreender a sabedoria, presta-se a identificar uma característica própria, destacada da doutrina heraclítica: a da conexão entre sábio e investigador. O *histor* (cf. frag. D.35) é comprometido com a experiência, a *mathesis*, (cf. frag. D.55) que determina o acesso a um tipo de conhecimento único, definido como as apropriações de novas informações, dados e experiências exploradas sob o patamar de investigações originais e de relevância para cada indivíduo em particular e para a sociedade em geral. Dessa forma, o conhecimento inovador deve reproduzir crenças verdadeiras, justificadas, relevantes de forma peculiar.

No sábio arcaico, esse conhecimento invulgar atribuído aos investigadores vinha das viagens dos exploradores; das relações, aos moldes da diplomacia, ou de uma educação particular orientada por preceptores, entre pensadores e nobres; do acesso a livros (papiros) raros, que continham uma língua culta, com códigos expressos, oriundos de culturas diferentes. Isso significava combinar o esforço intelectual a uma série de outros investimentos: físicos, financeiros, de tempo e dedicação.

A investigação, portanto, exigia uma postura de desprendimento por parte do sábio. As suas descobertas vinham permeadas de uma série de novas experiências que se somavam as suas conquistas epistêmicas.

É preciso fazer ajustes quando tratamos de termos históricos em contextos muito diferentes: o termo *epistasthai gnomén* (cf. frag. D.41), no período arcaico, previa o domínio de uma espécie de conhecimento tanto científico (*know that*)

quanto técnico ou estratégico (*know how*).¹³ O epistastes era um especialista não apenas teórico, mas capaz de direcionar esse conhecimento como um plano de ação.¹⁴

A noção de especialista cognitivo e por habilidade permanece estreita, mas é preciso ter atenção ao transpor essa visão à definição de especialista cognitivo proposta por Goldman (2011), autor de referência na perspectiva epistemológica atual.

Nesse caso, a autoridade e a credibilidade diante desse domínio intelectual especializado são destinadas a pessoas que têm a capacidade de melhorar a sua posição epistêmica de forma substancial, junto ao seu objeto-alvo, dominando as proposições que envolvem o tema proposto ao seu conhecimento.¹⁵

A definição de Goldman de especialista cognitivo aproxima-se, em parte, mas não reflete todos os critérios que estamos propondo a apresentar como um conhecimento inovador. Isso porque uma noção purista de especialista intelectual não refletiria o tipo de especialista com o qual estamos propondo associar o papel do sábio.

Nossa investigação exige a visão de um panorama cosmológico, que se alimenta de questões existenciais elementares e profundas.

Em uma contextualização analítica atualizada sobre o sábio exigiríamos, então, que o seu conhecimento pudesse ser considerado quase como o de um generalista ou, ainda, um pesquisador transdisciplinar¹⁶, capaz de criar abordagens metateóricas que constantemente atualizassem e revisassem seus próprios postulados epistêmicos.

É justo atribuir ao especialista contemporâneo um maior número de crenças válidas, e uma maior capacidade em justificá-las de forma minuciosa

¹³ Sobre a definição de conhecimento especializado no período arcaico, vide Long (1999, p.107).

¹⁴ Sobre o domínio pragmático do especialista arcaico, vide Kahn (2009, p.261, nota 206).

¹⁵ O especialista de Goldman (2011, p.114) prevê um agente com quantidade ou nível de conhecimento superior dentro de um domínio intelectual.

¹⁶ Segundo Piaget (1972, p.131 a 144), a transdisciplinaridade é o terceiro nível mais elaborado de intersecção entre o estudo para além de uma visão disciplinar, sendo o primeiro a multidisciplinaridade, e, o segundo, a interdisciplinaridade. A transdisciplinaridade, portanto, supera as interações ou reciprocidades entre as disciplinas, situando essas relações no interior de um sistema total.

referente aquela disponível aos sábios arcaicos. Nossa preocupação reside em não estabelecer uma relação direta e apressada entre qualquer tipo de especialista ou pesquisador, ao sábio.

O investigador apoiado na exploração de crenças inovadoras deve ter uma motivação para além de sua busca intrínseca sobre a exploração de um objeto/fato específico de pesquisa, partindo do princípio de que essas crenças servirão de base, necessariamente, para uma plataforma nova de debate, a fim de ser capaz de reestruturar o seu próprio conhecimento como fomento as dúvidas cruciais da sociedade.

O que exigimos do sábio é a assimilação, interpretação e comunicação das premissas que sustentam seu conhecimento em proposições do tipo *know that*, ou ainda, a clareza do sábio em saber justificar todas as suas crenças relevantes associadas a outros bens epistêmicos.

2. Noções gerais sobre o entendimento

Embora entendimento seja uma das formas possíveis de interpretação da palavra grega *episteme*, a epistemologia contemporânea optou por priorizar a tradução desse termo por conhecimento, gerando toda uma tradição cartesiana que destaca o conhecimento como proposicional e potencializa sua análise junto a componentes como crença, justificação, verdade e negação da sorte epistêmica.

Mas a fixação das análises do conhecimento evidenciando a sua orientação para *know that* trouxe questionamentos sobre a forma de como deveriam ser incorporadas ao arcabouço do agente cognitivo as noções de conhecimentos competenciais e, sobretudo, interrogativos, como *know why*.

Nozick (1989) já havia introduzido essa discussão quando tratou de ampliar o panorama das explicações racionais que deveriam compor a atividade filosófica. E, nesse sentido, chegou a sugerir que uma explicação mais profunda sobre princípios da sabedoria deveria contemplar uma harmonização de várias aproximações com o que ele denominou de conhecimento diverso ou entendimento.¹⁷

¹⁷ O entendimento filosófico compreendido por Nozick (1989) apela para uma noção relacional de conhecimento e trata diretamente, sem referendar Heráclito, a compreensão das premissas de que “p

Filósofos da ciência reforçaram a mesma preocupação sobre as concepções de conhecimento, direcionando uma dúvida específica a epistemólogos: como tratar, diante das análises de experimentos baseados em um conhecimento meramente proposicional, das observações científicas que envolvem outros tipos de relações entre proposições, objetos e fenômenos?

Kvanvig (2009) partiu do princípio de que deveríamos tratar do estudo da apreensão de relações estruturais entre proposições e outras formas de se adquirir conhecimento, enquanto habilidade intelectual, referindo-se a inter-relações probabilísticas, implicações lógicas ou outras conexões explicativas.

E Riggs (2003b) exemplificou essas representações não proposicionais relembando os diagramas, mapas, gráficos e modelos de terceira dimensão.

Essas noções exigiam, portanto, uma outra apreciação da linguagem da inteligibilidade, já que estaríamos nos referindo a um estado cognitivo com critérios diferentes das análises do conhecimento, em especial a tripartite.

Precisaríamos de um modo que fosse capaz de articular proposições, através de habilidades inferenciais que gerassem equilíbrio reflexivo, coerência, evidência ou outras formas de mostrar a necessária transparência desse conceito.

O apelo às habilidades que aspiravam a determinar, enquanto critérios de sucesso do entendimento, aqueles provenientes da própria conduta do agente, manifestaram-se na tendência internalista na explicação desse fenômeno;¹⁸ mas é inegável que, para estabelecer relações de acurácia e de confiança sobre o resultado de determinado processo de entendimento, esse agente também deveria estar atento a condições externalistas.¹⁹

é verdadeiro a medida em que esse p encontra harmonia na aparente tensão entre seus princípios explicativos mais profundos diante de uma plausibilidade independente frente a leis gerais e condições iniciais de suas hipóteses explicativas". Dessa forma, Nozick se aproxima da defesa dos fragmentos heraclíticos que tratam das enantiologias como totalidade da realidade e do saber (cf. frags. D.10, D.66, D.80, D.91, D.51), sem que cite o pré-socrático em questão.

¹⁸ Zagzebski é expoente na defesa da visão internalista sobre a apreensão do conceito de entendimento (ZAGZEBSKI, 2001, pp. 246–7).

¹⁹ Grimm (2017a) aponta que, embora o entendimento tenha uma noção primariamente internalista, esse conceito não pode prescindir da interferência, ainda que em menor escala, de critérios externalistas. Esses critérios serão importantes para enriquecer as representações mentais do tipo 'mapas causais' como modelos de representação de como as coisas se apresentam no mundo.

É usual, na literatura epistemológica, a definição de que conhecimento é um tipo de assentimento, enquanto que entendimento prevê o uso de expressões como apreender (*to grasp*) e ver através (*to see through*).

A noção *to grasp* como agarrar, pegar, apreender e, conseqüentemente, entender, no sentido epistemológico, requer que o agente seja capaz de explicar elementos, fenômenos ou situações através das relações entre objetos ou fatos, e ainda tenha a habilidade de aplicar a essa explicação representações de casos reais e contrafactuais.

Em outras palavras, que o agente seja capaz de ler a realidade sob os seus aspectos mais evidentes, relevantes ou concernentes, a partir de seu ângulo de apreciação, e que, após essa leitura, ele possa indicar relações de exemplificações ou representações causais.

Há também certo consenso em compor tipos de entendimento. Entre os mais citados estão o entendimento objetual, que visa à compreensão de um objeto ou tema diante de um domínio, e o entendimento explicativo, que deve responder por que algo ocorre ou se apresenta de determinada forma.²⁰

As divergências no estudo desses estados cognitivos começam a aparecer quando certos teóricos determinam que o entendimento é um tipo especial de conhecimento, exigindo um trabalho cognitivo adicional ao já previsto pelo conhecimento proposicional, e outros defendem que o entendimento é um estado cognitivo diverso, que prevê ser admitido sobre outra plataforma cognitiva.

Nessa linha, é importante sublinhar uma das limitações do entendimento, a de que ele aceita, em hipóteses específicas, a sorte epistêmica. Critério que não é possível associar ao rigor do conhecimento. Essa brecha na leitura do entendimento pode ser exemplificada quando tratamos de *entendimento objetual* e aceitamos interferências chamadas de sorte ambiental.²¹

²⁰ Para uma definição geral sobre os tipos de entendimento, definidos como entendimento objetual e explanatório, vide Baumberger, Beisbart e Brun (2017, cap.1). A atribuição aos conceitos de entendimento objetual e entendimento explicativo deve-se a Kvanvig (2003), enquanto que Pritchard (2009) prefere desenvolver os tipos de entendimento como entendimento atomístico e entendimento holístico.

²¹ Pritchard (2009) determina que o "entendimento objetivo" pode sobreviver a um tipo de sorte chamada "sorte ambiental", aquela em que o próprio ambiente, ou condições externas, conspira para tirar o conhecimento do agente. Já a "sorte epistêmica do estilo gettier", que ocorre quando algo intervém entre a crença e o fato, não poderia ser contemplada nesse caso.

Entendimento é, portanto, uma forma de contato com as estruturas da realidade, em um estado não proposicional ou, pelo menos, não proposicional de forma direta ou exclusiva, que distingue a maneira como o objeto a ser decifrado será compreendido pelo agente.

Outra forma de definição desse termo parte da noção de associar a capacidade abstrativa de um agente as suas virtudes intelectuais. Quanto mais virtudes adequadas forem capazes de auxiliar o agente na apreensão da realidade, mais nos aproximaremos de uma noção de entendimento profundo.²²

Também é importante ressaltar o apelo a seus componentes psicológicos: enquanto o conhecimento é sempre associado à crença e a sua disposição involuntária, o entendimento é associado a estados adversos, em relações modais e causais, a partir de outros processos de percepção, atribuíveis a uma habilidade do tipo *know how* e *know why*, respectivamente saber como e saber por que, requerendo uma outra disponibilidade do agente frente a sua compreensão da realidade.

Logo, o entendimento deve exigir um estado psicológico paralelo ao da crença, como aceitação ou compromisso, e aproximado, em um nível especial, da factividade;²³ além de ser transparente e gerado através de um processo confiável. Notamos, então, que as suas condições partem de um apelo similar ao conhecimento, embora seus critérios prevejam uma proposta mais abrangente de captação intelectual. Ora próximos, como a exigência de uma reflexão racional, ora distantes, como numa provável aceitação, no caso do entendimento, da acidentalidade ou da sorte epistêmica em sua assimilação.

²² Baehr (2013) tem aproximado a sua noção de entendimento à pesquisa sobre virtudes intelectuais. Para o autor, a posse em maior ou menor grau dessas virtudes é o que vai instrumentalizar a realização do entendimento, de forma a determinar que o entendimento profundo é o objetivo singular das virtudes intelectuais, as quais darão reforço nos processos de reflexão, concentração, persistência, entre outros.

²³ Dentre os estudiosos do entendimento, há uma pequena parcela que se considera não factivista, como Regt e Gijssbers (2017), que geralmente associam seus argumentos ao falsificacionismo da ciência para explicar que crenças, ou informações falsas, podem levar a uma explicação verdadeira, se uma condição de retidão (externa) for introduzida a exame. Também poucos conseguem defender ou construir argumentos em prol de uma factividade completa, como salientou Grimm, em 2006; esta é idealizada como teoria, mas não contempla informações adversas que podem vir a interferir num processo explicatório, geralmente complexo. A tendência é que encontremos um maior número de estudos baseados em factivistas moderados, como Kvanvig (2003), Elgin (2009) e Riggs (2009a).

2.1 Noções heraclíticas sugestivas ao termo entendimento frente ao estudo da sabedoria

Se a primeira aproximação do sábio com a leitura da realidade é captada através de crenças verdadeiras, singulares, originais e relevantes, a exposição dessas crenças a uma retomada de concepção da realidade, na intervenção sobre como fazer uso das mesmas, deveria se dar através de uma motivação interrogativa ainda mais profunda, certificada junto ao estágio do entendimento. Essa análise nos condiciona a exploração do termo *nous*, o processo reflexivo que deve comprometer-se com a apreensão de verdades de forma relacional. *Nous* (cf. frag. D.40) pode ser traduzido por intelecto, raciocínio, capacidade psíquica que supera os dados dos sentidos, um tipo de manifestação do conhecimento ou, finalmente, obtenção da posse do entendimento. E aqui são sobrepostos novos níveis e objetivos perante o processo integral de domínio e reatualização da sabedoria.

Acreditamos que a referência à noção de entendimento em Heráclito deva ser mais do que uma identificação, sendo uma recorrente convocação. Construimos nossa argumentação verificando as várias relações que se prestam a apontar o valor desse *nous* heraclítico: a sugestão de que a *psyché* (cf. frag. D.107) demonstra-se como um estado cognitivo de superação da mera percepção, quando os homens são capazes de extrair ângulos diferentes de aproximação com a mesma verdade; *ginesthai* (cf. frags. D.1, D.108, e D.17), proposta como habilidade de compreender a relação entre uma experiência pessoal e um conceito; *kybernao* (cf. frag. D.41), capacidade de dirigir, controlar ou governar a sua concepção de realidade; *homologeîn* (cf. frag. D.50), capacidade de reconhecer que a unidade de todo objeto ou fenômeno da natureza ocorre em composição entre uma tensão e uma harmonização; *phroneousi* (cf. frags. D.17 e D.113), como vínculo entre pensar criticamente e saber deliberar, ou bem julgar; *sophroneîn* (cf. frags. D.116 e D.112), como encadeamento entre pensamento e bom senso, ou apelo à justiça.

Aqui, todos os atos cognitivos não poderiam ser conjugados apenas a asserções do tipo *know that*, pois eles compactuam com um tipo de reflexão que se presta a apreender a leitura da realidade estabelecendo vínculos entre vários tipos de proposições, capazes de ler fenômenos de modo relacional. Em Heráclito, há uma

ênfase em associar a capacidade cognitiva do sábio à propriedade de saber estabelecer relações. Para o filósofo, a sabedoria integral só é alcançada por aqueles que dominam uma familiaridade para com esse saber, de modo a redefini-lo como uma constante indagação sobre o seu próprio dinamismo.

Uma das maiores dificuldades dessa interpretação heraclítica com relação à formação do conceito de sabedoria reside justamente no fato de que, de um lado, a sabedoria deve reconhecer os fenômenos da realidade separados de todas as coisas (*pánton kechorismenon*, cf. frag. D.108) e, de outro, a sabedoria prevê a realidade como a reunião dos diversos (*hèn pánta eidénai*, cf. frag. D.50), onde todas as coisas são uma.

Ora, afirmar que “todas as coisas são uma” remete-nos ao seu conceito de harmonização, recorrente da sua doutrina das enantiologias (cf. frags. D.10, D.66, D.80 e D.51), ou da sua concepção do devir (cf. frag. D.91). E, se a realidade é compreendida através da harmonização da tensão entre opostos, prevendo a análise entre fatos ou elementos díspares e conflitantes, que outro estado cognitivo seria mais propício para captar de sua obra uma noção tão abrangente e profunda quanto à do entendimento como estado cognitivo supremo concernente à sabedoria?

Notemos que as expressões *to grasp* (agarrar, apreender) e *to see through* (ver através de, compreender a partir de) já estavam contempladas na obra de Heráclito, inclusive apontando níveis diferentes dessa apropriação: *katalépsetai* denota um conceito mais intuitivo de compreensão do ordenamento da realidade que, associado a *krinei*, como seleção, julgamento ou discernimento (cf. frag. D.66) corresponde a um primeiro nível de entendimento e indica o correlato *syllapsis* (cf. frag. D.10), que representa o sentido mais elaborado, ou completo de apreensão da realidade.

Para Lesher (1983), a obra de Heráclito não seria apenas referência como ponto de identificação com a noção de entendimento, mas insinuaria o próprio aprofundamento sobre os objetivos desse estado. A sua concepção de entendimento ultrapassaria o compromisso com a apreensão de uma explicação relacional da realidade, firmando-se como uma proposta de comunicação e compartilhamento dessa apreensão. Nessa releitura, o autor credita a Heráclito a invocação ao termo

entendimento genuíno.²⁴

De nossa parte, identificamos um outro critério recorrente na obra de Heráclito que, ao associar-se a sua concepção de entendimento, acreditamos incorporar ainda mais valor a esse estado cognitivo que visa à excelência de forma singular: o seu apelo a reflexões críticas. Um agente crítico é um arguidor em estado de excelência. Ele poderá desenvolver o estágio do entendimento tanto de forma aguda quanto delicada, mas sua orientação será sempre decisiva.

Paul (2000) identifica no termo pensamento crítico duas formas de abordagem: numa leitura mais fraca, seu pensador crítico possui criatividade, mas ainda de maneira prioritariamente egocêntrica e pouco sociocêntrica. Aqui, interessa-nos destacar a dimensão daquilo que Paul chama de "pensamento crítico forte", uma adjetivação de um estado cognitivo capaz de internalizar a sua orientação em prol da verdade, racionalidade, autonomia e, sobretudo, da justiça, ampliando a dimensão ética de um pensador crítico.

Essa análise nos permite estabelecer a relação entre o apelo heraclítico pela justiça (*diké*, cf. frag. D.80) como autorregulamentação da realidade. E o ponto que queremos destacar é que a noção de entendimento crítico deve ir além do estabelecimento de quaisquer relações causais, pois prevê o próprio reordenamento da vida em prol do caminho da verdade. Essa defesa é importante porque afasta a noção de entendimento como sinônimo de esperteza ou talento egocêntrico, voltando a perspicácia de seu agente na legitimação de um estado cognitivo capaz de criar soluções harmônicas e justas para a sociedade. Ou seja, queremos associar a nossa noção de entendimento à de um estado cognitivo que estabeleça e qualifique relações causais que proponham uma nova e positiva estruturação da sociedade.

²⁴ Em *Heraclitus' Epistemological Vocabulary*, Leshner (1983) destaca essa condição de 'encontro do agente com o objeto' como 'familiarização', 'compreensão profunda', 'atenção para com'. Sua intenção é ir além de nossa identificação contemporânea com o termo '*understanding*', e sinaliza que, em Heráclito, esse termo "não é apenas estar presente, não é apenas encontrar, não é apenas atuar no mundo, não é apenas experimentar" (LESHNER, 1983, p.167). Essa noção de "entendimento genuíno" exige estarmos cômnicos do que apreendemos, captamos e comunicamos como aprendizado. O grande legado que Heráclito teria deixado para a epistemologia, segundo o autor, diz respeito a evocar uma revisão de como a linguagem e os processos de comunicação podem vir a sustentar a noção de entendimento.

3. O encontro do conhecimento com o entendimento

A partir dessa análise histórica que destaca o papel de Heráclito e o nosso estudo sobre uma perspectiva epistemológica contemporânea passamos a sugerir que a sabedoria, como saber integral, engloba dois estados cognitivos diferentes: o do conhecimento e o do entendimento. Mas se, por um lado, a linguagem ordinária os aproxima, e ambos trabalham para elucidar com clareza os fatos da realidade, alguns de fundamentos se chocam. Por isso, propomos na TFS dois estados cognitivos concernentes ao sábio, em duas condições necessárias que se complementem.

Uma das diferenças básicas entre os muitos de seus critérios reside no fato de que o conhecimento é um estado rigoroso que não permite que a verdade/justificação de sua(s) crença(s) seja(m) acessada(s) através de sorte ou acidentalidade, enquanto que o entendimento possibilita, na maioria de suas definições, a acidentalidade (em algum nível) na formação de sua apreensão relacional dos fatos da realidade.

A associação entre esses dois estados cognitivos no agir sábio passa a ser uma posição singular e controversa em epistemologia, pois o conhecimento é alicerçado com base em *know that*, e o entendimento com base em *know why/how*.²⁵

Por essa estranheza, cremos ser pertinente concluir ressaltando essas duas dúvidas fundamentais: 3.1) como associar a apreensão da sabedoria no encontro – e não na fusão – entre conhecimento e entendimento?, e 3.2) por que necessitamos de dois estados cognitivos diferentes na formação do conceito sobre a natureza da sabedoria?

²⁵ É preciso sinalizar que há trabalhos em epistemologia (sem a conotação direta à pesquisa sobre a sabedoria) que aceitam uma noção convergente entre conhecimento e entendimento. Schaffer (2007, p.399) apresenta argumentos em prol dessa defesa e, em seu artigo *Knowing the answer*, alega que todo conhecimento do tipo *know whether* (ou outras conotações relativas a conhecimento interrogativo) é redutível a *know that*, e que, portanto, deveríamos definir conhecimento como uma questão relativa, que busca o progresso diante dos avanços de uma pesquisa, e não apenas de forma restritiva a um conhecimento proposicional.

3.1 Associar dois estados cognitivos sem uma fusão entre os mesmos

Atribuir como condição de um mesmo agente epistêmico (o sábio) a apropriação concomitante de estados como conhecimento e entendimento seria um erro conceitual grave. O que estamos propondo aqui é atribuir ao mesmo agente um estado epistêmico condizente a estágios diferentes dentro do processo de encontro com a sabedoria, já defendida em nossa TFS como um processo que ocorre em graus.

Dessa forma, no estado motivador desse processo está a consciência sobre a superação da ignorância; no estágio seguinte reside a obtenção de um conhecimento específico (relativo a um conhecimento inovador) e, no próximo estágio, as crenças desse conhecimento inovador servem de parte da base de informações que fomentarão o estágio do entendimento. Todos esses estágios levam em consideração a retroalimentação desses processos, concernente ao conceito de sabedoria dinâmica proposta por Heráclito.

Assim, além de o conhecimento e o entendimento agirem em estágios subsequentes e buscarem metas cognitivas igualmente diversas, referentes a cada uma de suas propostas, quando sinalizamos o conhecimento estamos tratando pontualmente do conhecimento inovador, aquele que Heráclito nos apresenta como o conhecimento do investigador (*histor*), e que sugere uma relação estreita com o especialista (*epistasthai gnomén*). Essa mesma relação de especialização, entretanto, participa do contexto do entendimento de forma indireta, já que o entendimento crítico ao qual nos referimos necessita de uma visão mais ampla sobre os fundamentos da realidade. No entendimento, a especialização apenas orienta uma explicação relacional, mas não determina a mesma.

Parte dessa explicação nos auxilia a dar a resposta para a seguinte questão: por que necessitamos de dois estados cognitivos diferentes na apreensão da sabedoria?

3.2 O conhecimento e o entendimento orientados a realização de uma sabedoria dinâmica

Afora todas as vantagens teóricas propostas a essa associação entre sabedoria e entendimento, acreditamos que ela falha em responder a seguinte questão: o termo conhecimento prevê um conhecimento proposicional (*know that*), enquanto que entendimento presta-se sobretudo a apreender a realidade por familiaridade (*know how*). Pois bem, se, por um lado, a importância da experiência é evidenciada junto ao termo entendimento, refletindo uma condição básica do sábio, ou da condição de alguém que compreende as relações entre as pessoas e o ambiente de forma profunda; por outro lado, ao não incorporar o *know that* parece enfraquecer a noção de domínio especializado do sábio, justamente aquilo que o destacará como um conselheiro, um líder, um perito, ou um nome exponencial capaz de orientar, influenciar e promover dados relevantes sobre assuntos específicos. Sem a evidência desse conhecimento especial parece que perderíamos a motivação para buscar nesse sábio respostas excepcionais, ou singulares, para circunstâncias específicas e desafiadoras das nossas vidas.

Nesse caso, o entendimento serve para estabelecer as relações causais entre os princípios desse conhecimento, com: a) outros princípios (ou proposições do tipo *know why/ how*) referentes a outros temas/ indivíduos, e b) outras percepções de mundo, nas circunstâncias atuais e futuras. Isso significa explorar formas de restabelecer um conhecimento significativo de base em novas circunstâncias, possibilitando que sejam testadas em cenários alternativos e prospectivos.

Se a noção de entendimento capta, com primazia, a nossa defesa de uma sabedoria dinâmica e de profunda atenção do sábio para com as contradições que a vida nos impõe, sejam inerentes à própria natureza humana ou ao ambiente, retirar-lhe essa outra posição de exímio conhecedor sobre algo específico e relevante seria enfraquecer o seu diferencial de exemplaridade intelectual. Mas, o que seria esse algo específico? Justamente aquilo que capta a nossa intuição de relacioná-lo à representação de ser um grande explorador, um destacado pesquisador ou um insubstituível mestre: o acesso a um conhecimento inovador, aquele que, por seu empenho intelectual, seja por curiosidade, mente aberta ou outra virtude intelectual,

o fará responsável por descobrir algo novo, capaz de transformar a realidade e influenciar propositivamente a vida de outras pessoas.

Portanto, se atribuíssemos ao sábio apenas o estado cognitivo do entendimento ele poderia ser apontado como um excelente “leitor” da realidade, capaz de apreender fatos relacionais e gerenciar problemas com precisão e criatividade, mas lhe faltaria a condição de “transformador” dessa realidade, como detentor e responsável pelo acesso, assimilação e comunicação de um conhecimento destacado e especial.

Enquanto o entendimento crítico é capaz de elaborar as melhores relações entre problemas e soluções, respondendo a desafios de forma eficiente e desenvolta, o conhecimento inovador propõe-se a alimentar as estruturas desses desafios e, mais do que olhar por um ângulo novo, ele é capaz de apresentar outros fundamentos jamais inexplorados, pois detém crenças verdadeiras e justificadas de modo absolutamente original.

FRAGMENTOS DESTACADOS NO ARTIGO ACIMA CORRESPONDENTES A OBRA DE HERÁCLITO (numeração conforme Diels)

D.1- Embora este *Logos* seja válido para sempre, os homens são destituídos de compreensão/ incapazes [*axýnetoi ginontai*], tanto antes quanto depois de tê-lo ouvido. Embora todas as coisas se passem em acordo [*ginoménon pánton*] com este *Logos*, homens são como inexperientes quando experimentam semelhantes palavras [*epea*] e obras [*erga*], conforme demonstrei, distinguindo cada uma segundo sua natureza [*physis*] e dizendo como ela é. Mas outros homens esquecem do que fazem acordados, assim como esquecem do que fazem quando estão adormecidos.

D.10 - Apreensões [*syllapsis*]: todos e não todos, convergente divergente, consoante dissonante, de todas as coisas um e de um todas as coisas.

D.17 - A maioria dos homens não pensa [*phroneousi*] as coisas como elas se encontram, nem reconhece [*ginoskousi*] o que experimentam, mas acredita em suas próprias opiniões [*heoutoisi dokeousi*].

D.35 - Homens que amam a sabedoria/ sábios [*philosophoi andres; sophon*] devem ser bons pesquisadores/investigadores [*histores*] em muitas coisas de fato.

D.40 - Muito aprendizado [*polymathie*] não ensina o entendimento [*nous*]. Se fosse teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, e também Xenófanes e Hecateu.

D.41 - O sábio é um [*hen to sophon*] conhecendo o plano [*epistasthai gnómen*] pelo qual governa [*ekybernese*] todas as coisas através de tudo [*pantón*].

D.50 - É sábio [*sophon esti*], ouvindo não a mim, mas ao *Logos*, concordar [*homologein*] que todas as coisas são uma [*hen panta eidenai*].

D.51 - Eles não entendem como uma coisa concorda discordando consigo mesma; é uma afinação musical [harmonia] voltando-se em si mesma, como a do arco e da lira.

D.66 – Fogo avançando discernirá [*krinei*] e entenderá [*katalépsetai*] todas as coisas.
D.78 - O caráter [*êthos*] humano não tem um propósito conhecido [*gnomai*], mas a divindade [*theîon; daímôn*] tem.

D.80 - É preciso compreender que a guerra é comum e conflito é justiça [*diké*], e que todas as coisas se passam/e são ordenadas de acordo com conflito.

D.89 - O mundo dos despertos é um e mesmo [*xynos*], mas os que dormem têm cada qual seu mundo particular.

D.91 - Um não pode entrar duas vezes no mesmo rio, nem apreender qualquer substância mortal em condição estável, mas dispersa e de novo reúne; forma e dissolve, e aproxima e afasta.

D.107 - Olhos e ouvidos são más testemunhas [*kakoi mártynes*] para os homens se suas almas [*psyches*] não entenderem o *Logos*.

D.108 - De todos aqueles relatos [*logoi*] que ouvi, nenhum foi mais longe do que este: reconhecer [*ginoskousi*] o que é sábio [*to sophon*], separado de todas as coisas [*pantón kechorismenon*].

D.112 - Pensar bem [*sophronein*] é a máxima excelência [*areté megisté*] e sabedoria [*sophia*]: agir e falar o que é verdadeiro [*aléthes*], percebendo as coisas segundo sua natureza [*physis*].

D.113 - Pensamento [*phronein*] é comum a todos.

D.116 - Pertence a todos os homens conhecerem-se [*gnothi seauton*] e pensar bem [*sophronein*].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAEHR, J. Sophia: Theoretical Wisdom and Contemporary Epistemology. In: TIMPE, K.; BOYD, C. (eds.). *Virtues and their Vices*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p.

303-323.

BARNES, J. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.

BAUMBERGER, C.; BEISBART, C.; BRUN, G. What is Understanding?: an overview of recent debates in Epistemology and Philosophy of Science. In: GRIMM, S.; BAUMBERGER, C.; AMMON, S. (eds). *Explaining Understanding: New Perspectives from Epistemology and Philosophy of Science*. NY: Routledge, 2017, p. 1-34.

ELGIN, C. Is Understanding Factive? In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (eds.). *Epistemic Value*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 322-330.

GOLDMAN, A. Experts: which ones should you trust? In: GOLDMAN, A.; WHITCOMB, D. *Social epistemology: essential readings*. Oxford: OUP, 2011, II, cap. 6, p. 109-133.

_____. The technology and economics of communication. In: GOLDMAN, A. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford Press, 1999, II, cap. 6, p. 161-188.

GRIMM, S. R. Is understanding a species of knowledge? *British Journal for the Philosophy of Science*, v. 57, n. 3, p. 515-535, 2006.

_____. Understanding. In: PRITCHARD, D.; BERNECKER, S. (eds.). *The Routledge Companion to Epistemology*. NY: Routledge, 2011.

_____. Understanding and Transparency. In: GRIMM, S. R.; BAUMBERGER, C.; AMMON, S. (eds.). *Explaining Understanding: New Perspectives in Epistemology and the Philosophy of Science*. NY: Routledge, 2017, II, cap.10, p. 212-229.

_____. Wisdom. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 93, n. 1, p. 1-16, 2015.

KAHN, C.H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. SP: Paulus, 2009.

KIRK, G.S; RAVEN, J.E. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: FCG, 1979.

KVANVIG, J. L. *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. The value of understanding. In: PRITCHARD, H.; MILLAR (eds.). *Epistemic Value*. Oxford: Oxford University Press, 2009, cap. 4, p. 95-112.

LEGRAND, G. *Os pré-socráticos*. RJ: Zahar, 1991.

LESHER, J.H. Early interest in knowledge. In: LONG, A.A. (ed.). *The Cambridge Companion to early greek philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University, 1999, p. 225-249.

_____. Heraclitus Epistemological Vocabulary. *Hermes*, v. 111, n. 2, p. 155-170, 1983.

LONG, A.A. *The Cambridge companion to early Greek philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University, 1999.

MONDOLFO, R. *El pensamiento antiguo: história de la filosofia greco-romana*. vol.1 Buenos Aires: Losada, 1943.

NOZICK, R. What is wisdom and why do philosophers love it so? In: NOZICK, R. *The Examined Life Philosophical Meditations*. NY: Simon and Schuster, 1989, cap. 23, p. 267-78.

PAUL, R. Critical thinking, moral integrity, and citizenship: teaching for the intellectual virtues" In: AXTELL, G. (ed.). *Knowledge, belief, and character: readings in Virtue Epistemology*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000, cap. 13, p. 163-175.

PETERS, F.E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Lisboa: FCG, 1977.

PIAGET, J. Epistemologie des relations interdisciplinaires. In: CERI (ed.). *L'interdisciplinarité: problèmes d'enseignemet et de recherche dans les Universités*. Paris: Unesco/OCDE, 1972, p. 131-144.

POJMAN, L. P. *What can we know?: an introduction to the theory ok knowledge*. 2 ed. Belmont: Wadsworth, 2001.

POLITO, R. *The sceptical road: Aenesidemus' appropriation of Heraclitus*. Leiden: Brill, 2004.

PRINCE, S. The Organization of Knowledge. In: KINZL, K.H. (ed.). *A Companion to the Classical Greek World*. Malden, Mass: Blackwell, 2006, cap. 21, p. 432-455.

PRITCHARD, D. Knowledge, Understanding and Epistemic Value. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, v. 64, p. 19-43, 2009.

REGT, H.; GIJSBERS, V. How false theories can yield genuine understanding. In: GRIMM, S.; BAUMBERGER, C.; AMMON, S. (eds.). *Explaining Understanding: New Perspectives from Epistemolgy and Philosophy of Science*. NY: Routledge, 2017, cap. 3.

RIGGS, W. D. Balancing our epistemic goals. *Noûs*, v. 37, n. 2, p. 342–352, 2003a.

_____. Luck, knowledge, and control. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (eds). *Epistemic value*. Oxford: OUP, 2009a, cap. 9, p. 204-221.

_____. Understanding, knowledge, and the meno requirement. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (eds). *Epistemic value*. Oxford: OUP, 2009b, appendix D, p. 331-338.

_____. Understanding 'Virtue' and the Virtue of Understanding. In: ZAGZEBSKI, L., DEPAUL, M. (eds.). *Intellectual Virtue: Perspectives From Ethics and Epistemology*. Clarendon Press, 2003b, cap. 9, p. 203, 226.

SPLETTSTÖSSER, A. I. A Teoria Fundante Da Sabedoria. *Tese de Doutorado em Filosofia*. PUCRS, POA. 2018.

SCHAFFER, J. Knowing the Answer. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 75, n. 2, p. 383-403, 2007.

SOSA, E. *Knowledge in perspective: selected essays in epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

SPINELLI, M. *Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

VLASTOS, G. *Studies in greek philosophy: the presocratics*. vol.1 Princeton: Princeton University Press, 1995.

ZAGZEBSKI, L. Recovering understanding. In: STEUP, M. (ed.). *Knowledge, truth, and duty: essays on epistemic justification, responsibility and virtue*. Oxford: OUP, 2001, cap. 14, p. 235-251.

3. MÚLTIPLOS UNOS HEGELIANO: UMA REFLEXÃO SOBRE IDEALIDADE E REALIDADE DA COR

HEGELIAN MULTIPLE ONES: A REFLECTION ON THE IDEALITY AND REALITY OF COLOR



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-03>

Álvaro Veloso Francisco Bô¹

Resumo

O presente artigo tem como tema *Múltiplos unos hegeliano: uma reflexão sobre idealidade e realidade da cor*. Pretendemos compreender a idealidade da cor e sua relação com o uno e múltiplos unos da *Ciência da Lógica* de Hegel. Ele, na negação determinada, fala da cor vermelha, que não é azul e nem verde. A luz branca, no momento que sua potencialidade [ser-para-si] manifesta-se como luminoso imediatidade presente a sua relação interior consigo mesma, torna-se negativa. Relacionando-se consigo mesma, o outro não é a negação indefinida ou vaga, como vazia ou nada, o outro é, ao mesmo tempo, a luz de si. A luz no seu desdobramento torna-se múltiplas cores. Luz branca em geral é sua única característica afirmativa de ser ela mesma. Ela sendo um ser-para-si que está determinada e constituída de múltiplas cores, é uma idealidade. O claro, sendo abstrata, surge na medida em que ela está no interior da imediatidade simples, e mantendo-se como luz branca, conserva sua idealidade, além de ser idêntico ao escuro, o nada. As cores que percebemos são determinadas pela natureza da luz refletida do sol. Branco e preto ou o claro e escuro não são cores, mas determinações da luz.

Palavras-chave: Uno; Luz; Cor; Múltiplo; Idealidade.

Abstract

The present article has as its theme *Hegelian Multiple Ones: a reflection on the ideality and reality of color*. We intend to understand the ideality of color and its relationship with the one and multiple ones of Hegel's *Science of Logic*. He, in determined negation, speaks of the color red, which is neither blue nor green. White light, the moment its potentiality [being-for-itself] manifests itself as a luminous immediacy present in its inner relationship with itself, becomes negative. Relating to itself, the other is not the indefinite or vague negation, as empty or nothing, the other is, at the same time, the light of itself. The light in its unfolding becomes multiple colors. White light in general is her only affirmative characteristic of being herself.

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. É Professor Assistente da Universidade Licungo (UniLicungo), em Moçambique.
E-mail: alboju3@gmail.com; alvaro.veloso@edu.pucrs.br

Being a being-for-itself that is determined and made up of multiple colors, it is an ideality. The light, being abstract, arises insofar as it is within the simple immediacy, and, maintaining itself as white light, it preserves its ideality, in addition to being identical to the dark, the nothing. The colors we perceive are determined by the nature of reflected light from the sun. White and black or light and dark are not colors, but determinations of light.

Keywords: One; Light; Color; Multiple; Ideality.

Introdução

Neste trabalho, exploraremos a noção da cor, que tem uma analogia com o uno hegeliano, discutido na CL – na seção da qualidade. A cor é uma forma exterior do conceito de luz; ela é igualmente uma categoria da qualidade, cuja gênese corresponde a uma sensação interna [idealidade] provocada por estímulos físicos externos de natureza [realidade] muito diferente que dão origem à percepção da cor.

A luz branca em seu ser-para-si ainda não possui explicitamente a multiplicidade das cores (vermelha, azul, verde etc.); ela está inicialmente indeterminada. É em si luz [o claro e o escuro], uma realidade imediata. É da imediatidade que a luz branca se nega a si para ser outra dela mesma. Hegel afirma que “ela ainda envolve negação, uma vez que não é verde, nem azul etc., e somente em virtude de ser não-verde, não-azul etc.”², faz dela indeterminada.

A luz entendida como uno é indeterminado, uma luz que é igualdade simples consigo mesma, que age como potência de toda e qualquer multiplicidade de cores. Ao incidir sobre a superfície, o feixe da luz branca em movimento dá origem a múltiplas cores [outros unos], que tem uma pureza relativa; são eles: vermelho, verde e azul; consideradas como cores primárias. Ela é certamente tomada no sentido material, porque a percebemos com o nosso órgão [olho], mas ela tem uma idealidade dentro de si. A primeira matéria pura da natureza. A cromologia é que se encarrega a investigar e elucidar na natureza da luz.

O claro é a negação na determinação do ser e o escuro, que representa ausência da luz, é a negação na determinação do vazio. O claro, responsável por iluminar, representa a união das cores primárias da visão (vermelho, amarelo, verde

² INWOOD, Michael. Dicionário Hegel. Tradução de Álvaro Cabral, Editora Zahar, Rio de Janeiro, 1997, p. 296.

e azul), é a ideia de múltiplos unos. A forma da cor marca a imediatidade e esse delimitar é um negar; nisso, os momentos da cor tornam-se entes determinados, existentes, que nega e exclui de si a outra cor. Orsini salienta que, “essa transformação dos momentos produz necessariamente uma consequência na estrutura do uno, que deixa de ser relação simples ou indiferenciada consigo e passa a explicitar as ‘diferenças’ de seus momentos”³.

A luz e a sombra constituem o ser-para-si, o que vai além da barreira [os fenômenos], os infinitos que retornam a si mesmos. Ambos se relacionam negativamente de forma abstrata. A sombra, como o nada ou o vazio, é simplesmente distinto da imediatidade simples da luz, que é igualmente afirmativa, mantendo uma relação alheia, posta, porque tornou-se cor. Será que na lógica da idealidade da luz branca subsiste na reflexão filosófica do uno e múltiplos de Hegel?

Para respondermos à questão acima colocada neste ensaio, temos os seguintes propósitos: compreender a idealidade do colorido e, igualmente, comparar com o uno e múltiplos unos da *Ciência da Lógica*. Para substanciar os objetivos do trabalho, seguiremos o roteiro, a partir da analogia do uno à múltiplos unos, da cor que a luz branca, no seu desdobramento como manifestação da sua interioridade, forma de várias cores: o vermelho, o verde e o azul (cores base) tratam-se do primeiro ponto; no segundo, falaremos da lógica da idealidade e da realidade da cor para mostrar que a potencialidade da luz em tornar-se uma cor perceptível é a essência da idealidade do claro e do escuro; o terceiro momento será o devir das cores e as novas reinterpretações sociais, aqui, queremos trazer ao debate como as cores influenciaram implicitamente o entendimento do homem sobre o racismo; no final da nossa abordagem, expomos a ideia da harmonia das cores a partir da inclusão ou mistura de várias cores e, quiçá, uma proposta para a humanidade dividida.

1. Da analogia do Uno à Múltiplos unos da cor

O claro e o escuro são a base abstrata de todas as cores. Se esta oposição de ambos e suas mediações são postas por si mesmas, sem diferença de cor que

³ ORSINI, Federico. Uno e múltiplo: In Doutrina do Ser, o ser para si. Cap.3, (§2), 2021, p. 1.

sucedem, então surgirão, desse modo, as oposições do branco como luz e do preto como a sombra.

A luz paira pelo espaço, sendo absorvida, demudada e refletida; ela é responsável direta pela captação das formas, tons, texturas e características físicas no geral dos objetos à nossa volta. Nisso, entendemos a cor como luz em um determinado comprimento de onda.

A luz é a individualidade indeterminada e simples, sua automanifestação é abstrata. No entanto, na sua relação com o meio, a figura não brilha como tal, mas, sim, a luz que é sua efetividade, o brilho.

Antes de adentrarmos no assunto do nosso propósito sobre a analogia do *uno* com a luz e a cor, pretendemos, antes, rememorar o nosso leitor nas linhas históricas sobre ela. O uso das cores remonta da antiguidade e nela se confundem com a história da humanidade; daí, advém a dificuldade da sua datação. Desde a existência do homem até a tomada da consciência de si, o nosso órgão [olho] tem interagido com a luz [como *uno*], criando uma sensação no cérebro humano que nos permite perceber a textura, o tom e as formas dos corpos fenomênicos à nossa volta.

Empédocles (495-430 a.C) acreditou que a natureza consistia em quatro elementos (ar, fogo, água e terra), inferindo que combinados entre eles em diversas quantidades formavam tudo que existia no universo, incluindo as cores.

Demócrito (460-370 a.C), ao desenvolver o seu conceito de átomo, compara com a noção das cores, como partículas atômicas que interagem na mistura das cores básicas e das não-básicas. Por sua vez, Aristóteles (384-322 a.C) havia percebido o fenômeno da dispersão das cores a partir do arco-íris por via da reflexão da luz nas gotas da chuva. Esse percurso histórico não linear da cor foi evoluindo até o pensador Johannes Kepler (1571-1630), que já fazia referência da teoria da cor, como afirma Gonçalves, que "como esclarece o próprio Goethe na parte histórica de sua doutrina das cores, ao título de Kepler, *color est lux in potentia* [...], que Goethe traduz para o alemão como *farbe ist licht in wirksamkeit* (cor é luz em sua eficácia)"⁴.

Entretanto, no final do século XVII, justamente no ano de 1666, a compreensão sobre as cores foi mudada substancialmente por Isaac Newton na sua experiência

⁴ GONÇALVES, M. C. F. Hegel leitor de Goethe: entre a física da luz e o colorido da arte. Revista Electrónica Estudos Hegelianos, Ano 5, nº 8, Rio de Janeiro, junho – 2008, p. 46.

com um prisma de vidro. Ao observar o fenômeno das cores, descobriu a decomposição da luz branca [no seu desdobramento], criando uma refração desigual de si mesma e dando origem às múltiplas cores.

Hegel, no seu livro *Curso de Estética II*, aponta que a questão da cor é inclusa na pintura de modo especial pelos pintores holandeses a partir do século acima referenciado, "considerados também por Goethe como os mestres no uso da cor, por dominarem o conceito do claro e escuro, eles alcançaram este domínio, [...] em parte por viverem em um ambiente geográfico privilegiado, 'próximos ao mar, numa terra baixa, cortada por pântanos, águas e canais'"⁵.

A arte simbólica faz-se presente aqui ao abordar o princípio da luz como oposto à matéria pesada, como inferior. Schelling fala da matéria e luz como primeira e segunda potências do universo, cuja junção origina um organismo, um fenômeno perfeitamente contingente e real.

"Hegel considera em seus *Cursos de Estética* a matéria pesada como um princípio ideal da arte, inferior ao princípio da luz, simplesmente porque possuiria o seu centro ou o ponto de sua unidade fora de si."⁶ Nisso, a luz é considerada para Hegel um fenômeno absolutamente leve, pura identidade consigo mesma, que se relaciona consigo mesma na primeira idealidade da natureza, no ser-para-si ou primeiro si – *Selbst*. O que explica em Hegel "a tese de que quando a arte passa a ter como princípio a luz e sua leveza e não mais a matéria e sua gravidade, iniciaria um ciclo de subjetividade na história da arte."⁷

Entretanto, nenhum animal como o Homem possui capacidades de desenvolver linguagens simbólicas complexas e abrolhar suas próprias cores, adotando da natureza ou transformando e utilizando a seu critério. O homem é capaz de juízos estéticos e produção artística com a sua razão. A potencialidade de ver cores não é, no entanto, um dado simplesmente da natureza, mas uma aquisição evolutiva do nosso órgão [olho] que determinou nossa relação com a natureza, que, no campo da subjetividade, permitiu-nos, de certo modo, transcender seus limites. A sensação e a percepção são o que nos permite ter a existência, o ser aí da cor.

⁵ GONÇALVES, M. C. F. Hegel leitor de Goethe: entre a física da luz e o colorido da arte. Revista Electrónica Estudos Hegelianos, Ano 5, nº 8, Rio de Janeiro, junho – 2008, p. 53)

⁶ IDEM, p. 48.

⁷ IDEM, p. 49.

A cor é uma necessidade vital. É uma matéria-prima indispensável à vida, como a água e o fogo. Não é possível conceber a existência dos homens sem um ambiente colorido. As plantas, os animais se colorem naturalmente; o homem se veste com cores. Sua ação não é só decorativa, é psicológica. Ligada à luz, ela se torna intensidade, se torna necessidade social e humana. O sentimento de alegria, de emulação, de força, de ação se acha fortalecido, ampliado pela cor.⁸

Todas as cores, por categoria qualitativa, são mais claras que o preto e mais escuras que o claro. A luz branca, no seu desdobramento como manifestação da sua interioridade, forma várias cores: vermelho, verde e azul (as chamadas cores da luz). A luz e a sombra constituem o *ser-para-si*, o que vai além da barreira [os fenômenos], os infinitos que retornam a si mesmos. Ambos se relacionam negativamente de forma abstrata. A sombra, como o nada ou o vazio, é simplesmente distinta da imediatidade simples da luz, que é igualmente afirmativa, mantendo uma relação alheia, posta, porque tornou-se cor.

Na relação com os fenômenos, a luz branca não produz mais a luz como tal, mas o claro e o escuro; a luz e a sombra já particularizados em si mesmo, cujas figurações múltiplas fazem conhecer a forma e a distância dos objetos entre si e em relação ao observador. "A pintura serve-se deste princípio porque a particularização reside desde sempre em seus conceitos."⁹

O *ser-para-si* [potencialidade] da luz quando se determina como claro e escuro, adquire uma nova existência. Ambos têm uma relação dialética na medida em que o claro é a determinação na negação do escuro

O escuro, que é principalmente o negativo da luz, é a posição em face da idealidade abstratamente idêntica da mesma luz; é a oposição em si tem realidade material e se divide na dualidade 1) da diversidade corporal, isto é, do *ser-para-si* material, da rigidez; 2) da oposição enquanto tal, que em si, no que não é retido por individualidade e colapsou apenas em si mesma, é dissolução e

⁸ GOMEZ, Renan Santos. Cor e Percepção: um estudo da interpretação do meio urbanístico-arquitetônico, Relatório aos trabalhos realizados na USP: de agosto 2013 a julho de 2014, p. 19.

⁹ HEGEL, Georg W. F. Cursos de Estética. Vol. III, Trad. de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, Editora USP, São Paulo, 2002., p. 206.

neutralidade - a primeira é o corpo lunar e a última o cometa.¹⁰

A luz como tal imediatamente oposta pela escuridão abstrata é a negação na determinação do luminoso, e o escuro entende-se como negação na determinação do não luminoso. A luz na sua determinação simples relaciona-se consigo mesma. "Mas na medida em que o ser para si está fixado com uno, como ente por si, como imediatamente presente, sua relação negativa consigo [...] permanece determinado como um ser aí e um outro."¹¹

A potencialidade interna da luz é essencialmente a idealidade do seu existir e do outro dele mesmo; a luz branca em si mesma relaciona-se consigo. No entanto, no momento que sua potencialidade [ser-para-si] manifesta-se como luminoso, imediatidade presente, a sua relação interior consigo mesma torna-se negativa. Basicamente, relacionando-se consigo mesma, o outro não é a negação indefinida ou vaga, como vazia ou nada, o outro é ao mesmo tempo a luz de si. A luz ou claro, portanto, torna-se múltiplas cores.

A luz branca em geral é sua única característica afirmativa de ser ela mesma. Ela sendo um ser-para-si que está determinada e constituída de múltiplas cores, é uma idealidade.

A luz branca (claro) sendo abstrata, surge na medida em que ela está no interior da imediatidade simples, e mantendo-se como luz branca conserva sua idealidade. Ela como abstrata é idêntico ao escuro, o nada.

Ao falarmos de idêntico, não pretendemos afirmar que a luz branca é a mesma que o escuro, mas dentro de si mesma ela diferencia-se nas várias relações que estabelece consigo mesma. O escuro não recebendo a luz é a qualidade da luz branca na sua imediatidade como contradição da sua estrutura de manifestar a luz ou iluminar. O escuro é o esvaziamento ou desaparecimento da luz.

A luz como tal permanece destituída de cor, a pura indeterminidade da identidade consigo mesma; a cor, que diante da luz já é algo relativamente escura, pertence

¹⁰ HEGEL. Georg W. F. Enciclopédia de las Ciências Filosóficas em Compedio. Filosofia y Pensamiento, Alianza Editorial, Madrid, 2005., §279, p. 346.

¹¹ HEGEL, Georg W. F. Ciência da lógica: 1. Doutrina do Ser. A doutrina do ser. Petrópolis: Vozes, Brasil, 2016., p. 174.

o que se distingue da luz, uma turvação, com a qual o princípio da luz se põe em unidade e por isso é uma representação ruim e falsa pensar a luz a partir das diversas cores, isto é, a partir da junção de diversos escurecimentos.¹²

Se a luz branca incide sobre um componente cuja área a absorve por completo, diz-se que este objeto é escuro, pois ele não irá refletir luz alguma [ela cai num movimento concêntrico]; se a luz branca ilumina um objeto que tem aparência do branco, significa que ele reproduziu toda luz para os olhos do observador. Se o objeto parecer colorido, é porque a luz branca que o ilumina é parcialmente absorvida e o restante da luz refletida assume uma determinada aparência de uma ou múltiplas cores.

Portanto, a luz branca na sua contradição mostra-se diversa e só assim acontece num processo de autoexteriorização dela própria, nela está posta a diversidade.

Para o pensamento especulativo, o vazio tomado como o negativo do uno, é 'o fundamento do devir, da inquietude do automovimento'. O vazio não é um espaço imediatamente dado no qual, então, os unos se movem, mas sim a relação negativa do uno consigo mesmo, a saber, a energia negativa ou 'negatividade' que está ínsita no uno e que faz com que o uno se repila de si, dando origem à 'relação negativa do uno com seu negativo', ou seja, à repulsão dos múltiplos unos.¹³

Inicialmente, o claro e o escuro das cores sendo abstratas estão uma diante da outra, na medida em que elas mesmas se afirmam em sua relação alterante [negativa], tornam-se outros de si mesmo, como luz e escuridão, e suprassumindo-se uma à outra na relação dialética, originando, assim, as múltiplas cores – vermelho, azul e verde (cores puras – primárias), que também formam dialeticamente três pares de múltiplas cores (amarelo, magenta e cyan). Na relação deles como pares dos opostos, derivam mais cores, as chamadas secundárias. Estas, por sua vez, num

¹² HEGEL, Georg W. F. Cursos de Estética. Vol. III, Trad. de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, Editora USP, São Paulo, 2002., p. 206.

¹³ ORSINI, Federico. Uno e múltiplo: In Doutrina do Ser, o ser para si. Cap.3, 2021, p. 8.

contínuo movimento de relação de opostos, surgem as múltiplas cores complementares.

2. A lógica da idealidade e da realidade da cor

O grau de pureza ou de saturação das cores (qualidade das cores) ajudam a compreender, por um lado, o *uno e múltiplos unos* das cores, e, por outro, a noção de idealidade e realidade das cores, devido à pureza que têm durante a saturação. O embate de qualidade é a oposição entre uma cor saturada e luminosa [claro] e uma outra cor terna e sem brilho [escuro].

A potencialidade ou aptidão interna do [ser-para-si] da luz de vir a ser outra cor é, todavia, essencialmente a idealidade do claro e do outro. Ela se relaciona consigo mesma e não com um outro.

A luz é ser-para-si a matéria de si mesma, ela como individualidade é uma estrela. A luz é a primeira matéria qualificada na medida em que é pura sua identidade consigo mesma, uma unidade de reflexão para si mesma. É a primeira manifestação [idealidade] abstrata da matéria, simples. Uma matéria autossuficiente em relação a outras determinações.

Em primeiro lugar, a luz é uma identidade física universal, diferente da matéria; como algo externo, alheia a si mesma, ela se qualifica de outros momentos de conceitos, negação de si mesma, tornando-se outro de si, como um escuro.

A luz como tal existe apenas como um lado que reside no princípio da subjetividade, a saber, como esta identidade mais ideal [ideellere]. A este respeito a luz é apenas o manifestar, que aqui, todavia, se evidencia na natureza apenas como o tornar – visível [...] em geral, mas que tem o conteúdo particular do que revela fora dela como a objetividade que não é a luz, porém o outro dela e com isso é escuro.¹⁴

¹⁴ HEGEL, Georg W. F. Cursos de Estética. Vol. III, Trad. de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, Editora USP, São Paulo, 2002, p. 205

A luz tem a superfície sua disposição, na medida em que vai manifestando-se, ele se relaciona com diferentes superfícies que existem na natureza, criando, assim, várias determinações, ganhando formas distintas. A luz, sendo ela abstrata [idealidade] ao iluminar a superfície e em função da densidade de cada superfície, vai ganhando uma cor e objetos diferentes, essa é a [realidade]. Nessa iluminação que a superfície recebe pela luz, surgem o claro e o escuro também indeterminados, “mas ambos estão também postos como um ser aí afirmativo, um como o ser para si como tal, o outro como ser aí indeterminado em geral, [...] estão postos como tais que se relacionam um para com outro como a um outro ser aí.”¹⁵

O claro não é apenas existente [ser aí], mas é ser-para-si, idealidade do outro. O claro é identidade de si mesmo, o que o outro é no outro que está fora dele, o escuro. Por isso, sendo ele imediato, não somente relaciona-se negativamente consigo, mas também com outro ser aí ou entes.

Na idealidade do claro e do escuro, a relação com o outro não pode ser relação consigo mesma, mas uma relação negativa do claro que nega a natureza do ente do qual se relaciona, a natureza do escuro, igualmente idealidade.

Quando na relação dialética entre o claro e escuro acontece a preservação de um e do outro, consideramos isso de lógica de idealidade; e a relação negativa do claro consigo designamos por lógica de realidade.

Da luz no qual derivam o claro e o escuro que ainda mantem a sua indeterminidade, por serem puros, o escuro é o outro da negação indeterminada da luz, ele é entendido como o vazio. Assim também o claro é resultado da indeterminação da luz – sua manifestação. Entendemos por refração em geral como um momento dialético da luz, um momento da sua diferenciação. Esse movimento dialético da luz [refração], a luz branca repele [*repulsion*] múltiplas cores [como múltiplos unos hegelianos].

O claro e o escuro têm um ser aí afirmativo, visto que a idealidade do claro se revirou na realidade que são entes: vermelho, verde e azul.

¹⁵ HEGEL, Georg W. F. Ciência da lógica: 1. Doutrina do Ser. A doutrina do ser. Petrópolis: Vozes, Brasil, 2016, p. 174.

O devir para múltiplos ou o tornar-se produzido [*Produziertwerden*] dos múltiplos desaparece imediatamente como torna-se posto [*Gesetztwerden*]; os produzidos são unos, não para outros, mas se relacionam infinitamente consigo mesmos. O uno apenas se repele de si mesmo, portanto, não se torna, mas já é; [...] é igualmente um uno.¹⁶

Aqui, portanto, pretendemos mostrar que a luz branca sendo pura (uno) e passando por um processo de refração [autoprodução] resultam as cores primárias (múltiplos unos); as primárias são puras em si mesmas [vermelha, verde e azul], elas são outros unos como a luz branca. As cores primárias [de base] na sua condição pura, sem associá-las ao branco ou preto, possuem uma distância de onda luminosas dominante na mistura. Assumimos, portanto, a afirmação de que a repulsão está instalada. "Pois o uno é precisamente o suprasumir do ser outro, a repulsão é sua relação consigo e igualdade simples consigo mesmo."¹⁷

Iluminar é essência da luz, ela possui intensidade maior ou menor dependendo da distância que estiver em relação ao centro do espectro da luz. Mais a refração da luz como relação consigo mesma faz derivar dela várias cores luminosas que estão representadas nos objetos existentes na superfície. A multiplicidade das cores é a infinitude como contradição que se gera de forma total.

3. O devir das cores e novas reinterpretações sociais

Por meio desta idealidade, interpenetrabilidade, deste ir e vir de reflexos e aparências de cores, por meio da mutabilidade e volubilidade das passagens, espelha-se pelo todo, na clareza, no brilho, profundidade, na iluminação suave e forte da cor uma aparência da animação que constitui a magia do colorido que pertence ao homem como o mágico.

¹⁶ HEGEL, Georg W. F. *Ciência da lógica: 1. Doutrina do Ser. A doutrina do ser*. Petrópolis: Vozes, Brasil, 2016, p.175.

¹⁷ IDEM, p. 176.

Pensar é uma atividade do homem que consiste em particularização do universal e vice-versa, um puro pensar para compreender o mundo. Assim, escreve Ferrer, citando Hegel justamente nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*:

Chamo dialética ao princípio motor do conceito, que não só dissolve, como também produz as particularizações do universal. Dialética, por isso, não no sentido em que dissolve, confunde, conduz para lá e para cá um objeto, proposição etc., dados em geral ao sentimento ou à consciência imediata, e somente tem que ver com a derivação do seu oposto, - um modo negativo, como se exhibe frequentemente em Platão. [...] A dialética superior do conceito é não só produzir e apreender a determinação como limite e oposição, mas a partir desta determinação produzir e apreender o conteúdo e resultado positivos, como meio pelo qual unicamente ela é desenvolvimento e progredir imanente. Esta dialética não é então o agir exterior de um pensar subjetivo, mas a alma própria do conteúdo, que impele organicamente os seus ramos e frutos. [...] Considerar algo racionalmente não significa introduzir uma razão no objeto a partir de fora, e assim o elaborar, mas o objeto é racional em si e para si [...].¹⁸

Pensar entre o universal e particular é o princípio da classificação dos seres vivos na sua especificidade; o homem sendo um ser vivo dotado de razão classifica-se por si, pelo seu comportamento social, na relação com o Outro, especialmente o reprodutivo. Com isso, a espécie não é uma classe lógica, mas a própria atração sexual reforçada pelo instinto real de cuidado das crias.

Na classificação, o universal por ele construído mantêm-se, no entanto, de todo o realce exteriores aos particulares nelas inseridos, sendo então pertença da reflexão exterior, o homem que de fora pensa e opera com a classificação. Ademais, com o conhecimento da finitude e nulidade das coisas e na elevação e louvor de Deus, é onde o homem procura sua própria honra, seu consolo e sua satisfação; visto que ele sabe que "nada no mundo deve reivindicar autonomia, por tudo é e existe apenas por meio do poder de Deus. O indivíduo está aí para servir ao louvor deste."¹⁹

¹⁸ FERRER, Diogo, Hegel e as patologias da ideia. Revista Filosófica de Coimbra, n° 27, 2005, 2005, p. 147

¹⁹ HEGEL, Georg W. F. Cursos de Estética. Vol. II, Trad. de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, Editora USP, São Paulo, 2000, p. 101.

O ser humano vive em um mundo repleto de puras invenções poéticas [implícita ou discursivas], sem encontrar apesar disso obras de arte de autêntica beleza. Os símbolos que cria tem sua origem na concepção do mundo [weltanschauung] religioso dos povos de toda parte. Os estilos singulares de apreensão e de configuração, segundo a espécie, misturam-se com a concepção do mundo de um povo. Nele, o significado universal alcança por si o domínio sobre a forma esclarecedora, que só pode dar-se enquanto mero atributo ou imagem arbitrariamente escolhida que dela fazem parte: alegoria, metáfora e comparação.

Observando na natureza o claro e o escuro, um diante do outro [oposto], percebeu que ambos são ativos, afirmativas em sua relação com a luz e a sombra que se suprassume uma da outra. Frente a essa relação de oposição das cores a partir da relação fundante [luz e sombra, claro e escuro] no azul, a escuridão é a questão principal e agindo o claro como um *médium* aparece um azul. No amarelo, inversamente, faz efeito a claridade em si e para si por meio de algo turvo.

Da observação empírica da natureza acima mencionado, surge a comparação no homem da oposição, primeiro na indeterminidade linguística da forma de tratamento do Outro, por exemplo: a expressão "aquele branco, aquele negro" para referir-se do homem. Aquela mulher negra, um moleque preto, esta ruiva, menina amarela, aquele vermelho, criança branca etc. para designar o diferente.

O vermelho é a cor que faz efeito real e concreta, na qual penetram o azul e o amarelo que são eles mesmos novamente oposição. Essas cores, numa relação dialética, são as cores fundamentais, as mais puras, mais simples. Pretendemos fazer uso mais uma vez da simbologia das cores. Branco e preto tem a liberdade de serem absolutos, eles são considerados de alfa e ômega, o bom e o mau. Abandonando suas implicações individuais, frequentemente, ambas aparecem conexos ao dia e noite, Deus e diabo, sorte e desgraça, nascimento e morte etc.²⁰

O branco, mesmo não existindo em si, mas na luz, foi considerada como tal e é a cor total, a que inclui todas as outras cores. Ela é a substância mesma da luz. O branco representa a verdade (luz), a verdade em si, estática, intangível. O branco associa-se simbolicamente à aspectos positivos como: magia branca e mentiras

²⁰ Cf. PEDROSA, Israel. Teoria da cor III, In Da cor à cor Inexistente, Editora Léo Christiano, Rio de Janeiro, 1977, p. 36.

brancas são benignas; a imagem do branco também é boa; é fácil falar da boa conduta como algo transparente. Visto que o branco inclui em si outras cores, isso abriu porta à polarização ou ao "dualismo do humano:" um grupo de branco e outro de negros.

O preto, por sua vez, é simbolizado ao escuro, que é ausência da luz. Tal ausência pode ter duas causas: a ausência de qualquer fonte que, bem iluminados, não refletem qualquer radiação visível. Como o branco é a essência luminosa [diurna], o preto é a substância escura [noturna]. Na lógica das coisas materiais, ele simboliza a noite, o inverno e a terra profunda, que se entende como sofrimento.

As pessoas de status superiores também devem possuir as cores mais destacadas em seu caráter, em toda sua postura e no modo de falar, devem parecer mais grandiosas do que as pessoas inferiores, às quais convém apenas as cores misturadas.

No sentido figurado, o preto é o símbolo do nada [vazio], do que não é mais, é a cor da negação. Ele simboliza o erro (trevas), o oposto à verdade (luz). Os pessimistas o tomam para indicar emblema (a bandeira negra dos piratas, dos anarquistas).

O azul é simbolizado ao que é mais "suave, pleno de sentido, mais silencioso, ao olhar para dentro de algo com riqueza de sentimento, na medida em que possui o escuro como princípio que não oferece resistência, ao passo que o claro é mais resistente, o produtor, o vivo e sereno."²¹ Igualmente, é tomado o vermelho como o masculino, o dominante, o real (manto vermelho do rei que simboliza o trono). "Para a visão sensível comum é o entendimento que em relação às coisas julga sobre sua distância e forma, etc., não apenas segundo a aparência da cor, mas também segundo as circunstâncias inteiramente diferentes."²²

Hegel deixa uma sugestão acima indicada, como o homem deve usar o entendimento com relação as coisas diferentes, incluindo os homens. Foi este pressuposto de juízo que levou o mundo humano a olhar o outro, o estrangeiro, aquele que mora distante que é diferente dele a atribuir todo antônimo da sua

²¹ HEGEL, Georg W. F. Cursos de Estética. Vol. III, Trad. de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, Editora USP, São Paulo, 2002, p. 235.

²² IDEM, p. 236.

experiência de vida. Um grupo tem uma visão totalmente negativa do outro e vice-versa, esta é a lógica da convivência.

O homem deve ser como um pintor que soluciona a contradição, dispondo as cores de tal maneira que elas não prejudiquem umas às outras, nem em sua tinta local da modelação, nem em sua relação restante; o pintor por meio de exame chega a completude, a harmonia das cores.

Considerações finais

A luz e a sombra por onde eles se tornam visíveis são apenas uma consequência do que existe, efetivamente independente deste tornar visível. A luz tal como já falamos refere-se ao que lhe é outro, o escuro. Na relação de ambos [luz e sombra], os princípios não permanecem autônomos, mas põem-se como unidade, como interrelação de luz e escuridão.

A luz em si mesma é turva, escurecida, mas que igualmente penetra o escuro e o ilumina, fornecendo o princípio para a cor como autêntico material para o homem, os animais e as plantas.

Quanto maior for a distância entre a luz e objeto na superfície, maior saturação, tornando-se mais luminosa e vivas as cores – o claro. Elas são menos intensas quando estão mais próximas do centro da refração da luz, fazendo perceber o escuro ou sombra.

Normalmente, pensamos que, o que está mais próximo do olho, em primeiro plano é o mais claro e o que está em segundo lugar, é o mais escuro, mas, na verdade, a coisa se passa de outro modo. Primeiro, é o mais escuro e o mais claro que se manifestam ao mesmo tempo, isto é, o contraste da luz e da sombra faz mais fortemente o efeito na proximidade do raio e os contornos são os mais determinados; segundo, quanto mais os objetos afastam-se do olho, tanto mais destituídos de cor indeterminados em sua forma eles se tornam, na medida em que mais e mais se perde a oposição da luz e da sombra, até que o todo se perde em geral em um cinza-claro.

A cor, sendo uma particularização do aparecer da luz, exige também uma particularidade do interior, o qual apenas por meio da determinidade da expressão

de saturação pode tornar-se claro e, por isso, requiere imediatamente multiplicidade, movimento e vida interior e exterior em particular.

Na dialética das cores, tanto sua oposição como a mediação e dissolução delas, desembocam em um repouso e uma reconciliação para alegrar o olho. As cores constituem uma totalidade articulada por meio da natureza da coisa mesma. Nenhuma cor principal pode faltar para dar harmonia. Assim também os homens devem criar harmonia; na exclusão de um grupo humano, não haverá harmonia; de igual modo, na falta de uma cor, não há harmonia na pintura.

As paisagens não podem ter contraste forte das cores primárias, mas deve ser menos ressaltada. Contrariamente aos aposentos das pessoas e lugares onde permanecem, as superfícies das paredes devem ser mais ressaltadas as cores da vida.

A idealidade das cores culmina no interior do homem, na cor encarnada da sua carne. A cor encarnada é a mais perfeita das cores. Portanto, o homem é um "microcores", ele, por via da sua carne, é uma mistura ideal das cores principais. Por meio do amarelo transparente da pele, brilha o vermelho das artérias, o azul das veias e o claro e escuro; à outra aparência múltipla e aos reflexos, acrescentam-se ainda tons cinzentos, castanhos, mesmo o esverdeado que, à primeira vista, parece-nos sumamente inaturais e, todavia, podem ter sua exatidão e verdadeiro efeito.

Referências Bibliográficas

FERRER, Diogo, *Hegel e as patologias da ideia*. In. Revista Filosófica de Coimbra, n° 27, 2005, Pp. 131-155. Disponível em <<https://www.oconhecimentoeditado.dekierkegaard.com.pt>>. Artigo acessado em 03 de junho de 2021.

GONÇALVES, M. C. F. *Hegel leitor de Goethe: entre a física da luz e o colorido da arte*. Revista Electrónica Estudos Hegelianos, Ano 5, n° 8, Rio de Janeiro, junho – 2008, Pp. 37-56. Disponível em <https://www.EstudosHegelianos.com.br>. Artigo acessado em 11 de maio de 2021.

GOMEZ, Renan Santos. *Cor e Percepção: um estudo da interpretação do meio urbanístico-arquitetônico*, Relatório aos trabalhos realizados na USP: de agosto 2013 a julho de 2014. Disponível em <https://www.RelatórioPIBIC2014.com.br>. Artigo acessado 15 de maio de 2021.

HEGEL, Georg W. F. *Ciência da lógica: 1. Doutrina do Ser*. A doutrina do ser. Petrópolis: Vozes, Brasil, 2016.

_____, *Cursos de Estética*. Vol. II, Trad. de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, Editora USP, São Paulo, 2000.

_____, *Cursos de Estética*. Vol. III, Trad. de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, Editora USP, São Paulo, 2002.

_____, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas em Compendio*. Filosofia y Pensamiento, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral, Editora Zahar, Rio de Janeiro, 1997.

ORSINI, Federico. *Uno e múltiplo*: In Doutrina do Ser, o ser para si. Cap.3, 2021.

PEDROSA, Israel. *Teoria da cor III*, In Da cor à cor Inexistente, Editora Léo Christiano, Rio de Janeiro, 1977.

4. A CRÍTICA DE THOMAS REID À TEORIA CARTESIANA DAS IDEIAS



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-04>

*Angela Gonçalves*¹

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é mostrar que a crítica de Thomas Reid à teoria das ideias em René Descartes é equivocada. Para tal, apresenta-se a teoria das ideias de Descartes e a teoria geral do senso comum de Reid, mostrando-se que a teoria das ideias está num nível superior de conhecimento. Ademais, explana-se o porquê a teoria das ideias é mais viável para o conhecimento do mundo sensível e mostra-se os argumentos que provam que as ideias são verdadeiras representações do mundo exterior em contraposição à teoria doxástica de Reid. Por fim, defende-se que o ganho epistemológico da teoria das ideias tem uma certeza maior, apodídica.

Palavras-chave: ideias; senso comum; certeza; equivocada.

A TEORIA DAS IDEIAS EM RENÉ DESCARTES

1 A origem das ideias

O processo da dúvida hiperbólica traduziu-se na primeira verdade da filosofia cartesiana: o Cogito. Pelo fato de ser primeira, não pode depender de outras verdades. Nas Meditações, Descartes fundamenta o cogito ao apresentar a causa do existir, que é o processo de pensar. Ele é então a primeira verdade e evidência a que Descartes chega. O cogito é uma percepção puramente intelectual e consciente. A certeza que o pensamento tem de si (consciência) não pode ser abalada. Ela é o pressuposto do conhecimento; a possibilidade da verdade. É a partir dele, e, nele, (cogito) que vai partir o conhecimento das demais coisas. Portanto, o cogito não pode ser considerado como uma ideia em si mesmo, um modo de pensamento sem relação com as quais das quais é uma representação. Segundo Landim "O primeiro princípio da filosofia tem ao mesmo tempo uma função lógica (pois serve como ponto de partida indubitável para a aquisição de novos conhecimentos indubitáveis) e ontológica (pois serve como ponto de partida para a aquisição de conhecimentos

¹ Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
E-mail: angelagoncalvesjolie@gmail.com.

de realidades [res] “exteriores ao pensamento” cuja existência não foi ainda demonstrada)”².

Após ter concluído a Segunda Meditação, aonde chegou à certeza da existência do eu enquanto pensamento, na Terceira, Descartes partirá de uma problematização da questão da representação, ao fazer uma análise interna do eu enquanto pensamento, quer dizer, da ideia. No início do texto, Descartes retoma a certeza que possui da existência do pensamento e também inclui os atos de pensamento como os de sentir e de imaginar. Diz ele assim: “Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e que não quer, que também imagina e que sente”³.

Infere-se a partir do supracitado que, ao introduzir os atos de sentir e de imaginar, todos esses atos independem da existência ou não do mundo externo. Isso quer dizer que penso que sinto, penso que imagino, isto é, a consciência que tenho que imagino, que sinto, etc. Não posso duvidar destes atos, mesmo sem a experiência empírica. Aqui Descartes, de uma maneira genuína, em oposição ao conhecimento sensível, refuta a legitimidade dos sentidos como fonte de conhecimento empírico. Desta forma, não é possível duvidar da consciência desses atos.

Ao prosseguir na mesma Meditação, o autor retoma algumas teses da tradição a respeito das ideias. Ele menciona três tipos de ideias: as que nascem comigo (inatas), as que vêm de fora (adventícias), e as produzidas por mim mesmo (fictícias). Nas palavras do autor:

[...] que eu tenha a faculdade de conceber o que é aquilo que geralmente sem uma coisa ou uma verdade, ou um pensamento, parece-me que não obtenho em outra parte senão em minha própria natureza; mas se ouço agora algum ruído, se vejo o sol, se sinto calor, até o presente momento julguei que estes sentimentos procediam de algumas coisas que existiam fora de mim⁴.

² LANDIM FILHO, Raul. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 29.

³ DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 99.

⁴ Ibid., p. 102.

As ideias adventícias estão associadas ao senso comum tradicional para atribuir veracidade. Acredita-se que elas são produzidas exatamente à semelhança e conforme as respectivas coisas empíricas que as causam. Nessa passagem, Descartes problematiza, questiona a tese de que a semelhança das ideias com as coisas pode ser explicada por elas terem origem nas coisas.

Mas, se Descartes precisa mostrar uma correspondência necessária com a realidade, será por uma via diferente da percepção sensível, pois esta não é segura. Só poderá encontrá-la via percepções intelectuais. Entra aqui a noção de verdade como correspondência. Esta será situada a partir da interioridade da consciência.

Qual será então a tese fundamental cartesiana? A que atesta a indubitabilidade dos atos da consciência e a problematização do acesso as coisas do mundo sensível. Descartes inverte as noções comuns de objetivo e subjetivo, pois para ele o que é imediato e acessível é o subjetivo.

O elemento mediador entre mundo sensível e mente é a ideia, uma realidade puramente inteligível. Ela será a via da relação de correspondência de verdade entre mente e objeto do mundo sensível. Contudo, tem que ser provada a legitimidade da noção de verdade por correspondência, tendo como consequência a possibilidade da verdade.

2 A teoria cartesiana das ideias

Descartes descobre um modo de sua substância que é a faculdade de sentir, quer dizer, uma faculdade passiva de receber as ideias sensíveis. Essa faculdade não pode estar nele, porque essas ideias “me são dadas sem o meu consentimento: elas comportam uma limitação”⁵. E Descartes ainda diz:

Ela é então necessariamente fora de mim, dentro de uma substância diferente de mim, que deve possuir uma realidade formal igual ou superior à realidade objetiva dessas ideias. Se essa realidade formal é igual, a causa será formal, e esse será o corpo [...]. Mas Deus me deu uma grande inclinação a crer que essas ideias

⁵ GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons: I L'Âme et Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1953, p. 77.

sensíveis partem das coisas corporais [...]. Ora, Deus não é enganador; em consequência, as coisas corporais são a causa dessas ideias sensíveis, então, elas existem⁶.

Pode-se inferir que existe no sujeito pensante um modo de pensamento que consiste no "sentir". Ao mesmo tempo, é afirmada a existência dos objetos do mundo sensível. A relação de verdade como correspondência será validade através de uma via diferente, não a da percepção sensível, mas por via da intuição intelectual. Portanto, a ideia envolvida na relação de correspondência não é uma ideia sensível, mas uma ideia puramente intelectual. Segundo Enéias Forlin, "Em suma, a posição correspondencialista de Descartes apresentar-se-á como uma modificação do correspondencialismo clássico"⁷.

A percepção do mundo sensível é transformada em percepção no pensamento e não mais na percepção direta dos objetos. O ponto de partida serão os atos do pensamento que se constituirão como ponto de partida da reflexão sobre a possibilidade de verdade. Como o pensamento é o ponto de partida, a questão da verdade, prioritariamente, se dará na questão do acesso aos objetos exteriores. Esses objetos exteriores terão que ser inferidos de uma maneira imediata e indubitável na consciência. Significa que o acesso ao mundo exterior tem que ser representado corretamente. Então pode-se afirmar que a definição de verdade por correspondência será dada de uma maneira radical e rigorosa através das ideias.

Uma teoria da consciência, no caso a cartesiana, traz pontos problemáticos para a questão da verdade: a) as ideias representam de fato as coisas das quais são ideias? b) elas são conforme às coisas exteriores que pretendem representar? Quer dizer, como atos de consciência podem representar na consciência uma realidade exterior e distinta da própria consciência?

⁶ Ibid.

⁷ FORLIN, Enéias. **A teoria cartesiana da verdade**. Ijuí: UNIJUÍ, 2005, p. 85.

2.1 O que são ideias para Descartes

A noção mais primitiva e fundamental em Descartes é a noção de pensamento, só posteriormente é que o autor introduz a noção de ideia.

No texto **Exposição Geométrica** e nas **Meditações**, a noção de pensamento é elucidada como a mais elementar do sistema. Ela não pressupõe nenhuma outra noção.

Nas **Meditações** as ideias são consideradas modos de pensamento. Todos os outros modos envolvem ideias; estas, no entanto, não pressupõem qualquer modo⁸.

Como provar então que todos os modos de pensamento envolvem ideias? Descartes diz assim: a ideia é “como uma imagem das coisas” e “é a forma de cada um de nossos pensamentos”, “[...] pois, quando quero e quando temo, porque ao mesmo tempo percebo que eu quero e que eu temo, o próprio querer e o próprio temor enumero entre as minhas ideias”⁹.

Segundo Landim,

Se esta interpretação é correta, a percepção (ou a intelecção) não deve ser considerada como um modo entre outros da substância pensante. Ao contrário, ela é um elemento complementar da noção de consciência, pois não há pensamento sem percepção. Conclui-se daí que não há ato de consciência sem intelecção¹⁰.

Concorda-se com esse autor, perceber ou ter a ideia de alguma coisa é ter consciência de alguma coisa. Sem percepção não há ato consciente.

Mediante a prioridade da ideia diante das outras “maneiras de pensar”, pois cada um dos modos de pensar envolve ou pressupõem uma ideia, é mister considerá-la tendo uma função fundamental no sistema cartesiano.

⁸ “Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo, ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como sujeito da ação do meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa, por esta ação, à ideia que tenho daquela coisa.” DESCARTES, René. **Œuvres et Lettres**. Paris: Bibliothèque de La Pléiade, 1958, Meditações, Terceira, p. 139. A.T., v. VII, Meditationes, Tertia, p. 37, l. 6-11.

⁹ Ibid., A.T., v. VII, Objectiones Tertiae, Objectio V, Responsio, p. 181, l. 8-10.

¹⁰ LANDIM FILHO, Raul. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 52.

Qual é o significado, então, de ideia para Descartes? O autor responde a Hobbes: “tomo pelo nome de ideia tudo o que é concebido imediatamente pelo espírito”¹¹. Essa caracterização de ideia preconiza que o que é imediatamente percebido pelo espírito não são as coisas materiais em si, mas as ideias. Logo, depreende-se que o que será percebido são ideias de “coisas”.

Como já foi visto, o sujeito pensante se torna consciente de algo na consciência. Mas de que forma ou maneira o sujeito pensante tem consciência de algo? Diz o autor: “[...] e, assim, quando quero ou quando temo, este próprio querer e este próprio temor são considerados por mim como ideias”¹². Querer e temer, são inclinações da vontade. Mas são atos do sujeito, tenho consciência que quero, que sou eu que temo.

Ao se tornar consciente de seus atos, ao perceber seus modos de pensamento, já está concretizada a ideia, ou segundo a expressão de Descartes na **Exposição Geométrica**: “Pelo nome de ideia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata somos conscientes destes mesmos pensamentos”¹³. Ainda o autor define as ideias “como as imagens das coisas”¹⁴. Imagem como o próprio Descartes assinala, não significa cópia, mas representação, apresentar algo à consciência. Portanto, isso significa que o sujeito tem consciência do ato da consciência e ao mesmo tempo tem consciência de alguma coisa. Para ilustrar a passagem de “imagens das coisas”, Descartes, na Meditação terceira, diz assim:

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um ano, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também [...]¹⁵.

¹¹ DESCARTES, René. *Œuvres et Lettres*. Paris: Bibliothèque de La Pléiade, 1958, Troisièmes Objections, AT IX, p. 141.

¹² Ibid., A.T., v. VII, Objectiones Tertae, objectio V, p. 181, l. 8-10

¹³ Ibid., A.T., v. VII, Secundae Responsiones, p. 160, l. 14-16.

¹⁴ Ibid., A.T., v. VII. Meditationes, Tertia, p. 37, l.3-4.

¹⁵ Ibid., Meditações, Meditação Terceira, p. 109.

As imagens são representações, são formas dos atos dos pensamentos. As “imagens das coisas” comportam um sujeito pensante e consciente de alguma coisa. Imagem assemelha-se à ideia ou forma, são esses termos que são objetos da inteligência, não é a própria coisa, mas “como que uma imagem dela”. A imagem é puramente intelectual, é um processo subjetivo, é um meio do intelecto apreender os objetos. Ademais, o autor acrescenta ainda a seguinte explicação de ideia na **Exposição Geométrica**:

[...] e assim não dou o nome de ideia às simples imagens pintadas na fantasia; ao contrário, não lhes dou aqui esse nome, na medida em que se encontram na fantasia corporal, isto é, na medida em que são pintadas em algumas partes do cérebro, mas somente na medida em elas informam o próprio espírito, que se aplica a esta parte do cérebro¹⁶.

Significa que a ideia sensível é a inteligência que o espírito faz da imagem, mas não é propriamente a imagem.

Seguindo no curso da definição de ideia por Descartes, ele diz que as ideias não se referem somente àqueles objetos percebidos diretamente pela mente, mas também àqueles representados pela imaginação e pelos sentidos. No que refere a isso, Descartes responde a Hobbes, “chamei pelo nome de ideia isso mesmo que a razão faz conhecer, como também todas as outras coisas que concebemos, de qualquer maneira que a consideramos”¹⁷.

Isso implica que uma ideia sensível consiste na percepção do espírito, na inteligência que o espírito faz de um objeto sensível. Portanto, agora o que Descartes chama de ideia sensível, é aquilo que, na dúvida metódica, era considerado o conjunto das nossas percepções dos objetos sensíveis. Existe aqui uma redução dos objetos à ideia. O que antes era uma percepção sensível dos objetos agora passa a ser uma percepção intelectual. É na mente (nas ideias) que a percepção dos objetos dar-se-á.

¹⁶ Ibid., *Secondes Réponses*, AT IX, p. 124.

¹⁷ Ibid., *Secondes Réponses*, AT IX, p. 12.

Descartes afirma que a ideia é uma representação, mas diz ainda que é uma representação de "coisas". O que é esta "coisa" da qual a ideia é uma representação?

O termo "coisa", que ocorre na expressão "como a imagem das coisas", quer dizer que nas ideias (o seu conteúdo) não são um puro nada, são entes. Estes, podem designar entes fora do pensamento ou no pensamento. Posso imaginar, ter a ideia de uma quimera tanto quanto ter a ideia de uma mesa. Para justificar o supracitado, Nos **Princípios da Filosofia**, o autor diz: "Tudo que surge ao nosso entendimento o distingo eu em dois gêneros: contém o primeiro todas as coisas que possuem alguma existência; e o outro, todas as verdades que nada são fora do pensamento"¹⁸.

Assim as ideias nesse segundo sentido, são apenas atos dos pensamentos independentes do seu objeto. Essas ideias incluem pensamentos como entendimentos, imaginações, volições, emoções, etc. Quanto às primeiras, as ideias possuem ou são sobre alguma coisa.

2.2 Tipos de ideias

Descartes vai fazer uma análise sobre as ideias, um inventário das mesmas. O autor vai classificá-las com base na origem ou causa de sua existência. Ele diz que elas são de três tipos: fictícias, adventícias e inatas como já foi dito.

As ideias fictícias, como as sereias, quimeras, são meras invenções, uma vez que podem ser trazidas à mente ou descartadas. O seu conteúdo pode ser manipulado. São produzidas pelo próprio sujeito.

Quanto as adventícias, Descartes escreve assim: "E o que devo fazer principalmente neste ponto é considerar, no tocante àquelas que me parecem vir de alguns objetos localizados fora de mim, quais as razões me obrigam a acreditá-las semelhantes a esses objetos"¹⁹.

Entretanto, o que induz o sujeito acreditar nessas ideias adventícias, quer dizer, a acreditar que elas são semelhantes aos seus objetos não é a razão, mas uma inclinação natural, que é sempre sujeita ao erro. São aquelas causadas por coisas

¹⁸ DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Tradução: Alberto Ferreira. 4ª. ed. Lisboa: Edições 70, 1989, Art. 43, p. 89.

¹⁹ Ibid., Meditações, Meditação Terceira, p. 110.

situadas fora da mente, tais como ver uma estrela, o sol ou sentir o calor do fogo. Essas ideias não estão sujeitas à vontade. Observo-as mesmo quando não quero.

As ideias inatas são aquelas que o seu conteúdo não pode ser mudado. Tem-se como exemplo, quando alguém pensa num triângulo ao estudar geometria, o triângulo que existe objetivamente na própria ideia não pode ser mudado.

2.3 Realidade objetiva da ideia

Assim as ideias nesse segundo sentido, são apenas atos dos pensamentos independentes do seu objeto. Essas ideias incluem pensamentos como entendimentos, imaginações, volições, emoções, etc. Quanto às primeiras, as ideias possuem ou são sobre alguma coisa.

O que a ideia representa é o que Descartes chama “a realidade objetiva da ideia”. Ele explica este conceito nas **Primeiras Réplicas**, que a “realidade objetiva” ou “ser” é apenas o próprio objeto, tal qual ele existe no intelecto. Pode-se dizer que a realidade objetiva de uma ideia é o seu conteúdo representacional. Tem a ver com as ideias e representações.

É nas **Meditações** que Descartes introduz a noção de realidade objetiva da ideia. O autor diz que na medida em que representam coisas distintas, são diferentes. Por quê?

[...] mas, enquanto umas representam uma coisa e as outras uma outra coisa, é evidente que estas mesmas ideias são bastante diferentes umas das outras. Pois, sem nenhuma dúvida, aquelas me representam substâncias são algo mais e contêm em si, por assim falar, mais realidade objetiva do que aquelas que representam somente modos ou acidentes”²⁰.

Desse modo, por representarem conteúdos diversos, as ideias diferem entre si. Se elas são diferentes em razão dos seus conteúdos, então elas têm um grau maior ou menor de realidade. Se elas têm um grau de realidade, os conteúdos que

²⁰ Ibid., A.T., v. VII, Meditationes, Tertia, p. 40, l. 10-15.

apresentam são, eles mesmos, realidades. Mas se elas têm um grau de realidade, os conteúdos que apresentam são, eles mesmos realidades.

Segundo Descartes, o que é imediatamente percebido pelo espírito é a ideia, e não a coisa mesma. A ideia é uma realidade mental, uma maneira de pensar representativamente. Todas as ideias são semelhantes sob este aspecto, pois todas são modos do atributo pensamento. As ideias diferem apenas nos seus conteúdos; os conteúdos que representam. Os conteúdos apresentados pelas ideias são coisas, existem como objetos na consciência. Pode-se dizer que a representação das coisas é a realidade das coisas enquanto pensadas, é a realidade dos objetos na consciência. Descartes chama a esse modo de existir dos objetos de realidade objetiva. Ele diz:

Por realidade objetiva de uma ideia entendo a entidade da coisa representada pela ideia, na medida em que esta entidade está na ideia... Pois, tudo quanto concebemos como estando nos objetos das ideias, tudo isso está objetivamente nas próprias ideias²¹.

A realidade objetiva são os conteúdos que a ideia apresenta e representa como coisa, como entidade na consciência. Os conteúdos representam um objeto na consciência, quer dizer, a realidade objetiva.

2.4 Ideias materialmente falsas

Fazendo uma análise cartesiana das ideias, elas consideradas em si mesmas, não tem pretensão de verdade, ou seja, não são verdadeiras nem falsas. São maneiras representativas de pensar. Portanto, as ideias são representações de coisas. As coisas que estão presentes pela ideia na consciência, são conteúdos determinados, logo são considerados objetos. Os objetos, que são entidades na consciência, tem ou é uma realidade objetiva. Uma das funções imprescindíveis das ideias é a sua função representativa. A noção de ideia materialmente falsa, parece fazer essa dissociação. Por quê?

²¹ Ibid., A.T., v. VII Secundae Responsiones, Definição III, p. 161, l. 4-9.

Algumas ideias sensíveis, em consequência da sua confusão e obscuridade, não apresentam seus conteúdos como objetos, quer dizer, não apresentam seus conteúdos como objetos, não se sabe o que é representado, elas não representam "nada de real", real é igual a coisa, portanto, estas ideias não representam coisas, não têm objetos.

3 A crítica de Thomas Reid à teoria das ideias cartesianas

A epistemologia da segunda metade do século 20 e do século 21 percebeu a retomada de Reid, em especial a crítica e rejeição à "teoria comum das ideias" que ganhou espaço como uma alternativa à natureza do conhecimento, e, em especial, à teoria da percepção.

Reid faz críticas contundentes à teoria das ideias, em especial, à teoria das ideias em Descartes. Para Descartes é indubitável que o sujeito pensante tem consciência de que algo aparece na consciência, quer dizer, existindo ou não antes fora do pensamento. Aquilo que é representado na consciência se torna o próprio objeto. Representar significa ser o substituto de uma realidade na consciência.

Reid diz que é aí que Descartes comete o grande erro, pois o resultado do método da dúvida hiperbólica faz com que o sujeito tenha mais certeza sobre as coisas na mente, as ideias, e não das coisas fora da mente, e isso leva ao ceticismo sobre o mundo exterior. Esse é o ponto da crítica de Reid a Descartes.

Reid diz que:

A teoria das ideias é ineficiente, porque não justifica se há uma explícita contiguidade (ligação) entre mente e mundo exterior, tal contiguidade, implícita nas ideias, é invidente. Como a ideia é formada ou o que ela representa, não é autoevidente e, portanto, deve achar argumentos pelos quais da existência da ideia que eu percebo, eu possa inferir a existência de um objeto exterior que o representa²².

²² REID, Thomas. **ESSAYS ON THE INTELLECTUAL POWERS OF MAN** (1785). In: BROOKES, Derek R. A Critical Edition of Thomas Reid. Annotations by Derek R. Brookes and Knud Haakonssen. Introduction by Knud Haakonssen. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2002.

De onde surgem as ideias: 1) Direto dos objetos (Realismo); 2) Primeiro na mente (Idealismo).

No caso "2" é preciso "dar razões" (argumentar) para provar que as ideias correspondem aos objetos.

Reid diz que Descartes diz:

O que é imediato do pensamento é a ideia, e Reid diz que se Descartes pensa assim, então ele tem que assumir a concepção de que existem dois objetos: a) o 1º é o objeto imediato do pensamento, b) o 2º é o objeto do mesmo pensamento, mas não o objeto imediato²³.

Reid diz que é um dito difícil, ou seja, gera uma ontologia difícil de conceber: afinal, ele faz com que todo pensamento de coisas exteriores tenha um duplo objeto.

Ainda Reid afirma:

Na percepção, na lembrança e na concepção ou imaginação, distingo 2 coisas: - a mente que opera e o objeto daquela percepção ou operação. O objeto percebido é uma coisa e a percepção daquele objeto é outra coisa²⁴.

Este autor afirma ainda:

Descartes introduziu uma 3ª coisa: a ideia do objeto que é o objeto imediato. Descartes confunde o objeto percebido com a percepção daquele objeto e representa um e outra (objeto mais percepção) como uma e a mesma coisa²⁵.

Reid separa os atos mentais como perceber, imaginar, lembrança do objeto percebido. São coisas diferentes, mas Descartes une na ideia, percepção mais objeto.

Outro ponto da crítica de Reid é que ele diz:

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

Descartes, às vezes, localiza a ideia de objetos no cérebro e, às vezes, diz que não devemos conceber as imagens de objetos no cérebro como sendo percebidos. Descartes ainda diz que esses traços ou imagens são somente ocasiões em que, pelas leis do corpo e da alma, as ideias são excitadas na mente e, portanto, não é necessário que haja uma semelhança exata entre os traços ou imagens e as coisas representadas por elas. Reid diz que essas duas opiniões não podem ser reconciliadas. Se as imagens ou traços do cérebro são percebidas, não podem ser consideradas como ocasiões da percepção somente. Em contrapartida, se existem somente ocasiões da percepção, elas não são percebidas totalmente²⁶.

Ocasões não podem ser consideradas como representação, como percepção. As percepções são efetivas, não ocasionais, se não, não podem ser consideradas percepções. Ou são percebidas, ou não são.

Outra crítica de Reid à Descartes é:

Que Descartes oscila no que diz respeito ao crédito que é devido ao testemunho dos sentidos. Algumas vezes, Descartes diz que Deus não é enganador, infere que os sentidos e as nossas outras faculdades não podem ser falaciosas. Em outro momento, Descartes diz que os sentidos enganam²⁷.

Descartes começa pondo em dúvida os sentidos, dizendo que se eles nos enganam algumas vezes devo assumir que **podem nos enganar sempre**.

1) Depois ele põe até aquilo que não depende dos sentidos, a aritmética, em dúvida, através da hipótese do gênio maligno; 2) Mas lá adiante Descartes diz que Deus não pode ser enganador, então, mesmo que os sentidos possam enganar muitas vezes, eles **não podem nos enganar sempre, logo o primeiro ponto contradiz com o terceiro, segundo Reid**. Parece haver uma contradição aqui. Uma vez que se é enganado pelos sentidos, sempre eles enganarão. Mas Deus não é enganador, portanto os sentidos não podem nos enganar. Dois planos se estabelecem para pôr

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

em dúvida os sentidos: o plano do ser e outro metafísico: Deus. Descartes entra em conflito entre estes dois planos, por isso a contradição.

3.1 A teoria geral do "senso comum" como uma alternativa ao ceticismo cartesiano

Em oposição ao ceticismo, Reid lança a sua teoria geral do senso comum. Senso para o autor significa juízo. Todos os homens razoáveis concordam em coisas que são autoevidentes. Razão ou juízo é a capacidade para julgar coisas comuns de que as pessoas de capacidade mediana são capazes.

Esta teoria preconiza que o grau de juízo que é comum a toda a humanidade, tem um aparato cognitivo bom, razoável em questões autoevidentes capaz de discernir o que é verdadeiro e o que é falso quanto ao conhecimento do mundo sensível. A autoevidência é baseada na crença que todo ser humano tem, naturalmente, na existência de objetos do mundo sensível, porque os sentidos em condições normais, não são falaciosos.

Reid vai tratar de como é que se explica que nós, perceptualmente, conhecemos o mundo. A percepção é um ingrediente fundamental na maneira de conhecer o mundo sensível, todavia ela envolve a concepção também. Segundo Pich:

A relação direta entre mente e mundo exterior material pode ocorrer tanto na concepção como na percepção (envolvendo, nesse caso, é útil enfatizar a segunda característica da percepção segundo Reid, a saber, que toda percepção (que inclui a concepção do objeto exterior) envolve a convicção da existência do objeto percebido- em que o "objeto percebido" nada mais é que o objeto concebido, com o acompanhamento de uma sensação, da qual se está consciente, adicionando-se a isso a geração de um juízo de existência presente sobre o objeto²⁸.

²⁸ PICH, Roberto H. **Thomas Reid sobre concepção, percepção e relação mente-mundo exterior.** *Revista Veritas*, v. 55, n. 2, maio/ago. p. 144-175. Porto Alegre: PUCRS, 2010, p.152.

Fazem parte do conhecimento do mundo sensível a concepção, a percepção, a sensação e um juízo perceptual. O juízo perceptual funciona como uma verdade evidente sobre o objeto. A sua evidência é um princípio primeiro do senso comum.

Reid diz que toda a percepção do objeto é um ato mental e envolve três noções: a) alguma noção ou concepção do objeto percebido; b) uma forte e irresistível crença da sua existência presente; c) que essa convicção e crença são imediatas, e não efeito de raciocínio. Imediatas porque não se fundamentam; não são inferenciais. A percepção é imediata, está relacionada à convicção de algo realmente presente. O objeto da percepção é exterior. Logo a percepção não envolve representação. Reid vai defender o caráter direto da presença do objeto. Então, o contato com o mundo exterior, é a percepção que vem imediatamente acompanhada pela concepção da mente de um objeto existente, cujos órgãos dos sentidos sofrem a impressão do mundo exterior juntamente com um juízo perceptual. Este é uma operação mental e tem verdade evidente sobre o objeto. Ele (o juízo) funciona como um primeiro princípio do senso comum, é um princípio constitutivo. Toda percepção envolve concepção e juízo perceptual. O juízo é correto quando a concepção é distinta.

Pode-se dizer também que a epistemologia reidiana é confiabilista, porque é fundada em diversos mecanismos geradores de crença. Reid crê que a percepção pode ser uma crença evidente sem apelo à experiência ou ao raciocínio, e que primeiramente tem-se alguma crença ou concepção do objeto percebido. Depois se tem ainda uma forte e irresistível convicção, crença da existência do mesmo e por último, esta convicção e crença não são representadas pelas ideias. A percepção para o autor é doxástica, porque perceber é crer, estar convicto de que algo existe. Portanto, o testemunho claro e distinto dos sentidos, além de trazer uma convicção irresistível é imediata também, quer dizer, não é pela via do raciocínio e da razão que o sujeito fica convencido da existência do que se percebe. A própria percepção direciona a nossa crença. Isto gera uma necessidade de uma teoria que justifique as crenças evidentes que possuímos, que é suprida pela teoria geral do senso comum.

As verdades autoevidentes, princípios do senso comum, são os princípios que garantem a legitimidade das crenças perceptuais. Assim é mais razoável crer em

crenças confiáveis tais como elas se apresentam, do que submetê-las à dúvida hiperbólica cartesiana.

Segundo Reid, para o conhecimento do mundo sensível, dois componentes imprescindíveis se apresentam à mente quase que ao mesmo tempo: concepção do objeto e percepção, duas operações mentais que compõem o conhecimento do objeto. Para a percepção, a concepção prévia do objeto é inevitável, ela é anterior à concepção, mas quase que concomitantes. Não são ideias, mas atos mentais.

4 Conclusão

Pode-se perguntar agora, por que os objetos na consciência (as ideias) são considerados realidades? Segundo Descartes, ideias são modos de pensar representativos e representar significa apresentar um conteúdo à consciência. Esses conteúdos, ou são afecções do sujeito (não têm nenhum conteúdo como algo determinado), ou é um conteúdo percebido como uma coisa, não é um puro nada. Eles têm uma realidade objetiva. Portanto, as ideias têm uma realidade objetiva, que é a entidade representada pela ideia, mesmo as ideias sensíveis. A realidade formal é a realidade efetiva das coisas, pois existem independentemente de serem pensadas. No *axioma V, da Exposição Geométrica*, Descartes afirma que "As ideias por serem entidades representativas, requerem uma causa, na qual esta mesma realidade seja contida, não só objetiva, mas também formal, ou eminentemente"²⁹. As ideias possuem como causa uma realidade formal. Segue-se que existe uma possibilidade de conhecer a realidade exterior.

Faltam, não obstante, ainda as ideias que não apresentam um objeto à consciência: as ideias materialmente falsas, que se traduzem em ideias sensíveis, ou as ideias das qualidades secundárias. Serão elas representações? Se elas não têm uma realidade objetiva podem ser consideradas como ideias?

As ideias sensíveis independem da vontade do sujeito. Elas provêm automaticamente dos objetos exteriores, porém é preciso separar a consciência do sentir do que é sentido no mundo sensível; portanto, a consciência do sentir é uma

²⁹ DESCARTES, René. *Œuvres et Lettres*. Paris: Bibliothèque de La Pléiade, 1958, p. 390-391.

ideia, e, por ser considerada ideia, tem-se consciência do que se está sentindo, logo é uma ideia clara e distinta. É a consciência do sentir que faz com que tenhamos uma ideia clara e distinta. Mesmo sendo a consciência de uma passividade, depreende-se que as coisas exteriores causam impressões no sujeito cognoscente. Deduz-se, também, que as ideias sensíveis têm uma causa, as coisas exteriores. Descartes não nega os sentidos e o sentir propriamente dito. Todavia, é o espírito, a mente que analisa esse sentir.

As ideias possuem características que possibilitam, a partir das próprias representações, estabelecer uma correspondência delas com as suas representações: é a regra geral de verdade; a clareza e a distinção das ideias. Além disso, o critério de verdade está intrínseco a um juízo verdadeiro, portanto é através dos juízos verdadeiros que se estabelece uma ideia verdadeira. De onde vem a clareza e a distinção? Do *Cogito*, logo são critérios de verdade.

As ideias consideradas, como ponte entre mente e mundo sensível, são verdadeiras representantes dos objetos do mundo externo, porque existem evidências fortes para justificar a existência desses objetos na medida em que: 1) elas têm uma realidade objetiva; 2) representam a realidade formal desses objetos; 3) a causa das coisas corpóreas são as próprias coisas corpóreas, cuja quantidade de realidade formal seria correlata ao da realidade objetiva das ideias; 4) o princípio de causalidade, conforme Descartes, "na ideia ou no conceito de cada coisa a existência está contida", 5) o *Cogito* valida a razão. Descartes está preocupado com representações: as representações dos objetos do mundo sensível. Para tal, não negligencia os sentidos, como já foi visto.

Os sentidos, para Descartes, a meu ver, são utilizados para perceber o mundo sensível, mesmo que de uma maneira confusa; "parece que vejo, que ouço [...]"³⁰. Parece ter um sentido denotativo, um artifício para transportar tal ação de parecer que "vejo", que "ouço" para a ideia, pois somente o espírito, a mente, através de uma "inspeção do espírito atento", pode conscientizar tal ato, racionalizar através de uma ideia, ideia sensível. A ideia sensível é um grau mais elevado do conhecimento certo, seguro. Nessa ideia está contido o conhecimento sensível, portanto existem dois

³⁰ Ibid., p. 279.

níveis de conhecimento sensível: 1) o perceber sensível; 2) o conhecimento sensível. O conhecimento mais seguro é a ideia sensível. Então, a percepção exerce duas funções: a primeira é perceber o mundo sensível, mesmo sendo um grau inferior de percepção, e a segunda seria um grau superior de entendimento – perceber é perceber uma ideia.

Uma ideia também pode ser um conceito, uma concepção, pois “Na ideia ou no conceito de cada coisa, a existência está contida, porque nada podemos conceber sem que seja sob a forma de uma coisa existente [...]”³¹. Isso significa que, como a ideia é qualquer forma de pensamento, uma concepção é uma ideia. Assim, ideia pode ser um conceito ou uma concepção. Desse modo, na concepção, a existência está contida, pois posso conceber uma coisa existente ou uma coisa fictícia, mas, mesmo as coisas fictícias, como uma sereia, são imaginadas ou criados a partir das coisas existentes. Como exemplificação do que foi dito: quando um pintor pinta um quadro, mesmo que as coisas sejam quiméricas, sempre há algo da realidade, da existência representadas na pintura.

Em se tratando de conhecimento do mundo sensível, que é relevante para este trabalho, o que prova então que uma ideia é verdadeira e que contém os objetos exteriores ao sujeito, ou uma mente cognoscente, dito de outra forma, como se dá o acesso entre mente e mundo exterior? Os objetos causam uma impressão nos órgãos sensórios, primeiro nível de conhecimento (mesmo que confuso), mas é no espírito que se dará o verdadeiro conhecimento através de uma percepção de uma ideia clara e distinta, validada pelo *Cogito*, pela razão. As ideias são verdadeiras representações dos objetos do mundo sensível, pois requerem uma causa, na qual esta mesma realidade seja contida, não só objetiva, mas também formal³². As ideias possuem como causa uma realidade formal. Segue-se que existe uma possibilidade de conhecer a realidade exterior como já foi dito. Logo, a teoria das ideias pelo que já foi exposto, não é uma teoria cética, na medida em que as ideias representam, pelo espírito, os objetos do mundo sensível por tudo o que foi dito das características das ideias. Lembrando mais uma vez que Descartes está preocupado com as representações dos objetos do mundo exterior, e, não, com a explicação de atos

³¹ Ibid., p. 395.

³² Ibid., p. 390-391.

mentais, que estão a meu ver, implícitos nas ideias e, até fora das ideias, como a percepção confusa, através dos sentidos, dos objetos.

Quanto a epistemologia de Thomas Reid, acredita-se que não é uma epistemologia totalmente cética, ou seja, que não exista conhecimento num realismo direto, há sim, diga-se, de uma forma menos sofisticada, menos racional e mais intuitiva, inata. É uma epistemologia falibilista, não há garantias de que crenças sejam verdadeiras, mas se defende que numa teoria racionalista, como a de Descartes, apesar de não ser perfeita, está num nível superior, ao passar o conhecimento para as ideias, para o conceito, para a inspeção de espírito, para a racionalização. Este é o ganho dessa teoria. Sem o espírito, a alma, sem um sujeito da cognição não haveria conhecimento, apesar de que o espírito, também não teria conhecimento sem a percepção sensível, ou seja, a impressão dos objetos. Descartes é um dualista, mas isso não impede que o corpo interfira na alma e a alma interfira no corpo.

Pode-se elencar em que aspectos Reid traduz a filosofia moderna: 1) as ideias não deixam claro como ocorre a representação mental; 2) que os atos mentais como sentir, perceber, imaginar, conceber não têm objetos distintos dessas operações, ademais; 3) não existe uma evidência causal para a existência das ideias; 4) essa teoria incorre em ceticismo.

Então, agora, pode-se questionar se Reid compreendeu Descartes, mas é necessário esclarecer pontos na teoria cartesiana que ficaram obscuros para Reid. Sumariamente, é mister salientar que a consciência para Descartes está acima das ideias, o poder da consciência. Acho que Reid não compreendeu isso. No *Cogito*, se alguém está pensando, é evidente e incorrigível que se acredita, é um fato, se duvido, se penso, tudo isso é fortemente indubitável. Se é verdade que estou duvidando, é igualmente verdade que estou pensando. Outro ponto a ser salientado é que Reid não percebeu que, segundo Descartes, ideias só são ideias na consciência, no espírito, não no cérebro, no *sensorium*.

Descartes está preocupado com representação, a representação de objetos do mundo sensível. No entanto, não significa, como foi exposto, que ele não acredita no mundo material. Sim, ele crê, mas a consciência, o pensamento é que vai traduzir esse objeto de tal mundo ou o mundo sensível. Ele crê nos sentidos, na percepção,

em todos os atos mentais, mas é a consciência que vai discerni-los. Quando ele denomina ideia sob vários nomes, fica evidente que ideia é conceito, forma, representação, sobretudo, ao perceber uma ideia, ela é o todo do conhecimento empírico e não empírico. No conhecimento empírico, existe o sentir, o perceber, a concepção, mas, para traduzir-se em conhecimento verdadeiro, é necessário a consciência do sentir, a do perceber, a da concepção. Parece que vejo e parece que sinto não significa dizer que não vejo, não sinto, não percebo etc., mas, sim, é na consciência do sentir, do ver, do perceber, que se traduz numa ideia de que há o verdadeiro conhecimento. O primeiro grau do conhecimento é o sensível, mas para o verdadeiro conhecimento é preciso avançar para um nível superior, subjetivo, consciente (as ideias). Quando Descartes faz alusão a uma ideia clara e distinta, ele não quer dizer que na ideia há o objeto mais a ideia. A ideia tem um caráter de conceito, subjetivo, de representação, é o aparecer de uma coisa. A mediação ou o acesso entre mente e mundo sensível é a consciência, a percepção de uma representação do mundo externo através de uma ideia, entidade correlata dos objetos de tal mundo.

Reid quer distinção entre objetos e atos mentais. Sua teoria é denominada de realismo direto, um tipo de fundacionismo não estrito. Por outro lado, Descartes quer representação de tudo isso nas ideias; ele enseja ir além desse realismo direto representando o mundo nas ideias.

Não há evidência ou indício para mostrar que as ideias, como concebidas para a teoria comum das ideias, são um fato ou existem em realidade. Em contrapartida, Reid afirma que os atos mentais como perceber, imaginar, sentir não são explanáveis, pois não têm definição estrita, o que cairia no mesmo nível de dificuldade. Acrescenta-se ainda que ele critica conjecturas e analogias por parte do sistema ideal. Afirma que são posições prováveis, de maior assentimento. Entretanto, sua teoria é a teoria do razoável, de probabilidades, doxástica. Desse modo, não incorreria no mesmo nível de dificuldades?

A meu ver, um primeiro passo para o conhecimento do mundo sensível parte dos sentidos; o que Descartes não negligencia, um segundo passo são as ideias (Racionalização e Consciência). Por isso defendo a teoria das ideias de Descartes. Também que o ganho epistemológico da teoria das ideias em Descartes é que ideia

ou conceito é universal, é uma certeza maior, apodídica, do que o mundo ser conhecido somente através dos sentidos.

Referências

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Œuvres et Lettres**. Paris: Bibliothèque de La Pléiade, 1958.

_____. **Princípios da Filosofia**. Tradução: Alberto Ferreira. 4ª. ed. Lisboa: Edições 70, 1989, Art. 43.

FORLIN, Enéias. **A teoria cartesiana da verdade**. Ijuí: UNIJUÍ, 2005.

GUEROULT, Martial. **Descartes selon l'ordre des raisons: I L'Âme et Dieu**. Paris: Aubier-Montaigne, 1953.

LANDIM FILHO, Raul. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992.

PICH, Roberto H. **Thomas Reid sobre concepção, percepção e relação mente-mundo exterior**. *Revista Veritas*, v. 55, n. 2, maio/ago. p. 144-175. Porto Alegre: PUCRS

REID, Thomas. **ESSAYS ON THE INTELLECTUAL POWERS OF MAN** (1785). In: BROOKES, Derek R. *A Critical Edition of Thomas Reid. Annotations by Derek R. Brookes and Knud Haakonssen. Introduction by Knud Haakonssen*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2002.

5. O PROBLEMA DA AUTOJUSTIFICAÇÃO NA CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-05>

Carlo Paim Peralta¹

Resumo

O presente artigo tem por objetivo caracterizar a lógica especulativa hegeliana, ou o sistema das determinações de pensamento, destacando especialmente a problemática da justificação desta ciência. Para tal, iniciamos expondo a diferença entre intuições, representações e pensamentos; em seguida apresentamos os três momentos do desenvolvimento das determinações de pensamento, a saber, o abstrato, o dialético e o especulativo; e, por fim, apontamos algumas diferenças da lógica especulativa em relação à lógica tradicional e à filosofia kantiana. Ao final esperamos ter esclarecido de que forma Hegel compreendeu que esta ciência *sui generis*, na qual o pensar busca pensar a si mesmo, deve satisfazer ao requisito de fornecer imanentemente a sua própria justificação.

Palavras-chaves: Hegel. Dialética. Lógica especulativa. Ciência. Justificação.

Introdução

Estamos a todo momento nos deparando com objetos empíricos; basta estarmos de olhos abertos e vermos, por exemplo, uma imagem azul para que, ao nos questionarmos "o que é isto?", rapidamente descubramos se tratar de um livro cuja capa é desta cor e que está sobre a mesa. No dia-a-dia tendemos a considerar que experienciamos, através dos órgãos do sentido, objetos que existem diante de nós tais como eles realmente são, sem que nos ocorra, entretanto, que as sensações sozinhas não podem nos proporcionar experiência alguma. Só somos capazes de formular perguntas como esta na medida em que temos, além de sensações, conceitos universais à nossa disposição, mas não só os conceitos empíricos que dão nome ao "livro" e à "mesa", pois, para que identifiquemos minimamente qualquer coisa, são imprescindíveis conceitos abstratos muito básicos, tais como "algo", "limite", "causa", etc. Estes conceitos são "determinações do pensar, das quais nós fazemos uso em toda a parte, que nos saem da boca a cada proposição que

¹ Possui graduação em Medicina Veterinária pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

falamos"², isto é, são categorias que estruturam nossa consciência, nossa linguagem e tudo o que percebemos, pois sobre elas repousa a inteligibilidade da nossa experiência e apenas com elas podemos ter mais do que um fluxo caótico de sensações.

A linguagem se inseriu em tudo aquilo que se torna para ele [o ser humano] em geral um interior, uma representação, em tudo aquilo de que ele se apropria, e o que ele torna linguagem e exprime nela contém de modo mais encoberto, mais misturado ou mais elaborado uma categoria; tão natural lhe é o lógico, ou, mais precisamente: o mesmo é sua própria *natureza peculiar*.³

Mas, justamente por se fazerem presentes sempre que pensamos ou falamos, somos a tal ponto familiarizados com estes conceitos que pode parecer desnecessário refletirmos sobre eles, como se já nos fossem suficientemente conhecidos e nenhuma pessoa razoável pudesse ter dúvidas a seu respeito⁴. Desta forma pode-se considerar que eles têm pouca importância, que sejam apenas veículos através dos quais comunicamos conteúdos às outras pessoas e que apenas estes últimos têm valor verdadeiramente. Mas, ao negligenciar o exame destes conceitos, “[a] atividade do pensar que nos impregna todas as representações, finalidades, interesses e ações [...] opera de modo inconsciente”⁵. Esta inconsciência caracteriza um modo instintivo de pensar e de agir, no qual há o risco de se cair em uma rede de conceitos inapropriados, de se ficar “preso no serviço do pensar não purificado e, com isso, não livre”⁶.

Mas como devem ser concebidos os conceitos mais básicos do pensar?⁷ Hegel procurou responder esta e outras perguntas em sua *Ciência da Lógica*, publicada entre 1812 e 1816 e dividida em 3 volumes. Nela se buscou examinar os pressupostos e consequências destas categorias que estruturam o pensar, mas que

² HEGEL, CL, v. 1, p.33.

³ Ibid., p.32.

⁴ HEGEL, FE, p. 43: “O bem-conhecido em geral, justamente por ser *bem-conhecido*, não é *reconhecido*. É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está.”

⁵ HEGEL, CL, p. 37.

⁶ Ibid., p. 38.

⁷ HOULGATE, 2006, p. 9ss.

frequentemente adotamos irrefletidamente, bem como o desenvolvimento delas uma a partir da outra. Neste estudo detalhado e sistemático dos movimentos racionais mais básicos consiste⁸ o “empreendimento lógico supremo”, com o qual se pretende

[p]urificar essas categorias, que são ativas apenas de modo instintivo e, primeiramente, [são] trazidas à consciência do espírito como isoladas e, com isso, de maneira variável e confusa e lhe concedem, dessa maneira, uma efetividade isolada e incerta e elevar o espírito nas categorias à liberdade e à verdade⁹.

Intuições, representações e pensamentos

Segundo Hegel¹⁰, é pelo pensar que o humano se diferencia dos outros animais¹¹. Todos os animais têm sentimentos, intuições, desejos etc., mas permanecem restritos a essas formas de consciência que só são capazes de, a partir da multiplicidade caótica de sensações, abstrair objetos singulares, isto é, só são capazes de visar, em meio à informação adquirida pelos órgãos dos sentidos, esta dor, este sabor etc. É apenas o humano que ultrapassa a singularidade dos objetos, pois põe aqueles conteúdos empíricos singulares sob determinações universais, e assim a consciência alcança a forma do pensar, criando, inicialmente, representações¹². Com as representações se pode ter, por exemplo, a imagem de um objeto mesmo sem tê-lo diante de si, mas nela o objeto empírico é simplificado. Esta simplicidade se deve a que as representações tenham seu conteúdo formado em parte por um pensamento universal, em parte pela sensibilidade:

Ocorrem em nossas representações os dois seguintes casos; o *conteúdo* é pensado, mas a forma não o é; ou, inversamente, a forma pertence ao

⁸ BURBIDGE, 2006, p. 12ss.

⁹ HEGEL, CL, v. 1, p.38.

¹⁰ Optamos por acompanhar Hegel em sua introdução à Lógica da Enciclopédia das Ciências filosóficas, onde inicia com uma apresentação das faculdades ou modos gerais de atividade do espírito. Contudo, o local apropriado da consideração destas faculdades é a Filosofia do Espírito, na Psicologia. Cf. HEGEL, Enc., v. 3, p. 210ss (§440ss).

¹¹ Cf. HEGEL, Enc., v. 1, p. 40ss (§2).

¹² Cf. Ibid., p. 77ss (§24).

pensamento, mas não o conteúdo. Por exemplo, se digo: ira, rosa, esperança, tudo isso me é bem conhecido na sensação, porém eu exprimo esse conteúdo de modo universal, na forma do pensamento. (...) Se, inversamente, eu represento Deus, o conteúdo, decerto, é algo puramente pensado, mas a forma é ainda sensível, como a encontro imediatamente em mim. Nas representações, portanto, o conteúdo não é puramente sensível como nas intuições [dos sentidos], senão que o conteúdo ou é sensível, embora a forma pertença ao pensar, ou vice-versa. No primeiro caso, a matéria é dada, e a forma pertence ao pensar. No outro caso, o pensar é a fonte do conteúdo; mas pela forma o conteúdo torna-se um dado que por isso chega exteriormente ao espírito.¹³

A linguagem é a obra do pensar e, como tal, só pode expressar universalidades, de forma que aquele conteúdo sensível apenas visado, a singularidade, permanece indizível¹⁴. Assim, em toda proposição, mesmo naquelas em que se pretende fazer uma descrição estritamente objetiva da experiência sensível, o pensar desempenha, inevitavelmente, um papel constitutivo fundamental. Sensibilidade e pensar não são, portanto, radicalmente opostos, e tomá-los desta forma é um preconceito que permanece como um obstáculo que impede que se alcance a verdade. Hegel denomina o pensar que se compromete com este preconceito de *reflexão*.

Ainda assim, a reflexão tem o mérito de operar a transição das representações para os pensamentos propriamente ditos¹⁵. Na medida em que exige que seu conteúdo seja provado e que se mostre a sua necessidade¹⁶, o pensar procura, através das ciências empíricas, refletir sobre a experiência sensível para produzir "*pensamentos sobre o dado*"¹⁷, isto é, apreender a multiplicidade de fenômenos singulares da experiência sob a unidade de determinações universais como gêneros e leis, para assim elevar o conteúdo inicialmente singular e contingente à universalidade e à necessidade¹⁸. Entretanto, ainda que tais ciências sejam comprometidas com a reflexão, continuam atreladas às sensações. A matemática,

¹³ Ibid.

¹⁴ Cf. Ibid., p. 69ss (§20).

¹⁵ Cf. Ibid., p. 43 (§5).

¹⁶ Cf. Ibid., p. 39 (§1).

¹⁷ Ibid., p. 46 (§7).

¹⁸ Cf. Ibid., p. 51 (§12).

por exemplo, “trata das abstrações do número e do espaço, mas que são ainda algo de sensível, embora sejam o sensível abstrato e carente-de-ser-aí”¹⁹, e, por isso, os pensamentos permanecem como determinações singularizadas, isoladas e abstratas. Ainda assim,

[m]ediante a reflexão, algo se alterou na maneira como o conteúdo é inicialmente sensação, intuição, representação. Por conseguinte, é somente por intermédio de uma alteração que a verdadeira natureza do objeto chega à consciência.²⁰

Através da reflexão o pensar se volta para si mesmo, isto é, passa a ter como objeto os próprios pensamentos, e “em geral se pode dizer que a filosofia não faz outra coisa que transformar representações em pensamentos; mas depois disso, é verdade, transforma os simples pensamentos em conceitos.”²¹ A filosofia deve às outras ciências, portanto, o seu conteúdo, a saber, as determinações universais, mas, embora estas determinações se relacionassem com a experiência ou com o *a posteriori*, o pensar filosófico as considera apenas enquanto universalidades, indiferente à sua particularização, e assim se eleva acima das representações e se ocupa apenas com o próprio pensar ou com o *a priori*²².

[A] filosofia deve, assim, seu desenvolvimento às ciências empíricas, dá-lhes ao conteúdo a mais essencial figura da *liberdade* (do *a priori*) do pensar e a *verificação* da necessidade em lugar da constatação do achado, e do fato de experiência; de maneira que o fato se torna a apresentação e a reprodução da atividade originária e perfeitamente autônoma do pensar.²³

Na filosofia o pensar inicialmente decompõe as representações em seus elementos, a sensibilidade e os pensamentos, e retém apenas estes últimos, considerando-os isoladamente²⁴. Concebidos como opostos à objetividade e,

¹⁹ Ibid., p. 65 (§19).

²⁰ Ibid., p. 75 (§22).

²¹ Ibid., p. 71 (§20).

²² Cf. Ibid., p. 51ss (§12).

²³ Ibid., p. 51 (§12).

²⁴ Cf. HEGEL, FE, p.43-44.

portanto, ao infinito ou absoluto, o conteúdo destes pensamentos é subjetivo e finito. Este "pensar que só produz determinações finitas e nelas se move chama-se *entendimento* [*Verstand*] no sentido estrito do termo"²⁵. Contudo, ao partir destes conteúdos o pensar se descobre defectivo, pois, por um lado, não consegue estabelecer a necessidade do seu início, que permanece como um pressuposto assumido dogmaticamente, algo meramente dado. Por outro lado, ao tentar abranger aqueles objetos que são "infinitos"²⁶ ou "absolutos"²⁷, como Deus, liberdade e espírito, cai, inevitavelmente, em contradições. O entendimento não consegue demonstrar a necessidade do seu conteúdo, os pensamentos subjetivos, e apenas "na medida em que visa a proporcionar satisfação a essa necessidade [*Bedürfnis*] [o refletir] é o pensamento propriamente filosófico, o *pensamento especulativo*"²⁸. Apesar de se descobrir incapaz de alcançar a verdade, o entendimento não vê que seu resultado contraditório impõe ao pensar que se eleve sobre estas determinações inefetivas, dando "o último passo para o alto"²⁹ para se tornar verdadeiramente especulativo, mas, vendo-se sem saída, desespera-se e busca refúgio no retorno àquelas formas anteriores de consciência, isto é, no sentimento, na intuição, na vontade etc.

Mas seria todo e qualquer pensamento meramente subjetivo? Quando, por exemplo, se reúne tanto os cães quanto os gatos sob um mesmo pensamento, a saber, o do gênero dos animais, esta é uma característica que foi eleita arbitrariamente para agrupar tais coisas? Segundo Hegel³⁰, este é um exemplo de pensamento que não é subjetivo, pois, embora o animal não exista, os animais singulares existem, e, se se pode dizer o que eles são, isso é possível porque há uma natureza universal objetiva que lhes é interior, que é sua verdade comum. Se identifica, assim, em todo ser, estruturas universais que lhes são imanentes, e há, em

²⁵ HEGEL, Enc. v. 1, p. 87 (§25).

²⁶ Ibid., p. 48 (§8).

²⁷ Ibid., p. 49 (§10).

²⁸ Ibid., p. 49 (§9).

²⁹ HEGEL, CL, v. 1, p. 48: "ela [a reflexão] não reconhece que a contradição é precisamente o elevar-se da razão sobre as limitações do entendimento e a solução das mesmas. Em vez de dar, a partir daqui, o último passo para o alto, o conhecimento, recuando do que é insatisfatório das determinações do entendimento, refugiou-se na existência sensível, acreditando haver nela o que tem firmeza e concordância".

³⁰ HEGEL, Enc. v. 1, p. 77ss (§24).

última análise, uma estrutura universal imanente à totalidade do ser, uma razão ou pensamento objetivo universalíssimo.

Já quando se considera a nós, humanos, percebe-se que, como tudo o mais, também temos estruturas universais, pois somos animais, humanos etc. Mas, entre todas as coisas, apenas o humano não apenas é universal, mas, na medida em que pensa, também pode *apreender* o universal: “[o] animal também é *em si* [um] universal, mas o universal não é, enquanto tal, *para* ele, mas [para ele] é o singular, somente e sempre”, enquanto “só o homem se duplica de modo a ser o universal *para* o universal.” Sempre que pensamos abstraímos das particularidades da coisa pensada e a consideramos como algo universal, ou seja, tudo o que está no pensamento e que é para o Eu é universal; e o próprio Eu é, também, algo universal, na medida em todos nós somos, cada um, um Eu. Ainda, nele são abarcados todos os pensamentos, “[c]ada homem é um mundo inteiro de representações que estão sepultadas na noite do Eu”³¹, de forma que o Eu não é apenas mais uma estrutura universal nossa entre as demais, mas é a estrutura universal última do pensar³².

“O pensar [que] constitui assim a substância das coisas exteriores, é também a universal substância do espiritual”³³, isto é, um mesmo pensar absoluto, a *Ideia*, é a estrutura comum à realidade e ao pensar. Como as estruturas coincidem, então através uma teoria em que o pensamento venha a se conhecer verdadeiramente, como o universal *em si* e *para si*, se conhecerá também o absoluto³⁴. Para isso não se pode, entretanto, continuar admitindo como conteúdo aqueles pensamentos subjetivos que, como visto, eram contrapostos à objetividade e ao absoluto, como determinações fixas, contingentes e imediatamente dadas.

³¹ Ibid.

³² Ibid.: O Eu é “esse [ser] último, simples e puro para a consciência. Podemos dizer que ‘o Eu é o pensar enquanto [ser] pensante’. O que tenho em minha consciência, isto é para mim. [O] Eu é esse vazio, o receptáculo para tudo e para cada um, para o qual tudo é, e que em si conserva tudo. (...) [E]m tudo está o Eu, ou em tudo está o pensar.”

³³ Ibid.

³⁴ Cf. LUFT, 2001, p. 127: Sua convicção [de Hegel] é de que alma, mundo e Deus só podem ser conhecidos na imanência de uma teoria do pensamento, já que, em sua essência, a estrutura da realidade é ideal, suportada pela mesma estrutura do pensamento (a *Ideia*), ou seja, o ser é espírito. Os conceitos tratados na *Ciência da Lógica*, como “ser”, “nada”, “devir”, têm, portanto, peso ontológico (são categorias), mas não por serem coisas no mundo, muito menos entidades transcendentais ao mundo, e sim por expressarem em seus nexos a *Ideia* enquanto estrutura lógico-ontológica ínsita em todas as coisas como sua lei ordenadora.”

Para a superação dos pensamentos subjetivos se faz necessária antes uma mudança do que se entende por verdade. Em geral se compreende a verdade como concordância da nossa representação de uma coisa com a coisa pressuposta, ou seja, como se o objeto fosse "algo para si consumado, acabado, que poderia dispensar perfeitamente o pensar para sua efetividade", enquanto o pensamento seria algo "deficiente", "como uma forma maleável e indeterminada que deveria se adequar à sua matéria"³⁵. Esta forma de pensar assume o objeto como essencial, enquanto as determinações que o pensamento lhe atribui seriam apenas subjetivas e, portanto, inessenciais a ele, como essências próprias que podem vir a ser verdadeiras ou falsas em relação ao objeto³⁶. Quando entendidos como falsos, por não corresponderem ou denotarem incorretamente o objeto, os pensamentos são reduzidos à nulidade e descartados.

Já "[n]o sentido filosófico, ao contrário, a verdade significa – [se for] expressa em geral abstratamente – concordância de um conteúdo consigo mesmo."³⁷ Assim, ainda que se tenha, por exemplo, uma representação adequada de um amigo, se poderia dizer que ele não é um amigo de verdade caso seja um mau amigo, isto é, caso a sua existência não corresponda ao conceito de amigo, e,

[n]esse sentido, (...) o mau e o não-verdadeiro, em geral, consistem na contradição que tem lugar entre a determinação ou o conceito, e a existência de um objeto. Podemos fazer uma representação correta de um tal objeto mau, porém o conteúdo dessa representação é algo em si não-verdadeiro.³⁸

Para obter um conteúdo necessário e capaz de alcançar o absoluto o pensar deve abandonar aqueles pensamentos subjetivos e a busca por uma verdade enquanto correspondência deles a objetos pressupostos³⁹, voltar-se para si mesmo e dar lugar a novas determinações através das quais faça de si conteúdo e procure

³⁵ HEGEL, CL, v. 1, p.47.

³⁶ Cf. HEGEL, FE, p. 48: "O *verdadeiro* e o *falso* pertencem aos pensamentos determinados que, carentes-de-movimento, valem como essências próprias, as quais, sem ter nada em comum, permanecem isoladas, uma em cima, outra embaixo."

³⁷ HEGEL, Enc. v. 1, p. 82 (§24).

³⁸ *Ibid.*, p. 82 (§24).

³⁹ Cf. HEGEL, FE, p. 47.

concordar consigo para alcançar a verdade. Este novo conteúdo são as determinações de pensamento ou categorias que estão depositadas na linguagem⁴⁰. Nelas desaparece a oposição entre subjetividade e objetividade⁴¹ e estão expressas as efetividades⁴², as ideias ou conceitos verdadeiros.

A lógica enquanto ciência em que o pensar justifica a si mesmo

A Ciência da Lógica é o sistema das determinações de pensamento, a lógica especulativa na qual o pensamento puro se dá este conteúdo e o examina, buscando através dele alcançar a plena concordância consigo mesmo. Ela é a ciência filosófica que tem como objeto de estudo o pensamento.

Quanto ao *começo* que a filosofia tem de instaurar, parece igualmente que a filosofia em geral começa com uma pressuposição subjetiva, como as outras ciências. A saber: tem de fazer um objeto particular o objeto do pensar. Como nas outras [ciências] esse objeto é o espaço, o número etc. aqui [na filosofia] é o *pensar* [mesmo].⁴³

Na lógica o pensamento pensa a si mesmo, investiga o que ele próprio verdadeiramente é, buscando descobrir por si só quais são seus conteúdos e suas leis. Sendo assim, tanto o seu conteúdo, as determinações de pensamento, quanto a sua forma ou seu método não são pressupostos como dados ou como já conhecidos ao início da investigação, pois apenas no resultado do seu desenvolvimento eles serão descobertos. Por não partir destas pressuposições, a lógica se faz uma ciência única, diferente tanto das ciências particulares quanto dos sistemas filosóficos anteriores, pois historicamente a filosofia iniciava da pressuposição de um método que importava de ciências particulares, como da matemática ou das ciências experimentais, ou mesmo desprezava qualquer metodologia⁴⁴.

⁴⁰ Cf. HEGEL, Enc. v. 1, p. 81 (§24,2), CL, v. 1, p. 32.

⁴¹ Cf. Ibid., p. 77ss (§24).

⁴² Cf. Ibid., p. 44ss (§6).

⁴³ Ibid., p. 58 (§17).

⁴⁴ Cf. HEGEL, CL, p., 56ss. Hegel salienta que Spinoza e Wolff se utilizam do método geométrico, mais próximos, portanto, da matemática, enquanto Leibniz utilizaria a metodologia da física.

Hegel diferencia a lógica especulativa especialmente do que comumente se entende por lógica, a “ciência do pensar puramente formal”⁴⁵. Esta foi inaugurada ainda na antiguidade, por Aristóteles, e se manteve inalterada desde então – haja vista que, segundo Hegel, os acréscimos que posteriormente lhe foram feitos ou não lhe aumentaram o conteúdo, ou não passariam de deformações –, o que tornaria explícito não que ela tenha já sido plenamente realizada e alcançado a perfeição, mas, antes, que ela se encontra estagnada e necessitada “de uma total reelaboração”⁴⁶. A lógica formal lida com o *pensar em geral* e seus pensamentos finitos, se mostrando, por isso, útil para organizar as representações. Apesar disso, ela carrega uma série de preconceitos sobre a relação entre sujeito e objeto, pois assume que a própria lógica seria meramente formal, abstrata e desprovida de conteúdo ou matéria, enquanto o objeto permaneceria como algo essencial, mas em si incognoscível, um além do pensar e a ele inalcançável. As formas lógicas seriam carentes de conteúdo, donde a forma e o conteúdo do pensamento, a certeza subjetiva e a verdade objetiva, seriam definitivamente separados, e por esse motivo não se atribui qualquer significado metafísico à lógica formal⁴⁷. Mas a limitação desta lógica não deveria ser atribuída aos objetos, mas, antes, ao modo como ela os considera⁴⁸.

A filosofia de Kant pressupõe a lógica formal e a teoria clássica do juízo, com sua estrutura lógica de sujeito e predicado e o modelo essencialista a ela inerente⁴⁹. Distinguindo, em sua *Crítica da Razão Pura*, três faculdades do conhecimento, a saber, a sensibilidade, que lida com as intuições sensíveis que nos afetam imediatamente, o entendimento, que une representações sob conceitos, e a razão, que une os conceitos sob ideias, busca pelos conceitos mais básicos do pensar através da análise do entendimento⁵⁰.

⁴⁵ HEGEL, Enc. v. 1, p. 68 (§19).

⁴⁶ HEGEL, CL, v.1, p., 54. Cf. também HEGEL, Enc. v. 1, p. 72-73 (§20).

⁴⁷ Ibid., p.50.

⁴⁸ Ibid., p.50: “a falta de conteúdo das formas lógicas está antes apenas no modo como elas são consideradas e tratadas. Na medida em que elas se separam como determinações firmes e não são mantidas juntas em unidade orgânica, elas são formas mortas e o espírito não habita nelas, espírito o qual é sua unidade concreta que vive”, e p.51: “não é culpa do objeto da lógica se ela deve ser sem conteúdo, mas apenas da maneira como o mesmo é apreendido.”

⁴⁹ Cf. LUFT, 2011.

⁵⁰ KANT, CRP, p. 105 (B 91).

Nós podemos, contudo, reduzir todas as ações do entendimento a juízos e, assim, representar o *entendimento* em geral como uma *faculdade de julgar*. Pois ele é, segundo o exposto acima, uma faculdade de pensar. Pensar é o conhecimento por meio de conceitos. Os conceitos, porém, como predicados de possíveis juízos, referem-se a alguma representação de um objeto ainda indeterminado. (...) As funções do entendimento [i.e., as categorias] podem ser todas elas encontradas, pois, caso se possa representar, de maneira completa, as funções da unidade nos juízos.⁵¹

Assim, Kant se volta para a tábua das doze formas de juízo, que importa da lógica tradicional, e delas pretende ter derivado as categorias fundamentais do pensar.

Desse modo, surgem exatamente tantos conceitos puros do entendimento, que se dirigem *a priori* a objetos da intuição em geral, quantas eram, na tábua anterior [i.e., a tábua dos juízos], as funções lógicas em todos os juízos possíveis; pois nessas funções o entendimento se vê completamente exaurido, e sua faculdade, inteiramente mensurada. Como Aristóteles, denominaremos *categorias* a tais conceitos, já que nosso propósito, embora muito distante do seu no que diz respeito ao modo de executá-lo, é originariamente idêntico a ele.⁵²

Mas a aceitação desta tábua de juízos, que emergiu de dentro da história da lógica, e, conseqüentemente, destas categorias derivadas, foram interpretadas por muitos de seus sucessores como um ato arbitrário⁵³.

Hegel reconhece Kant como, por um lado, um apreciador da lógica puramente formal que, por isso, carregou aqueles preconceitos para o interior de sua filosofia crítica, dando às formas do pensamento um significado apenas subjetivo e separado do objeto que, por sua vez, foi considerado uma coisa em si e incognoscível. Mas, por outro lado, também o reconhece como aquele que abriu o caminho para uma revitalização da dialética, pois compreendeu que ela fosse mais do que apenas um

⁵¹ Ibid., p. 107 (B 94).

⁵² Ibid., p. 113 (B 105).

⁵³ BURBUDGE, 2006, p. 20ss.

jogo que só alcança resultados contingentes. Através da dialética o pensar chega às antinomias da razão pura⁵⁴, em que tem como resultado contradições ou impasses entre polos antinômicos. Mas o fundamento destas antinomias são a "necessidade da contradição" e a "objetividade da aparência"⁵⁵, isto é, não foi devido a um mero erro subjetivo ou a uma contingência contornável que se chegou a elas, mas, pelo contrário, elas se impõem como um resultado necessário do empreendimento racional. Entretanto, o comprometimento com aqueles preconceitos do entendimento teria impedido Kant de compreender adequadamente a dialética.

Numa crítica que fez desde os escritos de juventude até a maturidade⁵⁶, Hegel aponta como um grave déficit do sistema kantiano o seu apego à forma do juízo. Com o juízo nos é possível atribuir um predicado a um sujeito através de uma cópula, como em "A é B". O predicado expressa uma determinação B, que existiria como tal, em primeiro lugar, num objeto A, que aparece como o sujeito do juízo, e a cópula estabeleceria, assim, a identidade entre o sujeito e o predicado. Mas, em segundo lugar, a determinação B também existiria como tal em nosso pensamento, estabelecendo a identidade entre o sujeito cognoscente e objeto conhecido. Deste modo parece, à primeira vista, que o juízo expressa uma forma de *triplicidade* capaz de superar a oposição sujeito-objeto. Porém, se os objetos são, como visto, considerados como coisas em si, incognoscíveis ao sujeito e dele independentes, então permanece absoluta a oposição sujeito-objeto, e o juízo estabelece a diferença, e não a igualdade, entre sujeito e predicado⁵⁷. Enquanto o objeto A seria essencial, a determinação B lhe foi atribuída por um sujeito que não pode conhecê-lo e lhe é, por isso, externa e inessencial. A determinação acaba por ser considerada vã, um nada, algo puramente negativo que deve ser descartado para dar lugar a outra

⁵⁴ KANT, CRP, p. 352ss (B433 ss).

⁵⁵ HEGEL, CL, p. 59.

⁵⁶ Cf. PERALTA, 2020.

⁵⁷ HEGEL, FS, p. 41: "O racional ou, como Kant se expressa, o apriorístico deste juízo, a identidade absoluta, como conceito intermediário, não se expõe todavia no juízo, mas na conclusão; no juízo, a identidade absoluta é apenas a cópula: é um inconsciente; e o juízo ele mesmo é apenas a aparição predominante da diferença. O racional dedicou-se aqui inteiramente à oposição tanto quanto para a consciência em geral a identidade na intuição, a cópula, não é um pensado, um conhecido, mas expressa justamente o não-conhecimento do racional; o que se mostra e está na consciência é apenas o produto, como membro da oposição sujeito e predicado, e apenas eles estão postos na forma do juízo, e não a sua unidade como objeto do pensamento."

coisa que, por sua vez, terá o mesmo destino, pois na verdade “é vã essa intelecção, por ser o negativo que não enxerga em si o positivo.”⁵⁸

Sem que haja um elemento realmente intermediário, um centro capaz ligar os polos destas relações, a resposta de Kant foi deslocar esta ligação para o sujeito, que estabelecerá uma identidade meramente formal de si com o objeto que lhe é estranho, a despeito da diferença radical entre eles, numa ligação incompleta e, portanto, incompreensível⁵⁹. A razão kantiana permanece comprometida com a oposição sujeito-objeto e, por isso, incapaz de superar as contradições que tem por resultado nas antinomias. Julgando que esses impasses fossem insuperáveis e que a dialética alcançasse apenas resultados negativos, Kant conclui ter assim encontrado os limites da razão, a fazendo retroceder de um uso constitutivo para um uso meramente regulativo. Só sendo capaz de reconhecer o “lado abstrato-negativo do dialético”⁶⁰, não alcançou o especulativo, mas *lançou suas sementes*⁶¹: “[o] conceito da ciência surgiu depois que se elevou à sua significação absoluta aquela *forma triádica* que em Kant era ainda carente-de-conceito, morta, e descoberta por instinto.”⁶²

É apenas quando o pensamento abdica da pretensão de conhecer se contrapondo a um objeto dado que certeza e verdade poderão ser identificadas⁶³. Só

⁵⁸ HEGEL, FE, p. 61-62: “Na atitude raciocinante, dois aspectos devem ser ressaltados – aspectos segundo os quais o pensamento conceitual é seu oposto. De uma parte, o procedimento raciocinante se comporta negativamente em relação ao conteúdo apreendido; sabe refutá-lo e reduzi-lo a nada. Essa intelecção de que o conteúdo não é assim é algo puramente negativo; é o ponto terminal que a si mesmo não ultrapassa rumo a novo conteúdo, mas para ter de novo um conteúdo, deve arranjar outra coisa, seja donde for.

Essa vaidade porém não exprime apenas que esse conteúdo é vão, mas também que é vã essa intelecção, por ser o negativo que não enxerga em si o positivo.”

⁵⁹ HEGEL, CL, v. 1, p.54: “A filosofia crítica, certamente, já transformou a *metafísica* em *lógica*, mas, como foi lembrado anteriormente, ela, assim como o idealismo posterior, por medo diante do objeto, deu às determinações lógicas um significado essencialmente subjetivo. Através disso, elas permaneceram ao mesmo tempo presas ao objeto do qual fugiram, e restou nelas uma coisa em si, um choque [*Anstoss*] infinito enquanto um Além.”

⁶⁰ *Ibid.*, p.54: “Mas a libertação da oposição da consciência, que a ciência tem de poder pressupor, eleva as determinações do pensar acima deste ponto de vista medroso e não plenamente realizado e exige a consideração das mesmas tal como são em si e para si, sem um aspecto limitado, o lógico, o puramente racional.” Cf. também p. 59ss.

⁶¹ Cf. HEGEL, FS, p.51.

⁶² HEGEL, FE, p. 55.

⁶³ HEGEL, CL, v. 1, p.47: “Essas concepções acerca da relação do sujeito e do objeto um para com o outro exprimem as determinações que constituem a natureza de nossa consciência comum, de nossa consciência que aparece; mas estes preconceitos (...) porque eles impedem o acesso à filosofia, devem ser abandonados antes dela.”

assim se alcançará o lado concreto-positivo do dialético, em que o pensar deixa de ser *entendimento* e se torna *especulativo*⁶⁴. O abandono daqueles preconceitos e oposições é alcançado na *Fenomenologia do Espírito*, em que Hegel expôs o desenvolvimento da consciência, através de todas as suas formas de relacionar-se com o objeto, até alcançar sua verdade, o *saber absoluto*⁶⁵, que é

a unidade não abstrata, mas concreta e viva, através do fato de que nela a oposição da consciência entre um *ente que é subjetivamente por si* e um segundo *ente que é objetivamente por si* é sabida como superada; o ser é sabido como conceito puro em si mesmo e o conceito puro é sabido como o ser verdadeiro.⁶⁶

Este resultado, o saber absoluto ou puro, nada mais é do que o conceito da lógica especulativa, na medida em que “[a] *lógica é a ciência pura*, isto é, o saber puro em toda a extensão de seu desenvolvimento”⁶⁷.

Mas, se a lógica especulativa é uma ciência que se distingue por iniciar sem pressupostos, como ela pode ter legitimidade para iniciar pressupondo o resultado da *Fenomenologia*? Hegel aborda esta primeira antinomia⁶⁸ com que se depara na *Lógica* da seguinte maneira: “O início da filosofia precisa ser ou *algo mediado* ou *algo imediato* e é fácil mostrar que ele não pode ser nem um nem outro; então, ambos os modos de iniciar encontram sua refutação.”⁶⁹ O início não pode nem ser apenas o resultado mediado por uma pressuposição, pois assim seria resultado, e não início; nem ser apenas o iniciar imediatamente e sem justificativa a partir *disto*, e não *daquilo*. Este aparente paradoxo resulta da contraposição da imediatidade e da

⁶⁴ Ibid., p.59-60.

⁶⁵ Ibid., p.52: “O saber absoluto é a *verdade* de todos os modos da consciência, porque, assim como aquele percurso da mesma o produziu, apenas no saber absoluto a separação do *objeto* e da *certeza de si mesmo* se dissolveu perfeitamente e a verdade dessa certeza, bem como essa certeza da verdade, tornaram-se idênticas.

A pura ciência pressupõe, com isso, a libertação da oposição da consciência. Ela contém o *pensamento*, na medida em que ele é igualmente a *Coisa em si mesma*, ou seja, a *coisa em si mesma*, na medida em que ela é igualmente o *pensamento puro*.”

⁶⁶ Ibid., p., 63.

⁶⁷ Ibid., p.71.

⁶⁸ KAUFMANN, 1978, p. 190: “A primeira antinomia discutida na *Lógica* não é a do ser e do nada, que constitui o assunto do primeiro capítulo, mas a do imediato e do mediado, que é introduzido no início da seção ‘Com o que precisa ser feito o início da ciência?’” (tradução nossa).

⁶⁹ CL, v. 1, p. 69.

mediação como opostos excludentes, mas, segundo Maker, “nós podemos entender a *Fenomenologia* como mediação auto-suprassumida se ela puder ser vista como iniciando com uma determinada tese e culminando em sua auto-eliminação”⁷⁰. Desta forma se pode compreender a *Lógica* como mediada pela *Fenomenologia* apenas enquanto pressupõe seu resultado radicalmente negativo, a derrota imanente da tese de que toda cognição é sempre a cognição de um objeto *dado* para a consciência – uma pressuposição que antes retira do que põe pressupostos no pensar⁷¹.

Ao não se opor à objetividade o pensar deixa de ter como conteúdo os pensamentos subjetivos e alcança as determinações de pensamento com as quais pode vir a desenvolver uma teoria verdadeira acerca de si mesmo. Ainda, uma vez que, como visto, a *Ideia* é a estrutura que suporta tanto o pensamento quanto a realidade, então as determinações desdobradas nesta teoria do pensar são também a expressão verdadeira das essencialidades das coisas objetivas, são determinações *lógico-reais*⁷² que expressam “em seus nexos a *Ideia* enquanto *estrutura lógico-ontológica* ínsita em todas as coisas como sua lei ordenadora”⁷³. A *Lógica* compreende e aprofunda, portanto, o que em geral se entende por *lógica* e por *metafísica*, simultaneamente⁷⁴.

Na *Lógica* o pensar, assumindo exclusivamente este “conteúdo pertencente ao pensar mesmo, e produzido por ele”⁷⁵, “visa à exigência da *realização do conceito* em geral”, isto é, procura descobrir “dentro dele mesmo a *determinação* do universal” em um conteúdo que “deve ser certificado como algo verdadeiro ou correto”⁷⁶. Isto significa que nela o pensar pretende se expressar verdadeiramente através de uma determinação de pensamento. Para tal, ele resgata estas determinações da

⁷⁰ Cf. MAKER, 1994, p. 86. Esta interpretação é endossada por Winfield (cf. WINFIELD, 2012, p. 37-38). Já Houlgate se diferencia dela ao entender que “A fenomenologia, portanto, não termina diretamente onde a *Lógica* inicia – com o puro pensamento do ser enquanto tal”, mas deve ser realizada “uma abstração em que nós especificamente deixemos de lado a concepção determinada de ser e espírito alcançadas ao final da *Fenomenologia*” (cf. HOULGATE, 2006, p. 162).

⁷¹ Cf. PERALTA, 2021.

⁷² HEGEL, Enc. v. 1, p. 159 (§79).

⁷³ LUFT, 2001, p. 127.

⁷⁴ HEGEL, Enc.: “[a] *lógica* coincide pois com a *metafísica*, a ciência das *coisas* apreendidas no *pensamento*, que passavam por exprimir as *essencialidades das coisas*” (p. §24), e, portanto, a “*Lógica* especulativa contém a *Lógica* e a *Metafísica* de outrora” (p. §9).

⁷⁵ Ibid., p. 80 (§24).

⁷⁶ HEGEL, CL, v. 3, p. 318.

linguagem, que é onde estão depositadas⁷⁷, e, em seguida, examina o sentido de cada uma a fim de verificar se é verdadeira ou não, isto é, se nela o conceito está realizado “como o que é mediatizado por si mesmo e consigo mesmo, e por isso, ao mesmo tempo, como o verdadeiramente imediato”⁷⁸. Entretanto, embora seja necessário iniciar de algum ponto, com alguma determinação, não se pode trair à pretensão de se abster de qualquer pressuposto. Para isso, vale lembrar que pensar sem pressupor nada não significa não pensar, mas tomar o pensamento enquanto vazio, sem nenhuma determinação. Assim, o primeiro conteúdo lógico deve ser também o mais abstrato, isto é, apenas o próprio pensar vazio, que é identificado na categoria de *ser indeterminado*. Esta será, portanto, a primeira categoria examinada na lógica, a fim de verificar se, ao se relacionar apenas consigo mesma – ou não ser mediatizada por nenhuma outra – se mantém, ainda assim, logicamente consistente.

O exame de cada uma das determinações do pensar pode ser dividido em três momentos. O primeiro é o momento *abstrato*, que corresponde ao *entendimento*. Como visto, o pensar enquanto entendimento operava com pensamentos finitos que, embora fossem considerados *a priori*, ainda tinham seu sentido vinculado às representações que supostamente correspondem a objetos independentes do sujeito. Assim, estes pensamentos que, “como predicados de possíveis juízos, referem-se a alguma representação de um objeto ainda indeterminado”⁷⁹, têm o seu sentido fixado pelo seu potencial de denotarem coisas, ou melhor, *representações de coisas no mundo*⁸⁰, o que lhes permite que se mantenham indiferentes uns frente aos outros, já que o sentido de um independe de qualquer relação que se queira

⁷⁷ HEGEL, CL, v. 1, p. 31-32: “As formas do pensamento estão, primeiramente, expostas e depositadas na *linguagem* do ser humano; (...) A linguagem se inseriu em tudo aquilo que se torna para ele [o ser humano] em geral um interior, uma representação, em tudo aquilo de que ele se apropria, e o que ele torna linguagem e exprime nela contém de modo mais encoberto, mais misturado ou mais elaborado uma categoria”. A língua alemã teria a vantagem de que “as determinações do pensar estejam destacadas em substantivos e verbos e, assim, tenham o selo das formas objetivas”.

⁷⁸ HEGEL, Enc. v. 1, p. 169 (§83): “a verdade, justamente como tal, tem de verificar-se; verificação que aqui, no interior do lógico, consiste em que o conceito se mostre como o que é mediatizado por si mesmo e consigo mesmo, e por isso, ao mesmo tempo, como o verdadeiramente imediato.”

⁷⁹ KANT, CRP, p. 107 (B 94).

⁸⁰ HEGEL, FE, p. 62: “Tendo porém em vista que o pensamento raciocinante tem um conteúdo, constituído por representações ou por pensamentos – ou por uma mescla de ambos –, ele possui outro aspecto que lhe dificulta o conceber”, e “no seu [do pensar raciocinante] conhecer positivo, o Si é um *sujeito* representado, com o qual o conteúdo se relaciona como acidente e predicado. Esse sujeito constitui a base à qual o predicado está preso, e sobre a qual o movimento vai e vem.”

estabelecer entre ele e os demais, ou seja, cada pensamento é dotado de autonomia semântica⁸¹. Embora na Lógica o pensar se ocupe com determinações de pensamento, e não com pensamentos finitos e representações, “[p]ara o filosofar requer-se antes de tudo que cada pensamento seja apreendido em sua precisão completa, e que não se fique no vago e no indeterminado”, e “sem entendimento não se chega a nenhuma fixidez e determinidade”⁸². Por isso, o lógico inicia com o *imediato*, ou seja, no primeiro momento o pensar assume uma determinação isolada, abstraída de suas possíveis relações semânticas, como dotada de sentido por si só ou “como [se fosse] para si subsistente e essente.”⁸³

No segundo momento, que é o *dialético* ou *negativamente racional*, o pensar examina o movimento *imanente* da determinação de pensamento isolada quando levado até as suas últimas consequências. “A dialética (...) tende justamente a considerar as coisas em si e para si; e aí se descobre então a finitude das determinações unilaterais do entendimento”⁸⁴. A categoria supostamente dotada de autonomia semântica é examinada e descoberta como dependente da relação com outra para ter o seu sentido preservado, acabando por revelar que, sozinha, é contraditória. Assim, em vez de mostrar-se verdadeira, isto é, concordante consigo mesma ou semanticamente autônoma, ela se mostra limitada ou insuficiente, pois seu movimento imanente resultou em “outro de si mesmo”⁸⁵ ou em sua *negação*, e ela se *dissolve*.

Embora esta primeira categoria, quando abstraída de qualquer relação semântica, tenha se mostrado como carente de sentido e, por isso, contraditória, a sua dissolução não resulta numa nulidade ou num vazio, como considerava o entendimento. Enquanto este estabelecia que, no juízo, o sujeito era essencial e que o predicado, por ser uma consideração puramente subjetiva e externa àquele sujeito, era inessencial, aqui são subvertidas⁸⁶ estas relações. O exame da primeira determinação resultou não na concordância dela consigo, mas em uma segunda

⁸¹ LUFT, 2001, p. 143-5. Para mais leituras da dialética hegeliana enquanto uma semântica, cf. PUNTEL, 1977, BRANDOM, 2001 e BERTO, 2007.

⁸² HEGEL, Enc. v. 1, p. 160 (§80).

⁸³ Ibid., p. 159 (§80).

⁸⁴ Ibid., p. 164 (§81).

⁸⁵ HEGEL, CL, v. 3, p. 323.

⁸⁶ HEGEL, FE, p. 62.

determinação, que, como resultado do movimento *imane*nte da primeira, não lhe é externa e "já não é, na realidade, o predicado do sujeito, mas é a [sua] substância: é a essência ou o conceito do objeto do qual se fala."⁸⁷ Portanto, ao ser negada pela sua própria essência ou conceito, a primeira categoria se dissolve, mas este movimento, em vez de desembocar num resultado falso e nulo, conduz à sua verdade⁸⁸. Desta forma a primeira categoria *passa*⁸⁹ para o seu outro, a segunda categoria na qual resultou, que Hegel chama de *primeira negação*⁹⁰. O pensar se volta, então, para este negativo e procura nele a realização do conceito. Porém, ao examiná-lo logo descobre que ele também não é semanticamente autônomo, pois, como o resultado da primeira categoria, conserva aquela em si e é, portanto, mediado, ou melhor, *o mediado*, a unidade dentro da qual residem as duas determinações.

Porque agora também o primeiro está *contido* no segundo e esse é a verdade daquele assim essa unidade pode ser expressa como uma proposição na qual o imediato é colocado como o sujeito, mas o mediado é colocado como seu predicado, por exemplo, o *finito é infinito*, o *uno é o múltiplo*, o *singular é o universal*.⁹¹

A negação é, essencialmente, relação, "o outro de um outro e é, assim, como a contradição, a dialética posta de si mesma"⁹². Como o entendimento, enquanto pensar formal ou, como Hegel também o chama, raciocinante, tem na identidade abstrata o seu princípio⁹³, relaciona apenas externamente⁹⁴ estas determinações contidas no mediado, considerando que entre elas haja uma relação puramente negativa, em que uma simplesmente exclui a outra. Não consegue, por isso,

⁸⁷ Ibid., p. 63.

⁸⁸ HEGEL, CL, v. 3, p. 323.

⁸⁹ Ibid., p. 325-326 "A primeira [premissa] (...) pode ser vista como o momento analítico na medida em que o imediato se relaciona nela de modo imediato com seu outro e, por conseguinte, passa ou, antes, já passou para o mesmo"

⁹⁰ Ibid., p. 323: "O *segundo* que surgiu através disso é, portanto, o *negativo* do primeiro e, na medida em que levamos previamente em consideração o percurso ulterior, é o *primeiro negativo*."

⁹¹ Ibid., p. 324.

⁹² Ibid., p. 324.

⁹³ Cf. HEGEL, Enc. v. 1, p. 168 (§82).

⁹⁴ HEGEL, CL, v. 3, p. 325-326.

concebê-las senão como contrapostas; entretanto, ao contrapô-las também não consegue superar a contradição entre elas, e, como julga que a contradição seja impensável⁹⁵, se vê diante de um impasse. Assim o pensar, na busca pela realização do conceito verdadeiramente imediato ou mediado apenas consigo mesmo, obteve como resultado não uma categoria semanticamente autônoma, mas um par de categorias que tanto se contrapõem e se excluem quanto se pressupõem e se medeiam. Sendo o entendimento o primeiro momento do lógico, também aquele seu resultado necessariamente contraditório, o lado abstrato-negativo do dialético, se fez presente, como o segundo momento.

Como o entendimento não consegue superar a contradição ínsita no mediado, fica imobilizado frente ao seu resultado. Porém, no terceiro momento lógico, o *especulativo* ou *positivamente racional*, o pensar considera a contradição não como impensável, mas como a fonte dialética do seu movimento, através da qual é capaz de superar a oposição e alcançar o verdadeiro⁹⁶.

A única coisa *para ganhar a progressão científica* (...) é o conhecimento do princípio lógico de que o negativo é igualmente o positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular* ou que uma tal negação não é toda negação, mas a *negação da Coisa determinada* que se dissolve, com o que é negação determinada.⁹⁷

A razão pela qual a superação da contradição parece *misteriosa* está em o pensar considerar, no momento dialético, que as determinações contidas no mediado são relacionadas apenas formal ou externamente e que "só valem como verdadeiras em sua separação e oposição"⁹⁸. Esta forma de considerar deve ser abandonada, isto é, o mediado ou o primeiro negativo, bem como esta forma abstrata em que nele são concebidas as suas determinações e a relação entre elas, deve ser

⁹⁵ Ibid., p. 325: "O pensar formal se forma sobre isso, sobre o princípio determinado de que a contradição não é pensável; de fato, porém o pensar da contradição é o momento essencial do conceito."

⁹⁶ Cf. Ibid., p. 325.

⁹⁷ HEGEL, CL, v. 1, p.57.

⁹⁸ HEGEL, Enc. v. 1, p. 168 (§82).

negado, e “[o] *segundo negativo*, o negativo do negativo, ao qual nós chegamos, é aquele supracumir da contradição”⁹⁹.

Essa negatividade, como a contradição que se suprassume, é o *restabelecimento da primeira imediatidade*, da universalidade simples; pois imediatamente o outro do outro, o negativo do negativo, é o *positivo, o idêntico, o universal*. No percurso como um todo, esse *segundo* imediato é, se em geral alguém quiser contar, o *terceiro* em relação ao primeiro imediato e ao mediado. (...) O terceiro (...) é em geral a unidade do primeiro e do segundo momento, do imediato e do mediado¹⁰⁰

Tanto o imediato quanto o mediado provaram ser categorias sem autonomia semântica pois, na medida em que uma pressupõe a outra para preservar o seu sentido, são antes semanticamente interdependentes. Ao compreender que não deve relacionar estas determinações abstratamente, numa negação simples e excludente, mas relacioná-las concreta ou absolutamente, numa negação que nega a si própria e assim se torna inclusiva, que “é o negativo determinado e portanto é igualmente um conteúdo positivo”¹⁰¹, o pensar passa a tomá-las como internamente relacionadas. As determinações que no mediado estavam contrapostas são agora consideradas como momentos de uma unidade concreta, uma nova categoria que é uma totalidade que inclui às anteriores, e o especulativo, “o racional como tal, consiste justamente em conter em si mesmo os opostos como momentos ideais”, “apreende a unidade das determinações em sua oposição: o *afirmativo* que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]”¹⁰². Aquelas categorias que estavam dialeticamente relacionadas não são simplesmente abandonadas, mas reconsideradas como momentos de uma nova e mais ampla categoria, uma unidade internamente diferenciada, que tanto as conserva como diferentes quanto supera o seu caráter contraditório, e o

⁹⁹ HEGEL, CL, v. 3, p. 325.

¹⁰⁰ Ibid., p. 326.

¹⁰¹ HEGEL, FE, p. 62.

¹⁰² HEGEL, Enc. v. 1, p. 166 (§82).

dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e a *necessidade imanentes*, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito.¹⁰³

O pensar iniciou apenas com a sua própria imediatez, mas, ao descobri-la como um momento evanescente, se pôs em movimento de determinação progressiva através das sucessivas determinações de pensamento, mas sempre imanentemente, sem jamais se abandonar ou perder sua unidade.

Os pensamentos se tornam fluidos quando o puro pensar, essa *imediatez* interior, se reconhece como momento; ou quando a pura certeza de si mesmo abstrai de si. Não se abandona, nem se põe de lado; mas larga o [que há de] fixo em seu pôr-se a si mesma – tanto o fixo do concreto puro, que é o próprio Eu em oposição ao conteúdo distinto, quanto o fixo das diferenças, que postas no elemento do puro pensar partilham dessa incondicionalidade do Eu.¹⁰⁴

A especulação supera a mera abstração do entendimento, “por isso se mostra como concreto e como totalidade. Por esse motivo, um conteúdo especulativo não pode também ser expresso em uma proposição unilateral”¹⁰⁵. O pensar especulativo reconhece tanto a primeira determinação, que em um juízo seria o sujeito, quanto a segunda, que seria o predicado, como igualmente essenciais, de forma que aquela fixidez das determinações dá lugar à fluidez, e “a natureza do juízo e da proposição em geral – que em si inclui a diferença entre sujeito e predicado – é destruída pela proposição especulativa”¹⁰⁶, em que o sujeito se autodiferencia através do seu predicado. As duas primeiras categorias entram em contradição, mas sua relação se estabiliza, sem que nisso seja anulada a diferença entre ambas, quando são compreendidas como momentos ideais de uma terceira. E como esta última é, pelo menos aparentemente, mediada apenas pelos seus momentos imanentes e,

¹⁰³ Ibid., p. 163 (§81).

¹⁰⁴ HEGEL, FE, p. 45.

¹⁰⁵ HEGEL, Enc. v. 1, p. 168 (§82).

¹⁰⁶ HEGEL, FE, p. 63.

portanto, dotada de autonomia semântica, ela restabelece o caráter de imediatidade e se firma como uma nova candidata a realizadora do conceito.

“Mediante esse movimento, os puros pensamentos se tornam conceitos e somente então eles são o que são em verdade: auto-movimentos, círculos. São o que sua substância é: essencialidades espirituais.”¹⁰⁷ Assim se fecha um círculo traçado pelo movimento do pensar: iniciado com uma primeira categoria, imediata, que passa para uma segunda, mediada, que, por fim, passa para uma terceira, novamente imediata e que dá abertura para que se inicie o traçar um novo círculo. Porém, como “[u]m conteúdo só tem sua justificação como momento do todo; mas, fora dele, tem uma hipótese não fundada e uma certeza subjetiva”¹⁰⁸, “apenas a ciência e, com efeito, [a ciência] em seu desenvolvimento inteiro, é seu conhecimento plenamente realizado, cheio de conteúdo e apenas fundamentado de modo verdadeiro”¹⁰⁹. Os sucessivos círculos devem, ao final, estar circunscritos em uma totalidade que “se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a ideia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular.”¹¹⁰

A lógica especulativa deve, portanto, ser sistemática para ser um saber efetivo¹¹¹, seu desenvolvimento imanente deve “formar em geral o sistema dos conceitos e se realizar plenamente em um percurso irresistível, puro, que não traz nada de fora para dentro”¹¹². Ela, como o desdobramento interno de uma mesma totalidade, uma mesma Coisa que, sem jamais se abandonar, mantém sua unidade ao longo da sucessão dos seus momentos, deve progredir até alcançar a ideia plenamente desenvolvida, o sistema categorial completo, autônomo e logicamente consistente, que, uma vez alcançado, justifique retrospectivamente¹¹³ os seus momentos, inicialmente não compreendidos, como necessários. Assim, se a filosofia kantiana se utiliza de uma psicologia transcendental em que as representações entram na determinação do pensar e são referidas nos juízos, na lógica especulativa

¹⁰⁷ Ibid., p. 45.

¹⁰⁸ HEGEL, Enc. v. 1, p. 55 (§14).

¹⁰⁹ HEGEL, CL, v. 1, p.74.

¹¹⁰ HEGEL, Enc. v. 1, p. 56 (§15).

¹¹¹ HEGEL, FE, p. 38: “o saber só é efetivo – e só pode ser exposto – como ciência ou como *sistema*.”

¹¹² HEGEL, CL, v. 1, p.75.

¹¹³ Ibid., p.74-75.

hegeliana o pensar se determina imanentemente, no interior do seu próprio produto, a linguagem. O sentido emerge na medida em que os conceitos se relacionam progressivamente até formarem um todo autocoerente que expresse o sistema das categorias que estruturam o pensar, uma totalidade que pode ser compreendida como uma *semântica sistemática*¹¹⁴.

Por fim, vale ressaltar brevemente que a exposição de um método geral da lógica especulativa só pode ser uma explicação limitada deste, pois, como dito anteriormente, ela não só inicia sem pressupor um conteúdo, mas também seu método será alcançado apenas no resultado. Cada processo dialético individual se dá através dos três momentos lógicos acima mencionados, e em cada um destes processos o próprio método se concretiza e se determina. Dessa forma o processo total de autoexpressão do pensar vem a se desenvolver progressivamente, configurando, também, três momentos metódicos¹¹⁵, que correspondem aos três livros que compõem a *Ciência da Lógica*.

O pensar inicia pela Doutrina do Ser, em que explora categorias assumidas como imediatidades simples, indiferentes umas às outras. Por isso, o seu movimento de autodeterminação ainda se dá sem que sua conexão interna seja propriamente compreendida, as determinações apenas se revezam entre si e o simples “[p]assar para Outro é o processo dialético na esfera do *ser*”¹¹⁶. A lógica do ser resulta num impasse, mas isto, em vez de decretar o insucesso do empreendimento lógico, apenas evidencia a necessidade de se romper com a lógica inerente a esta esfera para que o absoluto possa vir a ser concebido como uma totalidade que se diferencia internamente, não “apenas indiferente, mas a unidade absoluta imanentemente negativa dentro dela mesma, que é a *essência*”¹¹⁷.

Na Doutrina da Essência as determinações não são mais consideradas como imediatas, mas como determinações da reflexão, formas relacionais em que há uma estrutura interna da qual o ser imediato é a exteriorização, por isso o “aparecer em Outro é [o processo dialético] na esfera da *essência*”¹¹⁸. Embora com a essência o

¹¹⁴ Cf. PUNTEL, 1977.

¹¹⁵ Cf. LUFT, 2011 e UTZ, 2005 e 2010.

¹¹⁶ HEGEL, Enc. v. 1, p. 293-294 (§ 161).

¹¹⁷ HEGEL, CL, v. 1, p. 408.

¹¹⁸ HEGEL, Enc. v. 1, p. 293-294 (§ 161).

processo de diferenciação interna do pensar seja iniciado, a sua lógica inerente ainda carrega uma assimetria que não permite que se alcance o conceito que é para si, e

[a] essência, como ser que pela negatividade de si mesmo se mediatiza consigo, só é relação a si mesmo enquanto esta é relação a Outro; o qual, porém, não é imediatamente como essente, mas como algo posto e mediatizado. O ser ainda não desvaneceu¹¹⁹.

A esfera da essência desempenha, portanto, um papel intermediário: por um lado, conclui a primeira parte da *Ciência da Lógica*, a Lógica Objetiva, que contém uma crítica sistemática à ontologia. Por outro, conduz à segunda parte, a Lógica Subjetiva, que compreende Doutrina do Conceito, onde aquela assimetria é superada na medida em que se compreende que não ocorrem nem revezamentos, nem o aparecer em algo externo, como era o caso nas esferas do ser e da essência, respectivamente, mas a autodeterminação do pensar em sua liberdade, e “o movimento do conceito é desenvolvimento, pelo qual só é posto o que em si já está presente.”¹²⁰

Conclusão

A lógica especulativa hegeliana pode, portanto, ser compreendida como o sistema das determinações de pensamento, as determinações lógico-reais ou categorias com as quais o pensar pretende se expressar verdadeiramente, isto é, busca através delas a concordância consigo mesmo ou a autocoerência. Estas categorias são extraídas da linguagem e não são concebidas como contrapostas à objetividade, mas como um produto do puro pensar. Através dos três momentos de todo lógico-real, o abstrato, o dialético e o especulativo, as categorias se desenvolvem uma a partir da outra e o pensar, sem perder sua unidade, se movimenta imanentemente. Assim Hegel pretendeu ter superado os preconceitos presentes na filosofia kantiana e na lógica formal, inaugurando uma nova lógica que,

¹¹⁹ Ibid., p. 222 (§ 112).

¹²⁰ Ibid., p. 293-294 (§ 161).

contendo tanto a lógica quanto a metafísica anteriores, seja capaz justificar a si mesma.

REFERÊNCIAS

BERTO, F. Hegel's Dialectics as a Semantic Theory: An Analytic Reading. *In: European Journal of Philosophy* 15:1, p. 19–39, 2007.

BRANDON, R. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

BURBIDGE, J. W. *The Logic of Hegel's Logic*. Ontario: Broadview Press, 2006.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica* [CL] (1, 2 e 3). Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes LTDA., v. 1, 2 e 3, 2018.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: a Ciência da Lógica* [Enc.]. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, v. 1 e 3, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Fé e saber: ou a filosofia da reflexão da subjetividade na completude de suas formas enquanto filosofias kantiana, jacobiana e fichteana* [FS]. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito* [FE]. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HEGEL, G.W.F. *Werke: Wissenschaft der Logik* (I, II). Frankfurt am Main: Suhrkamp, v. 5 e 6, 1986.

HOULGATE, S. *The opening of Hegel's Logic: From being to infinity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2006.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura* [CRP]. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes LTDA., 2018. Título original: Kritik der reinen Vernunft.

KAUFMANN, W. A. *Hegel, a reinterpretation*. South Bend: University of Notre Dame Press, 1978.

LUFT, E. *A Lógica como metalógica*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Ano 8, nº15, p. 16-42, 2011.

LUFT, E. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Mandarim, 2001.

MAKER, W. *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*. New York: State University of New York Press, 1994.

PERALTA, C. P. *A Crítica de Hegel a Kant em Fé e Saber e seu Reaparecimento no Desenvolvimento da Ideia Absoluta*. Revista Ágora Filosófica, [S. l.], v. 20, n. 3, p. 124–148, 2020.

PERALTA, C. P. Puro ser: os desafios do início da Lógica hegeliana. In: BAVARESCO, A.; IBER, C.; JUNG, J. *Do Início à Infinitude do Ser: Interfaces Lógicas Hegelianas*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021.

PUNTEL, L.B. Hegels 'Wissenschaft der Logik' – eine systematische Semantik? In: D. Henrich (org.). *Ist systematische Philosophie möglich?* Bonn: Bouvier, 1977, p. 611-621 [Hegel-Studien, Beiheft 17]

UTZ, K. A subjetividade na Ciência da Lógica. In: *Veritas*, v. 55, n. 3, 2010. p. 116-129.

UTZ, K. O método dialético de Hegel. In: *Veritas*, v. 50, n. 1, 2005. p. 165-185.

6. A ESCOLHA SOCIAL PELA COOPERAÇÃO JUSTIFICADA¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-06>

Carlos Roberto Bueno Ferreira²

INTRODUÇÃO

O presente artigo é fruto da pesquisa na área da racionalidade e justificativa da escolha social, bem como no desenvolvimento de soluções para os problemas político-filosóficos, metodológicos, jurídicos e econômicos inerentes às teorias da escolha social, da cooperação social e da justiça procedimental. Objetiva-se uma efetiva contribuição às pesquisas interdisciplinares nas áreas de epistemologia social, direito, filosofia, economia e teoria política, que, em nossos dias atuais de incertezas e de cenários cada vez mais complexos, demandam dos agentes e legisladores justificações precisas de seus processos decisórios para implementar políticas públicas e ações coletivas que promovam efetivamente o bem comum em nossas democracias.

Partindo-se dos modelos econômicos mais relevantes da teoria da escolha social, e de elementos extraídos da teoria da evolução da cooperação, busca-se analisar o que leva o indivíduo a abrir mão da posição puramente egoísta sem perder de vista a racionalidade inerente à escolha individual.

Trata-se, em última análise, de uma aposta pragmática na busca por uma solução que melhor se adeque à nossa realidade social em face da crise de representatividade e da falência aparente dos atuais mecanismos de eleição nas sociedades democráticas contemporâneas. Para tanto, é mister que se avalie atentamente as condições de racionalidade estabelecidas, considerando os requisitos formais de desempenho lógico, tais como foram historicamente desenvolvidos na teoria da escolha coletiva, visando uma resposta viável que não

¹ Artigo desenvolvido como complemento da tese "*Para além da escolha individual: um modelo de escolha social justificada*". <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/8717>

² Doutor em filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-RS

apenas represente um somatório de escolhas individuais, mas possa de fato traduzir uma verdadeira escolha social.

O PROBLEMA DA ESCOLHA SOCIAL

Se faz necessária, no estado de coisas atual, uma reavaliação da possibilidade de cooperação considerando-se as concessões individuais que devem tomar lugar num modelo de escolha social. Nas democracias contemporâneas, tão divididas e influenciadas por agendas ideológicas radicalizadas, os desafios normativos da escolha social recíproca são, ainda, a única esperança que nos resta para resgatar o compromisso ontológico com o bem comum que subjaz às diferentes concepções, projetos e práticas de liberdade, igualdade e solidariedade cívica.

Quando desenvolvi as bases da pesquisa que deu origem a este trabalho, o cenário político-social já indicava uma conjuntura de crescente polarização política, na qual escolhas coletivas muitas vezes aparentam uma completa desconexão com a vontade dos agentes interessados. Este quadro, ao que tudo leva a crer, tende a se potencializar. O sentimento de hipossuficiência representativa nos faz questionar a própria legitimidade dos *sistemas de votação* e de *escolha social* que temos a disposição.

“Quem escolheu isso?” ou “Isso não representa minha vontade”, infelizmente, são impressões mais comuns do que gostaríamos de admitir nos modernos Estados democráticos (os quais, paradoxalmente, proclamam ser alicerçados na soberania das escolhas populares).

Em minha tese de doutoramento tratei de avaliar o *aspecto formal* da escolha social, observando os critérios dispostos por Keneth Arrow³ – requisitos lógico-racionais para a legítima escolha coletiva⁴. Para propor uma alternativa razoável ao *paradoxo aparente da escolha social*⁵ é preciso que se avalie atentamente as

³ ARROW, K. J. *Social Choice and Individual Values*. New York: Wiley, (1951) e (2ª ed) 1963.

⁴ As condições (U, I, P e D), conforme a segunda edição de *Social Choice and Individual Values*, em 1963, em seu capítulo VIII, intitulado *Notes on the Theory of Social Choice*, - Idem, p.97.

⁵ Teorema 2 (Teorema Geral da Possibilidade): Se há pelo menos três alternativas entres as quais os membros da sociedade são livres para escolher de qualquer maneira, então qualquer função de bem-estar social capaz de satisfazer as Condições 2 e 3 e produzir um ordenamento social que satisfaça os Axiomas I e II somente pode ser imposta ou ditatorial. Idem, p.59

condições de racionalidade estabelecidas e os tipos respectivos de flexibilização que elas permitem.

Com efeito, um ordenamento de escolhas racionais não pode abrir mão de ser reflexivo (for all x and y , either $x R y$ or $y R x$), transitivo (for all x , y , and z , $x R y$ and $y R z$ imply $x R z$) e completo (i.e., livre de anti-simetrias).

A função social resultante dessas escolhas, por sua vez, deve respeitar (ainda que sejam necessárias algumas concessões) os critérios de domínio irrestrito, independência das alternativas irrelevantes, agregamento paretiano positivo e não ditadura.

Mas quais concessões são justificáveis? Até que ponto esses critérios de racionalidade podem ser relativizados? O tema está longe de ter sido definitivamente esgotado. A própria evolução histórica dos mecanismos de escolha nos mostra que todos métodos de votação trazem consigo potenciais paradoxos e inconsistências.

Desde Condorcet⁶, já restava aparente a potencial aciclicidade imanente em todos sistemas de escolha com pelo menos três eleitores e três alternativas. Este ciclo intransitivo⁷ foi posteriormente denominado *paradoxo do voto*, ou o *paradoxo de Condorcet*. As soluções propostas por Borda⁸, Black⁹ e outros também encontraram deficiências: Quanto mais simples e consistente o método, menos ele espelhava legitimidade. Quanto mais complexo e informado for o modelo, mais propenso estará a manipulações.

Se do ponto de vista formal existem claros limites às teorias da escolha, o conteúdo e resultado final das funções sociais de escolha também é objeto de escrutínio e questionamentos teleológicos.

Para suprir as insuficiências éticas em modelos formais de escolha social, podemos nos valer, por exemplo, dos elementos oferecidos nas teorias de John

⁶ Condorcet aponta em seu *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* um famoso exemplo de uma situação de votação com 60 eleitores em três candidatos, mostrando um ciclo PMR (*pairwise majority rule*). CONDORCET, Marquis de (Caritat, J. A. N.) *Essai sur l'Application de l'Analyse à la Probabilité des Décisions Rendues à la Pluralité des Voix*. Paris, 1785.

⁷ A transitividade é conclusão lógica de que se $x P y$ e $y P z$, então $x P z$. A transitividade na escolha seja no modelo de escolha racional ou nos modelos de escolha coletiva, é considerada equivalente e essencial à racionalidade (e consistência) da decisão.

⁸ BORDA (J.C. de Borda) *Memoire sur les elections par scrutin*, *Memoires de l'Academie Royale des Sciences*. 1781, p. 657-665. Republicado em 1907 por Clarendon Press, Oxford. 1781.

⁹ BLACK, D. *The Theory of Committees and Elections*. Cambridge University Press, Cambridge, 1958.

Rawls¹⁰ (por exemplo, na sua proposição sobre a (re)distribuição de bens primários) e Amartya Sen¹¹ (na tentativa de reintrodução de comparações interpessoais de utilidade). São propostas de informar mais profundamente o ato de escolha com uma dimensão além da mera racionalidade individual.

Pressupondo-se um cenário no qual a interação contínua dos participantes gere um senso de extensão dos efeitos de cada escolha particular, o problema da *escolha social* se conecta com a temática da possibilidade de *cooperação social*. Neste sentido, a escolha social vai além da escolha individual, sem recorrer a uma função meramente agregativa, nem a uma autoridade impositiva externa. Também nessa acepção, a escolha pela cooperação assume um tom intersubjetivo e se contrapõe a atuação meramente auto-interessada e egoísta, assumida como conduta racional padrão na teoria econômica em geral.

COOPERAÇÃO MESMO ENTRE EGOÍSTAS

O tema da cooperação, conforme desenvolvido por Robert Axelrod¹² em "*A Evolução da Cooperação*", sugere tanto causas sociais como biológicas para a ocorrência natural da cooperação, mesmo entre egoístas.

A possibilidade de cooperação, por sua vez, passa inevitavelmente pelas respostas que se esperam dos demais integrantes do "jogo social". O que leva o indivíduo a cooperar num mundo egoísta sem que haja uma imposição autoritária? Como inibir a atitude auto-interessada, mesmo quando ela se mostra vantajosa?

Para uma adequada resposta às questões acima referidas, é preciso, antes de tudo, desviar da posição pessimista, como, por exemplo, a assumida por Hobbes¹³ de que o homem é dominado pelo egoísmo e pela competitividade, cenário no qual a cooperação não pode se desenvolver senão por meio de uma forte autoridade

¹⁰ RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1971.

¹¹ SEN, A. *Choice, welfare and measurement*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1982.

¹² AXELROD, R. *The Evolution of Cooperation*. Basic Books, Inc. Publishers New York, NY 1984.

¹³ A resposta pessimista mais difundida no imaginário coletivo, baseada no argumento hobbesiano de que o estado de conflito constante domina o homem, impondo uma competitividade avassaladora que o reduz à existência "em medo contínuo, perigo de morte violenta e uma vida solitária, pobre, má, bruta e curta" HOBBS, T. *Leviathan*. New York: Collier Books, (1651) 1962.

central. Ora, uma solução imposta e externa, além de não estar alinhada com qualquer ideal cooperativo e democrático não satisfaz as condições formais para uma escolha social conforme a teoria da escolha de Arrow.

A avaliação das possíveis escolhas e resultados necessita de um recorte preciso, um ambiente controlado, dentro do qual se possa propor situações que reflitam as reais possibilidades que estejam à disposição dos participantes. A Teoria dos Jogos¹⁴ nos apresenta algumas dessas ferramentas, de forma a permitir a análise das condições individuais de cada jogo, bem como das melhores “maneiras de jogar” (estratégias).

Nesse ínterim, pode-se, com segurança, concluir que estratégias cooperativas em jogos iterados¹⁵ se mostram potencialmente mais vantajosas em termos de resultados do que propostas puramente competitivas ou retaliativas.

A repetição indefinida do número de encontros (jogos) entre os participantes, permite que seja superada a tentação inicial de maximização individual de resultado, pois a projeção dos resultados futuros passa a lançar uma sombra que afeta a escolha da estratégia no jogo corrente¹⁶.

Outras características de estratégias cooperativa bem sucedidas incluem a) capacidade de reciprocidade¹⁷; b) clareza e simplicidade das diretivas¹⁸; e c) inclinação a iniciar a relação de confiança¹⁹.

Com essas lições em mente é possível a formulação e experimentação com novos modelos que apresentem potenciais novas soluções aos antigos problemas inerentes tanto ao surgimento da cooperação como à sua manutenção equilibrada.

¹⁴ Em referência à ideia da existência de equilíbrios de estratégias mistas em jogos de soma zero com duas pessoas, conforme provou John Von Neumann em seu trabalho seminal *On the Theory of Games of Strategy*, de 1928.

¹⁵ Assim, a pauta passa a ser o peso que o futuro pode imprimir na tomada de decisão no caso de jogos continuados (que não seja exclusivamente de soma zero, é claro), e qual o papel que a cooperação pode adquirir em casos como este.

¹⁶ No senso comum econômico é amplamente razoável que a decisão futura seja menos importante que a decisão atual, porquanto, a recompensa do jogo futuro, por se tratar de potencial e incerta interação, é vista como menos valiosa.

¹⁷ Para que sejam evitadas situações de exploração contínua entre participantes é preciso que a estratégia seja capaz de retribuir com velocidade e eficiência as tentativas de atuação auto interessadas dos demais jogadores.

¹⁸ Quanto mais simples e fácil de prever é a estratégia, mais fácil é a compreensão dos demais participantes, e melhor se torna a capacidade de agir de acordo na próxima iteração do jogo.

¹⁹ Isto é, começar a cooperar, para depois praticar a reciprocidade. Não ser o primeiro a quebrar a confiança mostrou-se

O EQUILÍBRIO COOPERATIVO JUSTIFICADO

A prioridade deve ser alcançar o equilíbrio cooperativo. O segundo passo deve ser a manutenção do equilíbrio e o estabelecimento de mecanismos de correção de curso munidos com exceções à estratégia estabilizada.

Cumpra ressaltar, antes de tudo, que o fato de se encontrar uma estratégia cooperativa estável não quer dizer que tal estratégia seja a única conduta racional possível daí em diante. Se de fato existir uma estratégia alternativa mais bem-sucedida, ela será apontada pelo indivíduo *mutante* mais cedo ou mais tarde.

A proposição de uma nova estratégia, contudo, dentro do contexto social (confronto e interação de estratégias), pode ocorrer: a) por meio de procedimentos de deliberação consciente; b) através de avaliações contingentes de tentativa e erro ou c) pela combinação dessas duas formas.

Ademais, nada impede que sejam estabelecidas exceções à estratégia estabilizada (mormente como nos casos em que a conduta egoísta seja em benefício dos mais necessitados²⁰), sem que haja um abandono completo da estratégia cooperativa.

O critério utilitarista adotado na etapa de implementação do equilíbrio cooperativo não é suficiente para a manutenção de um sistema de cooperação social, porquanto estritamente focado no aspecto formal da cooperação, isto é, no somatório mais eficiente de resultados gerais de bem-estar. É preciso um mecanismo mais complexo que dê conta, por exemplo, de avaliações interpessoais de utilidade e de soluções que desafiem a maximização paretiana.

Daí a necessidade de agregar uma segunda fase ao procedimento, na qual o foco deve voltar-se para a questão da cooperação social entre cidadãos racionais livres em sociedades minimamente razoáveis²¹. Neste segundo estágio a escolha deve ser ampla com um domínio irrestrito. Não se está mais diante da decisão binária entre cooperar ou não, mas de um cenário de embate discursivo no qual indivíduos

²⁰ Neste ponto pode-se referir algo como a exceção do princípio da Diferença da teoria de John Rawls.

²¹ Também em referência a obra de John Rawls, é necessária uma *sociedade bem ordenada*, minimamente capaz de considerar a importância da autonomia das escolhas individuais e as vantagens da cooperação social.

são dotados de autonomia para avaliar, inclusive, os fatores que levaram ao equilíbrio cooperativo em primeiro lugar.

Com efeito, o que sugere que uma sociedade democrática seja entendida como um sistema de cooperação social é o fato de que, do ponto de vista político, e no contexto da discussão pública de questões básicas de direito político, *seus cidadãos não consideram sua ordem social como uma ordem natural fixa, ou como uma estrutura justificada por doutrinas religiosas ou princípios hierárquicos expressando valores aristocráticos*²².

Assim, para desviar da imposição social autoritária e do utilitarismo clássico são necessários vetores morais que direcionem a atuação política em torno de uma concepção de justiça. Neste sentido, existem brilhantes e amplas soluções já propostas com diferentes bases: com foco em princípios deontológicos como em Rawls²³, com viés deliberativo em Habermas²⁴, e mesmo como forma mais contingente de combate às desigualdades como em Sen²⁵ e Nussbaum²⁶.

A proposta do presente trabalho, contudo, é mais singela. O que se está sugerindo é um procedimento justificativo complementar que seja capaz de legitimar a cooperação social e que possa ser acoplado ao modelo utilitarista de modo a conduzir a uma função de bem-estar que represente mais que o somatório de escolhas e resultados individuais.

Não se trata, portanto, de uma teoria sobre justiça propriamente dita. O esforço se concentra muito mais na identificação e coibição da atuação nociva ao equilíbrio social que na busca de valores universais (que *a priori* possam determinar a atuação política).

É necessário, todavia, que se parta da noção de sociedade como um sistema justo de cooperação social. 'Justo', aqui, não se refere ao conteúdo da decisão política em si, mas ao procedimento que gerencia a relação intersubjetiva dos indivíduos em prol da manutenção cooperativa.

²² RAWLS, J. *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. E. Kelly. Harvard University Press, Cambridge, MA. 2001, p. 6.

²³ RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1971.

²⁴ HABERMAS, J. *Teoria da ação comunicativa*. Vol. 1 e 2. São Paulo, Cortez Editora, 1999.

²⁵ SEN, A. *Interpersonal comparisons of welfare*. in M. Boskin (ed.), New York: Academic Press; 1979.

²⁶ NUSSBAUM, M. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, Cambridge, MA. 2006.

Para isso será aproveitada a definição de cooperação social como disposta por John Rawls em *Justiça como Equidade, uma Reformulação*. A teoria de Rawls é admitidamente baseada na ideia de cooperação, sendo *o papel dos princípios de justiça (como parte da concepção política de justiça) especificar os justos termos de cooperação social*²⁷.

Como características pode-se dizer que: a) a cooperação social é guiada por regras previamente reconhecidas e procedimentos que devem ser aceitos pelos agentes. Cooperação, neste aspecto, não pode ser confundida com coordenação (na qual a atividade pode, por exemplo, ser determinada por uma autoridade central); b) a ideia de cooperação inclui a noção de justos termos de cooperação, com os quais os agentes devem concordar, contando que os demais agentes também atuarão conforme tais critérios. Estes termos refletem a ideia de reciprocidade; c) cooperação inclui a ideia de vantagem racional, aqui considerada como vantagem buscada desde o ponto de vista de cada agente perseguindo seu bem-estar.

O primeiro aspecto refere-se às claras "regras do jogo". A cada "jogada" o indivíduo deve ser capaz de avaliar as consequências de suas escolhas de acordo com um padrão bem definido de resultados possíveis. É importante pontuar que a liberdade de escolha deve estar presente e a solução, portanto, não pode ser ditatorial, porquanto não mais se trataria de ação cooperativa, mas sim de coordenação.

O segundo ponto, trata dos justos termos de cooperação, o que remete ao procedimento instalado na ordem social para a manutenção da cooperação social. O procedimento justo, como já referido, é um critério que deve valer para todos de maneira a garantir a continuidade da cooperação por meio da confiança no sistema de reciprocidade.

Por fim, o terceiro atributo ressalta a racionalidade do agente cooperativo. Deve ficar claro que quando se está falando de cooperação social não se pode exigir conduta que esteja além da ação racional do indivíduo.

Neste sentido a redistribuição de bens e valores é exceção ao equilíbrio cooperativo. Devem ser tratadas como questões complementares, regidas por

²⁷ RAWLS, J. *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. E. Kelly. Harvard. University Press, Cambridge, MA. 2001, p. 7.

procedimentos específicos, que devem definir por meio de discurso público os paradigmas de distribuição equitativa (de bens, valores e oportunidades) a serem (re)incorporados nas “regras do jogo social”. Não se pode, portanto, confundir cooperação nem com altruísmos nem com princípios de redistribuição de bens e valores.

Um bom paralelo para explicar a dinâmica entre a cooperação e as exceções possíveis ao equilíbrio cooperativo é o princípio da diferença conforme desenvolvido em *Uma Teoria da Justiça*²⁸ (Rawls 1971 p. 53).

A pergunta fundamental para Rawls é: qual a mais aceitável concepção política de justiça para especificar os termos justos de cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais (e como razoáveis e racionais) como membros normais e plenamente cooperantes da sociedade ao longo de uma vida completa, de uma geração para a outra? A sua resposta são os princípios de justiça. O primeiro princípio, também referido como princípio da liberdade, estabelece as bases da cooperação social: direitos iguais ao maior esquema de liberdade que seja compatível com esquema similar de liberdades dos outros²⁹. O segundo princípio, denota uma exceção ao primeiro, porquanto trata dos casos em que desigualdades sociais e econômicas seriam toleradas, sem colocar em risco a estabilidade da cooperação garantida pelo primeiro princípio.

Conforme já ressaltado, o presente trabalho não tem a pretensão de definir a liberdade, equidade ou qualquer outro valor moral *a priori* como primordial ao estabelecimento do equilíbrio cooperativo. Contudo, guardadas as proporções, é essa a relação entre os procedimentos que se pretende desenvolver.

A exceção ao princípio cooperativo (estabelecido pela confiança projetada pela sombra do futuro na decisão presente e pelo critério de reciprocidade) não é capaz de colocar em risco o equilíbrio cooperativo. Uma exceção em benefício dos menos favorecidos, por exemplo, deve ser considerada uma “bolha” que excepciona o critério de reciprocidade. Tal exceção deve ser autorizada por todos os agentes que devem concordar em manter esse estado de coisas alternativo em paralelo.

²⁸ RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1971, p. 53.

²⁹ Idem. p. 53.

Duas questões são dignas de nota quanto ao que foi referido acima. Primeiramente, fala-se em "bolha", pois é situação frágil que deve ser tratada com especial cuidado. Como visto no capítulo segundo deste trabalho, uma população em equilíbrio cooperativo não respeita a exceção maliciosa. Num ambiente ótimo, onde não há quebra de confiança, os resultados coletivos são os mais favoráveis possíveis. Assim, a exemplo do que ocorre na biologia, o invasor mal intencionado é identificado, discriminado e afastado. Daí a necessidade de se identificar a política de benefício aos menos favorecidos como uma exceção tolerável, para que não seja expulsa do sistema de cooperação.

O segundo ponto refere-se novamente a noção de cooperação. Cumpre destacar que a cooperação, em seu aspecto racional, mesmo nesta segunda etapa, é considerada em função do bem-estar individual dos agentes. Trata-se de uma avaliação objetiva acerca do que significa cooperar. Assim, desde o ponto de vista racional, não há cooperação em uma medida de redistribuição, mas sim uma exceção, porquanto o agente beneficiado não está necessariamente retribuindo o benefício de maneira eficiente (paretianamente) aos demais agentes.

Essas exceções, contudo, são fundamentais para o bom funcionamento do equilíbrio cooperativo. Apesar de não estarem sendo apreciados os requisitos de justiça em si, é infestável que um equilíbrio duradouro deve guardar critérios justos de restabelecimento de equidade. Deve haver mecanismos capazes de distinguir entre a conduta puramente maliciosa e a ação permitida pelos demais agentes em prol dos que foram preteridos em alguma circunstância do jogo social.

Exceções, cumpre ressaltar, são tão importantes quanto a cooperação em si e, diga-se mais, considerando o modelo aqui proposto, é nelas que o elemento moral se faz presente, corrigindo e direcionando o curso da cooperação social para refletir um sistema legítimo que faça mais que somente a agregação maximizada de preferências.

Isso a racionalidade econômica não consegue, por si só, dar conta. Se tomado o critério utilitarista de eficiência paretiana, por exemplo, não há como discriminar o que motivou a conduta não cooperativa. Apenas é possível a análise do resultado da conduta em relação a maximização de bem-estar. Uma ação de exceção, nestes termos, não poderia ser diferenciada de uma conduta maliciosa.

Essa segunda etapa do procedimento deve, portanto: a) permitir escolha com um domínio irrestrito, por meio de um cenário de embate discursivo no qual indivíduos são dotados de autonomia para avaliar, inclusive, os fatores que levaram ao equilíbrio cooperativo; b) servir de mecanismo capaz de definir as exceções razoáveis ao sistema de cooperação; c) ser capaz de discernir entre condutas mal intencionadas e as exceções devidamente autorizadas ao equilíbrio cooperativo.

Tais quesitos representam sérios desafios à escolha social, porquanto implicam, de uma só vez, a relativização da eficiência paretiana e a inclusão de comparações interpessoais de utilidade. Se, como anunciado anteriormente, se pretende desviar de uma solução que determine os parâmetros de justiça e vida boa *a priori*, o modelo que melhor se adequa à essa segunda fase do procedimento é o da justificação discursiva.

A justificação imprime transparência ao procedimento, agindo na identificação de estratégias verdadeiramente malignas, e condutas que comprometam o equilíbrio já alcançado.

Além disso, é necessário um modelo que represente uma solução intersubjetiva e que permita reciprocidade imediata e na medida certa. Tanto a recompensa pela cooperação como a retaliação da atuação maliciosa devem ser apreciadas de modo rápido e contínuo, de tal sorte que reste garantida a longevidade da relação interpessoal.

Para isso o modelo aqui proposto busca elementos no procedimento discursivo-deliberativo, tal qual proposto por Habermas e desenvolvido por Forst. Trata-se de alternativa à racionalidade limitada que o modelo de escolha individual oferece.

A solução discursiva justificada se apresenta como uma possível resposta ao déficit de representação e legitimidade que maculam os mecanismos clássicos de escolha.

A concepção de *justificação reflexiva*³⁰ desponta como alternativa para imprimir decisões autônomas, cooperativas e não autoritárias. Nesse modelo deve

³⁰ FORST, R. *Justification and critique: towards a critical theory of politics*. Trans. Ciaran Cronin. Polity Press, Cambridge, UK, 2014. - A questão da justificação é tema de destaque em qualquer proposição de teoria de justiça. O conceito de *justificação reflexiva* desenvolvido por Forst é o modelo sobre o qual o presente trabalho se inclinará

haver espaço sempre aberto para a deliberação e uma racionalidade justificada (para além do liberal paretiano) que garanta a autonomia, a não arbitrariedade e sirva, analogamente, como estratégia majoritária para coibir a atuação não-cooperativa.

A justificação, nestes termos, passa a ser considerada não só como direito (*Recht auf Rechtfertigung*), mas como dever, visando suprir o déficit informacional na tomada de decisão. Na teoria da escolha social as preferências dos agentes são tomadas como informações meramente individuais, a partir das quais se buscam estimativas que deem conta de prever os resultados das interações entre os participantes do jogo contínuo que representa a vida em sociedade.

Em outras palavras, procura-se projetar mecanismos tais que, quaisquer que sejam as preferências dos agentes, suas escolhas estratégicas levem aos mesmos resultados que a função de bem-estar social pré-determinou. Tal postura invariavelmente leva a resultados contraditórios e aparentemente incompatíveis com a verdadeira intenção do agente no ato da escolha. Isso representa um típico caso de eleição social mal informada.

Em face disso, a abordagem justificativa aqui proposta passa a funcionar como um planejador central que, munido das declarações dos próprios agentes, é capaz de avaliar melhor a racionalidade que informa a decisão social podendo, inclusive, prever e detectar eventuais erros e anomalias, tanto no processo de seleção como no resultado deliberado.

Ao mesmo tempo, a escolha social justificada funciona como solução que traduz a vontade individual em vontade social legítima, sem perder o embasamento racional desde o ponto de vista de cada participante da sociedade.

O diálogo sempre aberto (domínio irrestrito) deve permitir ordenamentos coerentes sem que haja a imposição da vontade arbitrária externa (não ditadura).

PROJETANDO UMA TEORIA DE JUSTIÇA

É verdade que para se propor um modelo de justiça é necessário muito mais que somente definir uma estratégia de escolhas. Em uma teoria de justiça é preciso que sejam definidos os princípios balizadores da sociedade e a forma de equilíbrio desejado.

Contudo, vale destacar que, antes de tudo, se trata de uma proposição de mudança ética e moral, que ocorre no campo deontológico (do dever ser).

Não é a intenção do presente estudo, entretanto, discutir o que é mais inerente ao comportamento humano: a cooperação ou o egoísmo. A falibilidade, por sua vez, parece atributo mais facilmente imputável de maneira universal.

Daí a proposta de avaliar algo palpável, como as condições reais em que a cooperação emerge mesmo entre indivíduos egoístas. Penso que uma solução duradoura e consistente tenha que partir de avaliação concreta, nestes termos. Uma solução que menos exija que nos comportemos de forma infalível tem mais condições de se estabelecer e prevalecer.

Nesse sentido a evolução biológica é tão ou mais informadora da nossa trajetória social quanto a experiência histórica. A Moral Universal pode, por vezes, não traduzir um sistema de justiça humana, ou seja, uma ética contextualizada e falível, tal qual possamos enxergá-la.

Na tentativa de evitar o salto moral metafísico passa-se a buscar uma imbricação, avaliada de forma incidental, entre a conduta socialmente mais benéfica e a noção deontológica de justiça universal.

A estratégia *tit-for-tat* (que consiste em apenas duas diretrizes: começar cooperando e agir em reciprocidade), por exemplo, traz subjacente a noção milenar da regra de ouro³¹, fundadora de toda a ética ocidental judaico-cristã. Antes da motivação ética abrangente (teológica ou não), o que está em jogo é a possibilidade humana de interagir da forma mais eficiente possível. Isso não decorre do entendimento perfeito da Lei Moral, mas sim da disposição humana de, mesmo que em face da inclinação à atuação egoísta, escolher agir cooperativamente.

Tit-for-tat traz consigo essa condição. Não é por acaso que o torneio entre estratégias promovido por Axelrod teve como vencedor um programa cooperativo com mecanismos de reciprocidade. A metodologia utilizada, diga-se, sequer cogitou avaliar o entendimento perfeito da Lei Moral única.

Trata-se de uma engenharia reversa que permite entender uma engrenagem maior a partir dos atributos que nos são visíveis. Justiça Perfeita somente pode ser

³¹ A máxima da ética de reciprocidade: "cada um deve tratar os outros como gostaria que ele próprio fosse tratado".

entendida de um ponto de vista de dentro da Lei Moral. A justiça humana, de outro lado, é um conceito que somente permite tentativas. O caminho mais justo deve resguardar sua posição intermediária entre o rigor da certeza moral e a compaixão com a falibilidade humana.

Uma população que age utilizando-se de estratégias cooperativas, em longo prazo, torna-se estável e imune a invasões de outras estratégias maliciosas. Isso deve funcionar como objetivo a ser alcançado. Da mesma forma, ao adotar estratégias cooperativas justificadas em longo prazo, é possível imprimir a mudança mesmo que dentro de populações que se valem de estratégias egoístas há séculos.

Assim, resta reduzida a discussão ideológica de "como" deve ocorrer a transição de um modelo colonizado e injusto, para um modelo melhor, com base em princípios mais justos (no caso, princípios de cooperação). Como provou Axelrod, mesmo a pior (mais egoísta) das estratégias egoístas pode ser invadida por grupos de estratégias cooperativas.

O modelo de justiça social cooperativa, em termos de resultados, sempre será o que melhor gera e sustenta o maior bem estar geral, seja ele traduzido em termos de estima (e valores conexos de afetividade social), de ecologia, e mesmo puramente em parâmetros de distribuição de bens primários. Trata-se de abordagem otimista, mas que se impõe como possível alternativa aos falidos sistemas de representação e de escolha social de que dispomos.

A abordagem justificativa aqui proposta tem a finalidade de suavizar o critério paretiano liberal, porquanto, em decisões justificadas, a possibilidade de contextualização resta alargada e, ao mesmo tempo, permite-se um balizamento moral no momento da escolha. Conforme já referido³² deve ser possível a diferenciação entre pessoas famintas em decorrência de circunstâncias que estão além do seu controle e pessoas sucumbindo à fome por manobra de outras que planejaram esse resultado. Por isso, apreciações puramente econométricas e escolhas sociais que não tragam consigo capacidade de ajuste e adequação ao contexto fático aos quais se aplicam, devem ser evitadas.

³² SEN, A. *A idéia da Justiça*. Trad. Denise Bottmann, Ricardo Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 23.

Escolha social deve trazer resultado que represente um *juízo de preferência legítimo* que reflita a vontade de todos envolvidos. Só assim, é possível o resgate mínimo da legitimidade nos procedimentos de eleição coletiva realmente alicerçados na soberania popular.

O esforço do presente trabalho, portanto, parte da noção fundamental de sociedade como um sistema justo de cooperação social prolongado no tempo, visando desenvolver uma concepção política de justiça para um regime democrático.

Trata-se, ao fim, da proposição de uma abordagem em prol da escolha livre e justificada pela cooperação social, a qual deve ser mantida de maneira equilibrada, contínua e não ditatorial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARROW, K. J. **Social Choice and Individual Values**. New York: Wiley, (1951) (2ª ed) 1963.

ARROW, K. J. **Some Ordinalist Utilitarian Notes on Rawls' Theory of Justice**. Journal of Philosophy, vol. 70, 1973. p. 245-263.

ARROW, K. J. **General Economic Equilibrium: Purpose, Analytic Techniques, Collective Choice**. American Economic Review, vol. 64, 1974. p. 253-272.

ARROW, K. J. **Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice**. American Economic Review, Papers and Proceedings, vol. 67, pp. 219-25. 1977.

ARROW, K. J.; SEN, A. K. e SUZUMURA, K. (eds.) **Social Choice Re-examined**. Vol 2. Proceedings of the IEA Conference held at Schloss Hernstein, Bernd. London. Macmillan Press LTD, 1996.

ARROW, K. J.; SEN, A. K. e SUZUMURA, K. (eds.) **Social Choice Re-examined**. Vol 1. Proceedings of the IEA Conference held at Schloss Hernstein, Bernd. London. Macmillan Press LTD, 1997.

ARROW, K. J.; SEN, A. K. e SUZUMURA, K. (eds.) **Handbook of Social Choice and Welfare**. Vol. I Oxford. North Holland, 2002.

ARROW, K. J.; SEN, A. K. e SUZUMURA, K. (eds.) **Handbook of Social Choice and Welfare**. Vol. I Oxford. North Holland, 2011.

ARROW, K. J. **Commentary in The Arrow Impossibility Theorem**. Volume 2. New York: Columbia University Press, 2014.

AXELROD, R. **Effective Choice in the Prisoner's Dilemma**. The Journal of Conflict Resolution, Vol. 24, No. 1 Mar. 1980. p. 3-25

AXELROD, R. **More Effective Choice in the Prisoner's Dilemma**. The Journal of Conflict Resolution, Vol. 24, No. 3 Sep. 1980. p. 379-403.

AXELROD, R. **The Emergence of Cooperation among Egoists**. The American Political Science Review, Vol. 75, No. 2 Jun. 1981. pp. 306-318.

AXELROD, R. **The Evolution of Cooperation**. Basic Books, Inc. Publishers New York, NY 1984.

BLACK, D. **On the rationale of group decision-making**, Journal of Political Economy 56, 1948. p. 23-34.

BLACK, D. **The Theory of Committees and Elections**. Cambridge University Press, Cambridge, 1958.

BORDA (J.C. de Borda) **Memoire sur les elections par scrutin**, Mermiores de l'Academie Royale des Sciences. 1781, p. 657-665. Republicado em 1907 por Clarendon Press, Oxford. 1781.

CONDORCET M. de. **An essay on the application of probability theory to plurality decision making**: An election between three candidates. Em: Sommerlad F, McLean I 1989, eds. The political theory of Condorcet. University of Oxford Working Paper, Oxford, 1785a. pp 90-108.

FORST, R. **Justification and critique**: towards a critical theory of politics. Trans. Ciaran Cronin. Polity Press, Cambridge, UK, 2014.

FERREIRA, C. R. B. **Quem Decide? Para Além da Escolha Individual: uma análise da escolha social pela cooperação justificada**, Porto Alegre; Editora Fi, 2019.

GEHRLEIN W. V. **Condorcet's Paradox**. Theory and decision library General Editors: W. Leinfellner (Vienna) and G. Eberlein (Munich) series c: game theory, mathematical programming and operations research, Vol 40. Berlin: Springer-Verlag, 2006.

HOBBS, T. **Leviathan**. New York: Collier Books, (1651) 1962.

OLIVEIRA, N. H. de. **Tractatus practico theoreticus**: ontologia, intersubjetividade e linguagem. Porto Alegre-RS: Editora Fi. 2016

PARETO, V. **Manuale di Economia Politica**. Societa Editrice Libreria, Milan, (1906) English translation: Manual of Political Economy. A.M. Kelley, New York, 1927.

RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1971;

RAWLS, J. **Justice as Fairness: A Restatement**, ed. E. Kelly. Harvard University Press, Cambridge, MA. 2001.

RIKER, W; BRAMS, S. J.. **The Paradox of Vote Trading**. American Political Science Review 67. 1973, p.1235-47.

ROBBINS, L. **An Essay on the Nature and Significance of Economic Science**, (1^a ed 1932) 2^a Edition, London: Macmillan, 1935.

ROBBINS, L. **Interpersonal comparisons of utility**, Economic Journal 48: 1938. p. 635-641.

SAMUELSON, P. A. (1947), **Foundations of Economic Analysis** (Harvard University Press, MA).

SAMUELSON, P. A. **Economics**, New York: McGraw-Hill. 1973.

SEN, A. **Colective Choice and Social Welfare**, San Francisco: Holden-Day; Amsterdam: North-Holland, 1970.

SEN, A. **The Impossibility of a Paretian Liberal**. *Journal of Political Economy*. 78: 1970a. p. 152–157 reprinted in Sen 1982a.

SEN, A. **Interpersonal aggregation and partial comparability**. *Econometrica* 38; 1970b. reprinted in Sen 1982a.

SEN, A. **Liberty, unanimity and rights**, *Econometrica* 43; 1976. reprinted in Sen (1982a).

SEN, A. **Social choice theory: a re-examination**, *Econometrica* 45; 1977a reprinted in Sen (1982a).

SEN, A. **Rational fools: a critique of the behavioral foundations of economic theory**, *Philosophy and Public Affairs* 6, 1977c. reprinted in Sen (1982a).

SEN, A. **Choice, welfare and measurement**. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1982a.

Sen, A. **Liberty as control: an appraisal'**, *Midwest Studies in Philosophy* 8. 1982b.

SEN, A. **Arrow and the impossibility theorem: where do we go from here?** in *The Arrow Impossibility Theorem*. New York: Columbia University Press, 2014a.

SHUBIK, M. **Game Theory, Behavior, and the Paradox of Prisoner's Dilemma: Three Solutions**. *Journal of Conflict Resolution* 14: 1970, p.181-94.

SMITH, A. **The theory of moral sentiments**. Reprint. Originally published: Oxford: Clarendon Press, 1976. Liberty Fund. Indianápolis, 1984.

7. ENSAIO SOBRE HERMENÊUTICA E A PRÁXIS DAS CIÊNCIAS HUMANAS¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-07>

Cristian Marques²

Introdução

As ciências humanas são alvo de muitas críticas ligadas a questões metodológicas e da práxis de produção do conhecimento. Desde as disputas teóricas dos sécs. XIX e XX sobre a maneira mais adequada de fundamentar, justificar e produzir conhecimento nas ciências humanas, houve uma proliferação de técnicas e estratégias metodológicas com vistas a enfrentar os problemas levantados.³ Se é esperado que o avanço de uma ciência implique na diminuição desses problemas, comumente julgados próprios de uma ciência jovem, o fato é que uma expectativa assim se mostrou incorreta passados pouco mais de um século do início dessas disputas. Não somente porque os problemas metodológicos seguiram se proliferando, mas também porque o problema da adequada fundamentação dos métodos nas ciências humanas constitui ainda uma dificuldade.

Aos olhos de seus entusiastas, o que tornou as ciências da natureza dignas desse nome a partir do séc. XX foi justamente um aumento da confiabilidade relativa às afirmações teóricas. Confiabilidade essa associada ao poder explicativo das teorias estabelecendo relações causais entre os fenômenos descritos, sobretudo por sua capacidade preditiva e, portanto, passível de intervenção e modificação.⁴ É claro que as ciências da natureza produzem um saber que revela um modo do real, o que significa dizer que produzem um saber em certo sentido *objetivo*. No sentido do *ideal* de um saber universalmente válido, que poderia ser verificado e posto sob escrutínio por quem quer que seja, possibilitando a produção de acordos mínimos sobre esse

¹ Uma primeira versão deste texto apareceu nos Anais da XI Semana Acadêmica do PPGFil da PUCRS.

² Doutor em filosofia pela PUCRS. Membro do GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF. Membro do GP Fenomenologia e Hermenêutica da PUCRS. Membro do GP Subjetividade, Filosofia e Psicanálise da UFMS. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7743-8356>. E-mail: cristianmq@gmail.com.

³ GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012 [1960]; RINGER, F. *O Declínio dos Mandarins Alemães*, 2000; SIMMEL, G. *Grundfragen der Soziologie*, 1917.

⁴ DEWITT, R. *Philosophy of Science*, 2010.

saber. O sucesso das ciências da natureza, e seu prestígio social vinculado, decorre em grande parte dessa aparência de certeza alcançada exatamente por produzir previsões com grande consistência diante das ocorrências, possibilitando intervenções e produtos técnico-tecnológicos derivados.

Diante de um quadro assim, dos problemas ainda reinantes nas ciências humanas e o sucesso pujante das ciências da natureza, que se pode entender com certa facilidade os caminhos tomados ao longo do séc. XX pelas ciências humanas. Um caminho que, em grande medida, flerta perigosamente com a tentativa de explicar o ser humano única e exclusivamente pelos métodos das ciências da natureza. Evidentemente as ciências humanas não são um campo homogêneo, e o conflito sobre os métodos e a constituição dessas ciências são objeto de intensas disputas internas ainda hoje. Wilhelm Dilthey⁵ já enfrentava essa questão há um século e parece-nos que o problema se acirrou: se as investidas de uma redução do ser do humano a explicações puramente naturalistas ainda são um projeto em voga nas ciências, hoje temos o acréscimo de um espírito antifilosófico permeando esses espaços.⁶

É justamente pelo caráter único do objeto das ciências humanas – i.e., o ser que somos nós mesmos – que um projeto reducionista ao naturalismo encontra seu limite. As ciências da natureza não explicam o ser humano, porque não somos seres puramente objetivos. Esse problema tende a ser mais radical porque inclusive a pretensão de objetividade das ciências da natureza perde de vista a referência à questão do sentido. A “ponta solta” de toda objetividade é não conseguir alcançar sua pretensão máxima: fechar-se em si mesma, explicando o enraizamento de sua objetividade em termos puramente objetivos. A posição do ser humano no mundo reintroduz a problemática do sentido, que igualmente não se encerra em si mesmo, nem pode se exaurir em algum tipo de subjetivismo.

É nessa direção que a perspectiva filosófica da hermenêutica pode contribuir no debate sobre os métodos e a práxis em ciências humanas. O presente ensaio visa refletir sobre essa relação entre filosofia e ciências na intersecção dos recortes da hermenêutica fenomenológica e das ciências humanas. A ênfase na hermenêutica

⁵ DILTHEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1948.

⁶ KOLAKOWSKI, L. *Horror Metafísico*, 1990, p. 13.

filosófica de Hans-Georg Gadamer é devido principalmente a que o próprio filósofo se preocupou com essa relação que se tem em mira aqui. O foco está na discussão sobre o que subjaz aos métodos empregados para suportar as interpretações produzidas pelos pesquisadores relativamente ao objeto axial das ciências humanas: o ser humano. O problema de fundo segue sendo aquele enfrentado desde Dilthey, ainda que renovado pelos debates do último século, porque a tentação ao reducionismo naturalista se avizinha na medida em que se acusam as ciências humanas de subjetivismo e, portanto, não capazes de produzirem ciência.⁷

1. Da subjetividade na hermenêutica metodológica à hermenêutica filosófica

É muito comum ainda hoje conceber que as questões relativas à interpretação são de uma dimensão puramente subjetiva. Historicamente, a hermenêutica também concebia desse modo a interpretação, quando concernia a desenvolver um método interpretativo que fosse tão rigoroso que se poderia compreender um autor melhor do que ele próprio.⁸ Wilhelm Dilthey concebia que a hermenêutica, como ciência do compreender, deveria reconstruir o que foi a vida plasmada em uma obra, pois as obras humanas eram a fixação material da expressão de uma vida. Assim, ele pretendia unir o rigor científico com uma filosofia da vida.⁹ Infelizmente, essa empreitada filosófica levou a conformação da hermenêutica a um quadro teórico metodológico, como se o que se pudesse captar rigorosamente dos significados de uma experiência vivida coubessem no escopo epistemológico.

Mobilizava-se na filosofia de Dilthey o fundo iluminista e romântico contra o qual nunca rompeu em definitivo, sobretudo por seu projeto de superar a empresa kantiana completando-a com uma crítica da razão histórica.¹⁰ Dilthey entendia que poderíamos agrupar todas as ciências em pelo menos dois grandes grupos distintos pelo modo como se propunham a elaborar o conhecimento: as ciências da natureza

⁷ ALVES, P. C., RABELO, M. C.; SOUZA, I. M. *Hermenêutica-fenomenológica e compreensão nas ciências sociais*, 2014. p. 181-198.

⁸ PALMER, R. E. *Hermenêutica*, 1997.

⁹ DILTHEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1948.

¹⁰ BLEICHER, J. *Hermenêutica Contemporânea*, 1992.

(*Naturwissenschaft*) e as ciências do espírito (*Geistwissenschaft*),¹¹ ou humanas, como se tem tornado comum referir. O primeiro tipo contém as ciências formais e empíricas (Matemática, Física, Química, Biologia etc), é dizer, aquelas que visam uma realidade empiricamente apreensível pela experiência, utilizando recursos fornecidos pela Matemática e pela Lógica. O segundo tipo é o das ciências que visam à realidade humana apreensível nos traços deixados por ela mesma no mundo (Psicologia, Sociologia, Direito, Política etc); i.e., nos registros de suas ações, nas suas obras.

Hans-Georg Gadamer bem observou¹² que a Dilthey ainda escapava a percepção de que postulando um método, ou o método, fundamental das ciências humanas ele estava reintroduzindo certa pretensão de validade das ciências empíricas. Isso porque ao método, como foi desenvolvido pela ciência moderna (e uma apreciação histórica torna isso patente), está acoplada uma ideia de que a verdade última das coisas seria alcançada através dela: "Não se trata, em absoluto, de definir simplesmente um método específico, mas sim de fazer justiça a uma ideia completamente diferente de conhecimento e de verdade".¹³ Gadamer faz entender que as ciências humanas também não prescindem da explicação (*Erklärung*), mecanismo próprio das ciências da natureza, e que estas só se tornam verdadeiras ciências apoiadas no mecanismo da compreensão (*Verstehen*). Há uma compreensão prévia ao objeto antes de qualquer atitude científica metodológica de conhecer um objeto. De certa forma, esse compreender prévio condiciona o conhecer metodologicamente organizado.

O objeto somente pode ser apreendido por instrumentos e técnicas criados pelo sujeito, mas a elaboração destes instrumentos é determinada pelo conjunto de sua situação no mundo. Torna-se evidente que há uma circularidade nessas explanações; entretanto, Gadamer assinala que é assim que se dá a compreensão humana, através de um círculo hermenêutico.¹⁴ O problema se destaca em conflito com a perspectiva iluminista da razão: a razão precisa ter uma tal liberdade de escrutínio da realidade que independa da situação que se encontra o sujeito, no caso o pesquisador. Essa liberdade da razão é condição *sine qua non* para pautar o critério

¹¹ DILTHEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1948.

¹² GADAMER, H.-G. *O problema da consciência histórica*, 2006. p. 11.

¹³ GADAMER, H.-G. *O problema da consciência histórica*, 2006. p. 20

¹⁴ GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012 [1960]. p. 354ss.

de objetividade e universalidade do saber. Por isso o apelo de Gadamer ao círculo hermenêutico do compreender suscita desconfiças quanto a produção científica do saber.

Gadamer apresenta o compreender como uma estrutura constitutiva do ser humano, por isso não segue com Dilthey em que a hermenêutica é algo como um método para dar acesso à compreensão dos objetos próprios das ciências humanas. O modelo de compreensão vindo das ciências é então afastado e substituído pelo entendimento de que o acesso ao mundo se dá sempre por uma interpretação originária no ser humano. Há um acesso ao mundo mais fundamental que os acessos metodológicos das ciências. Nisso Gadamer também rompe com o romantismo de Dilthey; pois não se trata mais de defender-se do racionalismo iluminista com um retorno à sabedoria mítica do romantismo, mas reconhecer a natureza constitutiva de todo compreender: todo compreender é originariamente histórico e, portanto, a tradição situa os modos de produção do conhecimento dentro de um horizonte de possibilidades.

Essa mudança, de Dilthey a Gadamer, do lugar que ocupa a hermenêutica como filosofia da compreensão e da interpretação, foi possível via aproximação da hermenêutica gadameriana com a fenomenologia de Heidegger.¹⁵ Heidegger, em *Ser e Tempo*,¹⁶ aborda a problemática da hermenêutica desde um ponto de vista ontológico para desenvolvê-la como pré-estrutura da compreensão.¹⁷ A compreensão não é meramente um ato mental, mas um modo existencial do ser-aí (*Dasein*), constitutivo dele no que há de mais fundamental em ser-no-mundo. Dito de outra forma, aquilo que se pode chamar de hermenêutico é a maneira existencialmente constitutiva do ser humano, de como se dá seu compreender e estar-no-mundo. Heidegger deriva a estrutura circular da compreensão a partir da temporalidade do ser-aí.

Embora Gadamer reconheça em Heidegger a descoberta da pré-estrutura ontológica do compreender,¹⁸ ele diz que as consequências dessa descoberta “não

¹⁵ GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012 [1960]. p. 33-34. STEIN, E. J. *Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica*, 2002. p. 21-34.

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2009. p. 395s.

¹⁷ STEIN, E. J. *Aproximações sobre hermenêutica*, 2010.

¹⁸ GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012 [1960]. p. 354ss.

necessitam ser tais que uma nova teoria seja aplicada à prática e esta se exerça por fim de uma maneira distinta" e poderia consistir na "autocompreensão da compreensão exercida normalmente [que desta maneira] seja corrigida e depurada de adaptações inadequadas".¹⁹ Heidegger não se interessa em tematizar como se pode conhecer os objetos do mundo fundado no existencial do compreender; pois, como Gadamer assinala, o interesse de Heidegger é antes com a ontologia e não com a epistemologia.²⁰ Mas qual é exatamente o projeto gadameriano com a hermenêutica, visto que ele parte da analítica existencial de Heidegger e investiga a temática do compreender, afirmando se afastar igualmente da epistemologia e da metodologia? Gadamer pretende que suas considerações, sobre o compreender hermenêutico, não sejam tomadas como tecnologias da compreensão, ou que haja nelas algum projeto de exploração dos fundamentos teóricos das ciências humanas ou, ainda, um "sistema de regras técnicas".²¹

2. A hermenêutica filosófica de Gadamer

É preciso neste ponto esclarecer em alguma medida o projeto de Gadamer acerca do compreender como hermenêutica, para que não se caia nos equívocos de aproximar suas considerações a algum engajamento científico, ou de algum comprometimento deontológico. Ele explicita seu projeto sobre o compreender assim:

O compreender não deve ser pensado ele mesmo como uma atuação da subjetividade, mas como o penetrar no acontecer da tradição, no qual o passado e presente se mediam constantemente. É isto que se deve chegar a afirmar-se na teoria hermenêutica, que é por demais dominada pela ideia de procedimento, de um método.²²

¹⁹ GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012 [1960]. p. 453.

²⁰ GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012 [1960]. Prefácio.

²¹ GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012 [1960]. Prefácio.

²² GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012 [1960]. p. 358.

Ainda no prefácio à 2ª edição de *Verdade e Método*, o filósofo acrescenta que se surgirem de suas investigações consequências práticas isso não decorre de algum “engajamento não-científico”, mas sim da “proibidade ‘científica’ de reconhecer o engajamento que atua em todo compreender”.²³ De fato, não é correto associar a hermenêutica filosófica com algum método; pois, através da hermenêutica a proposta é “descobrir e tornar consciente algo que foi encoberto por aquela disputa sobre os métodos”,²⁴ a pretensão é descobrir o que precede às ciências e, em parte, as torna possíveis.

É importante lembrar que Gadamer tem sua inspiração inicial na analítica existencial heideggeriana para a construção de seu projeto. Com isso, aponta-se para o aspecto da finitude, presente em *Ser e Tempo* de Heidegger, como um elemento constitutivo do compreender em Gadamer. Porque o sujeito é finito, ocupa um lugar de múltiplas formas determinado pela história. Não pode o sujeito fugir de sua historicidade, nem por meio da racionalização. É somente a partir desse lugar, deste *topos*, que o sujeito poderá desenvolver seu horizonte de compreensão. Não existe um lugar anistórico, atemporal, que o sujeito possa ocupar de algum modo. E este *estar na história* é conjugado com as múltiplas determinações socioculturais que o sujeito, ao ingressar no mundo, já recebe e que condicionam o modo como esse mesmo sujeito irá compreender o mundo. São esses condicionamentos os pré-juízos (*Vor-urteile*) herdados através da tradição e que viabilizam nosso acesso compreensivo ao mundo. Não se trata de encontrar um novo fundamento, mas tematizar o modo próprio do compreender.²⁵

Nessa ideia de *lugar dentro da história*, em que o sujeito já está sempre inserido, que Gadamer chama a atenção para os prejuízos de um modo que não são necessariamente juízos falsos; mas eles podem ser é claro avaliados como favoráveis ou adversos.²⁶ Reconhece na tradição o meio em que o sujeito se ancora no mundo. Todavia, essa reabilitação do pré-juízo e da tradição somente visa dar conhecimento da estrutura do compreender e não a aceitação irrefletida deles.

²³ GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012 [1960]. p. 42.

²⁴ GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012 [1960]. p. 44.

²⁵ STEIN, E. J. *Compreender em vez de fundamentar: a hermenêutica filosófica de Gadamer*, 2002. p. 99-102.

²⁶ GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012 [1960]. p. 336.

Gadamer afirma²⁷ que o reconhecimento destes aspectos do compreender não possui "sua razão última num ato de submissão e abdicação da razão".²⁸

Essas explicações apresentadas podem levar o leitor a tomar o conceito do compreender em Gadamer como muito próximo de uma imagem da passividade. Ora, se mais adiante pretende-se aproximar a hermenêutica filosófica da práxis das ciências humanas, parece já haver um grande problema. Isso porque os cientistas, quando visam conhecer seu objeto, não se conformam com a postura negativa de quem espera, do contato com o objeto, que surja na compreensão um entendimento específico. A compreensão se dá na medida em que o cientista interpreta sua pesquisa. Se for assim, como esse aspecto positivo da *interpretação* está inserido no projeto gadameriano? A isso Gadamer poderia responder que a "interpretação não é um ato posterior e oportunamente complementar à compreensão, porém compreender é sempre interpretar e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão".²⁹

Outro aspecto constitutivo do compreender, para Gadamer, é o que ele chama de *aplicação* (*Anwendung*). Essa palavra, no alemão, tem o sentido de *uso, emprego*, de aplicação como algo *prático*; como na expressão "aplicar a lei".³⁰ Mas também tem o sentido de *transformar, mudar*, como em uma expressão do tipo "aplicar a solda ao aço". Essa ideia de *aplicação* é a noção de que, ao interpretar e compreender no sentido hermenêutico, há uma atualização dessas determinações da história para o lugar mesmo do sujeito que compreende. Dito de outro modo, o efeito da tradição, da história continuamente influente (*Wirkungsgeschichte*),³¹ afeta o lugar de onde se compreende, aquele que compreende, mas se atualiza nesse compreender ao adaptar o sentido para a situação concreta do sujeito.

²⁷ Nessa passagem, refere-se ao aspecto da *autoridade*, mas vale igualmente para a *tradição* e os *pré-juízos*.

²⁸ GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012 [1960]. p. 371.

²⁹ GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012 [1960]. p. 406.

³⁰ PFEIFER, W. (Org.). *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, 2004.

³¹ É costume traduzir, no Brasil, o termo alemão *Wirkungsgeschichte* por "história efetual"; costume herdado, ao que parece, da tradução de *Verdade e Método* na Argentina, antes da primeira tradução brasileira. Todavia, essa expressão não nos dá uma ideia clara do que Gadamer pretendia com o termo. Por isso, preferiu-se traduzir o termo alemão seguindo a proposta de tradução apresentada por Viviane Magalhães Pereira, como encontrado em sua dissertação *Compreensão e tradição*, 2012. p. 71-75.

Assim, tem-se então que compreender é sempre um interpretar. Um interpretar não de lugar-nenhum; mas, sim, situado dentro de uma tradição que influencia como o sujeito compreende o que ele compreende. Ele somente pode interpretar com as “ferramentas” que lhe foram legadas. Entretanto, se esse ponto não é bem esclarecido, poder-se-ia dizer que somente se reproduz um sentido que é herdado da tradição. Porém, isso seria um contrassenso porque implicaria que a história é uma estagnação. O sujeito vive em um tempo diferente daquele em que emergiu a tradição da qual faz parte e o influencia, portanto, a forma de compreender de seus antecessores não faria sentido de todo para esse sujeito em outro momento e contexto histórico. Por isso que aquilo que o sujeito compreende somente passa a fazer sentido quando ele adapta (atualiza) o sentido herdado historicamente para sua situação concreta presente. É o elemento da *transformação* (de *Anwendung*) como contingência que é inserido pelo sujeito no processo hermenêutico de acesso ao mundo.

Essa maneira de explicar, como feita acima, tem pretensões didáticas e, portanto, limitações. É preciso, para não tomarmos de modo equivocado o que foi exposto, entender que não são momentos nem estágios lineares. A *aplicação*, ou atualização da tradição, é parte integrante, constitutiva do processo hermenêutico, assim como *compreender* e *interpretar*. De forma alguma pode ser entendido como três momentos hermenêuticos. Não pode porque seria recair na concepção metodológica da hermenêutica; e Gadamer trabalhou para conceber a hermenêutica desde uma posição ontológica. Compreender já é interpretar com os pré-juízos herdados, mas que somente se tornam compreender por que são atualizados para a vivência concreta do sujeito. Para que se possa acompanhar essa explicação, Gadamer fornece um exemplo:

Uma lei não quer ser entendida historicamente. A interpretação deve concretizá-la em sua validade jurídica. Da mesma maneira, o texto de uma mensagem religiosa não deseja ser compreendido como mero documento histórico, mas ele deve ser entendido de forma a poder exercer seu efeito redentor. Em ambos os casos isso implica que o texto, lei ou mensagem de salvação, se se quiser compreendê-lo adequadamente, isto é, de acordo com as pretensões que o

mesmo apresenta, tem de ser compreendido em cada instante, isto é, em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Aqui, compreender é sempre também aplicar.³²

Evidentemente não se pode querer reduzir toda uma concepção filosófica sem riscos. Nessa tentativa de apresentar a hermenêutica filosófica em linhas gerais – praticamente um esboço dela –, nas limitações de um brevíssimo ensaio, o que se pretende é dar alguns traços fundamentais dessa concepção que possa fornecer subsídios para refletir alguns aspectos de um tipo de práxis científica – o das ciências humanas. Com as considerações feitas até aqui, ainda se pode perguntar pela possibilidade da aproximação da hermenêutica filosófica com a práxis científica; visto que, justamente, Gadamer não pretendeu fornecer uma doutrina metodológica do compreender. Pretendeu ele, uma vez mais (mas dito de outro modo), uma espécie de “teoria geral do saber” que é nada menos que uma ontologia.³³

Entretanto, é porque sua ontologia abrange a experiência que se pode perguntar pelas consequências de sua filosofia para um âmbito não-filosófico. É porque a experiência constitui um traço fundamental da hermenêutica filosófica que se pode perguntar pela experiência em seus variados formatos (artístico, científico, ético etc). Gadamer explica que no étimo de teoria (*theoros*) encontra-se a ideia de participação na experiência prática.³⁴ Importante frisar que a experiência na hermenêutica não é um algo que essa filosofia alcança, senão como parte igualmente fundamental e fundante da hermenêutica filosófica – a experiência do ser-no-mundo é em si hermenêutica. Essa concepção de filosofia permite vê-la como:

um perpétuo movimento relacional entre sujeito e objeto. Ela é o que fundamenta porque é (...) o sujeito desde sempre (...) afetado pela tradição, pela história. Fundamenta enquanto se trata de uma experiência meta-empírica, não meta-experienciável. (...) A hermenêutica filosófica, enquanto uma teoria do saber,

³² GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012, p. 408.

³³ ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*, 2002. p. 75.

³⁴ GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012, p. 181.

amplia a razão instrumentalizada, recoloca e fundamenta o problema do conhecimento, da metafísica.³⁵

Nessa relação entre sujeito e objeto, nunca como pólos irreconciliáveis (como kantianamente pensado, por exemplo), mas relação hermenêutica, é que se descobre a *historicidade* da experiência. A experiência do sujeito, como é uma compreensão interpretativa (ou uma interpretação compreensiva), em sua atualização (*Anwendung*) transforma, modifica, afeta a consciência desse mesmo sujeito de tal modo que nunca poderá realizar a mesma experiência novamente. Não poderá realizá-la porque não se pode reproduzir uma dada experiência meramente pela repetição de um conjunto de procedimentos visando tomar a mesma posição em que se estava quando se experienciou aquela experiência anterior. A razão disso é que nossa consciência não pode voltar na história e, portanto, não pode desfazer aquilo que já a modificou na experiência que pretende repetir. Então, é somente uma pretensão à repetição; o sujeito pretende reconstituir o mesmo lugar da experiência na repetição – mas nunca é o mesmo lugar.

É a centralidade da história, na concepção hermenêutica, que introduz a diferença; a despeito das metafísicas e ontologias tradicionais que pretenderam afastá-la como elemento espúrio para a garantia da cientificidade positivista. Nisso se salienta o caráter não objetificante da experiência; pois, a experiência autêntica somente pode ocorrer uma vez. Como diz Gadamer, a experiência é:

sempre experiência de negatividade: de que algo não é como havíamos suposto. Face à experiência que se faz com outro objeto se alteram duas coisas, nosso saber e seu objeto. Agora sabemos de outra forma e sabemos melhor, e isto quer dizer que o próprio objeto "não se sustenta". O novo objeto contém a verdade sobre o anterior.³⁶

Aqui se vê, em parte, uma aproximação possível com o modo contemporâneo de pensar a práxis científica. Uma hipótese é sustentada até sua confirmação.

³⁵ ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*, 2002. p. 75-76.

³⁶ GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*, 2012, p. 463.

Todavia, a ideia de confirmação não afasta a possibilidade dessa confirmação ser substituída por outra confirmação melhor, gerada por outra hipótese sobre o mesmo objeto. É um tipo de falibilismo que se tem em mente. Essa aproximação é sempre temerosa, porque se corre o risco de perder-se o *filosófico* em retomada do *metodológico*. Uma hermenêutica metodológica está no nível do *apofântico*, onde é mais bem recebida pelas ciências, e perde de conceber o que não está estruturado em proposições, o que escapa da objetificação.

Uma última consideração para enfatizar a pretensão filosófica do projeto gadameriano. A hermenêutica filosófica, ao introduzir ontologicamente a *historicidade*, retira as pretensões de verdade absoluta ou ainda de neutralidade dos discursos científicos e filosóficos. Não há e nem pode haver conhecimento neutro, isento de responsabilidades para com suas consequências. O processo hermenêutico da experiência do conhecimento humano possui implicações e condições que a hermenêutica filosófica busca refletir. Não parece ser possível pensar com Gadamer uma linguagem que prescindia de sua relação com a ética. Há sempre preconceitos denegados, na postura do discurso neutro, que quer uma assepsia de preconceitos. Mesmo sabendo da incompletude da exposição ora apresentada da hermenêutica filosófica como Gadamer a concebeu, acredita-se que seus elementos centrais foram destacados para, na próxima seção, traçar um caminho com alguns aspectos da práxis nas ciências humanas.

3. A práxis das ciências humanas

A concepção de filosofia, como o lugar próprio da interdisciplinaridade, não parece ser destituída de sentido, mesmo para uma época, como a nossa, em que se afirma sem pejo o fim ou a morte da filosofia. O nascimento das ciências, como se entende hoje, é tributário do desenvolvimento da filosofia.³⁷ Para se entender a dinâmica científica contemporânea é importante compreender que “o pensamento científico jamais se separou por completo do pensamento filosófico”; assim como “as grandes revoluções científicas sempre foram determinadas (...) por mutações de

³⁷ KOYRÉ, A. *Pensar la ciencia*, 1994, p. 47-69.

concepções filosóficas"; além de que "o pensamento científico não se desenvolve num vazio cultural", mas sempre dentro de um contexto histórico de ideias, princípios e concepções "pertencentes a um domínio de ordem extracientífica".³⁸

Há sempre um risco de equívoco e de efetuar uma apreensão reducionista da filosofia nessas aproximações do discurso filosófico com o da ciência. É muito fácil perder o que há de filosófico ou científico em ambas as áreas quando dessas tentativas de aproximação. Esse tipo de associação grotesca ocorre mais do que admitiríamos ser aceitável em nossas revistas científico-filosóficas com revisão por pares. Por isso, é importante ter clareza sobre o que se pode aproximar e o que não pode ser tratado adequadamente por uma ou outra área nesse pretensão diálogo. Todavia, é justamente esse um ponto nevrálgico, saber o que se pode aproximar. As discussões em filosofia das ciências, história das ciências e sociologia das ciências mostram visivelmente que esse ponto não foi e está longe de ser clarificado. Porque é preciso dar alguma resposta à pergunta sobre qual a natureza da ciência. Assim, é o risco de uma má utilização, uma má apropriação das questões filosóficas com pretensões de "aproveitamento" pelas ciências humanas com vistas de, sem se compreender exatamente como, "provar" ou dar fundamento último para suas teorias. Uma aproximação assim serve somente para desacreditar no fazer científico.

Outro ponto que parece trazer empecilhos ao tipo de aproximação que se sugere nesse ensaio é o epíteto de irracionalismo e de relativismo ingênuo que a hermenêutica filosófica recebeu. A hermenêutica seria relativista por não aceitar uma realidade que pudesse ser separada das teorias que a explicam. Nisso reside também o irracionalismo, ao fusionar o mundo que deve ser explicado com o elemento explicativo (teoria) não haveria mais condições de justificação racional da prática científica que não recaísse em uma má circularidade. Até a década de 1960, o ideal de ciência ainda se concentrava em afastar tudo aquilo que não garantisse a neutralidade do discurso científico.³⁹

³⁸ JAPIASSU, H. *Nascimento e morte das ciências humanas*, 1978. p. 23-24.

³⁹ VIDEIRA, A. A. P. *Historiografia e história da ciência*, 2007. p. 111-158.

Porém, os defensores de uma hermenêutica filosófica como chave compreensiva para as ciências, como Dimitri Ginev,⁴⁰ Joseph Kocklmans,⁴¹ Theodore Kisiel,⁴² e Patrick Heelan,⁴³ afirmam que mesmo que não se possa separar plenamente os conceitos dos dados empíricos, ainda assim seria possível a existência de um conhecimento objetivo da natureza.⁴⁴ A diferença da perspectiva hermenêutica para a posição tradicional em ciência (naturalista, positivista e "neutra") é de como se dá a constituição da aclamada objetividade. É um fato que as ciências impactam no modo como os seres humanos vivem e pensam o mundo. Mesmo uma certa concepção de ciência que se pretende neutra, mesmo essa concepção pode admitir que aquilo que a ciência faz assume uma relevância na vida humana que acaba por influenciar, e de algum modo condicionar, os caminhos seguidos pelas ciências. É precisamente aí que se pode começar uma desestruturação do discurso pró neutralidade:

Os seres humanos recebem grandes benefícios das teorias científicas, e não apenas em domínios tradicionais como a agricultura, o cuidado com a saúde e a organização do trabalho, mas em todos os domínios, uma vez que não existe domínio que não possa ser transformado pelos produtos da ciência (...). Mas, existe um preço a ser pago por tais mudanças. Estas afetam o modo pelo qual a vida cultural ensina as pessoas a serem seres humanos, além de comunicarem a elas o sentido de totalidade, de integridade e bondade do mundo, do eu e das comunidades humanas (...). Por tais razões, a filosofia hermenêutica deve também se transformar numa característica saliente para a filosofia da ciência, mesmo para a das ciências naturais.⁴⁵

As contribuições gadamerianas para a elevação da hermenêutica ao *status* de filosofia não devem ser perdidas nessa aproximação com as ciências humanas. O que se está apontando é para o caráter ontológico e não ôntico da hermenêutica. Se

⁴⁰ GINEV, D. *Universalizing hermeneutics as hermeneutic realism*, 2012. p. 209-227.

⁴¹ KOCKELMANS, J. *Reflections on social theory*. 1978. p. 1-15.

⁴² KISIEL, Th. *The Creativity of Translation and Its Universality in the Hermeneutic Process*, 1991.

⁴³ HEELAN, P. A. *The scope of hermeneutics in natural science*, 1998 p. 273-298.

⁴⁴ HEELAN, P. A.; SCHULKIN, J. *Hermeneutical Philosophy and Pragmatism*, 1998. p. 269-302.

⁴⁵ HEELAN, P. A.; SCHULKIN, J. *Hermeneutical Philosophy and Pragmatism*, 1998. p. 286.

essa questão for perdida, pode-se escorregar com grande facilidade para uma hermenêutica metodológica, retrocedendo assim as contribuições de Gadamer assimiladas desde Heidegger. Em outros termos, a hermenêutica não deve servir como uma nova teoria da interpretação para as ciências, ou contribuir para melhorar as práticas interpretativas.⁴⁶ As ciências tratam do ôntico, na medida que esse modo de ser é o das coisas, daquilo que pode ser objetificado; enquanto a filosofia, nesse diálogo com a ciência, trata do ontológico, isto é, daquilo que possibilita a dimensão ôntica. Por isso a filosofia trata sempre de um aspecto fundamental e anterior aos objetos das ciências e é precisamente aí que a filosofia pode oferecer suas maiores contribuições.

Ao tornar claro que a hermenêutica filosófica se move no plano ontológico, e as ciências no plano ôntico, e por isso mesmo que a hermenêutica pode oferecer algo às ciências que elas não possuem e nem podem produzir por si próprias, passa-se a uma compreensão (ou autocompreensão) da natureza das ciências. "Os estudos ônticos realizam um tipo de trabalho, estudos ontológicos um outro e nenhum pode ser reduzido ao outro do mesmo modo que nenhum pode ser substituído pelo outro".⁴⁷ Se a preocupação da hermenêutica filosófica é com a ontologia, as questões para as quais ela pode dar contribuição podem ser mais claramente delineadas.

Uma tal contribuição tem de estar ligada a autocompreensão das ciências humanas de que a historicidade das interpretações remete sempre ao enraizamento inexpugnável de todo o compreender a uma tradição que lhe antecede. Isso implica para as ciências humanas que na produção de seu objeto de investigação se explicita a experiência prévia que possibilitou a apreensão daquele objeto *como* objeto de uma ciência. Justamente porque a hermenêutica filosófica faz ver que não há grau zero da compreensão, há sempre um atravessamento historial prévio. Isso acarreta que não há procedimento metodológico que possa eliminar esse aspecto ontológico, como se pudesse produzir uma posição fora do tempo e do mundo, um "olhar de Deus" não contaminado pela subjetividade humana.

O filósofo analítico Thomas Nagel cunha uma expressão muito apropriada para esse pretense neutralismo teórico jamais alcançado pela filosofia quanto

⁴⁶ MCGUIRE, J. E.; TUCHANSKA, B. *Science Unfettered*, 2000. p. 6.

⁴⁷ MCGUIRE, J. E.; TUCHANSKA, B. *Science Unfettered*, 2000. p. 403.

menos pelas ciências: “visão a partir de lugar nenhum”.⁴⁸ A posição filosófica do naturalismo científico acaba por ocultar a dimensão do sujeito produtor das teorias científicas, como se as teorias científicas descrevessem o mundo a partir de um “lugar” fora do mundo. A dificuldade está, é claro, em explicitar uma posição que combine a dimensão dessa subjetividade, que é do âmbito do particular, com uma dimensão de objetividade, âmbito do universal.

Esse ocultamento da subjetividade que faz parte da produção científica não acaba por revelar, por conta disso, a verdade do objeto como algo independente. E não revela essa verdade independente porque é uma ficção, *stricto sensu*, produzida nas teorias justamente para ocultar a relação subjetividade-objetividade. Uma ficção, como subsistente à realidade, nunca pode revelar a verdade senão como simulacro. Portanto, se bem entendido, a análise dessa ficção com vistas ao ocultamento da subjetividade implicada na objetividade revela, isso sim, os preconceitos e prejuízos epocais dos cientistas. O problema desse ocultamento, e que a hermenêutica filosófica pode facilitar o reconhecimento, são os efeitos que essas subjetividades produzem na construção de teorias e que escaparão à reflexão. Escapará também a possibilidade de adequar esses efeitos metodologicamente na própria investigação científica.

Se, por um lado, é possível concordar com Nagel nessa convergência com a hermenêutica filosófica acerca da impossibilidade de neutralidade das posições teóricas; por outro lado, seu realismo distancia-se da compreensão fenomenológica.⁴⁹ Contudo a questão desde a hermenêutica filosófica de Gadamer não é tanto que uma objetividade pura é impossível por conta de nossa historicidade e preconceitos prévios advindos da tradição. Gadamer reabilita, como mostrou-se na seção anterior, a noção de preconceito elevando-o acima do entendimento iluminista de empecilho à teorização da realidade. Como uma condição historicamente constituinte, os preconceitos são na verdade pré-compreensões possibilitadoras de acesso ao mundo. São eles que nos apresentam o mundo tal como o conhecemos e herdamos e é somente sobre eles que se pode abrir outras formas de compreensão.

⁴⁸ NAGEL, T. *Visão a Partir de Lugar Nenhum*, 2004. p. 37ss

⁴⁹ NAGEL, T. *Visão a Partir de Lugar Nenhum*, 2004. p. 149ss

Ao não denegar mais essa dimensão histórica de todo o compreender, pode-se de fato abrir um diálogo com essa herança desde nosso próprio horizonte, atualizando-a, questionando-a e colocando-a em evidência. Somente assim, e isso a hermenêutica filosófica pode oferecer às ciências humanas, pode-se efetuar uma investigação científica entendendo os efeitos da historicidade na práxis do modo próprio da produção de conhecimento. Não é dizer que a hermenêutica filosófica auxiliaria a detectar a influência de pretensões de verdade do passado sobre a produção de conhecimento presente com vistas de neutralizá-las. É dizer que ao não poder eliminá-las – a não ser nas ficções teóricas denegatórias – é preciso uma atitude de autocompreensão tal que revele as implicações dessa herança e se indique a maneira como essa dimensão inescapável é tratada *peri passu* investiga-se no âmbito científico.

É evidente que essa contribuição da filosofia para as ciências humanas não implica que pode ser alcançada a plenitude compreensiva dos fenômenos, desejo da modernidade; e, sim, que se passa a produzir conhecimento científico ciente de sua historicidade. Historicidade é justamente o aspecto que rompe com os prejuízos do objetivismo tanto quanto com o subjetivismo. Objetivismo, como doutrina da modernidade com pretensões à neutralidade do conhecimento científico, é somente o reverso da moeda do subjetivismo, como doutrina de que as ciências humanas poderiam somente referir-se a descrições de motivos e interpretações particularistas. Uma das contribuições que hermenêutica filosófica pode oferecer para a autocompreensão da práxis das ciências humanas é a de que o entendimento produzido nesses campos é fruto antes de mais nada de uma fusão de horizontes. O encontro entre a herança constitutiva de mundo que nos é sempre anterior e a atualização dessa herança como o horizonte em que nós mesmos estamos. Tal encontro se dá sempre como interpelação, o que o modelo do diálogo de perguntas e repostas da hermenêutica filosófica parece explicitar muito bem.

Conclusão

Longe de esgotar as possibilidades e limitando-se ao exíguo espaço deste ensaio, pode-se elencar, como escopo de discussão hermenêutica em aproximação

com as ciências, alguns pontos. A hermenêutica pode auxiliar na resolução do velho impasse da filosofia da ciência tradicional, o impasse da separação de sujeito e objeto. Pode ela complementar as discussões acerca da natureza social e histórica das ciências, assim como refletir sobre o fenômeno cognitivo sócio-histórico das ciências. Incluir no fazer científico a auto reflexividade. Perceber como outras práticas humanas se interrelacionam e, de certa maneira, influenciam os caminhos das ciências (como o mito, a religião etc). "Revelar a estrutura ontológica da compreensão humana, mostrando de que maneira é ela implicada nas condições genuínas [very] de nosso ser".⁵⁰

Seguramente essa pretensa agenda acima sugerida é passível de críticas. Mas, se algo importante pode ser sugerido, deve conter questões acerca da finitude. Não por um gosto especial com algum tipo de filosofia, mas pelo reconhecimento explícito da impossibilidade de contornar-se a finitude humana. Como consequência, a impossibilidade de encontrar um fundamento último que possa radicar o conhecimento humano e, com mais razão, o científico. A hermenêutica filosófica pode auxiliar as ciências humanas nesse refletir, nesse recolocar da dúvida naquilo mesmo que se apresenta como sólido. A imagem científica do mundo não é o mundo. Por mais que isso seja um truísmo, é um truísmo que deve ser continuamente lembrado; pois, não raro, é de forma denegada que se esquece disso e se reintroduz sub-repticiamente essa ideia na práxis científica.

Para encaminhar a finalização deste ensaio, talvez fosse interessante ressaltar somente alguns aspectos centrais daquilo que se pôs como objetivo para este trabalho. Que consequências haveria para as ciências humanas levar em conta a hermenêutica filosófica tal como a partir de Gadamer e Heidegger se pode entender a hermenêutica? Esses aspectos parecem ser aqueles que auxiliam em retirar o caráter um tanto ingênuo quando se trata da tomada ou coleta dos dados nas ciências assim como a produção dos saberes. Não há dado neutro, não há interpretação fora da história e já sempre se está a interpretar os "dados". A hermenêutica filosófica acaba por mostrar que a concepção de autossuficiência objetivista, principalmente nas ciências da natureza, mas mesmo nas ciências

⁵⁰ MCGUIRE, J. E.; TUCHANSKA, B. *Science Unfettered*, 2000. p. 404.

humanas, é ingênua.

A hermenêutica filosófica tem um impacto na reflexão teórica, se levada a sério pelo cientista das áreas humanas; pois leva o cientista a ter de considerar que seu domínio objetivo está pré-estruturado pela tradição e que, por isso mesmo, influencia e até certo ponto condiciona sua concepção teórica. O sujeito não se dá fora da história, mas sempre em "lugar" histórico determinado. Por fim, uma vantagem ao cientista, em buscar apoio ontológico em uma concepção hermenêutica, é de que isso lhe dá possibilidades de lidar com as aporias que a filosofia da ciência tradicional lhe legou. E essa possibilidade de lidar com aporias se dá precisamente porque a hermenêutica filosófica está necessariamente referida à práxis, apagando ou mitigando o abismo entre sujeito e objeto criado por Kant na *Crítica da Razão Pura*.

Referências

ALVES, P. C., RABELO, M. C.; SOUZA, I. M. Hermenêutica-fenomenológica e compreensão nas ciências sociais. *Revista Sociedade e Estado*, n. 29, v. 1, p. 181–198, 2014.

BLEICHER, J. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992.

DEWITT, R. Philosophy of Science. In: F. Allhoff (Ed.), *Philosophies of the Sciences: a guide*. West Sussex, UK: Blackwell, 2010. p. 9–37.

DILTHEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948.

GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*. 12ªed. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, H.-G. *O problema da consciência histórica*. 3ªed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

GALISON, P.; STUMP, D. (orgs.). *The disunity of science: Boundaries, Contexts, and Power*. Stanford: SUP, 1996.

GINEV, D. Universalizing hermeneutics as hermeneutic realism. In: *Principia: an international journal of epistemology*, n. 16, v. 2, 2012.

HACKING, I. *Representing and Intervining: Introductory topics in the philosophy of natural science*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1983.

HEELAN, P. A. The scope of hermeneutics in natural science. *In: Studies in History and Philosophy of Science*, n. 29, v.2, p.273-298, 1998.

HEELAN, P. A.; SCHULKIN, J. Hermeneutical Philosophy and Pragmatism: A Philosophy of Science, *Synthese*, v. 115, pp.269-302, 1998.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

JAPIASSU, H. *Nascimento e morte das ciências humanas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

KISIEL, T. The Creativity of Translation and Its Universality in the Hermeneutic Process. *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, n..2, v.3, 1991.

KOCKELMANS, J. Reflections on social theory. *Human Studies*, n.1, v.1, p.1-15, 1978.

KOLAKOWSKI, L. *Horror Metafísico*. Campinas: Papirus, 1990.

KOYRÉ, A. *Pensar la ciencia*. Barcelona: Paidós, 1994.

MCGUIRE, J. E.; TUCHANSKA, B. *Science Unfettered: A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*. Athens, OH, USA: OUP, 2000.

NAGEL, T. *Visão a Partir de Lugar Nenhum*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2004.

PALMER, R. E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1997.

PFEIFER, W. (org.). *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. 7ª ed., München: DTV, 2004.

PEREIRA, V. M. *Compreensão e tradição*: a primazia do princípio da "história continuamente influente" na obra Verdade e Método de Gadamer. Dissertação (mestrado). Fortaleza: UFC, 2012.

RINGER, F. *O Declínio dos Mandarins Alemães*. São Paulo: Edusp, 2000.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

SIMMEL, G. *Grundfragen der Soziologie*: Individuum und Gesellschaft. Berlin: G. J. Göschen'sche, 1917.

STEIN, E. J. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2010.

STEIN, E. J. Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica. *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 185, p. 21-34, 2002.

STEIN, E. J. Compreender em vez de fundamentar: a hermenêutica filosófica de Gadamer. **Veritas**, Porto Alegre, v. 47, n. 185, p. 99-102, 2002.

STEIN, E. J. **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

STEIN, E. J. **Epistemologia e crítica da modernidade**. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 1997.

VIDEIRA, A. A. P. Historiografia e história da ciência. **Escritos** (Revista a Casa de Rui Barbosa), n. 1, v. 1, pp. 111-158, 2007.

8. TEMPO E ETERNIDADE: NOTAS ACERCA DO LIVRO XI DAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO DE HIPONA¹

TIME AND ETERNITY: NOTES ON AUGUSTINE OF HIPPO'S BOOK XI OF CONFESSIONS



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-08>

Darlan Lorenzetti²

Arthur da Silva Pinto³

Resumo

O presente estudo tem como objetivo central apresentar uma síntese analítica dos elementos filosóficos desenvolvidos por Agostinho de Hipona no livro XI de sua famosa obra intitulada Confissões. Para tanto, recupera e estabelece como central aquela que é, por Agostinho, alocada como a problemática fundamental de seu próprio escrito, isto é, a natureza do tempo e da eternidade. Em um primeiro momento, partindo da noção bíblica de "princípio", categoria presente no primeiro versículo do Gênesis, contrapõe o estatuto metafísico do tempo através de sua relação de dependência para com a eternidade. Deste exercício comparativo depreende a aparente impossibilidade de apreensão cognitiva do tempo enquanto realidade ontológica. Em uma segunda seção, o estudo acompanha o percurso metodológico traçado por Agostinho, concentrando-se, portanto, em problematizar o tempo enquanto realidade perceptível e mensurável. Ao trabalhar com as noções de "passado", "presente" e "futuro", situa finalmente o tempo não como entidade metafísica, mas como fenômeno que, na perspectiva agostiniana, pode ser caracterizado como uma percepção psicológica, isto é, uma *distentio animi*.
Palavras-chave: Agostinho de Hipona. Alma. Criação. Eternidade. Tempo.

Abstract

The present study has as main objective to introduce an analytical synthesis of the philosophical elements developed by Augustine of Hippo in the book XI of his most famous work named Confessions. To this end, he recovers and establishes as central that which is considered by Augustine as the fundamental issue of his own writing, that is, the nature of time and eternity. At first, starting from the biblical notion of

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 e originalmente publicado na Revista Controvérsia (UNISINOS) – ISSN 1808-5253: <https://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/20869>.

² Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES/PROEX. Email: darlanlorenzetti@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1456241272721046>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0155-6214>.

³ Mestre em Filosofia pela a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Email: silva.p.arthur@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6829158661348654>

“principle” inherent in the first verse of Genesis, it contrasts the metaphysical status of time through its relationship of dependence on eternity. From this comparative exercise, it appears the apparent impossibility of cognitive apprehension of time as an ontological reality. In a second section, the study follows the methodological path traced by Augustine, focusing, therefore, on problematizing time as a perceptible and measurable reality. When working with the notions of “past”, “present” and “future”, he finally situates time not as a metaphysical entity, but as a phenomenon that, in the Augustinian perspective, can be characterized as a psychological perception, that is, a *distention animi*.

Keywords: Augustine of Hippo. Soul. Creation. Eternity. Time.

1 Introdução

A tradição filosófica ocidental foi, ao longo de seus cerca de 2.500 anos, progressivamente constituída sobre a rigidez de algumas “pedras angulares”. Com efeito, no decorrer desta vasta trajetória histórica encontraremos determinadas problemáticas, escolas de pensamento, autores e obras indiscutivelmente merecedores do epíteto de “pedras angulares” da filosofia. Caso nos empenhássemos em estabelecer um conjunto de obras entendidas como “basilares”, tendo como critérios a originalidade, a sofisticação e influência nos tempos seguintes, *Confissões* de Agostinho de Hipona (354-430) seguramente figuraria nesta relação. Neste estudo, contudo, nos interessa particularmente uma “fração” textual desta importante obra (sob certo aspecto lida e interpretada como uma autobiografia)⁴ erigida pelo autor no período compreendido entre os anos de 397 e 401⁵ da era cristã: o livro XI, que por sua vez tem como título *O homem e o tempo*.

⁴ Peter Brown, na obra *Agostinho, uma biografia*, reconhece que o emprego do termo “autobiografia” – em vista de uma caracterização das *Confissões* enquanto tal – pode gerar certa controvérsia uma vez que levemos em conta o sentido moderno com o qual tal palavra é revestida. O comentador salienta, todavia, que tal discussão detém pouca relevância, dado que “[...] para um homem do baixo Império Romano, era precisamente essa intensa verve autobiográfica das *Confissões* que as distinguia da tradição intelectual a que Agostinho pertencia” (Peter Robert Lamont BROWN. *Agostinho, uma biografia*, tradução de Vera RIBEIRO, 11 ed., Rio de Janeiro: Record, 2020, p. 206).

⁵ Acerca da precisa datação histórica das *Confissões*, a descrição oferecida por Strefling, no artigo *A atualidade das Confissões de Santo Agostinho*, parece-nos sobremaneira esclarecedora: “Ainda que partes das *Confissões* puderam escrever-se e, desde logo, foram publicados antes da edição final, por exemplo, dos relatos sobre Alípio no livro 6, todavia existem poucas provas de que tivessem fases redacionais. Agostinho, na sua obra *Retratações*, naquela parte em que enumera cronologicamente suas obras na ordem em que as começou, as *Confissões* estão enumeradas como a sexta, depois de sua ordenação como bispo. Foi ordenado bispo entre os anos 395 e 397, sendo a data mais provável no fim da primavera ou começo do verão do ano 395. A obra enumerada imediatamente antes das *Confissões* é *Sobre a Doutrina Cristã*, da qual os dois primeiros livros e parte do terceiro foram escritos provavelmente no ano de 396 e enviados a

Quais seriam propriamente os mistérios contidos no Livro XI das Confissões? Qual o contexto em debate? Além disso, por que este escrito aparece? É notório no desenvolvimento desta obra encontrar a elaboração de um tratado sobre o tempo e a eternidade; mas o que conduziu Agostinho a esta edificação racional? Qual o pressuposto que levou o autor a observar que a criação é algo contingente, e, porque assim o é, resulta em não poder se explicar por si mesma? Essa percepção robustece a condição da criatura, remetendo-a à dependência de um princípio transcendente, isto é, de um Ser que existe por excelência. Será possível compreender se há um atrelamento entre as coisas criadas e o Criador? Sendo admissível o estabelecimento de uma distinção entre o modo de existir daquilo que foi criado e de quem as fez, quais as atribuições existentes entre um e outro? Em um primeiro momento, este estudo pretende demonstrar, através de uma síntese analítica, as respostas agostinianas a estas indagações.

É interessante perceber que, no transcurso do texto no intuito de sanar tais dúvidas, Agostinho inicia a abordagem em uma meditação sobre o primeiro versículo da Sagrada Escritura: "No princípio Deus criou" (Gn 1,1). Fixando-se de modo especial na expressão "princípio", ele perseguirá o significado dessa palavra; o que culminará em uma investigação sobre a natureza da temporalidade e da eternidade.

Sem dúvida, a reflexão traçada por Agostinho acerca do substrato do tempo influenciou e incitou outros pensadores a estender ainda mais a discussão sobre tal temática. Entretanto, este trabalho manter-se-á em uma postura de (conforme expressão já supracitada) "síntese analítica" do Livro XI das Confissões de Agostinho de Hipona. Em função disso, não aprofundará a concepção desses outros filósofos, radicando sua análise nos pressupostos reflexivos inaugurados por esta iminente figura do pensamento cristão no período que compreende a transição da Antiguidade Tardia para a assim chamada Idade Média.

Simpliciano em algum momento do ano de 398, na ocasião de sua ordenação episcopal. Não se faz menção alguma da morte de Ambrósio ocorrida em 04 de abril do ano 397. De qualquer maneira, o ano de 397 se considera como o terminus post quem para a redação das Confissões. O terminus ante quem nos é proporcionado pelo *Contra o Maniqueu Fausto*, que é a obra que se enumera imediatamente depois das Confissões nas *Retratações*. O encontro com Fausto teve lugar, não depois do ano 401, e provavelmente antes, talvez no ano 397. Portanto, as Confissões devem ter sido escritas em algum tempo entre os anos 397 e 401, sendo a data mais provável os primeiros anos desse período". (Sérgio Ricardo STREFLING, *A Atualidade das Confissões de Santo Agostinho*. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 37, n. 156, p. 259-272, Jun. 2007, p. 260-261).

Finalmente, feita a elucidação das categorias de eternidade e tempo (isto desde um prisma metafísico), bem como das definições “passado”, “presente” e “futuro”, passaremos a um segundo nível de análise. A apresentação da conjectura agostiniana segundo a qual o tempo aparentemente não existe enquanto realidade denota a dificuldade de sua apreensão cognitiva por parte do intelecto humano. Diante disso, o trabalho se deterá de forma mais atenta a apurar o sentido da investigação de Agostinho a respeito do problema da mensuração do tempo. Em meio a isso, apresentará então a noção de *distentio animi*, por meio da qual o filósofo situa o tempo como algo que o ser humano experiencia, não como realidade metafísica em si, senão como percepção psicológica assinalada na alma, isto é, como distensão. A medida de tempos indiscutivelmente desprovidos de concretude real do ponto de vista ontológico, a saber, o passado e o futuro, só é possível em razão de um duplo movimento realizado pela alma humana: em direção ao futuro mediante à expectativa, e em direção ao passado via memória.

2 Apreciação metafísica dos conceitos de “tempo” e “eternidade”

O livro XI das Confissões de Agostinho, conforme ressaltado no fragmento introdutório, seguramente integra o hall dos mais célebres e influentes textos da tradição filosófica ocidental. Tal celebridade é, em grande medida, explicada em virtude da originalidade e sofisticação da resposta agostiniana ao “enigma” do tempo. Conforme Novaes, tal texto pode ser definido como “[...] uma meditação sobre a eternidade e o tempo, tendo como base o primeiro versículo do Gênesis”⁶. A partir desta pontuação, depreende-se, por conseguinte, qual é a metodologia analítica do livro, isto é, fundamentalmente um processo de exegese da narrativa bíblica da criação. Ordenar suas alterações com interrogações não é incomum nas Confissões.

Outro aspecto salutar e que não nos é permitido deixá-lo passar de forma despercebida é a compreensão do livro XI desde um ordenamento de conjunto no que toca à obra como um todo. Do ponto de vista das tentativas de divisão temática,

⁶ Moacyr NOVAES, *A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*, 2 ed., São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009, p. 211.

Strefling compreende como adequada a seguinte partição: “[...] os livros 1 a 9 expõem a vida passada de Agostinho; o livro 10 expõe a situação atual de Agostinho; os livros 11 a 13 são um comentário sobre o livro do Gênesis 1, 1-31”⁷.

De modo análogo ao que ocorre nos demais doze livros dessa sua obra, a circunstância na qual Agostinho inicia a elaboração escrita do livro XI é a problematização do sentido desta sua “confissão”. Inquire, o então bispo de Hipona, se seria possível: “Confessar a Deus o que ele já conhece?”⁸. Já de início, através da tensão entre o conhecimento divino e o conhecimento humano, está deflagrado e estabelecido o “binômio fundamental” que perpassará todo o livro, a saber, a dualidade tempo-eternidade. Assim diz Agostinho: “Sendo Vossa a eternidade, ignorais porventura, Senhor, o que eu Vos digo, ou não vedes no tempo o que se passa no tempo?”⁹. Tantas outras questões irromperão desta abordagem meditativa sobre o primeiro versículo da Sagrada Escritura, o qual versa sobre o Criador, que a partir da eternidade, é o “princípio” de todas as coisas temporais.

O autor das *Confissões* segue o livro examinando-se sobre como tem sido seu aproveitamento do tempo a fim de dedicar-se à meditação bíblica. O que o leva – em função de sua condição corporal estar condicionada ao tempo – a pedir ao Altíssimo mais tempo e uma maior compreensão dos Escritos Sagrados para melhor executar suas especulações. Estas se voltam precisamente para o fato de ele ter percebido que o Verbo divino fala por outro meio além do interior, ou seja, a partir do Texto Sagrado. Assim, ele expõe seu pedido demonstrando que não se trata de uma busca por algo terreno, mas celeste; essas ideias são defendidas, pelo autor, a fim de que a escuta necessária do Verbo interior continue. Por isso é possível dizer que tanto o conhecimento da Sagrada Escritura quanto a adequada compreensão do conteúdo revelado em suas letras estão condicionados pela iluminação do Mestre interior. Em tom de súplica humilde e orante é que se expressa Agostinho:

Purificai os meus lábios e o meu coração de toda a temeridade e mentira. Sejam as Sagradas escrituras as minhas castas delícias [...] Escutai compassivo a

⁷ Sérgio Ricardo STREFLING, op. cit., p. 262.

⁸ AGOSTINHO, *Confissões*, 9. ed, tradução de J. Oliveira SANTOS e A. Ambrósio de PINA, Petrópolis: Vozes, 1988, p. 266.

⁹ Ibid.

minha alma, ouvi-a enquanto clama do mais profundo abismo em que se encontra [...] Ó senhor, aperfeiçoai-me e patenteai-me esses mistérios. A vossa palavra é a minha alegria. A Vossa voz é mais deleitosa do que toda a afluência de prazeres. Concedei-me o que amo porque estou inebriado de amor, Fostes Vós que me concedestes. Não abandoneis os Vossos dons, nem deixeis de regar esta erva sequiosa¹⁰.

À medida que avançamos na leitura e análise do texto agostiniano, percebemos que há uma complementação de seu pedido. Esta, persiste com a indicação de que, se o homem só tem conhecimento de si mesmo se antes conhece a Deus, então o tempo, ao qual a humanidade está condicionada, depende da eternidade, que está para a divindade, justamente pela precedência da eternidade ao tempo. Com isso, ele atribui às coisas do Céu o ordenamento e a razão de ser das coisas terrestres. A dualidade estabelecida entre tempo e eternidade é expressa através de uma mui apropriada imagem metafórica: a do peregrino. Segundo Novaes “[...] o esforço de louvor a Deus, ainda que reconheça a finitude e a miséria de quem o pratica, é a atestação de que há uma pátria para os homens; [...] a confissão, lembrando a pátria e reconhecendo o exílio, é um esforço do peregrino de se pôr no caminho de volta”¹¹. Deste modo, está configurada uma teleologia pela qual o finito está direcionado ao infinito, o temporal ao eterno, o humano ao divino.

Essa atribuição o levará a perceber as necessidades que as realidades criadas possuem, isto é, têm necessidade de um Ser superior, existem, pois, Ele existe, e assim são porque Este, com seu Verbo, as criou. Existe, portanto, em todas as criaturas um *status* original de carência ontológica que as faz “peregrinar” em direção à “fonte” de seu Ser, reforçando o sentido teleológico da existência criada. Criando-as, estas participam do *Ser mesmo*, o qual não está sujeito à mutabilidade. Por isso, pode-se dizer que “as coisas do mundo também são, mas não porque seriam o Ser mesmo, mas porque participam do Ser mesmo”¹². Em função dessa participação elas possuem certa estabilidade, visto que, tudo o que é criado é

¹⁰ Ibid., p. 267-268.

¹¹ Moacyr NOVAES, op. cit., p. 213.

¹² Johannes BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 244.

conservado e sustentado pelo Criador. No capítulo IV, ao narrar a ação de Deus “no poema da criação”, Agostinho bem expressa esta relação de dependência metafísica:

Existem, pois, o céu e a terra. Em alta voz dizem-nos que foram criados, porque estão sujeitos a mudança e vicissitudes. Ainda mesmo o que não foi criado e todavia existe, nada tem em si que antes não existisse. Portanto, sofreu mudança e passou por vicissitudes. Proclamem todas estas coisas que não se fizeram a si próprias: “Existimos porque fomos criados. Portanto não existíamos antes de existir, para que pudéssemos criar” [...] Porque sois belo, eles são belos; porque sois bom, eles são bons; porque existis, eles existem¹³.

Assim, a bondade apresenta-se como um atributo essencial de toda a obra criada. Como recorda Etienne Gilson, em sua *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, “Deus é essencialmente bom, não obstante, todas as coisas são boas na medida em que são”¹⁴. A criação do mundo pelo Verbo divino instiga-o a imaginar a prévia existência do tempo e espaço para que a palavra pudesse ser proferida sequencialmente, justamente pelo fato da voz emitir suas vibrações em algum lugar e durante determinado momento, possuindo, por consequência, um início e um fim. Todavia, Agostinho traça uma distinção entre os atributos do mundo e de Deus, predicando a Este a eternidade, na qual “ressoa” imutavelmente seu Verbo, enquanto àquele é predicado o tempo, no qual é captada a momentaneidade dos diálogos humanos. Ou seja, ele predica ao Criador a eternidade e ao criado o tempo. Em Agostinho, pensar o tempo desvinculado da dinâmica temática da *creatio ex nihilo* (criação a partir do nada) é um exercício inexecutável. Neste ponto, Gilson é especialmente enfático: “Ora, dado que o tempo é mudança por definição, ele também é uma criatura. Houve, portanto, um começo e, por consequência, nem as coisas que duram nem o tempo são eternos”¹⁵.

A distinção dessa concepção entre tempo e eternidade é fundamental no tratamento dado por Agostinho à seguinte questão: “Que fazia Deus antes de criar o

¹³ AGOSTINHO, op. cit., p. 270.

¹⁴ Etienne GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, tradução de Cristiane Negreiros Abbud AYOUB, São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 359.

¹⁵ Id., p. 360.

céu e a terra?"¹⁶. Ao responder que "Preparava – disse – a geena para aqueles que perscrutam estes profundos mistérios"¹⁷, ele está ratificando a humildade que deve ter a razão em relação à fé. Porém, uma alma especulativa deseja alcançar o seu limite; então, por meio da dialética, Agostinho conclui que Deus nada fazia, pois, se estivesse fazendo algo, isto já seria uma criatura, o que suporia tempo e espaço, justamente o que não é atribuído à eternidade, a qual é predicamento do Criador. Ora, sendo o próprio tempo descrito como criatura, é por completo incongruente, e sob certo aspecto paradoxal, postular algo como uma "anterioridade" relativa à criação. Uma vez que a temporalidade passou à existência somente no ato de criação, toda e qualquer especulação acerca de um "antes de criar" é em absoluto desprovida de sentido. Assim se expressa o filósofo:

Mas eu digo, meu Deus, que sois o Criador de tudo o que foi criado. Se pelo nome de "céu e terra" se compreendem todas as criaturas, não temo afirmar que antes de criardes o céu e a terra, não fazíeis coisa alguma. Pois se tivésseis feito coisa, que poderia ser senão criatura Vossa? Oxalá eu soubesse tudo o que me importa conhecer, como sei que Deus não fazia nenhuma criatura antes que se fizesse alguma criatura!¹⁸

Logo, a eternidade está para o Criador, enquanto o tempo para a criatura; os quais – tempo, espaço e demais criaturas – iniciaram juntos. O "ser eterno" é por definição a própria essência da natureza de Deus. Ao passo que é "[...] uma perfeição totalmente realizada, Deus é imutável e não comporta qualquer mudança; em relação a Deus não há nem antes nem depois, ele é numa eternidade imóvel"¹⁹.

Todavia, toda esta problemática não se esgota nestas interrogações e nestas sentenças; então seu coração irrequieto pela carência de certeza, a qual vem sendo provocada por toda esta argumentação, não repousa se não encontra as respectivas respostas, se não encontra a Verdade, a qual supera o princípio da criação e o tempo. O capítulo XIV quiçá seja o "coração" do livro XI das Confissões. É o momento no

¹⁶ AGOSTINHO, op. cit., p. 276.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid. p. 276-277.

¹⁹ Etienne GILSON, op. cit., p. 361.

qual Agostinho inquirir pela "quididade" do tempo, isto é, põe diante de si mesmo uma interrogação que do ponto de vista ontológico é radical e nevrálgica: "*Quid est ergo tempus?*", ou seja, "O que é o tempo?". Tal indagação parece possuir para Agostinho um forte caráter existencial, produzindo nele, por consequência, angústia e inquietude. Assim diz o filósofo:

Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem poderá apreendê-lo, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falamos. O que é por conseguinte o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei²⁰.

Para Carneiro, "esta colocação significa que ele queria saber se o tempo é uma característica do mundo físico objetivo (como movimento cosmológico em Platão) ou um fenômeno subjetivo (como aponta em sua confissão)"²¹. Por conseguinte, alastra esses lamentos de seu interior, perguntando-se sobre a natureza ontológica do tempo. A respeito da aparente inexistência ontológica do tempo, Agostinho ainda no capítulo XIV diz o seguinte:

Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobrevivesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existia o tempo presente. De que modo existem aqueles dois tempos – o passado e o futuro – se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, se fosse sempre presente e não passasse para o pretérito, já não seria tempo mas eternidade. Mas se o presente, para ser tempo tem necessariamente de passar para o pretérito, como podemos afirmar que ele existe, se a causa da sua existência é a mesma pela qual deixará de existir? Para que digamos que o tempo verdadeiramente só existe porque tende a não ser?²²

²⁰ AGOSTINHO, op. cit., p. 278.

²¹ Marcelo Carbone CARNEIRO, *Considerações sobre a ideia de tempo em Sto. Agostinho, Hume e Kant*. Interface - Comunic., Saúde, Educ., v.8, n.15, p. 221-32, mar/ago 2004, p. 224.

²² AGOSTINHO, op. cit., p. 278-279.

Em suma, o tempo aparentemente não existe por conta por três razões em específico; 1) o tempo passado já não existe; 2) o tempo presente não tem extensão – portanto é impossível identificá-lo –; 3) e o tempo futuro ainda não existe. Segundo estas deduções, “O que seria próprio do tempo é o não ser”²³.

3 O Tempo enquanto realidade perceptível e mensurável: o conceito de *distentio animi*

Ao falar do tempo presente, Agostinho procura encontrar alguma medida, porém, não se depara com resultado positivo algum, por conta das divisões inerentes ao presente: quando se fala do ano presente, este se divide em doze meses, se se encontra no sexto mês, os cinco anteriores são passados e os seis posteriores são futuros; todavia este mês presente se reparte em trinta dias, nos quais, se se está presente em algum deles, os outros são passado ou futuro; depois, este dia presente é composto de vinte quatro horas. Embora Agostinho interrompa a análise quando chega às horas, poderíamos deduzir que o mesmo se passa com elas que são divididas em minutos, e estes últimos em segundos os quais, finalmente, se decompõem em décimos, centésimos e milésimos. Portanto, o presente não tem extensão. Logo, o tempo pode somente ser percebido em sua passagem, sem, contudo, ser “capturado” em sua essência. No que toca à existência ontológica dos tempos pode-se afirmar então que: “O passado existe, por força de minha memória, no presente. Da mesma forma, o futuro existe, por força da expectativa de que as coisas ocorrerão, no presente. E o presente seria a percepção imediata do que ocorre”²⁴.

Entretanto, as aparências não se explicam por si mesmas. E a investigação segue ganhando mais corpo:

Contudo, dizemos tempo longo ou breve, e isto só podemos afirmar do futuro ou do passado. Chamamos longo ao tempo passado, se é anterior ao presente, por exemplo, cem anos. Do mesmo modo dizemos que o tempo futuro é longo, se é

²³ Marcelo Carbone CARNEIRO, op. cit., p. 224.

²⁴ Ibid., p. 224.

posterior ao presente, também cem anos. Chamamos breve ao passado, se dizemos, por exemplo, "há dez dias"; e ao futuro, se dizemos "daqui a dez dias"²⁵.

Ao relacionar os modos de tempo, Agostinho percebe que o passado e o futuro "não podem existir senão no presente"²⁶. O passado se situa na memória através da qual, os momentos já vividos tornam-se presentes. Já o futuro se encontra na premeditação ou previsão presente do tempo vindouro. Por este, pode-se ver antecipadamente a possibilidade das potências que podem ser atualizadas, por consequência das imagens que anteriormente já foram formadas na mente humana pela memória presente. Segundo Costa e Pichler, "Onde quer que estejam situados o futuro e o passado, aí somente podem ser presentes, do contrário ainda não existiriam"²⁷.

Dessa forma, Agostinho sustenta que, pelo modo natural das coisas comportarem-se, o homem abstrai este princípio operante que elas têm; podendo assim como que predizer como determinada coisa se comportará. Isto se dá, precisamente, pela observação de causa e efeito presente nas realidades biomórficas. Porque, as mesmas causas tendem a apresentar os mesmos efeitos. Por exemplo: Se em algum determinado tempo o ser humano viu que, após um clima abafado e com o céu nublado, choveu, ele traz na mente esta lembrança. Em função da memória, quando, em outro momento, ele perceber que o clima está abafado e com nuvens no céu, considerará, mediante operação lógica, que a chuva virá.

A centralidade dada ao presente fez com que Agostinho encontrasse as sombras projetadas pelos obstáculos que se situavam na via por onde a luz "perambulava":

O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presentes das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas

²⁵ AGOSTINHO, op. cit., p. 279

²⁶ Ibid., p. 282.

²⁷ Felipe da COSTA,; Nadir Antônio PICHLER, *O tempo no livro XI das Confissões de Santo Agostinho*, Revista Filosofazer, Passo Fundo, n. 48, jan./jun. 2016, p. 110.

passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras²⁸.

Na verdade, o que se passa ao falar sobre estes tempos é um mau uso da linguagem, porque eles só existem enquanto o presente está sendo; todavia, o uso linguístico impróprio não interfere na compreensão de tais concepções, mas sim, na explicação das mesmas. Se a invariável percepção do tempo enquanto “presente” é condição pela qual o intelecto humano é capaz de abstraí-lo, o binômio tempo-eternidade parece ser novamente repostado. Ora, o que é, pois, a eternidade senão um “eterno presente”? O próprio Agostinho assim o diz no capítulo XI: “Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente”²⁹. A plena resolução do problema do tempo no âmbito ontológico acaba comprometida por uma impossibilidade epistemológica. Responder de modo satisfatório à indagação “O que é o tempo?” de imediato esbarra na incapacidade humana em conhecer de modo definitivo e consistente a natureza do tempo enquanto tal. Assim sendo, pode-se afirmar [...] que o tempo se mostra incognoscível, salvo nos vestígios de eternidade que o homem pode reconhecer nele. Em outros termos, não conhecemos o tempo ele mesmo, mas sim o ‘signo’ da eternidade, à medida que ele ‘significa’, faz ‘lembrar’ o seu protótipo”³⁰.

Sabe-se, portanto, que o tempo “existe” enquanto é presente; e, se ele existe pode, por conseguinte, ser medido. Mas qual a base deste presente que sustenta o passado, o presente e o futuro? E a partir de que os momentos podem ser medidos? Porém, se o tempo não existe, o que, pois, é medido?

É importante ter em vista que, por uma analogia, o autor escreve que Deus está em um presente estático, aludindo, com isto, à eternidade e sua imobilidade. A referência do homem não é a eternidade, mas o tempo, o qual não se apresenta como algo estático, entretanto em contínuo movimento; assim o tempo futuro dá luz ao presente que encontra seu término ao transformar-se em passado numa fração de microssegundos: “Quando está decorrendo o tempo, pode percebê-lo e medi-lo. Quando, porém, já tiver decorrido, não o pode perceber nem medir, porque esse

²⁸ AGOSTINHO, op. cit., p. 284.

²⁹ Ibid., p. 276.

³⁰ Moacyr NOVAES, op. cit., p. 265.

tempo já não existe"³¹.

Nos capítulos subsequentes, Agostinho prossegue com sua elucubração acerca do sentido quiddativo do passado e do futuro. Sua análise é a de que prima facie ninguém colocaria em questão o caráter positivo do passado, do presente e do futuro no plano ontológico. Ao cogitar-se somente a existência do presente, a dinâmica do tempo seria performada por pontos um tanto obscuros e indecifráveis. De onde emerge, pois, o tempo que de futuro torna-se presente? Emerge quiçá de "algum retiro oculto"? Mais: como se dá a convertibilidade do tempo presente em tempo passado? Por acaso, ao deixar de ser presente para tornar-se passado, o tempo passaria a habitar em uma espécie de "esconderijo"? A tais indefinições explicativas, é possível acrescentar um impasse que do ponto de vista linguístico afigura-se como inexorável: de que maneira conseguiríamos discorrer, mediante à linguagem, a respeito dos eventos já transcorridos ou que eventualmente virão a se realizar, se do ponto de vista objetivo eles sequer existem? Ora, não estamos constantemente falando acerca do que "foi" e do que "virá"? Assim, passado e futuro são comportados na linguagem. Agostinho recorda que tais fatos são captados pela alma racional e alerta que "[...] se estes fatos passados não existissem, de modo nenhum poderiam ser vistos. Existem, portanto, fatos futuros e pretéritos"³².

Muito provavelmente, face a esta afirmação de Agostinho, é justa e apropriada a seguinte interrogação: "De que modo existem tais fatos futuros e pretéritos?". Agostinho, por sua vez, não se furta à resposta: todos os tempos descritos na linguagem existem como tempos presentes. Como se dá tal condição?

Se existem coisas futuras e passadas, quero saber onde elas estão. Se ainda não posso compreender, sei, todavia, que em qualquer parte onde estiverem, aí não são futuras nem pretéritas, mas presentes. Pois, se também aí são futuras, ainda lá não estão; e, se nesse lugar são pretéritas, já lá não estão. Por conseguinte, em qualquer parte onde estiverem, quaisquer que elas sejam, não podem existir senão no presente³³

³¹ AGOSTINHO, op. cit., p. 281.

³² Ibid., p. 282.

³³ Ibid.

Uma vez que se tomemos este pressuposto como aceitável, é possível afirmar que a resolução agostiniana a este “paradoxo” passa amplamente pelo emprego de duas noções teóricas fundamentais, isto é, as ideias de memória e expectativa. Segundo o filósofo, embora sejamos capazes de formular e emitir sentenças acerca do futuro, isso não significa que ao fazê-lo estamos nos referindo a fatos presentes e detentores de realidade metafísica. Tanto futuro quanto passado são desprovidos desta positividade ontológica. A expectativa de fatos vindouros só é possível – como bem assinala MacDonald – em virtude da nossa ciência a respeito “[...] das suas causas ou, quem sabe, dos seus prognósticos já existentes”³⁴. Raciocínio similar verifica-se em relação ao passado. Segundo Le Poivedin, “A solução de Agostinho para este enigma é a de que quando medimos a duração de um evento ou de um intervalo de tempo, aquilo que estamos medindo existe na memória”³⁵.

Cabe ressaltar que este presente que sustenta o tempo, não é o mesmo que se extingue constantemente; todavia, é concebido [o presente] por um aspecto pelo qual o homem se assemelha ao divino e se diferencia dos outros animais: a alma. Com esta estrutura de pensamento, a compreensão do tempo na ótica agostiniana adquire contornos cognitivos de ordem psicológica, isto é, o tempo é uma percepção da alma racional:

Em ti, ó meu espírito, meço os tempos! [...] Meço a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado. Meço-as, a ela enquanto é presente, e não àquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos. Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos”³⁶.

Ou seja, os fatos, quando presentes, são “armazenados” na alma através da memória, uma de suas três faculdades, ao lado da vontade e da inteligência; com

³⁴ Scott MACDONALD, Augustine, In: Jorge J. E. GRACIA; Timothy B. NOONE, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell Companions to Philosophy, Oxford: Blackwell, 2003, p. 170.

³⁵ Robin LE POIDEVIN, *The Experience and Perception of Time*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/time-experience/>>.

³⁶ AGOSTINHO, op. cit., 1988, p. 292.

isso, quando esse momento já cessou, pela memória se recorre a esse acontecimento passado que, quando esteve presente inscreveu sua percepção nesta dimensão espiritual humana. Por isso, os acontecimentos deixam sua marca no espírito enquanto presente, nunca quando está no passado. De modo similar, decorre o processo de expectativa em relação ao futuro. Dessa forma, a memória – que já contemplou determinadas causas e efeitos – se faz presente na atenção, a qual está diante da expectativa do mesmo efeito, que outrora fora provocado pela mesma causa:

Vou recitar um hino que aprendi de cor. Antes de principiar, a minha expectativa estende-se a todo ele. Porém, logo que o começar, a minha memória dilata-se, colhendo tudo o que passa de expectativa para o pretérito. A vida deste meu ato divide-se em memória, por causa do que já recitei, e em expectativa, por causa do que hei de recitar. A minha atenção está presente e por ela passa o que era futuro para se tornar pretérito. Quanto mais o hino se aproxima do fim, tanto mais a memória se alonga e a expectativa se abrevia, até que esta fica totalmente consumida, quando a ação, já toda acabada, passar inteiramente para o domínio da memória (AGOSTINHO, 1988, p. 284).

Nessa demonstração, baseando-se em uma canção, de como ocorre o movimento do tempo, Agostinho chama o passado de lembrança, o presente de atenção e o futuro de expectativa (que é o mesmo que memória, visão e expectativa, termos empregados pelo próprio autor), nada mais, nada menos que aspectos espirituais, o que reforça o tempo como sendo uma noção do espírito.

Segundo Johannes Brachtendorf, na modernidade Kant realizará um movimento de retomada de uma importante tese prefigurada por Agostinho, tese “[...] segundo a qual o tempo não é uma propriedade do mundo, mas de nossa percepção do mundo, e que ele, portanto, não existe objetivamente na natureza, mas é constituído subjetivamente no espírito”³⁷. Isto significa dizer que o tempo não possui uma substância objetiva, diferente do que Agostinho aparentava buscar quando se interrogava sobre a “quididade” do tempo. Pelo contrário, o tempo pode ser

³⁷ Johannes BRACHTENDORF, op. cit., p. 239.

entendido como uma realidade subjetiva por conta da noção que a alma tem do movimento das coisas.

A doutrina agostiniana do tempo é, assim como outras postulações anteriores, engendrada pela tríplice e clássica conceituação de passado presente e futuro. Sua originalidade, naturalmente não reside nisso, senão no fato de descolocar o cerne do eixo reflexivo do sentido metafísico para a dimensão psicológica do tempo. Genevieve Lloyd interpreta Agostinho como o autor responsável por “[...] reduzir o tempo, enquanto realidade, à dinâmica de atuação da psique humana”³⁸. Outrossim, o tempo em sua obra adquire uma conotação radicalmente nova, isto é, ao invés de ser uma característica ‘objetiva’ do mundo, ele passa ser compreendido como uma ‘distensão’ da alma”³⁹.

Este constante movimento das coisas resulta do fato de que elas “são criadas do nada e ainda estão, de certa forma, impregnadas pelo nada, e isso se manifesta em sua mutabilidade e sua transitoriedade”⁴⁰. Assim sendo, o tempo é uma percepção psicológica, de modo que Agostinho afirma: “O tempo é uma certa distensão”⁴¹, isto é, uma *distentio animi* (distensão da alma). No capítulo XXVI Agostinho retoma este pressuposto, erigindo, pode-se dizer, uma síntese de sua “Teoria do tempo”. Assim diz o bispo de Hipona:

Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas de que coisa o seja, ignoro. Seria para admirar que não fosse a da própria alma. Portanto disse-me, eu Vo-lo suplico, meu Deus, que coisa meço eu, quando declaro indeterminadamente: “Este tempo é mais longo do que aquele”, ou quando digo determinadamente: “Esse é duplo daquele outro”? Sei perfeitamente que meço o tempo, mas não o futuro, porque ainda não existe. Também não avalio o presente pois não tem extensão, nem o passado, que não existe. Que meço eu então? O tempo que presentemente decorre e não o que já passou?⁴².

³⁸ Genevieve LLOYD, Augustine and the “Problem” of Time, In: MATTHEWS, Gareth B. *The Augustinian Tradition*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999, p. 39.

³⁹ Id., *Ibid.*, p. 39.

⁴⁰ Johannes BRACHTENDORF, *op. cit.*, p. 244.

⁴¹ AGOSTINHO, *op. cit.*, p. 286.

⁴² *Ibid.*, p. 290.

Vê-se novamente, conforme aponta Gilson, que o problema do tempo está radicado na relação "do permanente com o transitório", do divino com o humano. Parece-nos adequada a definição segundo a qual a distensão é uma percepção psicológica do tempo. Ao propor o entendimento do tempo enquanto *distentio animi* Agostinho acaba edificando um modelo teórico que torna "[...] possível a coexistência do futuro e do passado no presente, permite também perceber a duração e medi-la"⁴³. A mensuração só se torna plausível ao passo em que deixamos de considerar o tempo em sua "quididade", em sua ontologia dura. Conforme já ressaltado, passado e futuro inexistem em um plano metafísico efetivo. Como medir, pois, o que não tem existência? A resposta agostiniana consiste em demonstrar como a medida do tempo está atrelada à psicologia. Assim, caso "[...] reportarmos o tempo à alma, e especialmente à memória, as medidas em questão tornam-se possíveis. O que deixou de ser em si, continua a existir na lembrança que guardamos disso; a impressão que as coisas transitórias deixam em nós sobrevive a essas coisas mesmas"⁴⁴.

O fim de sua busca demonstra que somente há possibilidade de explicar o tempo como uma concepção do espírito humano. Isto se dá em função da constituição ontológica absolutamente distinta do homem, isto é, um ser caracterizado por uma diferença específica e radical em relação aos outros entes de alma sensitiva: a posse de uma alma racional. Finalmente, o autor faz suas últimas referências na obra às realidades criadas e seus atributos, os quais apontam para um único princípio fundamental, um único substrato, que é a base teleológica a qual confere sustentabilidade e sentido a toda a obra da criação, em função da participação desta no Criador: o Ser mesmo, Deus.

4 Conclusão

No decorrer deste breve estudo, buscamos demonstrar como a meditação em torno do primeiro versículo da Sagrada Escritura, realizada por Agostinho de Hipona no Livro XI de suas *Confissões*, levou-o a observar que a realidade não se explica por

⁴³ Etienne GILSON, op., cit., p. 367.

⁴⁴ Ibid., p. 367.

si mesma, mas que esta necessita de um Ser superior; e assim existe por causa d'Este; pela participação dela no Ser, o qual é sujeito à imutabilidade. Em função dessa participação, ela tem certa estabilidade, pelo fato de que todo o criado é conservado e sustentado pelo Criador.

Os resultados das questões propostas por Agostinho demonstraram a eternidade de Deus e de seu Verbo divino, o qual é o princípio de todas as coisas, nas quais a temporalidade da criação está inclusa. Esta distinção entre a temporalidade e a eternidade foi necessária para que o filósofo sustentasse a investigação sobre a substância ontológica do tempo, o qual não existe senão no presente – presente do passado, presente do presente e presente do futuro –, que é uma concepção essencialmente ligada à alma enquanto estrutura cognitiva. Assim sendo, os acontecimentos marcam a alma enquanto presente.

A demonstração de como o movimento do tempo se estende, fez com que Agostinho percebesse o tempo como sendo uma noção "espiritual". A mesma embasou a afirmação de que o tempo não é um atributo do mundo, mas da percepção do mesmo, e, conseqüentemente, não existe de modo objetivo na natureza, mas é estabelecido e "capturado" subjetivamente na alma. Disto decorre que a essência do tempo é subjetiva, exatamente por causa da apreensão que o aparelho intelectual humano tem do movimento das coisas. Logo, o que existe de objetivo é o movimento dos entes e seus acontecimentos que nascem e morrem; a noção do momento de duração desse movimento é o tempo, o qual é uma noção que brota da percepção humana. Por isso, pode-se dizer que o tempo é uma *distentio animi* (distensão da alma).

O arremate de sua busca é claro: só se consegue explicar o que é mutável a partir do que é imutável, o tempo pela eternidade. Outrossim, é impossível analisar o tempo segundo referenciais de caráter espacial, mas somente pelo âmbito da interioridade. Os aspectos das realidades criadas remetem a leitura a um único substrato, a uma base da qual todas as coisas, as quais são contingentes, se sustentam: o Ser mesmo; que o autor chama de Deus. Por conseguinte, a criação se explica no Criador – o princípio – e todo ser humano encontra sua realização em Deus. Porque a eternidade é um atributo d'Ele e a humanidade deseja alcançá-la. Destarte, Agostinho escreve sobre o tempo, no desejo de compreendê-lo e na busca

de superá-lo enquanto mistério e, enfim, de encontrar o Criador e ter o almejado repouso de sua alma. Afinal, como já enunciara no primeiro parágrafo de sua autobiografia, “[...] o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Vós”⁴⁵.

⁴⁵ AGOSTINHO, op. cit., p. 23.

9. A CRÍTICA DE GÓRGIAS A UMA ONTOLOGIA DO SER E A IDOLATRIA DA LINGUAGEM NO POEMA DE PARMÊNIDES



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-09>

David dos Santos Fraga¹

Resumo

Este artigo visa analisar as três teses de Górgias no *Tratado do Não-Ser*, e como que através da interpretação da pensadora Barbara Cassin, o *Tratado* seria uma crítica à concepção de Ser contida no *Poema Sobre a Natureza*, de Parmênides. Górgias procura mostrar que Ser é apenas um efeito discursivo de Dizer, efetuando assim uma cisão entre Ser, pensar e dizer.

Palavras-chave: Cassin, Crítica, Górgias, Parmênides, *Tratado do Não-Ser*.

Analisaremos as três teses de Górgias do *Tratado do Não-Ser*, bem como as interpretações de Bárbara Cassin sobre elas: o da imagem no espelho, o cisne que se torna elefante no seu reflexo na água e o *Tratado* entendido como um discurso secundário, uma crítica de Górgias a Parmênides e a concepção de "Ser". Tal crítica pode ser entendida como uma crítica a uma visão idolátrica da linguagem. Isto é, a idolatria do Ser enquanto instância ontológica capaz de capturar o fenômeno e dominá-lo.

Frequentemente Górgias e os "sofistas", são interpretados segundo a descrição que se encontra nos diálogos de Platão. Essas interpretações quando partem diretamente de seus textos, acabam por se tornarem responsáveis, mesmo que em parte, por variadas classificações que constantemente prejudicam a tentativa de compreensão de seu pensamento. Desta forma, na listagem de conceitos associados à Górgias, podemos encontrar "retórico", "sofista", "relativista", "cético", "niilista". Como ponto de partida, tentaremos não nos ater às visões exteriores ao texto de Górgias em questão, mas sim, antes, tentaremos, quando possível, pugná-las com questões oferecidas pela argumentação no texto do próprio Górgias. Opor-se a elas não com a intenção de lhe atribuir um novo conceito, mas

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES.
E-mail: davidsfraga@gmail.com

porque acreditamos que "identificá-lo", "capturá-lo" ou "conceituá-lo" – como Platão pretendia – é contraditório aos pontos de vista que o próprio Górgias refuta em sua óptica.

A obra "original", intitulado *Tratado do não-ser ou sobre a natureza* (*Περὶ τοῦ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*), infelizmente não chegou até nossos dias. O que se tem são duas paráfrases: uma atribuída a Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos*, VII, 65-87), e a outra de um autor anônimo, na terceira parte de um opúsculo pseudo-aristotélico, "Sobre Melisso, Xenófanos e Górgias², apontado pela sigla MXG³ (979 a 12-980 b22) que são definidas de imediato às suas três famosas teses: 1) Nada é (*Οὐκ εἶναι [...] οὐδέν*, MXG, 979 a10); 2) Se é, é incognoscível (*εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι*, MXG, 979 a10); 3) Se é cognoscível, não pode ser mostrado a outros (*εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις*, MXG, 979 a10).

De qualquer maneira, é inegável, pela comprovação doxográfica, que Górgias escreveu um *Tratado do Não Ser*: "É também dado como certo que Górgias escreveu um tratado *Sobre a Natureza*, a que não falta elegância, na 84^a Olimpíada"⁴. Também em Isócrates, que apesar de não citar o *Tratado*, atribui à Górgias, as suas teses:

Como é que realmente alguém poderia ultrapassar Górgias, que ousou afirmar que nenhum ser existe, ou então Zenão, que tentou provar que as mesmas coisas são possíveis e, em sentido inverso, impossíveis. 15, 268 ... as ideias dos antigos Sofistas, um dos quais afirmava que existe a multidão infindável dos seres..., enquanto Parmênides e Melisso sustentavam que existia um só ser, e Górgias que absolutamente nenhum.⁵

² Essa paráfrase apresenta alguns problemas referente à sua autoria, há muitas divergências e conjecturas a respeito de sua autoria: de que pertenceria a Aristóteles (hipótese hoje descartada) por isso é nomeado por "Pseudo Aristóteles", a Teofrasto, a um peripatético do século III, a um eclético do século I, a um cético ou a um megárico. A nós não interessa aqui chegar à um consenso ou defender a autoria de um ou outro, o que importa ao nosso trabalho é que se trata de uma paráfrase do *Tratado* perdido de Górgias à qual podemos usar para tentar, mesmo de forma fragmentária, reconstruir as teses a ele atribuídas

³ Passaremos a nos referir a paráfrase *Sobre Melisso, Xenófanos e Górgias*, a partir de agora, pela sigla que Cassin convencionou "MXG".

⁴ *Olympiod in Plat. Gorg.*, DK22A10; GÓRGIAS. **Górgias: testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 18

⁵ *Isocr.* 10,3, DK22B1; *Ibid.*, p. 30

A análise feita por Barbara Cassin compreende esta obra de Górgias, o *Tratado do não-ser ou sobre a natureza*, como um discurso segundo, crítico de um primeiro discurso, o *Poema* de Parmênides intitulado *Sobre a Natureza*, de onde se obtém e está ancorada grande parte da ontologia platônico-aristotélica. A interpretação do *Tratado* como crítica à ontologia de Parmênides e ao eleatismo não é uma novidade, no entanto, Cassin traz uma abordagem diferenciada, vendo nessa crítica um caráter lógico-discursivo. Para a autora, o discurso de Górgias não refuta o *Poema* devido a uma preocupação com o mundo sensível, com uma adequação às coisas, e sim por uma maior atenção ao próprio discurso, iniciando-se pelo de Parmênides, o *Tratado* seria então o *Poema* convertido em discurso retórico, "um discurso espelho", o discurso do *Tratado* seria a imagem no espelho do *Poema*:

O *Tratado* seria assim a imagem no espelho do *Poema*, e essa imagem suficientemente consultada revelaria ao mesmo tempo as dissimetrias, as irregularidades, as singularidades do original, imperceptíveis ao olhar sem mediação, e as leis ópticas do próprio espelho, espelho feiticeiro que é a sofística.⁶

Utilizando-se de outra metáfora, Cassin ilustra o *Tratado sobre o não-ser* de Górgias, frente ao *Poema* do Parmênides. A alegoria trata-se de um quadro de Salvador Dali chamado *Cisnes refletindo elefantes*, onde alguns cisnes nadam numa pequena lagoa cercada com uma ilha ao centro. Na medida em que alguns cisnes são bem definidos e nítidos, outros, em seu reflexo na água, distorcem-se e assemelham-se a elefantes. O *Poema* de Parmênides seria como o primeiro tipo de cisne, idêntico a si mesmo; o segundo, seria o *Tratado* de Górgias: que se catastrofa em paquiderme.

Essa metáfora encontra-se no capítulo de Ensaio Sofísticos de nome *Identidade e Catástrofe* ou *como o cisne se torna elefante*. Para a autora, há dois desígnios possíveis para a identidade: ela prevalece como progresso dialético, passando do idêntico ao não-idêntico para ressurgir maior e mais rica, ou,

⁶ CASSIN, B. **Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p.54.

perseguindo sua tola identidade, repete-se e, nesta recorrência, torna-se outra.

Observar Górgias sob este ponto de vista é com certeza intrigante, pois o *Tratado* é precisamente o oposto do *Poema*, o paquiderme frente ao cisne, o reflexo corrompedor da identidade. O *Tratado* de Górgias busca reprisar, o mais fielmente possível – assim como o reflexo da água – seu cisne, porém, a distorção ocorre porque Górgias é um sofista, ou um gramático, que ao transformar o *Poema* em discurso sofisticado acaba por descobrir que Parmênides incorre em erro ao afirmar que o ser é à custa do não-ser *não ser*.

Ora, essa série de reversões – é aí que é necessário se ater ao quadro – não intervém do exterior, como um elefante que surgisse da floresta para devastar a aldeia. Ao contrário, ela se prende ao próprio *Poema* e se efetua apenas por sua repetição: assim como o cisne se reflete em elefante, a *fala poética* se reproduz em discurso sofisticado. É a identidade que se catastrofa, ou ainda: Górgias só contradiz Parmênides por fidelidade.⁷

Sob esse ponto de vista, Górgias, não seria então um niilista, relativista, ou cético, não que ele afirmasse dogmaticamente que não exista verdade, ou que ela seja relativa a cada um, ou que não exista um critério ou método para alcançá-la. Ele concluiria, nesse *Tratado*, que a própria declaração de identidade da ontologia de Parmênides, “o Ser é Ser”, se desmente e não se sustenta a si mesmo, portanto, é inexistente a justificativa, além do discurso, que o Ser é a verdade e o não-ser não o é. Seria então o *Poema*, uma simples “obra” do discurso, um efeito do dizer.

É possível então, (ênfatizando a importância de certa leitura das obras remanescentes de Górgias)⁸, que possamos encontrar elementos de uma nova forma de pensamento a respeito do discurso, linguagem e sua associação com o conhecimento efetuando assim uma forte crítica a concepção tradicional e “idolátrica” da linguagem e da ontologia de “dominação” do Ser enquanto Ser. A língua não poderia representar a realidade efetiva ou a sua função de propagadora de conhecimento de um indivíduo ao outro. Todavia, nem por isso a realidade é

⁷ CASSIN, B. *Ensaios Sofísticos*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990, p.25.

⁸ Elogio de Helena (DK 82 B 11) e Defesa de Palamedes (DK 82 B 11a).

negada ou relativizada por Górgias, nem a palavra seria "inutilizada" por essa limitação, pelo contrário, essa limitação tornaria a palavra, o *logos* mais relevante ainda, pois ela seria independentemente capaz de "arquitetar" o mundo, fazendo com que a *logos* molde a realidade.

Recordando as palavras da deusa no fragmento II do *Poema* de Parmênides: seriam dois, os únicos caminhos de busca em que se pode pensar; de um lado o que é e que não é possível não ser, a verdade, o "caminho de persuasão"; e, do outro, o que não é e que é necessário não-ser e isso é tudo, não se pode conhecer ou dizer a identidade o que "não é", portanto, a deusa determinava que se evitasse o segundo caminho. "Nada é", eis a primeira tese de Górgias.

Segundo o doxógrafo Anônimo, para a primeira tese "nada é", Górgias utiliza-se de duas demonstrações: uma, própria de seu estilo e outra que ajusta-se às teses contraditórias de outros eleatas. Para sua argumentação, Sexto usa no seu texto, quase todo mesmo material, contudo, utiliza-se deles, claramente para outros propósitos, com uma intenção cética: abolir o critério de verdade. Sua demonstração fundamenta-se unicamente no sujeito. É improvável encontrar um sujeito ao caminho do "é", e assim ele pressupõe que nada é, porque não há coisa alguma para ser, pois nenhum dos sujeitos possíveis resiste, nem o não-ser, nem o ser, nem separadamente, nem juntos.

É significativo, em primeiro lugar, o fato de haver duas demonstrações, em dois níveis distintos, e não apenas uma, como em Sexto. A segunda, apresentada primeiro (§ 2), que combina as teses dos outros eleatas, baseia-se no sujeito: ela prova que "não é" porque, como nenhum predicado convém ao sujeito, tão pouco há sujeito, não há "alguma coisa" (*ei ti esti*, 979 a19) para ser – matriz da argumentação predicativa que servia, em Sexto, para demonstrar que apenas o ente não era sujeito (68-74). A "primeira" demonstração, a que é considerada "própria" de Górgias (ela é apresentada em segundo lugar, mas exposta antes da outra, em 3), baseia-se no verbo como tal: prova que "não é" porque nem "ser" nem "não ser" não se sustentam em posição de verbo, porque não há verbo para ser (*hoti ouk estin oute einai oute me einai*, 979 a24s.) – encontramos certos elementos dela em Sexto, mas ele se referia então, não a "ser" e "não ser", no infinitivo, mas somente ao "não ente", no particípio, e servia apenas para provar

que ele tão pouco podia servir de sujeito (67). É, portanto, duplamente necessário concluir nesse caso “não é”: porque não é verdade que exista ser, e porque não é verdade que haja um ente para ser; assim se interpreta com suas duas negações como reforço, referindo-se uma ao verbo e a outra ao sujeito [...] ⁹

Portanto, são duas as demonstrações em dois níveis diferenciados: uma baseia-se no sujeito, a que acomoda as teses dos outros eleatas, e prova que nada é porque se nenhum predicado convém ao sujeito é sinal de que não existe mesmo algo para ser; a outra se baseia no verbo, a que é apontada própria de Górgias, e prova que nada é porque nem “ser” nem “não-ser” sustentam-se em posição de verbo, pois não existe um verbo para ser. Dessa maneira, é duplamente preciso concluir que “nada é”.

Mas se, no entanto, o não-ser é, o ser, diz ele, seu oposto, não é. Com efeito, se o não ser é, convém que o ser não seja. De modo que, nesse caso, diz ele, nada seria, uma vez que não é a mesma coisa ser e não ser. Mas se é a mesma coisa, nesse caso também nada seria: com efeito, o não-ente não é, tal como o ente, se pelo menos ele é a mesma coisa que o não-ente.¹⁰

Justificando sua tese, Górgias na segunda demonstração faz uma crítica às noções de *gerado* e *não-gerado*, *uno* e *múltiplo*, utilizando-se de Melisso e Zenão, contrapondo-os a fim de mostrar que nenhum desses atributos podem ser conferidos ao ente. Uma vez que algo “é” ou gerado ou eterno, uno ou múltiplo, foram todas essas hipóteses rejeitadas uma a uma por ele, logo, “nada é”.

Segundo a análise de Cassin daquela que é considerada a demonstração própria de Górgias e que no Anônimo é anunciada em segundo lugar, examinando, primeiramente a frase que a anuncia: “Não é [possível] nem ser nem não ser”, segundo a tradução de Cassin, para *οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι*.

⁹ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 20-21.

¹⁰ *De MXG, G.3.*; CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 199.

A autora nos evidencia que essa frase completa e imita o final do verso 3 do fragmento II do *Poema*: "que é e que não é [possível] não ser" (*ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*).

Seria então homonímica e anfibólica a fórmula de Górgias: Homonímica porque joga com todos os sentidos do verbo ser (*εστιν*), que pode tanto ser verbo de existência, como cópula, como um impessoal marcando a possibilidade. Anfibólica porque, dependendo do sentido de *εστιν*, são possíveis três construções:

A fórmula de Górgias, como o enunciado de Parmênides, é ao mesmo tempo homonímica e anfibólica. Homonímica porque ela joga, em *ouk estin*, com todos os sentidos não-categoriais do verbo ser, que, nesse caso preciso, a acentuação dos manuscritos, aliás codificada tardiamente, não permite nem mesmo distinguir; *estin*, com efeito, pode ser verbo de existência, ou então cópula, ou ainda, já que em início de frase, um impessoal marcando a possibilidade. A fórmula é não menos anfibólica porque, segundo o sentido de *estin*, três construções diferentes são possíveis, e todas igualmente verossímeis; se se trata do verbo de existência, então os dois infinitivos têm função de sujeito: "nem o ser nem o não ser existem"; em se tratando da cópula, eles são os predicados de um sujeito que, normalmente, pode estar em elipse: "não é nem ser nem não ser"; com a modalidade enfim, os infinitivos se tornam completivos: "não é possível nem ser nem não ser". A "tradução" menos ruim, na medida em que ainda se possa utilizar esse termo, talvez se servisse de parênteses como de um alibi, para sugerir a ubiquidade da frase: "não é ([possível]) nem ser nem não ser". Pois, na demonstração de Górgias, nenhum desses três sentidos deve ser excluído, mas eles derivam, ao contrário, um do outro de modo regrado: se "ser" e "não ser" não têm existência, então eles nunca poderão servir de verbo em nenhuma frase, caso em que não se poderia dizer, de nenhum sujeito, que ele é ou que não é. Desde que consideremos seriamente o tratado de Górgias como uma leitura e um contra-texto do poema de Parmênides, parece que o equívoco, homoníaco e sintático, não é um acaso nem um defeito: é o funcionamento deliberado de um recurso da língua, onde o que está em jogo é tornar manifesta

a maneira pela qual esse mesmo recurso já é explorado, mas de modo sub-reptício, no texto fundador.¹¹

Seria incorreto então omitir, qualquer um dos três sentidos para a frase, pois eles se complementam, nem tão pouco ver como “simples brincadeira” ou defeito a homonímia e ambiguidade da argumentação, pois é, antes, o uso bem determinado de um método da língua grega, já explorado por Parmênides no seu Poema. Está em jogo justamente tornar óbvio a vantagem desse recurso na nascente ontologia.

Górgias, após anunciar sua tese, tenta demonstrá-la da seguinte forma no *Tratado*: “Pois se o não ser é não ser, não menos que o ente, o não-ente seria: com efeito, o não-ente é não-ente assim como o ente é ente, de modo que são, não mais que não são, as coisas efetivas”.¹²

Buscando entendê-la voltemos mais uma vez ao Poema. A deusa determina que se tente evitar a segunda via, ou seja, o “caminho” do não-ser. Górgias se satisfaz em seguir essa ordem, mas também não se empenha no caminho do não-ser, pois de certa forma estaria cometendo uma violência totalmente externa ao *Poema*. O que na verdade ele pretende é mostrar a falha no enunciado de identidade de Parmênides, evitando-se o caminho proibido é preciso antes, identificá-lo como tal. Portanto, nos diz Cassin:

O ponto de partida mínimo do reengajamento filosófico é então uma proposição do tipo não é não é ou o não ser é não ser. Mas essa simples proposição, de uma exigência mínima, já é catastrófica. Pois, desde que é engatada, nada pode deter o processo de identidade, ele se desenrola conforme à descrição que dele fornece Parmênides para o é – ou antes conforme aquilo que se efetua no e pelo Poema – de tal forma que o verbo, por essa aplicação predicativa de si a si mesmo, advém efetivamente como sujeito. O não ser é não ser, assim como o ser é ser. É assim impossível, ao enunciar só o verbo é, saber se o seu sujeito é como é o não-ente ou então como é o ente, se é antes não-ente do que ente: impossível

¹¹ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p.21-22.

¹² *De MXG, G.3.*; CASSIN, B. **Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.p. 199.

então saber se o caminho no qual estamos engajados é bem o do é ou somente o do não-é.¹³

Sendo assim, quando proferimos apenas o verbo "é", é impossível saber com qual sujeito lidamos, se é o não-ente ou o ente, seja nas frases ou no mundo. Portanto, é impossível saber se estamos trilhando de fato o caminho do "é" ou o do "não-é", a própria atitude de diferenciar e demarcar qual caminho deve ser seguido ou não, produz uma indistinção dos dois.

Górgias acaba "descobrimo" a falha desta proposição, ao tentar então aplicar a mesma proposição de identidade ao "não-é", isto é, ao Não Ser, contudo, ele não se aproveita dessa falha para se "refugiar" no não-ser, mas torna manifesto, que é Parmênides quem se aproveita do engano entre cópula e existência que seu discurso da identidade produz. A ontologia nascente cria um jogo de palavras, utilizando-se desse equívoco, para instituir o "Ser" como regra.

Na situação da identidade do Ser, "o ser é ser", torna-se impercebível a diferença entre sujeito e predicado, pois tanto "o ser é" quanto "o ser é ser" se condizem e se confundem, bem como os sentidos de existência e cópula do "é". Parmênides pode então, prevalecer-se desse equívoco do "é" para instituir o "ser" como regra. Porém, ao empregar o mesmo método ao "não-é", Górgias nos evidencia claramente a falha, sendo que o reconhecimento do sujeito necessita da sua repetição como predicado e a consolidação da identidade entre os dois, no caso do "não-é", a conclusão que se chega é o axioma de sua diferença, pois com o "não-ser é não-ser" as duas expressões tornam-se distintas. Ao mesmo tempo existe e não existe.¹⁴

¹³ CASSIN, B. **Ensaio Sofísticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990, p.25-26.

¹⁴ Platão também percebe o mesmo problema e tenta solucioná-lo em seu diálogo, o *Sofista*, onde propõe o gênero do Outro, através do Estrangeiro, como aquilo que é responsável por fazer a conexão entre as formar inteligíveis. Cometendo assim, o que ele mesmo chama de parricídio: dar certa existência ao não-ser. O parricídio é cometido com a intenção de "salvar" a existência do Ser já estabelecida pelo pai assassinado (não é um assassinato de fato como lemos no Tratado). Essa alteridade exposta por Platão existe apenas como fundamento para existência das Formas e desse Ser.

Tal repetição catastrófica do gesto do engajamento faz-se, como se percebe, por meio de uma outra repetição: a repetição constitutiva da proposição de identidade. A identificação do sujeito exige sua repetição como predicado, e a afirmação de identidade dos dois: ela implica então, simultaneamente, o enunciado de sua diferença. Uma vez que “o não-ser é não-ser”, *ei to me einai esti me einai*, no grego como em português, os dois termos não têm mais nada de idêntico. E mais ainda no grego, em que, por falta de taxinomia normativa, o predicado só é identificável pela ausência do artigo com toda legalidade gramatical. O artigo obrigatório diante do sujeito é a marca de sua consistência, de sua substancialidade; ele indica que toda posição de um sujeito em uma proposição de identidade implica uma pressuposição de existência, ou ainda que para dizer “o não-ser é não-ser”, é necessário já ter antes proferido: “o não-ser é”. Toda a crítica do anônimo incide, aliás, sobre isso, defendendo obstinadamente que, no caso do não-ente, se trata não de uma identidade mas de duas, uma que é e a outra que não é, com a vontade ostensiva de estabilizar o problema antecipando o *continuum* discursivo por meio de uma repartição metadiscursiva (“é como se tratasse de dois entes, em que um é e o outro parece: o primeiro é, mas quanto ao outro, não é verdade dizer que ele é, pois é primeiramente não-ente”, 979 a37 – 979 b) – mas é o discurso por si só que, em sua linearidade constitutiva ligada à sua temporalidade, não pode evitar a produção dessa catástrofe que o sofista, e mais ainda o anônimo, buscam tornar perceptível.¹⁵

Como nada é do modo que a ontologia nos fez crer, é inexistente outra possibilidade de alcançarmos a verdade, a realidade (“construirmos”, “fabricar” a realidade) senão através da persuasão e do discurso. Ou seja, é apenas através do Discurso e da palavra que identificamos algo:

Na verdade, é com a palavra que identificamos algo, mas a palavra não é nem aquilo que se está à vista nem o ser: logo, aos que nos rodeiam, não comunicamos o ser mas sim a palavra, que é diferente das coisas visíveis. Tal como o que é visível não se pode tornar audível e vice-versa, também o ser,

¹⁵ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 33.

porque subsiste interiormente, nunca se pode transformar na nossa palavra. E, não sendo palavra, não se poderá comunicar a outrem.¹⁶

Dessa forma, Górgias argumenta, que assim como pelo sentido da visão não podem ser transmitidas coisas audíveis, sendo somente o que é visível, ser percebido pela visão e nem as coisas visíveis podem ser transmitidas pela audição, sendo somente o que é audível, ser percebido pela audição; do mesmo modo, também pela palavra não nos pode ser transmitido outra coisa que não seja a palavra. Ora, as "coisas", os "seres", não são palavras, por conseguinte, não podem ser difundidas por elas. O *logos* só pode comunicar a si mesmo.

DUAS DIFERENTES CONCEPÇÕES DE LOGOS: O LOGOS HERACLITIANO E O LOGOS SOFÍSTICO

Há diversas traduções para a palavra grega λόγος (*logos*) - "fundamento", "pleito", "opinião", "expectativa", "pensamento", "palavra", "fala", "conta", "razão", "proporção" e "discurso" – nenhuma delas, no entanto, é capaz de descrever o que aqui nos interessa: de um lado o significado dessa palavra para Heráclito e de outro o significado para os sofistas, mais especificamente Górgias de Leontinos.

Em filosofia, habitualmente o termo *logos* ora é traduzido simplesmente como "palavra", "discurso" ou "verbo" e em outras significa "razão", "proporção", "justificação" e etc, dependendo do pensador e do contexto. Essas palavras, por mais que estejam carregadas de sentido em nosso tempo, não são suficientes para explicar o que Heráclito ou então Górgias queriam dizer com λόγος e de como apesar de estarem usando a mesma palavra, suas concepções diferiam radicalmente.

Para Heráclito *logos* é um princípio organizador da realidade, tal qual a esfera, Ser de Parmênides. O que diferencia um do outro é que se para Parmênides o Ser era estático e imóvel para Heráclito, o *logos* está sempre em movimento, "tudo flui" (*panta rei*).

¹⁶ DK82B11, §84-85; GÓRGIAS. **Górgias: testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 34.

Já para o sofista, Górgias, *logos*, o "Discurso" era um senhor soberano uma vez que não há nem ser, nem não-ser devido a sua auto-destruição como é mostrado no Tratado do Não Ser¹⁷. Dessa forma não há um princípio originário nem nenhuma *Aletheia*¹⁸ "heideggeriana" a ser desvelada. Apenas a maestria do *logos* que depende de um *kairos*¹⁹.

Assim, pretendemos mostrar, a concepção tradicional do *logos* como Heráclito o descreve e entende. Que se "opunha" a visão ontológica do Ser de Parmênides e a todos os pensadores pré-platônicos ou como descreve Nietzsche: "... surgiu no meio desta noite mística que envolvia o problema do devir de Anaximandro, e iluminou-o com um raio de luz divino"²⁰. Pela importância que o pensamento de Heráclito tem na filosofia nietzschiana por muito tempo dividiu-se a história da filosofia deste modo: de um lado a história tradicional da filosofia com o Ser de Parmênides que culminarão nas doutrinas de Platão e Aristóteles. Essa filosofia tradicional terá seu ponto máximo no Iluminismo com a *Aufklärung* de Kant e o Espírito Absoluto de Hegel. Na outra margem temos os filósofos "renegados" ou "marginalizados" tais como Spinoza, Schopenhauer e Nietzsche. Essa tradição "alternativa" da história da filosofia remontaria ao pensamento de Heráclito escondido nos recônditos da história. Essa nova (antiga) filosofia "alternativa" se contrapunha a filosofia tradicional como a "verdadeira" filosofia. Em meio a essa "guerra" de *logos* (discursos) se assim quisermos chamar, juntam-se Husserl e sua filosofia da consciência, a fenomenologia e Kierkegaard fundando a filosofia da existência, o existencialismo. Paremos por aqui, já que o objetivo aqui não é fazer um resumo precário e aborridível da história da filosofia mas mostrar que o que todas essas concepções tem em comum é o de pertencer a essa "guerra" narrativa

¹⁷ Cf. CASSIN, Barbara. **Ensaio Sofístico**. São Paulo: Siciliana, 1990, p. 23-26.

¹⁸ "Verdade" em grego. Mas essa concepção de verdade se diferencia do "*Veritas*" latino. Enquanto *veritas* é uma verdade evidente pois é "um fato que é" e pode ser mostrada apenas sendo vista. *Aletheia* é uma verdade que precisa ser buscada, desvelada pois existe um véu que encobre a verdade. Cf. HEIDDEGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Unicamp, 2012.

¹⁹ "tempo oportuno" refere-se a uma experiência temporal na qual percebemos o momento oportuno em relação a algo. Instante singular em oposição ao tempo simplesmente do relógio (*cronos*). Sugere, também, uma concepção do discurso improvisado em interação com a audiência, cujas reações o orador estuda para escolher o momento adequado à apresentação da sua mensagem. A estratégia implica reproduzir uma composição de gênese oral que cumpre finalidades paradigmáticas e didáticas que o simples texto (discurso) escrito se limita.

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **A Filosofia na Época Trágica dos Gregos**. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2011.

filosófica que visa (através de um império mesmo da própria visão) *estabelecer* a realidade e o campo do real via *logos* através de *polemos* (guerra, embate) dos discursos e narrativas, ou como bem esclarece o professor e filósofo Ricardo Timm de Souza: “[...] séculos de poder de determinação via visão – ou seja, via *logos* que, utilizando-se da visão, circunscreve o campo da realidade do visto e *afirma* tal realidade[.]”²¹. No entanto, completamente oposta a esse *logos* filosófico e heraclitiano é o *logos* sofístico. O *logos* de Górgias nega as instâncias ontológicas e proclama o *logos* um “senhor soberano” capaz de intervir diretamente na alma tal qual o efeitos das drogas/medicamentos no corpo. Tal *logos* poderia circunscrever e criar o real. Seria o poder demiúrgico do *logos* capaz de criar mundos próprios. Porém, Górgias sabia que esse *logos* não era a própria realidade e que está era impossível de ser descrita pois em última instância o que dizemos não é a coisa mesma mas palavras. (DK, B3, § 84-86).²²

Passemos agora a uma breve explanação do *logos* heraclitiano para posteriormente explicar longamente o *logos* sofístico.

No fragmento 1 de Heráclito, ele declara que os homens não compreendem o que seja o *Logos* e que todas as coisas acontecem segundo esse *Logos*. O *Logos* de Heráclito seria então um princípio ontológico como o Ser de Parmênides: “Os homens dão sempre mostras de não compreenderem que o *Logos* é como eu o descrevo, tanto antes de o terem ouvido como depois. É que, embora todas as coisas aconteçam segundo este *Logos* [...]”²³. No fragmento 50 podemos ver mais claramente essa “coincidência” entre o ser de Parmênides que é uma unidade imóvel e o *logos* heraclitiano que também é uma unidade: “Dando ouvidos, não a mim, mas ao *Logos*, é avisado concordar em que todas as coisas são uma”.²⁴

A diferença entre o ser parmenidiano e o *logos* heraclitiano está em que enquanto um é uma unidade imóvel, o outro é uma unidade móvel que se desdobra

²¹ SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética do escrever: Kafka, Derrida e a Literatura como crítica da violência**. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 31.

²² Diels e Kranz reuniram todos os fragmentos dos pré-socráticos e dos sofistas. Nesta obra é possível ler o texto original em grego dos fragmentos com a tradução em alemão cf. DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

²³ DK22B1; KIRK, G. S; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 193.

²⁴ DK22B50; *Ibid.* p. 193.

no *deivir*. Mas em qualquer caso se trata de uma instância ontológica originária. No entanto, Heráclito diz em outro fragmento, no 53, que *pólemos* é a origem de todas as coisas. "À guerra é a origem de todas as coisas e de todas ela é soberana, e a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens; de uns ela faz escravos, de outros, homens livres."²⁵

Parece-nos sensato afirmar que para Heráclito *Logos* é sempre um embate. Ou seja, *Polemos* coincide com *Logos*, enquanto princípio unificante do vir-a-ser no mundo que através do embate faz surgir o mundo, o protege, preserva e conserva.

Já na concepção do sofista Górgias, ele argumenta que palavras persuasivas tinham uma força equivalente às palavras dos deuses, e o impacto de deter o medo, afastar a dor, provocar alegria ou intensificar a compaixão. De fato, o *logos* tratava-se de um "senhor soberano": "O Discurso é um senhor soberano que, com um corpo diminuto e quase imperceptível leva a cabo acções divinas. Na verdade, ele pode tanto deter o medo como afastar a dor, provocar a alegria e intensificar a compaixão".²⁶

O trecho acima de o Elogia de Helena ilustra muito bem a ideologia sofística de Górgias e nesta mesma obra ele chega a comparar o efeito do Discurso sobre a alma ao efeito dos medicamentos sobre o corpo:

Na verdade, assim como certos medicamentos expulsam do corpo certos humores, suprimindo uns a doença e outros a vida, do mesmo modo, de entre os discursos, uns há que inquietam, outros que encantam, outros que atemorizam, outros que incutem coragem no auditório, outros ainda que, mediante uma funesta persuasão, envenenam e enfeitiçam o espírito.²⁷

Este princípio, extremamente positivo para o orador é visto negativamente por Platão. No Tratado do Não Ser de Sexto Empírico o pensamento usa a linguagem para estruturar a realidade e agir²⁸. O discurso deve renunciar de todo à preocupação

²⁵ DK22B53; *Ibid.*, p. 200.

²⁶ DK82B11, §8; GÓRGIAS. **Górgias: testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 43.

²⁷ DK82B11, §14; *Ibid.*, p. 45.

²⁸ DK, B3, § 84-86.

de dizer a realidade, limitando-se a exprimir uma posição pessoal e imprimi-la em outros, usando "o que está fora", a chamada "realidade", como referência intencional do discurso. O *logos* não é "expressão do objeto exterior" (*parastatikos*), mas é objeto exterior que é "revelador" do *logos*.²⁹

A despeito de o filósofo cultivar também a Retórica, por essa razão, é notável na obra platônica, no Sofista, a intenção de refutar a argumentação conducente à denegação do ser e à possibilidade de conhecê-lo. Pois a história do *logos* sofístico também é a história de sua tentativa de destruição, principalmente por parte de Platão.

Analisando essa argumentação, vimos que toda ela assenta numa teoria implícita sobre o sentido da negativa, em Parmênides, e a unidade e ambiguidade dos usos a que se presta o verbo grego "*einai*". Sobre esta leitura, Platão desenvolveu a versão canônica da teoria das Ideias, e contra ela, elaborou a revisão crítica a que submete a mesma nos diálogos "Parmênides", "Teeteto", "Sofista" (apesar de Górgias não ser mencionado nesse diálogo, se acha presente a figura caricata do sofista, que parece se referir ao personagem "Górgias").

Nasce o problema da historicidade das referências nesse contexto, feitas aos sofistas nos diálogos. Na falta das fontes originais a partir das quais as reconstruções platônicas seriam elaboradas, é prudente suspender o juízo sobre a historicidade das teses atribuídas aos sofistas pelos diálogos, encarando cada um deles como personagem "fictícia". É evidente, por outro lado, a finalidade instrumental que as referências aos sofistas servem, na estrutura argumentativa dos diálogos.

As reconstruções platônicas dos sofistas não devem ser lidas como fantasias destituídas de autenticidade, pois uma atitude agnóstica em nada desvaloriza o interesse e o valor documental dessas teses e argumentos. Basta não supor que os debates nos diálogos platônicos sejam reportagens fidedignas de confrontos reais entre personagens históricas, pois assim poderemos explorar melhor a função "aporética" que desempenham nos diálogos.

²⁹ DK, B3, §85.

Em sete dos seus diálogos, Platão refere-se ao sofista Górgias, sendo que em quatro desses, "Apologia de Sócrates", "Hípias Maior", "Banquete" e "Filebo", as menções são passageiras, tingidas por uma ironia acre muitas vezes, embora nunca desrespeitosas. Nos outros três, o orador ocupa posição de proeminência.

Na obra *Górgias* de Platão, o sofista leontino é o personagem principal em torno da qual se dão todos os debates, mesmo após ser "refutado", ele é constantemente referenciado por Sócrates, e seus discípulos³⁰ ou nos conselhos que dá à Cálicles³¹, e mesmo na conclusão do diálogo no mito à respeito do destino da alma³², Górgias paira como incontestado juiz da disputa, acima da sua posição de interlocutor:

Estás talvez a escutar o que te digo como se fossem contos de velhas que só merecem teu desprezo, e nada haveria de estranho em que tomássemos essa atitude, se, investigando, tivéssemos achado algo de melhor e mais verdadeiro. Mas o que podes constatar é que vós os três, que sois os mais sábios dos Gregos de hoje, tu, Polo e Górgias, sois incapazes de demonstrar que se deveria levar um gênero de vida diferente daquele que, com toda evidência, nos será útil no outro mundo.³³

Na obra *Mênnon*, Górgias é referenciado oito vezes como mestre de Mênnon.³⁴ Neste diálogo é imputado, na fala de Sócrates, a impossibilidade de o sofista atingir o saber do ser, conseqüentemente da *aretê*. Se Mênnon aceitar a tese sofística, se verá incapacitado de apresentar a Sócrates, não apenas um *logos*, mas também de formular uma resposta à pergunta "o que é".³⁵

O Sofista não poderia formular resposta ao "o que é" ou dizer o Ser. Porque Górgias em seu Tratado do Não-Ser nega qualquer possibilidade de dizê-lo, conhece-lo ou comunica-lo. Afinal "Nada é", nem Ser e nem Não-Ser, sendo a única

³⁰ *Gorgias*, 461b4, d1, 462a2, 4, 6; 482d1, 487a7, 501c8, 508c3.

³¹ *Ibid.*, 497b6, 506a-b

³² *Ibid.*, 523a-527b

³³ *Gorgias*, 527a-b; PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: edições 70, 1992, p. 212.

³⁴ *Menon*, 70b3, 71c5, d7, 73c7, 76b1, c4, 95c1, 96d6.

³⁵ *Ibid.* 79e – 81a.

possibilidade de comunicação o *Logos* mas o Discurso não diz o "real" ou o "Ser" é pelo contrário são as coisas de fora que revelam o *logos*.³⁶ A esse respeito Kerferd nos diz:

Isso acontece porque o meio pelo qual comunicamos é o discurso ou *logos*, e esse *logos* não é, e jamais poderá ser, os objetos externamente subsistentes que realmente são. O que comunicamos ao nosso próximo nunca é "essas coisas reais", mas apenas um *logos* que é sempre outra coisa diferente das coisas em si mesmas. Nem é mesmo o discurso, diz Górgias, que revela a realidade externa: é o objeto externo que fornece informação sobre o *logos*.³⁷

À vista disso, Górgias mostra que o ser da ontologia não é nada além de uma consequência da língua, ou seja, o "ser" é produzido pela linguagem e toda identificação dele se apoia no equívoco entre existência e cópula, o mesmo equívoco que intensamente acusam os sofistas de explorarem. Podemos perceber também que o discurso dele não pretende simplesmente colocar "o mundo da *doxa* no trono da *aletheia*"³⁸ e não contrapõe o *Poema* de Parmênides por uma preocupação com a adaptação ao "mundo sensível", buscando-se uma maior atenção ao próprio discurso.

O efeito-limite produzido por Górgias, com essa tese do *Tratado do não-ser*, é o de mostrar que, se o texto da ontologia é rigoroso, isto é, se ele próprio não constitui uma exceção em relação à regra que ele instaura, então é um texto sofístico. Duplamente: primeiro porque toda identificação do ser, tal como se prova pelo do não-ser, apóia-se em um equívoco entre cópula e existência eternamente característico do sofisma. Em seguida porque o próprio ser, tal como Ulisses pelo poema homérico, é *de facto* produzido como um efeito de linguagem, e dessa linguagem que opera no poema: o ser da ontologia nada mais é do que um efeito do dizer.³⁹

³⁶ DK, B3, §65-87.

³⁷ KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. 5 ed. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003, p. 139.

³⁸ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p.15.

³⁹ *Ibid.*, p. 34.

Cassin chega a afirmar que o Tratado antecipa todo “conjunto” da metafísica, isto é, faz um uso extensivo da lógica praticando seus usos como: o princípio de identidade, dos indiscerníveis, do terceiro-excluído da não contradição e do princípio de razão. É como se a própria origem os contivesse, como se já fossem evidentes, no entanto, ao abusar deles, prova que se desfazem e que o ser não resiste a essa fundação:

Nós poderíamos dizê-lo grosseiramente assim, por mais fantástico que isso pareça: o sofista antecipa desde Parmênides o conjunto da metafísica, prevê a compreensão lógica do ser e a logificação da verdade, de Aristóteles e de Leibniz até Hegel. Ele os prevê, o que quer dizer que ele os pratica, usando do princípio de identidade, dos indiscerníveis, do terceiro excluído, da não-contradição e do princípio de razão, como se a origem os contivesse, como se eles já fossem evidentes. Mas usando deles, abusando deles como de uma técnica de ponta, ele os usa, prova que eles mesmos se desfazem e que o ser que eles pretendem fundar não resistem a essa fundação.⁴⁰

Górgias tentar desmantelar a ontologia de Parmênides a partir de um avanço intenso de suas próprias premissas, pois as afirmativas de que “o ser é” e “o não-ser não é” tal como a relação que existe entre ser, pensar e dizer é que estabelecem a indistinção do verdadeiro e do falso. Uma outra vez, o ser é um efeito do dizer.

De acordo com Cassin, é feita uma exigência da *logologia*⁴¹, em vista disso, Górgias nos diz que “as demonstrações dizem tudo sem exceção”, dado que nada é do modo que a ontologia nos fez crer, é inexistente outra possibilidade de almejarmos a verdade, a realidade (“construirmos”, “fabricar” a realidade) senão através da persuasão e do discurso. Ou seja, é apenas através do Discurso e da palavra que “identificamos” algo:

Na verdade, é com a palavra que identificamos algo, mas a palavra não é nem aquilo que se está à vista nem o ser: logo, aos que nos rodeiam, não

⁴⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁴¹ Esse termo a autora toma emprestado de Novalis para descrever essa percepção da ontologia de como *logos* (discurso) “fabrica” o mundo.

comunicamos o ser mas sim a palavra, que é diferente das coisas visíveis. Tal como o que é visível não se pode tornar audível e vice-versa, também o ser, porque subsiste interiormente, nunca se pode transformar na nossa palavra. E, não sendo palavra, não se poderá comunicar a outrem.⁴²

Ou seja, para Górgias através do sentido da visão, não podem ser conhecidas as coisas audíveis ou de qualquer outro sentido sensorial⁴³, pois o que é visível só ser percebido pela visão, da mesma forma, as coisas visíveis podem ser transmitidas pela audição, sendo somente o que é audível, ser percebido pela audição; do mesmo modo, também pela palavra não nos pode ser transmitido outra coisa que não seja a palavra. Ora, as "coisas", os "seres", não são palavras, por conseguinte, não podem ser difundida por elas.

É notório que as diversas competências sensoriais não são similares, ou seja, a cada um cabe "distinguir" coisas específicas, não tendo qualquer viabilidade de se transitar entre um e outro: o olho não pode ver um som e nem o ouvido pode ouvir uma cor.

Igualmente, a palavra sendo diferente das cores, das coisas, dos sons, não pode possibilitar que o locutor transmita a outrem aquilo que viu ou escutou, pois, a palavra não diz nenhuma cor ou som, e sim, um dizer. Há, portanto, um grande vazio intransponível entre os objetos "exteriores", a ideia que fazemos deles e as palavras que os nomeiam, não existindo maneira de conciliação.

Interessante aqui fazer um "parêntese" a um filósofo do século XX que chegou a um raciocínio semelhante a esse de Górgias em relação a linguagem. Na obra *Escritos sobre mito e linguagem*. Mais especificamente no capítulo, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. Walter Benjamin nos declara:

A resposta à pergunta "O que comunica a linguagem?" deve ser: "Toda linguagem comunica-se a si mesma". A linguagem desta lâmpada, por exemplo, não comunica a lâmpada (pois a essência espiritual da lâmpada, na medida em que

⁴² DK82B11, §84-85; GORGIAS, 1993, p. 34.

⁴³ Para Górgias para cada sentido conhecerá apenas o que lhe é próprio: a visão conhecerá apenas o que pode ser visto, a audição o que é audível, o tato o que é palpável, o paladar o gosto e o olfato o cheiro. É seguindo nesta linha de raciocínio que ele irá afirmar que das palavras só podemos conhecer as palavras e não a "coisa" mesma ou o "ser".

é comunicável, não é em absoluto a própria lâmpada), mas a lâmpada-linguagem, a lâmpada-na-comunicação, a lâmpada-na-expressão.⁴⁴

No entanto, Górgias, é mais radical que Benjamin pois mesmo que fosse possível a alguém conhecer algo e narrar esse algo, não haveria garantias que o ouvinte construísse sua ideia da mesma forma desse alguém que enunciou o discurso, e para isso, apresenta três motivos: primeiro, a mesma coisa não poderia estar em vários lugares separados, se assim fosse dois seriam então um; segundo, mesmo que uma coisa pudesse estar em vários lugares permanecendo a mesma, os indivíduos não seriam semelhantes, assim, as coisas seriam compreendidas de formas distintas e nada garantiria que um ouvinte perceba a "coisa" exatamente como outro percebeu; por último, mesmo num único indivíduo, as percepções são sempre semelhantes, elas variam de acordo com o tempo, o que alguém concebe hoje de determinada coisa não é necessariamente a mesma coisa que percebia em um tempo passado e, muito provavelmente, não será a mesma também em um tempo futuro. E conclui: "Assim, se há algo cognoscível, ninguém poderia mostrá-lo a outrem, porque as coisas não são dizeres, e ninguém tem na ideia a mesma coisa que um outro"⁴⁵ (*οὕτως οὐκ εἶ ἐστὶ τι γνωστόν, οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἐτέρῳι δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους, καὶ ὅτι οὐδεὶς [ἕτερον] ἐτέρῳι ταῦτὸν ἐννοεῖ*).

Portanto, assim se efetua a cisão entre Ser, Pensar e Dizer, mas essa separação, ou inversão de Parmênides, resulta exatamente em que? O que podemos determinar a partir do discurso de Górgias e dessa autonomia do *logos*? Se é autônoma e incapaz de expressar a "realidade", a palavra serve exatamente para que?

COMO O LOGOS "FABRICA" O MUNDO

O *logos* estabelece-se a partir das coisas de fora, isto é, das coisas sensíveis, é do encontro com o aroma que formamos um discurso sobre o aroma e igualmente

⁴⁴ BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre Mito e Linguagem**. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Org. Jeanne Marie Ganegbin. 2ed. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 53.

⁴⁵ De MXG, G. 11; CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005 p. 282.

com todas as coisas que distinguimos. Portanto, diz, "o discurso não é comemorativo do de fora, é o de fora que se torna revelador do discurso"⁴⁶ (*Εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται*).

Conforme a interpretação da francesa Barbara Cassin, em seu livro *O efeito Sofístico*, tudo aqui depende da compreensão que dermos aos dois adjetivos verbais que estão em simetria: *parastatikos* (*Παραστατικός*) e *mênnytikon* (*μηνυτικόν*). A autora procede a um exame do uso que Sexto Empírico faz do termo em todas as ocorrências. No capítulo 3 do livro VII de *Adversus Mathematicos* que encontramos o termo mais frequentemente, onde Sexto faz uma crítica cética da semiologia dogmático-estóica. São diferenciados dois tipos de signos: o "comemorativo" e o "indicativo".

O primeiro é signo das coisas que são ocasionalmente não-evidentes. Esse signo é chamado de comemorativo, juntando apenas duas percepções em que constantemente observamos alguma conexão. Está ausente uma dessas percepções, mas é rememorada em qualquer modalidade de tempo, passado, presente ou futuro, exemplificando: a fumaça que indica fogo ou uma cicatriz que lembra uma ferida antiga. O segundo, o indicativo é signo das coisas não-evidentes, coisas que por natureza não são observáveis em si e por isso ele contém em si "toda a mostraçãõ". Aqui temos como exemplo os movimentos do corpo que "indicam" a existência da alma (coisa que naturalmente escapa aos nossos sentidos).

Cassin se questiona qual o sentido desses adjetivos, tendo esse contexto em vista e reitera que o termo é usado para os dois tipos de signos indiferentemente. Mais ainda, na única frase em que os dois termos foram usados conjuntamente (VIII, 202) é *Παραστατικός* que remete ao signo comemorativo enquanto *μηνυτικός* ao indicativo. Segundo a helenista isso é aceito por todos os intérpretes que ela tem notícia. A autora sugere uma tradução da frase ao "idioma de Sexto" que seria: "o discurso não é comemorativo do de fora é o de fora que se torna o signo indicativo do discurso", então, o discurso não serve nem para guardar ou lembrar na memória uma afecção exterior, mas o de fora funciona como "esses signos recusados por

⁴⁶ DK82B11, §85; *Ibid.*, p. 289.

Sexto, e que servem para os dogmáticos deduzirem aquilo que, por natureza, escapa à nossa apreensão".⁴⁷

Segundo Cassin, o termo que melhor se encaixaria na intenção de Górgias, seria "revelar" e a frase ficaria melhor traduzida nos seguintes termos: "Não é o discurso que comemora o de fora, é o de fora que se torna revelador do discurso", isto é, o discurso não tem que retratar o real, nem mesmo ele pode fazer isso, nem referência a nada exterior a ele, seja uma coisa ou uma ideia, nem ocupa o lugar de qualquer coisa. Ao oposto, levando em conta tudo o que foi exposto no *Tratado*, é necessário complementar que "o discurso faz ser, e é por isso que seu sentido só pode ser apreendido a posteriori, em vista do mundo que ele produziu."⁴⁸

Se na ontologia o discurso tem a "função" de dizer o Ser, comemorar o Ser, "o de fora se impõe e impõe que se o diga". Todavia para Górgias, o ser é uma decorrência do dizer, pois é o discurso quem faz ser, quem gera o de fora. O discurso, então, é demiúrgico, "fabrica o mundo", no sentido em que "constrói a realidade".

Podemos, então, afirmar com Cassin que "se a filosofia quer reduzir a sofística ao silêncio, é sem dúvida porque, inversamente, a sofística produz a filosofia como um fato de linguagem".⁴⁹

Analisamos as três teses do *Tratado* de Górgias e vimos como é operado através dele a destruição da ontologia do *Poema* de Parmênides pois uma vez que não há nenhum Ser e nenhum Não Ser para Dizer, a única coisa que resta é Dizer o próprio Dizer, isto é, o *Logos*. *Logos* que na visão gorgiana é um Senhor Soberano capaz de criar mundo logológicos através do efeito da magicização das palavras. É a sofística entendendo a filosofia como um efeito do dizer, um fato de linguagem, do *logos*. Opera-se assim, então, o primeiro efeito sofístico fazendo a passagem de uma Ontologia para uma Logologia: ao invés de um estudo de um "esquizofrênico" *onto*, Ser (entendido por Górgias como produto da própria linguagem e enganosamente entendido como a essência do "real"), um estudo sobre o próprio *logos*, discurso, palavra, dizer, uma *logo-logia*.

⁴⁷ CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Trad. dos ensaios: Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Trad. dos documentos: Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p.62.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁹ CASSIN, B. **Ensaio Sofísticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliana, 1990, p.10.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre Mito e Linguagem**. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Org. Jeanne Marie Ganegbin. 2ed. São Paulo: Editora 34, 2013

CASSIN, Barbara. **Aristóteles e o logos: contos da fenomenologia comum**. São Paulo: Loyola, 1999.

CASSIN, Barbara. **Ensaio Sofísticos**. São Paulo: Siciliana, 1990.

CASSIN, Barbara. **L'Effet Sophistique**. Paris: Gallimard, 1995.

CASSIN, Barbara. **Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise**. Tradução: Yolanda Vilela. Revisão da tradução e dos termos gregos: Cláudio Oliveira. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. São Paulo: Ed. 34, 2005.

CASSIN, Barbara. **Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Vol.1 Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1961.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Vol.2 Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **The Older Sophists: A complete translation by several hands of the fragments in die fragmente der vorsokratiker**. Edited and preface by Rosamond Kent Sprague. Columbia: University of South Carolina Press, 1972.

GÓRGIAS. **Górgias: testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas E Castro. Lisboa: Colibri, 1993.

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. 5 ed. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 1999.

KERFERD, G. B. **The Sophistic Movement**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

KIRK, G. S; RAVEN, J. E; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

MOURELATOS, Alexander P. D. **The Route of Parmenides: a study of word, image, and argument in the fragments**. New Haven: Yale University Press, 1970.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Filosofia na Época Trágica dos Gregos**. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2011.

PAES, Carmen Lucia Magalhães. **Górgias: o ser e a linguagem**. Vitória: Sofia, v. 1, n. 0, 1994.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1988.

PLATÃO. **Diálogos: Fédon – Sofista – Político**. Tradução Dr. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Globo, 1955.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1989.

PLATÃO. **Filebo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Univ. Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. **Ménon**. Tradução de Ernesto Rodrigues Gomes. Lisboa: Colibri, 1992.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992.

PLATÃO. **Górgias. O Banquete. Fedro**. Tradução de Manuel de oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1973.

PLATÃO. **Hípias Maior**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Univ. Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992.

SEXTO EMPÍRICO. **Complete Works**. Trad. R. G. Bury. 4 ed. Londres: Harvard University Press, 1987.

SEXTO EMPÍRICO. **Contra os gramáticos**. Trad. Rafael Huguenin, Rodrigo Pinto de Brito; apresentação Ana Paula Grillo El-Jaick, Fábio da Silva Fortes; comentários Aldo Lopes Dinucci. – 1 ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética do escrever: Kafka, Derrida e a Literatura como crítica da violência**. Porto Alegre: Zouk, 2018.

UNTERSTEINER. M. **A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica**. Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

UNTERSTEINER. M. *Les Sophistes vol. 1*. Trad. Alonso Tordesillas. Paris: Vrin, 1993.

10. RAWLS LEITOR DE KANT: AS ORIGENS DO CONSTRUTIVISMO MORAL



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-10>

Douglas João Orben¹

INTRODUÇÃO

A despeito de posições filosóficas que asseveram um esgotamento² da moralidade kantiana, quando comparada com questões contemporâneas, John Rawls reintroduz a razão prática moderna na esfera de debates relativos à filosofia política atual. Já na introdução de *A Theory of Justice* (1971), o filósofo estadunidense reconhece que a sua concepção de justiça como equidade “é altamente kantiana em sua natureza” (RAWLS, 1997, p. XXII). Assim se pretende dizer que a teoria da justiça ali apresentada fundamenta-se em pressupostos da moralidade kantiana, sobretudo na concepção de autonomia e no imperativo categórico, o qual é interpretado segundo um modelo procedimental. Ademais, Rawls identifica na filosofia prática kantiana um procedimento metodológico construtivista, o qual vai servir de modelo para o seu construtivismo político.

Entretanto, isso não significa que a justiça como equidade tenha se limitado a uma análise interpretativa de elementos da razão prática transcendental. Rawls ressignifica esses conceitos morais, relacionando-os com uma concepção social de justiça e rechaçando o fundacionismo metafísico kantiano. Com isso, o que se busca são princípios de justiça que possam fundamentar a estrutura básica das sociedades democráticas, de tal modo que os elementos *a priori* da razão prática ganhem efetividade social através de princípios políticos de justiça, construídos por meio de um procedimento reflexivo da razão prática. Esses pressupostos metodológicos

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e professor do Instituto Federal Farroupilha, São Borja, RS, Brasil. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5245-7630>. E-mail: douglasorben@hotmail.com

² Nesse sentido, por exemplo, tem-se a vigorosa crítica de Hegel à moral kantiana. Para Hegel, grosso modo, a lei moral não passa de uma fórmula vazia de conteúdo efetivo, pelo que o imperativo categórico seria um procedimento tautológico da razão pura. Para aprofundar o conhecimento da posição hegeliana sobre esse assunto, ver: HEGEL, G. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencias políticas*. Tradução de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.

seriam herdados da filosofia kantiana, mais precisamente do construtivismo moral presente na razão prática do filósofo moderno. O procedimento adotado para a construção dos princípios de justiça, dessa maneira, representaria uma ressignificação do procedimento construtivista presente na moralidade kantiana.

Tal ressignificação social dos elementos transcendentais kantianos, contudo, se dá por meio de uma interpretação procedimental da lei moral e do imperativo categórico kantiano, pela qual a autoridade apriorística da razão prática pura e reinterpretada segundo um procedimento reflexivo desenvolvido pela autonomia moral dos cidadãos razoáveis e racionais. Se a lei moral é válida para todo e qualquer ser racional, mas o imperativo categórico é o modo pelo qual a lei moral se apresenta à vontade humana, como uma obrigação incondicional, o procedimento do imperativo categórico, então, adapta a moralidade ao contexto social do agente. Assim, Rawls aplica a lei moral às circunstâncias sociais dos cidadãos, evitando o formalismo dos sistemas apriorísticos, pois se atribui um conteúdo social à razão prática pura.

1. O CONSTRUTIVISMO MORAL KANTIANO

A filosofia prática kantiana não é tradicionalmente classificada como construtivista,³ nem o próprio Kant chega a caracterizá-la explicitamente como tal. Não obstante, Rawls não reluta em afirmar a existência e até mesmo reconhece em Kant a origem histórica do construtivismo moral. Todavia, o que pode acenar para um construtivismo na filosofia de Kant? Quais as referências textuais que permitem tal qualificação metodológica ao sistema moral kantiano? Na filosofia teórica, inicialmente, algo relacionado à ideia de construtivismo pode ser percebido na

³ Onora O'Neill, em seu artigo *Constructivism in Rawls and Kant*, afirma que o uso da metáfora construtivista teve um uso amplo no século XX, nos mais diversos âmbitos. "Em um entendimento mínimo, o construtivismo não é mais do que a concepção de que certas entidades são complexas, isto é, composto de outras entidades mais elementares". Com efeito, o construtivismo rechaça uma ordem moral independente e verdadeira (anterior a nossa concepção de pessoa e sociedade), assumindo assim um antirrealismo em relação aos elementos e princípios morais. Ademais, há um cognitivismo forte vinculado a uma concepção complexa de pessoa, a qual se trona uma necessidade para a justificação objetiva do que será construído. Cf. O'NEILL, O. *Constructivism in Rawls and Kant*. In: FREEMAN, S. (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge University Press. 2003, p. 347-348.

“Doutrina transcendental do método” da primeira *Crítica*. Nesse trecho, Kant se refere ao método utilizado pelo conhecimento matemático como sendo aquele que opera por construção de conceitos, ao passo que “o conhecimento *filosófico* é o conhecimento racional por conceitos [...]” (KrV B 741).⁴ Segundo Kant, o que permite qualificar aquela espécie de conhecimento como um construtivismo teórico, diferenciando assim a matemática do conhecimento filosófico, é a sua capacidade de progredir por si mesmo, sem o auxílio imediato da experiência. Nesse sentido, poder-se-ia asseverar que o conhecimento sintético *a priori*⁵ é um exemplo da utilização do método construtivista na filosofia teórica kantiana. Considerando que o conhecimento filosófico em geral sempre necessita de intuições (empíricas), as quais são sintetizadas pelas categorias do entendimento, então o construtivismo presente na matemática se caracterizaria pela autonomia da razão teórica em operar mediante as simples formas puras da intuição sensível, sem qualquer elemento empírico. A autonomia *a priori* da razão teórica, portanto, torna-se a condição fundamental para o proceder metodológico construtivista.⁶ De tal modo, mediante a síntese transcendental de intuições *a priori* (as simples formas puras da sensibilidade, sem qualquer elemento empírico) e categorias puras do entendimento, tem-se então o citado conhecimento por produção de conceitos.

O âmbito prático, por sua vez, não admite nenhuma forma de intuição sensível ou intelectual. Com efeito, mesmo estando relacionado com o domínio teórico, uma vez que se trata de uma única razão que só em seus usos pode ser diferenciada, o âmbito prático tem seus próprios objetivos e critérios metodológicos. Enquanto a

⁴ Em todas as referências de Kant será utilizado o modo abreviado de citação, a saber: GMS - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*); KrV - *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica da Razão Pura*); e KpV - *Kritik der praktischen Vernunft* (*Crítica da Razão Prática*).

⁵ Para levar a cabo tal forma de conhecimento é necessário admitir formas puras e *a priori* de intuição sensível, que Kant reconhece no espaço e no tempo enquanto elementos transcendentais da sensibilidade humana. Neste caso, o juízo poderia ser sintético, pois teria como fundamento uma intuição, e, não obstante, sua origem seria totalmente *a priori*, sem qualquer elemento empírico. Exemplos de conhecimentos sintéticos *a priori*, segundo Kant, podem ser encontrados na matemática, já que em tal ciência é possível manejar intuições puras de espaço e tempo, as quais são unificadas pelas categorias transcendentais (*a priori*) do entendimento.

⁶ Além do mais, segundo Rawls, a característica geral do construtivismo resume-se da seguinte maneira: “a ideia é formular uma representação procedimental na qual, tanto quanto possível, todos os critérios pertinentes de argumentação correta – matemática, moral ou política – estejam incorporados e abertos à inspeção” (RAWLS, 2011, p. 121).

epistemologia kantiana buscou (sobretudo) determinar as condições, limites e possibilidades do conhecimento humano, a filosofia moral pretende demonstrar que há uma razão pura prática, e que esta pode tornar-se um fundamento determinante para a vontade humana. Do mesmo modo que a *Crítica da razão pura* estabeleceu as condições e possibilidades do conhecimento humano, limitando assim o entendimento à experiência sensível; a razão prática, por sua vez, deve limitar as condições empíricas e sua pretensão de exclusividade na determinação da vontade, demonstrando a possibilidade de uma vontade pura, sem qualquer influência heterônoma.

Contudo, mesmo nos escritos de filosofia prática não há uma referência direta que permita caracterizar a moral kantiana como construtivista. Algo que acena neste sentido, talvez, é o que pode ser lido no "Prefácio da segunda edição" da *Crítica da razão pura*, quando Kant menciona como a razão pura, em seus respectivos âmbitos (teórico e prático), relaciona-se com seu objeto. Segundo Kant, a razão pura "pode referir-se ao seu objeto de duas maneiras: ou pela simples *determinação* deste e do seu conceito [...] ou então *realizando-o*. O primeiro é o *conhecimento teórico*, o segundo o *conhecimento prático da razão*" (KrV B X). Nesse trecho, quando Kant diz que o objeto da razão prática deve ser realizado, é possível considerar isso uma tarefa de construção, já que não há algo anterior (intuição ou conceitos) que determine a finalidade ou condicione o domínio moral. Essa interpretação é reforçada pela ideia de independência e autonomia da filosofia prática com relação à teórica, pois mesmo não sendo âmbitos contraditórios, a moralidade deve ser estabelecida sem pressupor qualquer conceito ou objeto teórico.

Considerando o construtivismo moral como pano de fundo, tal independência da razão prática revela que a moralidade ou o seu "objeto" não está previamente determinado, de modo que o mesmo deve ser construído pela própria razão. Não por acaso, a determinação moral da vontade não acontece mediante algo externo à própria razão prática pura. A moralidade tem como fundamento a autonomia da razão pura, logo nenhum objeto ou intuição externa (à própria razão prática) pode servir como determinação da boa vontade. Com isso, se a matéria não é o fundamento determinante da vontade, se a máxima material não produz lei moral alguma, então o fundamento da vontade não deve ser outro "senão a simples **forma**

de uma legislação universal" (KpV A 49). Destarte, a universalidade da lei prática será assegurada pela simples forma da vontade, excluindo assim todo e qualquer possível fundamento empírico ou intuitivo. Com efeito, se a determinação da vontade deve ser buscada na simples forma da lei moral representada pela razão (e não na matéria empírica ou objeto externo), "então uma tal vontade tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas" (KpV A 51). Neste caso, a vontade livre é estabelecida independentemente de condições empíricas, considerando que a moralidade não pode encontrar-se vinculada à lei natural ou qualquer lei previamente estabelecida por uma instância externa à razão prática. Perante a independência da razão prática, revela-se a base construtivista da moral kantiana: o fundamento determinante da vontade não se encontra previamente definido, logo ele precisa ser construído, por assim dizer.

Considerando a independência da moralidade com relação a todo e qualquer conceito externo à razão prática, bem como a liberdade e a autonomia na realização de seu objeto, então a proposta kantiana poderia perfeitamente ser interpretada como um construtivismo moral. Nessa perspectiva, a independência da vontade manifesta o não condicionamento da moralidade a objetos da experiência, concepções de bem, ou princípios e conceitos conhecidos por intuição. Ademais, o estabelecimento da lei moral confirma a autonomia da moralidade kantiana, na medida em que a vontade autônoma constrói seu próprio objeto, sem apelar a nada externo à própria razão prática. Assim sendo, é possível admitir um fundo construtivista na teoria moral de Kant, mesmo sem haver referências explícitas em seus textos.

Nesse sentido, abre-se um campo interpretativo no qual Rawls visualiza a possibilidade de conceber uma teoria da justiça nos moldes do construtivismo, ressaltando e redefinindo os principais elementos da moral kantiana. Contudo, o que propriamente é "construído" na teoria moral kantiana? Se a lei moral é apresentada como um *factum*⁷ da razão (KpV A 55-56), como compreender a existência de um

⁷ Segundo Beck, em *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, o *factum* da razão não deve ser compreendido como um *factum* para a razão, uma vez que isso exigiria a admissão da lei moral como uma verdade conhecida pela razão. Ora, esta consciência da lei moral pela razão prática demandaria, inevitavelmente, algum tipo de intuição ou insight (Cf. BECK, 1960, p. 168), já que só

construtivismo moral em Kant? A exposição da lei moral mediante o argumento do *factum* da razão parece até mesmo contrariar uma concepção construtivista, mesmo sendo autônoma e independente de fatores externos. A resposta a esta questão passa pela análise rawlsiana do imperativo categórico (GMS BA 52), interpretado como um procedimento que constrói normas de ação para seres humanos.

2. O CONSTRUTIVISMO EM JOHN RAWLS

A interpretação rawlsiana da filosofia prática de Kant incorpora e ressignifica alguns de seus conceitos elementares, mostrando como estes termos atendem às necessidades de uma teoria da justiça social, empírica e não transcendental ou pura, como em Kant. Entre estes conceitos ressignificados por Rawls, destacam-se as noções de autonomia, liberdade e imperativo categórico.

Nesse sentido, Rawls ressalta a distinção entre lei moral (*factum*) e imperativo categórico, bem como introduz um elemento original ao sistema moral kantiano, o qual ele denomina de "Procedimento do imperativo categórico" (*categorical imperative procedure*). Com isso, o filósofo estadunidense procura aproximar a moralidade transcendental às condições sociais dos cidadãos, evitando assim o formalismo dos sistemas apriorísticos. Se a lei moral é um *factum* da razão, então ela é válida para todo e qualquer ser racional, não apenas para seres humanos (inclusive para seres perfeitos, divinos, desde que racionais). Já o imperativo categórico é o modo como a lei moral apresenta-se àqueles seres finitos (apenas), cuja vontade encontra-se afetada por inclinações sensíveis, não sendo uma vontade pura ou santa. O procedimento, por sua vez, adapta o imperativo categórico às circunstâncias sociais dos cidadãos, construindo normas de ação para sujeitos em contextos sociais determinados.

assim a lei moral seria um *factum* para a razão. Neste caso, compreendendo o *factum* da razão como um *factum* para a razão, estar-se-ia depondo contra a própria essência do argumento kantiano, na medida em que isto exigiria uma intuição racional, rechaçada ainda na primeira *Crítica*. Beck, portanto, defende que o *factum* da razão manifesta-se de forma imediata à razão pura, ele é a própria lei moral. Deste modo, o *factum* da razão não estaria contrariando a base construtivista da moral kantiana. Pois, ele não é um objeto externo do qual a razão toma consciência mediante uma intuição, mas sim a própria autonomia da razão pura prática.

A interpretação rawlsiana do construtivismo moral kantiano centra-se no imperativo categórico como procedimento para construção de normas de ação, sem se comprometer diretamente com uma fundamentação *a priori* da razão prática. A finalidade é evitar o formalismo e aplicar o imperativo categórico às condições normais da vida humana, mediante um procedimento que busca comparar a máxima subjetiva com a concepção de sociedade ajustada. Na lição dedicada à filosofia moral kantiana, presente nas *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Rawls expõe o procedimento do imperativo categórico em quatro passos, tendo por base a formulação reconhecida como a “fórmula da lei universal da natureza”.⁸

No primeiro passo do procedimento, a máxima subjetiva do agente é considerada racional, a partir do seu ponto de vista, considerando as circunstâncias dadas. Assim, a máxima racional e sincera assume a estrutura de um imperativo hipotético particular: “devo fazer X nas circunstâncias C a fim de realizar Y a menos que Z. (Aqui, X é uma ação e Y é um fim, um estado de coisas)” (RAWLS, 2005, p. 194). No segundo passo, a máxima subjetiva é generalizada, convertendo-se em um preceito universal, o qual é articulado da seguinte forma: “Todos devem fazer X nas circunstâncias C a fim de realizar Y a menos que Z”. Neste caso, a máxima já é uma lei prática, pois se aplica a todos. O terceiro passo, por sua vez, concebe o preceito universal aplicável a todo sujeito racional como se fosse uma lei da natureza, expresso assim: “todos sempre fazem X nas circunstâncias C a fim de realizar Y, como se por uma lei da natureza (como se uma tal lei fosse implantada em nós por um instinto natural)” (RAWLS, 2005, p. 194). Por fim, Rawls reconhece que o quarto passo é o mais complicado, pois o procedimento é levado a cabo da seguinte forma:

Devemos associar a suposta lei natural do passo (3) às leis da natureza existentes (conforme são por nós compreendidas) e então examinar o melhor que pudermos qual seria a ordem da natureza uma vez que os efeitos da lei

⁸ Na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant apresenta essa formulação do imperativo categórico nos seguintes termos: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (GMS BA 52). Para uma abordagem mais abrangente e profunda sobre as diferentes formulações do imperativo categórico kantiano, indica-se o seguinte texto: ORBEN, Douglas. J. Uma abordagem sobre as fórmulas do imperativo categórico na Fundamentação da Metafísica dos Costumes. *Synesis* (ISSN 1984-6754), [S. l.], v. 12, n. 1, p. 17–36, 2020. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1891>. Acesso em: 23 jul. 2021.

recém-associada tivessem tido tempo suficiente para se efetivar (RAWLS, 2005, p. 194).

A partir da ordem natural estabelecida no terceiro passo, configura-se uma nova ordem vinculada ao que Rawls denomina de “mundo social ajustado” (*adjusted social world*). Com efeito, o procedimento do imperativo categórico permite normatizar a máxima subjetiva do primeiro passo pela ordem reconhecida no mundo social ajustado, de tal modo que o agente racional e razoável se torna um legislador de um mundo como esse. Aplicando este procedimento à máxima racional e sincera de um agente localizado num contexto determinado, a ação torna-se válida, se atender às seguintes condições: o agente deve possuir a intenção de agir segundo a sua máxima enquanto se considera membro de um mundo social ajustado, bem como agindo no interior desse mundo e sujeito a suas condições; do mesmo modo que o agente deve “ser capaz de querer esse próprio mundo social ajustado e de afirmá-lo caso venha a pertencer a ele” (RAWLS, 2005, p. 195).

Mediante este procedimento, portanto, o cidadão racional e razoável está em condição de avaliar a sua máxima subjetiva, mesmo em circunstâncias específicas, pela comparação com um mundo social ajustado. Se a máxima subjetiva não entra em contradição com a ordem do mundo social ajustado, então ela atende aos requisitos do procedimento do imperativo categórico. Caso a máxima racional e sincera produza um conflito com este mundo social, ela não é razoável, pelo que produz efeitos danosos à sociedade ajustada. Deste modo, Rawls afasta-se do transcendentalismo puro da moralidade kantiana, buscando assim aproximar-se das condições reais dos cidadãos no mundo social. Esta mesma transformação pode ser visualizada na interpretação rawlsiana dos conceitos kantianos de “autonomia” e “liberdade”.

3. A INTERPRETAÇÃO RAWLSIANA DA AUTONOMIA KANTIANA

Como é expresso na seção 40: “A interpretação kantiana da justiça como equidade”, de *A Theory of Justice*, a noção kantiana de autonomia é de particular relevância para a teoria da justiça. Nesse contexto, a autonomia kantiana encontra-

se relacionada à liberdade e à racionalidade dos sujeitos morais envolvidos em um processo de escolha de princípios, os quais servirão de orientadores para uma concepção de justiça social. Pressupondo a noção de autonomia moral kantiana, Rawls descreve uma situação hipotética na qual os sujeitos racionais, livres e iguais, escolhem os princípios definidores da estrutura básica social, i.e., os critérios que determinarão os direitos e os deveres, bem como a divisão social dos bens. Tal condição é denominada de posição original (*original position*), sendo apresentada como “uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia, e do imperativo categórico, dentro da estrutura de uma teoria empírica” (RAWLS, 1997, p. 281). Com efeito, muito embora a racionalidade represente sujeitos autointeressados, estes aceitam entrar em uma situação de igualdade radical, com o propósito de estabelecer os princípios basilares da justiça como equidade.

Considerando que “uma pessoa age de modo autônomo quando os princípios de suas ações são escolhidos por ela como a expressão mais adequada possível de sua natureza de ser racional igual e livre” (RAWLS, 1997, p. 276), então esta escolha não pode ser motivada por interesses, desejos ou preferências particulares. Para evitar estas influências heterônomas no procedimento de construção dos princípios, os membros da posição original encontram-se limitados por um véu da ignorância (*veil of ignorance*). Este artifício tem como função eliminar todos os conhecimentos relacionados às contingências sociais, preferências, interesses individuais, habilidades e talentos naturais, salvaguardando apenas informações gerais (relevantes para a construção de princípios justos) sobre a estrutura social e a natureza humana. À semelhança da imprescindível independência empírica (liberdade negativa) exigida pela moralidade kantiana, “o véu da ignorância priva as pessoas que ocupam a posição original do conhecimento que as capacitaria a escolher princípios heterônomos” (RAWLS, 1997, p. 276), pelo que as condições para uma escolha autônoma estariam assim asseguradas. Limitados pelo véu da ignorância, os sujeitos racionais encontram-se em uma situação simétrica, pois não há conhecimento algum que permita beneficiar (alguém ou um grupo) ou influenciar a escolha dos princípios de justiça.

No contexto apresentado em *A Theory of Justice*, os princípios de justiça figuram mediante um procedimento de escolha racional, no qual a racionalidade das

partes manifesta um interesse pela efetivação das próprias concepções de bem, ainda que limitadas pelo véu da ignorância. Assim, os princípios selecionados seriam análogos aos imperativos categóricos, na medida em que eles são o resultado de um processo de construção que se aplica a sujeitos tipicamente humanos, racionais, livres e iguais. Este procedimento de escolha não pressupõe qualquer objeto heterônomo, como no caso dos imperativos hipotéticos, mas tão somente a racionalidade dos sujeitos. De acordo com Rawls, considerando o procedimento de escolha dos princípios como um processo de universalização da máxima racional, aplicada a um mundo social ajustado, o construtivismo político da posição original seria muito semelhante ao procedimento do imperativo categórico, no construtivismo moral de Kant. Nesse caso, a racionalidade é considerada como uma condição geral da autonomia humana, limitada pelo véu da ignorância, sem qualquer conhecimento sobre o objeto final ou as concepções do bem de cada sujeito racional.

Mediante o argumento da posição original, o resultado do procedimento de construção manifesta uma concepção política de justiça, a qual é apresentada em dois princípios autonomamente escolhidos pelas partes na situação inicial, a saber:⁹ o princípio de liberdades básicas iguais; e o princípio de diferença / e igualdade equitativa de oportunidades (*Difference / Fair Equality Principle*). Segundo Rawls, estes princípios devem ser hierarquicamente estabelecidos, i.e., o primeiro tem prioridade sobre o segundo. Com isso, a liberdade básica dos cidadãos é assumida como o princípio fundamental da estrutura social, de tal modo que a concepção utilitarista que defende o bem-estar da maioria como regra de orientação social é assim posta em xeque. Com efeito, a lógica utilitarista que preza pela maximização do bem-estar da maioria, na medida em que isso implica a restrição da liberdade básica de alguns, estaria contrariando o primeiro princípio da justiça como equidade. O segundo princípio, por sua vez, refere-se à justiça distributiva: a distribuição de renda e riqueza pode ser diferente, desde que isso gere vantagens para todos (sobretudo para os menos favorecidos) e que tais vantagens sejam estabelecidas

⁹ Em *A Theory of Justice*, Rawls afirma que os princípios acordados na posição original poderiam ser articulados da seguinte maneira: "First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all". (RAWLS, 1971, p. 60).

considerando a igualdade equitativa de oportunidades. Desse modo, as desigualdades sociais e econômicas não são consideradas injustas, contanto que os benefícios de tal desigualdade estejam vinculados a posições e cargos equitativamente acessíveis a todos, e que isso possibilite vantagens para todos. Além do mais, a racionalidade das partes na posição original reconhece a necessidade de certos bens primários (*primary goods*), os próprios sujeitos racionais “desejam certos bens primários” (RAWLS, 1997, p. 278), pois estes bens seriam “coisas que é racional desejar, independente de outros desejos” (RAWLS, 1997, p. 278). Nesse sentido, a escolha de tais bens primários fundamenta-se na própria racionalidade das partes, visto que eles são condições polivalentes para a efetivação de grande parte das preferências e interesses racionais dos indivíduos.

Contudo, ainda em *A Theory of Justice*, à racionalidade das partes (na posição original) deve-se acrescentar a capacidade de reconhecerem um senso de justiça. Esta faculdade moral, inicialmente, encontra-se relacionada à disposição (dos sujeitos racionais) para aceitar e endossar os princípios construídos na posição original. Nesse sentido, o senso de justiça manifesta a capacidade (dos sujeitos racionais) de atingir um equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*), acerca dos princípios fundamentais que devem orientar a sociedade. Todavia, esta interpretação inicial apresentada na obra de 1971, a qual ressalta a autonomia kantiana entendida como racionalidade, será complementada pela faculdade da razoabilidade, como condição para a autonomia completa dos sujeitos envolvidos no processo de construção dos princípios de justiça. Estas ideias ganham visibilidade especialmente a partir da conferência *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980), obra em que Rawls procura ressaltar a concepção construtivista herdada de Kant, bem como o processo de politização¹⁰ de sua teoria da justiça.

Segundo Rawls, uma das características centrais do construtivismo moral kantiano, que o diferencia do intuicionismo racional (como representado no realismo

¹⁰ Em *A Theory of Justice*, Rawls não deixa ainda evidente a diferenciação entre uma concepção moral, doutrina abrangente (*comprehensive doctrine*), e uma concepção política de justiça. Essa diferenciação começa a delimitar-se no decorrer da obra rawlsiana, na qual se pode visualizar um progressivo afastamento das concepções abrangentes inicialmente adotadas. Este é o processo de politização (*Politisierung*), como denominado por Kersting (KERSTING, 1996, p. 256), o qual é levado a cabo em *Political Liberalism* (1993), mas que tem o seu início nas *John Dewey Lectures* (1980).

moral de Clarke, Price, Sidgwick e Ross), é a concepção complexa de pessoa que aquele exige e que esse não necessariamente requer. Para o intuicionismo, grosso modo, as razões que justificam os princípios morais encontram-se previamente estabelecidas, "são proposições imediatamente evidentes, [...] ademais, o conteúdo dessas razões é fixado por uma ordem moral que é anterior à nossa concepção da pessoa e do papel social da moralidade, que é independente dela" (RAWLS, 2000, p. 116-117). Nesse caso, basta ao sujeito moral intuir racionalmente os princípios já existentes, uma vez que nada é construído, daí que este sujeito não carece de complexas faculdades morais. Por outro lado, numa teoria construtivista ou fundamentada no procedimentalismo puro, como em Rawls, não há qualquer ordem moral previamente definida, incumbindo então ao sujeito construir os princípios políticos. O que motiva esta concepção construtivista, evidentemente, é o modelo kantiano de sujeito moral autônomo. Com isso, "numa doutrina kantiana, uma concepção complexa da pessoa desempenha um papel central. Já o intuicionismo racional pede apenas uma noção limitada da pessoa, fundada sobre o eu (*self*) como sujeito cognoscitivo" (RAWLS, 2000, p. 120). Não por acaso, a concepção-modelo de pessoa que integra a posição original, representada na concepção de autonomia completa em *Kantian Constructivism in Moral Theory*, exige uma complexidade que vai além da mera escolha racional, até então defendida.

Como exposto em *A Theory of Justice*, a escolha autônoma das partes na posição original estaria relacionada à racionalidade dos envolvidos. Não por acaso, torna-se necessário restringir as informações disponíveis para que os princípios escolhidos sejam razoáveis e justos. Contudo, considerando que a sociedade é um sistema cooperativo, faz-se necessário compreender a natureza humana como disposta a esta cooperação social, tendo em vista que os princípios que regem a estrutura básica da sociedade não se encontram predefinidos, mas são construídos pelos próprios sujeitos morais. Dessa maneira, a autonomia completa do sujeito deve ser representada tanto pelo racional (*rational*), quanto pelo razoável (*reasonable*).

Nessa nova perspectiva da justiça como equidade, o razoável diz respeito à faculdade moral do senso de justiça. Essa reconhece a necessidade da cooperação social entre as partes e assim introduz as ideias de reciprocidade e mutualidade na

posição original. Com isso, a escolha racional dos princípios de justiça fica condicionada à razoabilidade, pelo que tal procedimento deve considerar a situação deliberativa como intersubjetiva, estabelecendo termos equitativos da cooperação (*fair terms of cooperation*). Estes, segundo Rawls, são "termos que se pode esperar ver razoavelmente aceitos por cada participante com a condição de que os demais também os aceitem" (RAWLS, 2000, p. 66). Nesse contexto, considerando o sujeito moral não apenas como racional, mas também como razoável, os princípios escolhidos devem ser publicamente reconhecidos e aceitos por todos. Esta publicidade, exigida no processo de escolha dos princípios, já acena na direção de uma politização do construtivismo rawlsiano. Assim, "o razoável fica incorporado às disposições da posição original que enquadra os debates dos parceiros e os situa de uma maneira simétrica" (RAWLS, 2000, p. 66), daí que o razoável limita as considerações racionais. Ademais, os bens primários não são mais estabelecidos apenas como necessidades racionais para a efetivação das concepções de bem. Com isso, pela razoabilidade das partes, há um interesse superior (*highest-order interests*) que reconhece estes bens como necessidades sociais.

A par da politização que a exigência de publicidade introduz na teoria da justiça, percebe-se também uma crescente influência do construtivismo moral kantiano. A definição da personalidade moral como racional e razoável tem suas raízes no construtivismo kantiano, na medida em que a razão prática divide-se, respectivamente, em razão prática empírica e razão prática pura. Da mesma forma, a ideia de prioridade do justo sobre o bem, no construtivismo político, "exemplifica a prioridade da razão prática pura sobre a razão prática empírica e dispõe a distintiva estrutura deontológica e construtivista da visão de Kant" (RAWLS, 2005, p. 264). Em consonância com estas proposições, a concepção-modelo de pessoa moral, como possuidora de um senso de justiça e de algumas concepções de bem, tem suas raízes no sujeito moral kantiano. É, pois, mediante este embate teórico que a justiça como equidade ganha um perfil bem mais político, do mesmo modo que a noção de pessoa deixa de expressar uma concepção moral abrangente e passa a figurar como uma concepção política. Essa perspectiva torna-se evidente principalmente com a publicação de *Political Liberalism*, em 1993. Contudo, mesmo pretendendo desprender-se da concepção filosóficas abrangentes, isso não significou que Rawls

tenha abandonado a sua premissa construtivista, bem como a doutrina moral kantiana. Muito pelo contrário, o modelo kantiano continua vigorando em seu projeto, redefinido agora como um construtivismo estritamente político.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se pôde observar, há muitos elementos da filosofia kantiana que integram os fundamentos da concepção de justiça proposta por Rawls. Por essa razão, pode-se dizer que o pensador estadunidense parte de uma interpretação ressignificativa dos pressupostos da filosofia moral apresentada por Kant. Essa leitura ressignificativa da moralidade kantiana, contudo, não faz com que a proposta rawlsiana contradiga os pressupostos da razão prática do filósofo moderno. O que se tem é um desdobramento dos conceitos transcendentais e *a priori* (universais) para uma concepção social de justiça, sem contrariá-los. Com efeito, os elementos basilares da moralidade kantiana constituem os pressupostos que sustentam a proposta de uma teoria da justiça como equidade, a qual busca princípios políticos para fundamentar a estrutura básica social. Apesar das diferenças relativas ao contexto e aos objetivos de cada proposta filosófica, portanto, a leitura rawlsiana não contradiz fundamentalmente a filosofia prática de Kant, mas a pressupõe, ampliando sua aplicação até o âmbito social.

Na interpretação do pensador estadunidense, a base de ambas as teorias é composta por uma postura metodológica construtivista, pois parte-se da ideia que a razão prática tem a incumbência de construir os princípios normativos do agir humano. Como analisado, embora essa não seja uma leitura que se enquadre nos modelos mais tradicionais de interpretação, Rawls identifica em Kant a origem do construtivismo moral. Isso porque, no âmbito moral, cabe à razão prática pura construir as leis que determinam a vontade humana, sem qualquer pressuposto externo à própria razão. Daí que tal procedimento é qualificado como construtivista, visto que, se não há qualquer instância da qual seja possível deduzir leis morais, cabe à razão prática pura construí-las. Inspirada na posição kantiana, a teoria rawlsiana utiliza-se da metodologia construtivista para chegar aos princípios normativos de uma sociedade justa, os quais são produzidos por um processo reflexivo da razão

prática.

No tocante ao construtivismo rawlsiano, *A Theory of Justice* inicia expondo uma ideia basilar: “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamentos” (RAWLS, 1997, p. 3). Aqui, Rawls evidencia que a sua concepção de justiça não parte de pressupostos epistemológicos sobre a verdade, mas sim de princípios de justiça construídos em condições equitativas. Assim como Kant distingue o uso teórico do uso prático da razão, Rawls reconhece que os princípios de justiça precisam ser construídos pela razão prática, sem apelar a nenhuma das diversas concepções que adotam princípios dados como verdades absolutas. Para tanto, torna-se necessário constituir uma situação hipotética na qual os sujeitos morais, através das faculdades da racionalidade e da razoabilidade prática, constroem os princípios equitativos de justiça.

Entretanto, para se chegar a um acordo equitativo, as partes que integram a posição original situam-se sob um véu de ignorância, de modo que todos os fatores arbitrários e contingentes, bem como as diferenças naturais ou sociais que existem entre as pessoas são encobertas por esse véu. Com isso, tem-se uma situação equitativa, de liberdade e igualdade entre as partes, na qual todos têm exatamente o mesmo valor moral, o qual não se altera por diferenças sociais ou naturais que possam existir entre os cidadãos em sociedade. Evidencia-se, aqui, a base da concepção kantiana de dignidade humana, expressa na fórmula do imperativo categórico que considera a humanidade como um fim em si mesmo. Na interpretação construtivista de Rawls, todavia, a dignidade humana não é um valor metafísico, estabelecido aprioristicamente, mas sim a capacidade reflexiva da razão prática que faz de todo e qualquer cidadão razoável e racional um fim em si mesmo.

Essa concepção moral de dignidade, aliás, constitui uma premissa fundamental para o argumento rawlsiano contra o utilitarismo: ao assumir a autonomia racional, pela qual todo ser humano deve ser tratado como um fim em si mesmo, então a lógica utilitarista é posta em xeque. Isso porque, pela capacidade reflexiva de autodeterminação, todo e qualquer ser humano possui um valor moral absoluto, o qual não pode ser relativizado em prol do bem-estar social ou da eficácia econômica. Mediante condições de liberdade e igualdade equitativa, as partes

chegam a um acordo sobre os princípios mais justos para a fundamentação da estrutura básica social, os quais são justificados reflexivamente pela razão prática dos cidadãos em sociedade. Pelo construtivismo político, portanto, os princípios de justiça são passíveis de justificação pública, pois podem ser compreendidos pela razão prática de todos os cidadãos racionais e razoáveis.

REFERÊNCIAS

BECK, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

DARWALL, Stephen L. A defence of the kantian interpretation. *Ethics*, v. 86, n. 2, p. 164 - 170, 1976.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FREEMAN, Samuel (Org.). *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge University Press, 2003.

HEGEL, G. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencias políticas*. Tradução de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.

JOHNSON, Oliver A. The kantian interpretation. *Ethics*, v. 85, n. 1, p. 58-66, oct. 1974.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 3ª ed., 2011.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

KERSTING, Wolfng. *Liberdade e liberalismo*. Trad. Luís Marcos Sander. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

_____. "Spannungsvolle Rationalitätsbegriffe in der politischen Philosophie von John Rawls." In: APEL, K. O. e KETTNER, M. (orgs.) *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 227-265.

MASON, H. E. On the kantian interpretation of Rawls' theory. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 1, p. 47-55, 1976.

O'NEILL, O. Constructivism in Rawls and Kant. In: FREEMAN, S. (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge University Press. 2003.

ORBEN, Douglas. J. Uma abordagem sobre as fórmulas do imperativo categórico na Fundamentação da Metafísica dos Costumes. *Synesis (ISSN 1984-6754)*, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 17-36, 2020. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1891>. Acesso em: 23 jul. 2021.

_____. Kant e Rawls: uma análise dos pressupostos morais do liberalismo político. *Veritas (Porto Alegre)*, v. 64, n. 3, p. 01-36, 31 dez. 2019.

PATON, H. *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson's University Library, 1947.

RAWLS, John. *A Theory Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. Paperback edition, 1996.

_____. *Lectures on the history of moral philosophy*, org. Barbara Herman. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000.

_____. *Uma teoria da justiça*. Trad. A. Pisetta e L.M.R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *História da filosofia moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SMITH, Norman K. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan, 1918.

11. O CONTEXTO SEMIÓTICO DA SEGUNDA ESCOLÁSTICA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE DOMINGO DE SOTO E JOÃO DE SÃO TOMÁS



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-11>

Edy Klévia Fraga de Souza¹

Resumo

No intuito de estabelecer a estrutura de sua Filosofia da Linguagem para justificar sua Teoria da Iluminação, Santo Agostinho define o signo em sua obra *A Doutrina Cristã* como algo que, além de produzir impressões para os nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta. Essa definição de Agostinho, embora sofra algumas alterações ao longo do medievo, servirá de base para o surgimento de novas estruturas sógnicas, sobretudo no chamado século de Ouro Espanhol, também conhecido como Segunda Escolástica. Esse trabalho pretende, portanto, trazer as principais definições de signos estabelecidos por dois autores da Segunda Escolástica: Domingo de Soto e João de São Tomás. Além disso, pretende-se apresentar suas estruturas linguísticas, tão fundamentais para toda a semiótica futura
Palavras-chave: Semiótica; Sinais; Segunda Escolástica; Mestre Interior.

Introdução

Sempre se considerou que Charles W. Morris foi o primeiro sistematizador da semiótica de nosso tempo, tendo Charles Sanders Peirce como seu predecessor e John Locke, por sua vez, antecessor de Peirce. No entanto, anterior a Locke e entre os escolásticos, há teorias semióticas notáveis e, certamente, conhecidas por todos esses filósofos recém mencionados.

[...]a partir de Aristóteles y San Agustín, en la filosofía escolástica medieval se dieron interesantes desarrollos del estudio del signo y las formas del significar. Surgieron sobre todo en el seno de las *scientiae sermocinales* o del lenguaje: la gramática, la dialéctica (o lógica pura) y la retórica, en las que se inspiró Peirce para entresacar las tres dimensiones de la semiótica: la gramática pura, la lógica pura y la retórica pura, a las que Morris llamará sintaxis, semántica y pragmática.[...]²

¹ Mestre em Estudos da Cultura Contemporânea/UFMT; Doutora em Filosofia PUC/RS.

² Cf. BEUCHOT, M. *La Semiótica: Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México: FCE, 2004. p. 78. "a partir de Aristóteles e Santo Agostinho, ocorreu o desenvolvimento de estudos interessantes sobre o signo e as formas de significar. Surgiram dentro da *scientiae sermocinales* ou da linguagem: a gramática, a dialética (ou lógica) e a retórica, o que inspirou Peirce a extrair as três dimensões da

Há, portanto, que se notar que, embora a Segunda Escolástica seja tradicionalmente Tomista, Santo Agostinho foi fonte teórica do próprio Santo Tomás em vários aspectos para a construção de sua Teoria linguística. E essa influência começa quando Tomás de Aquino considera, de antemão, que a visão Agostiniana do signo linguístico como arbitrário, é plausível e correta, discordando, portanto, daquela visão platônica do *Crátilo* em que o signo possuía algum realismo fora das coisas terrenas.³

Outro ponto em comum entre Agostinho e o Aquinate se dá na própria definição de signo: enquanto Agostinho define o Signo como sendo “tudo que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo”⁴, Tomás de Aquino o define como “aquilo pelo qual alguém chega ao conhecimento de outra coisa”.⁵ Aquino percebe que faz parte da natureza do signo fazer com que algo distinto de si seja conhecido, o que equivale dizer que o signo representa essa coisa e faz suas vezes. Essa posição de Aquino é claramente influenciada pela definição dada por Agostinho acerca dos sinais bem como a interpretação Agostiniana – presente no primeiro capítulo deste trabalho – de que os signos tomam o lugar daquilo que ele representa, o que obviamente já é um processo comunicativo que posteriormente, na tradição semiótica, recebe o nome de semiose.

É importante ressaltar que a Semiótica da Escolástica Medieval tinha uma relação muito próxima com a teologia. As investigações acerca do signo eram aproveitadas também nos tratados da Trindade e do Sacramento. Segundo Beuchot:

En el tratado de la Trinidad, porque se representaban las relaciones entre las tres personas divinas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) como un acontecimiento semiótico, es decir, el Padre engendraba al Hijo como un signo o *verbum*, el Verbo, que expresaba su pensamiento, y era tan especial ese pensamiento, que tenía que ser algo personal una persona distinta. Y ese verbo iba acompañado, como por un afecto, el Amor, porque no hay expresión que no vaya acompañada de algún afecto, y es un Amor tan especial, que también tiene que ser algo personal, otra persona: el Espíritu Santo. [...]También era aprovechada la teoría del signo

semiótica: a gramática pura, a lógica pura e a retórica pura, a qual Morris chamará de sintaxe, semântica e pragmática”.

³ Op.Cit. p. 34.

⁴ AGOSTINHO, S. A Doutrina Cristã: manual de exegese e formação crista. São Paulo: Paulus, 2002. II, p. 43.

⁵ AQUINO, T. Suma Teológica T.III. São Paulo: Edições Loyola, 2003. q. 60, a. 4.c.

en el tratado de los Sacramento, porque el sacramento mismo es signo, un signo de un tipo muy especial, a saber: uno que da lo que significa, y eso tuvieron que reflexionarlo muy a fondo los escolásticos, para apoyar argumentativamente la existencia y el funcionamiento de un signo tan peculiar. Es un signo de la gracia de Dios, es una presencia de Dios mismo, lo significa y lo da al mismo tiempo.⁶

Com efeito, é na Escolástica pós-medieval desenvolvida na Península ibérica, isto é, Espanha e Portugal, que surgem longos tratados dedicados exclusivamente à uma teoria geral dos sinais. Esses tratados são constituídos de teorias completas acerca da semiótica cujas influencias podem ser notadas posteriormente com Peirce e Morris. Sendo assim, a partir de agora farei, efetivamente, a abordagem teórica da Semiótica desenvolvida por Domingo de Soto e João de São Tomás a fim de trazer uma explanação de um período que merece maior evidência no cenário filosófico.

1. Domingo de Soto e a Semiótica

Domingo de Soto foi o responsável por influenciar alguns dos principais teóricos Semióticos da Segunda Escolástica, a saber, Domingo Báñez e Francisco de Araújo que, por sua vez, influenciou João de São Tomás. Cosme de Lerma⁷, inclusive, faz um compêndio da obra de Soto que também foi muito importante para os estudiosos de seu tempo, não só para compreender a Semiótica, mas sobretudo como seus escritos alavancaram os estudos posteriores, desempenhados, sobretudo, por João de São Tomás.

Soto era um Tomista, mas era também um nominalista com perspicácia de um analítico. Ao publicar a sua *Summulae* em 1529, Soto define o Signo como "Aquilo que representa algo à faculdade cognoscitiva"⁸. Nesse caso, a palavra 'representar' significa 'fazer presente algo', 'fazer conhecer tomando o lugar do outro'. Em outras

⁶ BEUCHOT, M. *La Semiótica: Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. p. Op.Cit. p. 75-76.

⁷ Cosme de Lerma resumiu algumas obras de Domingo de Soto em seu *Compendium Summularum M.F. Dominici de Soto* (Burgos, 1641; Alcalá, 1649; Alcalá 1663) onde ele problematiza questões acerca da Semiótica de Soto. Além disso, em suas *Disputationes in Summulas Fr. D. de Soto* (Madrid, 1667; Burgos, 1681) ele trabalha a ampliação da noção de signos desenvolvida por Soto. Cosme teve bastante notoriedade em ser um exímio comentador de Soto. Conf. BEUCHOT, M. *La semiótica: Teorías del signo y el lenguaje en la historia* op.cit. p. 92-93.

⁸ SOTO. D.d. *Summulae*. Salamanticae: D. a portonariis, 1575, fol. 3v.

palabras "este hacer presente o hacer conocer se realiza tomando el lugar de la otra cosa. Presentar es poner la cosa misma enfrente, representar es remitir a ella, y esto es lo que hace el signo" ⁹ Nesse caso, o gênero do signo e do significar é o representar.¹⁰

Para Soto, sua definição de sinais está intrinsecamente ligada ao conceito de significar que pode ser tomado de duas formas: I) de modo geral, quando serve tanto às vezes como aos sinais que, não são termos e II) enquanto serve tanto às vezes quanto aos termos¹¹. Ele opta pela definição geral e reafirma que "o significar é representar algo (distinto do signo) à faculdade cognoscitiva"¹². Veja que a relação entre significar e representar é estreita e conta com outros elementos da comunicação: faculdade cognoscitiva, a coisa/objeto e o representar. Representar consiste em fazer conhecer algo – seja esse algo sensível ou inteligível – à faculdade cognoscitiva e esse fazer conhecer tem, por sua vez, quatro causas, a saber: objetiva, efetiva, formal e instrumental.

Soto lo ilustra com el ejemplo de la imagen del emperador, que es signo en cuanto lo representa. Así, la imagen o pintura del emperador hace conocer objetivamente, por lo cual es la causa objetiva; la vista hace conocer efectivamente, por lo que es la causa efectiva o eficiente; la noticia visiva que se produce por la interrelación de las dos anteriores hace conocer formalmente, por lo cual es la causa formal; y el aspecto de la noticia bajo el cual se recuerda la imagen del emperador hace conocer instrumentalmente, por lo que es causa instrumental.¹³

Segue-se daí que há três tipos de objetos: um que é denominado apenas *motivo*, o segundo é denominado terminativo e por fim, há aquele que é *motivo e*

⁹ BEUCHOT, M. *La semiótica: Teorías del signo y el lenguaje en la historia* op.cit. p. 41

¹⁰ BEUCHOT, M. *La Semiótica: Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. p. Op.Cit. p. 81.

¹¹ Cf. BEUCHOT. *La Doctrina Tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de San Tomás*. In: *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 12, No. 36 (Dec., 1980). p.41

¹² Op.Cit. p. 41.

¹³Cf. BEUCHOT. *La Doctrina Tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de San Tomás*. In: *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 12, No. 36 (Dec., 1980)p. 42.

terminativo ao mesmo tempo¹⁴:

a) o objeto motivo direciona a faculdade cognoscitiva para o objeto que está sendo representado por ele, isto é, direciona o interlocutor para a coisa representada para a partir daí comunicar, noticiar o objeto representado. Como por exemplo, o quadro representa o imperador e leva o indivíduo até o imperador através de sua imagem. Nesse sentido, o trabalho artístico não é levado em consideração, mas tão somente o objeto a qual se refere.

b) O objeto terminativo é a coisa conhecida pela representação produzida por um outro objeto diferente de si, como por exemplo, o imperador que foi representado por um outro objeto motivo, isto é, o quadro.

c) o objeto motivo e terminativo é o que move a faculdade cognoscitiva a formar uma cognição ou representação dele, mas também repousar nele como termo final do conhecimento. Isso significa que o objeto motivo e terminativo move ao conhecimento, ao mesmo tempo em que ele mesmo fornece o conhecimento. Por exemplo, a imagem do imperador quando consideramos não só o que isso significa, mas também em relação a si mesmo e a beleza artística que ela contém. Sendo assim, a imagem do imperador por sua estética artística pode ser conhecida (motivo), mas também nos dá o conhecimento do imperador em si (terminativo).¹⁵

Nesse sentido, o signo está para o objeto motivo assim como seu designado esta para o objeto terminativo, pois, o signo move a faculdade cognoscitiva ao objeto, sem se preocupar em ser conhecido por ela. Soto explica ainda que significar e representar são coisas diferentes, pois, enquanto representar é fazer algo ficar evidente, significar é apenas fazer presente o objeto. No caso da representação, ela é possível de três maneiras: – objetiva, formal e instrumental. Logo, significar se faz formalmente e instrumentalmente, o que gera duas classes de signos, a saber, signo

¹⁴ Em latim, o termo usado para denominar o Objeto motivo é o 'Motiuum' que em tradução literal significa 'Mudança'. Beuchot o traduz por 'Motivo' que vem etimologicamente de lat motivos e significa capaz de fazer mover. Logo, eu adotei o termo 'motivo', tal como Beuchot, porque o Objeto motivo expressa exatamente isso: a capacidade de mover/fazer mover.

¹⁵ BEUCHOT, M. **Significado y discurso**: la filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles post-medievales. México: UNAM, 1988, p. 11.

formal e instrumental. O signo formal tem, basicamente, o mesmo caráter do objeto motivo, pois, enquanto signo, move o indivíduo ao designado. O exemplo mais típico do signo formal é o Conceito. Já o signo instrumental requer um conhecimento de si mesmo enquanto objeto para mover ao conhecimento de seu designado.¹⁶

No que tange a relação do signo com o seu designado, a divisão ocorre de três formas: natural, convencional e consuetudinário. O signo natural é o que significa algo com base na natureza da coisa; o convencional é o que significa com base na imposição, instituição ou convenção humana; o consuetudinário é aquele que significa com base no costume, isto é, algo intermediário entre o natural e o convencional¹⁷.

Essa concepção dada por Soto foi muito difundida entre os filósofos da época, incluindo as colônias americanas da Espanha. Suas teorias influenciará tanto os filósofos contemporâneos a ele como os posteriores, sobretudo, João de São Tomás.

2. Joao de São Tomás e seu Tratado dos Signos

Juan Poincot, nome de batismo de João de São Tomas, foi um filósofo lisbonense pertencente ao século XVII, considerado um dos principais representantes da escolástica peninsular. Nasceu em 9 de abril de 1589 em Lisboa, mas foi em Coimbra que, com 16 anos, obteve o grau de Bacharel em Artes. Nesse mesmo ano, matriculou-se na Faculdade de Teologia, estudando até o final do próximo ano. Nessa época, o Curriculum escolar em vigor era predominantemente formado por obras aristotélicas. Dessa forma, pode-se dizer que João formou-se sob a influência de Aristóteles, tendo acesso direto às obras do, tais como: *Categoriae*, *De Interpretatione*, *Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *Topica*, *Ethica*, *Physica*, *De generatione*, *De Anima*, *Metaphysica* entre outras.¹⁸ Além de poder consultar

¹⁶ Cf. BEUCHOT, M. . *La Semiótica: Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México: FCE, 2004. p. 91.

¹⁷ Op.Cit. p.83.

¹⁸ Há inúmeras bibliografias cujo principal objetivo é destacar os estudos aristotélicos tanto na Escolástica quanto na Segunda Escolástica. Para um estudo mais aprofundado, sugiro a leitura das seguintes obras de F. J. Gallego Salvadores: *La enseñanza de la Metaphysica en la Universidad de Valencia durante el siglo XVI in Analecta Sacra Tarraconensis 45 (1972): 137-152*; *La enseñanza de la Metaphysica en la Universidad de Alcalá durante el siglo XVI in Analecta Sacra Tarraconensis 46*

diretamente essas obras, João também teve acesso às teses de Fonseca e Luís de Molina sobre Aristóteles e toda a discussão em torno delas.

A produção filosófica de João de São Tomás é extensa e a maior concentração de seus escritos se encontra em seu *O Cursus Philosophicus*, que é dividido em duas partes: a primeira trata da lógica¹⁹ e a segunda da Filosofia da Natureza. A *prima Pars* da lógica trata da Lógica Formal e a *Secunda Pars* comenta os textos curriculares como: i) a *Isagoge* de Porfírio, tratando das questões em torno dos predicáveis; ii) as *Categorias*, onde expõe a doutrina da analogia do ser; iii) o *Peri Hermenias*, ocupando-se da natureza e divisão do sinal, em especial a divisão do signo formal; iv) os *Analíticos Posteriores*, onde trata a natureza, pressupostos e efeito da demonstração.²⁰

Já a segunda parte, sobre a *Naturalis Philosophia*, divide-se em quatro partes: i) análise do ente móbil e comentário aos 8 livros da Física de Aristóteles; ii) comentário ao *De Coelo et Mundo* de Aristóteles (sabe-se que João de S. Tomás o redigiu, mas dele não há registo em nenhuma edição ou códice); iii) trata do ente móbil corruptível comentando o *De Generatione et Corruptione* do Estagirita, com um Apêndice sobre os Meteoros; iv) trata do ente móbil animado segundo o *De Anima* de Aristóteles.²¹

O *Curso Filosófico* foi primeiramente publicado em volumes separados pelo próprio autor, posteriormente houve ainda três edições revistas por ele e publicadas em Alcalá (1631-1635), Roma (1637-1638) e Colónia (1638). Depois da morte do autor houve sucessivas edições e traduções parciais da obra como ocorre na França como Maritain, cuja tradução volume I surgiu em 1928; em 1955 foi publicado em Chicago uma versão parcial da segunda parte da Lógica com o título *The Material Logic of John of St. Thomas*²². Ainda em 1955, surgiu uma tradução parcial da primeira parte da lógica realizada por Francis Wade, intitulada *Outlines of Formal*

(1973): 343-38; ; La enseñanza de la Metaphysica en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI in *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*: 211-236.

¹⁹ De dialecticis institutionibus, quas summulas vocant e De instrumentis logicabilibus ex parte materiae. Introdução de Anabela Gradim da obra *Tratado dos Sinais*. TOMÁS, J.de S. *Tratado dos Sinais*. Lisboa: INCM, 2001. p. 13.

²⁰ DA SILVA, P. O. João de S. Tomás: relendo Aristóteles na Segunda Escolástica, op.cit. p. 118-119.

²¹ Op.cit. p. 120-122.

²² THOMAS, J.St. *The Material Logic of John of St. Thomas*. Trad. Simon, Yves, Glanville et. Al. Illinois: The University of Chicago. 1995.

Logic.²³ No entanto, para Gradim, os melhores trabalhos de traduções e edições sobre as obras de João de São Tomás foram realizados por Reiser nos anos 30. A obra intitulada *Tratado dos signos* faz parte da segunda reimpressão do *Curso Filosófico* preparado por Reiser e publicado por Marietti na Italia entre os anos de 1930-1936.²⁴ Faz-se necessário ressaltar que a expressão adotada para o título da obra foi dado pelo próprio João dada as *Questiones XXI, XXII e XXIII* do seu *Curso Filosófico* sendo, posteriormente adotada por Deely quando este traduziu além das *Questiones*, os artigos I, II e IV da *Quaestio II: De ente rationis lógico* e ainda os artigos I, II e III da *Quaestio XVII: De praedicamento relationis*.²⁵

Outras obras menores também foram escritas pelo filósofo, com menor notoriedade mas que vale aqui ser mencionadas, como: *Explicación de la Doctrina Cristiana e Pratica e Consideración para ayudar o Bien Morir*.

Feitas essas breves considerações biográfica, pode-se dizer que João de Santo Tomás era um medieval, porém, sua produção se estruturava fora dos limites do seu tempo, posicionando-se por sua vez, já na modernidade.

Podemos considerar que a sua inovação mais radical está em ter, pela primeira vez, encarado a semiótica como uma problemática autônoma da qual todos os outros tipos de conhecimento dependem: as modelizações do mundo dependem do uso adequado dos signos formais, enquanto os domínios que se prendem com a intersubjetividade e com as formas de comunicação estão dependentes dos signos instrumentais. A Semiose é então condição prévia à interação com o mundo e, já num patamar superior de percepção, à comunicação entre indivíduos. João de São Tomás compreendeu e isso nunca até então sucedera, que a lógica precisava de recuar para um ponto anterior ao que era o tratamento

²³ THOMAS, J.St. *Outlines of Formal Logic*. Trad. Wade, Francis et. al. Milwaukee: Marquette Universty Press. 1995. (Col. MedievalPhilosophifcal Texts in Translation).

²⁴ Cf. Introdução de Anabela Gradim da obra *Tratado dos Sinais* TOMÁS, J.de S. *Tratado dos Sinais*. Lisboa: INCM, 2001 p.17.

²⁵ Cf. Introdução da de Anabela Gradim da obra *Tratado dos Sinais*. TOMÁS, J.de S. *Tratado dos Sinais*. Lisboa: INCM, 2001. p. 17. Escolhi a tradução do *Tratado dos Signos*, parte do *Cursus Philosophicus Thomisticus*, realizada pela especialista em João de São Tomás, Anabela Gradim Alves. A autora consultou todas as traduções parciais realizadas pelas Universidades Americanas, Francesas e Italianas, além de acessar o material em Latim.

habitual, de insporação aristotélica, dado a esta ciência: análise dos termos e proposições, das categorias e tipos de raciocínio.²⁶

A partir de então veremos de que forma o autor define e divide os signos, bem como suas relações, a fim de estabelecer o seu projeto semiótico. Não entrarei aqui em todas as questões do seu Tratado dos signos, porque seria impossível tratá-lo em sua totalidade em um único capítulo. Mas veremos de que forma sua Filosofia dos signos colabora para a semiótica futura e como sua redefinição de signos, a partir daquela definição dada por Agostinho eleva a discussão para um patamar não explorado, até então.

2.1 A natureza do signo

Para João de Santo Tomás, a semiótica consiste em uma propedêutica para todas as outras ciências, isto é, os signos semióticos são os instrumentos fundamentais para todo e qualquer conhecimento. Ilustrando a assertiva, ele dirá:

Porque tanto termo²⁷ como a oração e a proposição e restantes instrumentos lógicos são definidos pela significação, e porque o intelecto conhece por conceitos significativos, que são expressos por sons significativos e em geral todos os instrumentos que usamos para conhecer e falar são signos; portanto, para que o lógico com exactidão conheça os seus instrumentos, isto é, os termos e as orações, é necessário que também conheça o que é o signo. Signo, então, define-se, em geral como aquilo que representa alguma coisa diferente de si a potência cognotiva alguma coisa diferente de si.²⁸

Partindo desses pressupostos, para que haja a produção de uma cognição, isto é, para que o conhecimento possa ser gerado faz-se necessário destacar as

²⁶ DEELY, J. *Tractatus de signis: the semiotic of John Poincot*. California: University of California Press, Berkeley. Apudador GRADIM. A. *Tratado dos Sinais: Introdução*. Lisboa: INCM, 2001 p. 19.

²⁷ Para João de São Tomás, Termo é o ultimo element que forma a proposição e oração simples. Trata-se do signo convencionalmente significativo a partir do qual se elabora a proposição e compreende tanto o termo mental quando o pronunciado ou escrito. Conf. SÃO TOMÁS, J. **Tratado dos signos**. Op.Cit. p 290.

²⁸SÃO TOMÁS, J. **Tratado dos signos**. Op.Cit. p. 113.

quatro causas atuantes nesse processo, são elas: Eficiente, Objetiva, Formal e Instrumental.

a) Causa Eficiente: é a potência²⁹ que causa o conhecimento, a cognição. Nesse caso, a visão, o intelecto, o tato entre outros, são potências de um conhecimento;

b) Causa Objetiva: é o próprio objeto que, de certa forma, move/atrai a cognição;

c) Causa Formal: é o conhecimento em si, que funciona como meio para o trabalho cognitivo do intelecto, ou seja, "é o conhecimento pelo qual a potência é tornada cognoscente"³⁰

d) Causa Instrumental: como o próprio nome diz, funciona como um instrumento que serve como meio para que o objeto possa ser representado para a apreensão do intelecto. Isso ocorre quando vemos a pegada de um animal e imediatamente somos remetidos para aquilo que produziu a pegada.³¹

Já os objetos que se apresentam à cognição, também possui uma classificação, a saber:

a) Exclusivamente Motivo: trata-se do objeto que induz o intelecto humano a formar uma representação mental distinto dele próprio, como por exemplo, a fumaça que nos leva a representar o fogo;

b) Exclusivamente Terminativo: é o conhecimento daquilo que foi produzido outrora pelo objeto exclusivamente motivo, ou seja, o conhecimento do fogo;

c) Terminativo e Motivo Simultaneamente: é o objeto que proporciona ao intelecto, as potências necessárias para que ele próprio seja conhecido. Nesse caso, uma parede se mostra a si mesmo, é portanto um objeto terminativo e motivo ao mesmo tempo.

²⁹ Aristóteles utiliza o termo para explicar a mudança. O estagirita imagina os seres constituídos, simultaneamente, de potência e ato. O ato é a determinação, aquilo que um ser num dado momento é; enquanto a potência é o conjunto de possibilidades de uma coisa, por ação do ato, vir a ser. Em João de São Tomás, todavia, este termo é fundamentalmente usado para se referir às potências cognitivas e abrange tantos os sentidos internos como o intelecto, quanto os externos como visão, olfato, tato, gosto etc. Conf. TOMÁS, J.de S. Tratado dos Sinais. Lisboa: INCM, 2001. P. 290.

³⁰ TOMÁS, J.de S. Tratado dos Sinais. Lisboa: INCM, 2001 p.52

³¹ GRADIM, A. Teoria do Signo em João de São Tomás. Covilhã: Lusosofia, 1994, p. 35.

Em virtude dessas considerações, faz-se necessário elencar que essas quatro causas do conhecimento, que já foram classificadas em eficiente, objetiva, formal e instrumental, tem como atividade o *fazer conhecer*, o *representar* e o *significar*. Entre elas, por sua vez, existe uma hierarquia: o *fazer conhecer* é mais amplo que o *representar* e esse último é mais amplo que *significar*.

O *Fazer conhecer* é classificado da seguinte forma por João de São Tomás:

Na verdade, fazer conhecer é dito acerca de tudo o que concorre para a cognição, e assim é dito de quatro modos, ou seja, eficientemente, objetivamente, formalmente e instrumentalmente. Eficientemente, como da própria potência que elicia a cognição e das causas concorrentes para esse conhecimento, como Deus que move, o intelecto agente ou produtor de espécies, o hábito adjuvante, etc. Objetivamente, como da própria coisa que é conhecida. Por exemplo, se conheço o homem, o homem como objeto faz-se conhecer a si próprio apresentando-se à potência. Formalmente, como da própria apercepção, que como forma, torna a potência cognoscente. Instrumentalmente, como do próprio meio que traz o objeto à potência, como a imagem do imperador traz o imperador para o intelecto à maneira de um meio, e a este meio chamamos instrumento³².

Já a *representação* diz-se de tudo aquilo que se apresenta à potência (intelecto)³³, podendo ser executável pelos modos objetivo, formal e instrumental. Dessa forma “um objeto, como uma parede, representa-se a si objetivamente; a apercepção representa-o formalmente; o vestígio instrumentalmente”.³⁴

Por fim, a *significação*, que funciona através dos modos formal e instrumental, é onde aparece os diversos tipos de signos, o que torna possível a apresentação de algo distinto de si ao intelecto. Mas justamente por isso, o ato de *representar* é excluído já que, na *representação*, qualquer coisa pode significar-se a si mesmo. Nessa perspectiva, o conhecimento se dá graças à diversidade de signos que aí se encontram. Tal constatação levou João de São Tomás a estabelecer uma dupla divisão desses signos: por um lado, ele é formal e instrumental quando se dirige à

³² TOMÁS, J.de S. Tratado dos Sinais. Lisboa: INCM, 2001 p. 53.

³³ Op.cit. p. 53.

³⁴ Id.

potência, um dos elementos que possibilita o conhecimento; por outro lado, ele pode ser natural, convencional ou consuetudinário quando se dirige ao objeto, ou melhor, ao referente.³⁵

Sobre a distinção entre signo formal e signo instrumental, o autor define o primeiro como percepção formal do objeto a partir de si próprio e não de outro. Já o segundo é o signo que representa algo diferente de si, é o caso da pegada de um animal que representa o próprio animal, ou da fumaça que representa o fogo.

O signo formal é constituído pela apercepção, que é interior ao cognoscente, não é consciente e representa algo a partir de si. Tem portanto a capacidade de tornar presentes objetos diferentes de si sem primeiro ter ele próprio de ser objetificado. O signo instrumental é o objeto ou coisa que, exterior ao cognoscente, depois de conscientemente conhecido lhe representa algo distinto de si próprio.³⁶

Sobre a distinção entre signo natural, signo convencional e signo consuetudinário, João de Santo Tomás esclarece que o primeiro se trata de um signo onde sua natureza significativa independe de qualquer imposição humana e, portanto, sua significação é universal. Ao contrário disso, os signos convencionais significam mediante a imposição humana, ou seja, há um consenso humano para que seu significado seja tal. Nesse caso, não há uma significação única. Por fim, os signos consuetudinários são aqueles cujas representações se dão em virtude dos costumes de uma determinada comunidade, não do ponto de vista impositivo, mas sim, da repetição costumeira.

³⁵ É importante destacar bem a questão em torno da significação, pois, esse seria um grande avanço teórico oferecido por João de São Tomás para a Semiótica posterior. Nesse caso, Gradim explica que o "Signo é, portanto, aquilo que torna um signado, que é algo distinto de si, presente ou unido à potência cognoscente. Repare-se que, não sendo explicitamente behaviorista, a formulação de signo de João de São Tomás deixa terreno aberto para a definição funcionalista de signo proposta por Morris e que parece ser, ainda hoje, a mais adequada para definir os limites superiores e inferiores das realidades sógnicas, que são, nesta perspectiva, tudo aquilo que num dado momento integra um processo 'semiósico' e, portanto significa alguma coisa para alguém. A semiótica não tratará então de um dado tipo de objectos, mas de qualquer objecto, desde que significante, ou seja, integrando um processo de semiose. E dizer isto, note-se, é quase o mesmo que dizer que signo é o que *representa* algo distinto de si, donde a ênfase colocada no verbo insere, precisamente, as realidades sógnicas num contexto behaviorista de funcionamento em situação que parece o mais apropriado para as definir. Conf. GRADIM, A. Teoria do Signo em João de São Tomás. Covilhã: Lusosofia, 1994, p. 39-40.

³⁶ GRADIM, A. Tratado dos Sinais: *Introdução*. Lisboa: INCM, 2001 p. 21.

Ao igual que Soto, divide los signos según su relación con la facultad y con el significado. De acuerdo con el prime criterio, en formales e instrumentales y, con arreglo al segundo, en naturales, convencionales y consuetudinarios. Solamente difere de Soto en la explicación de los consuetudinarios, pues no solo dice que los que se originaron de la naturaleza pueden reducirse a los naturales, sino también que algunos pueden reducirse a los convencionales, según que hayan tenido un origen arbitrario, después sancionado por el uso. En todo caso, reconoce que este tipo de signo es ambiguo.³⁷

Atrelado a essa questão, tomando a definição de signo dada por João de Santo Tomás, o autor revela ainda que o signo tanto é razão do manifestativo ou representativo como ordem para a coisa que é representada — sendo ela mesmo diversa do signo, já que nada é signo de si — e ordem para a potência.³⁸

Na nossa definição [de signos], duas coisas concorrem para a razão do signo em geral: primeiro, é razão do manifestativo ou representativo; segundo, é ordem para outro, ou seja, para a coisa que é representada, a qual deve ser diversa do signo, pois, nada é signo de si, nem se significa a si e é também ordem para a potencia, à qual manifesta e representa a coisa de si distinta.³⁹

O que Tomás de Aquino defende aqui é que Manifestar é diferente de significar. O manifestativo, algumas vezes, manifesta outra coisa sem dependência da coisa manifestada, é uma relação de ordem de algo — alguma coisa — para a potencia, mas esse algo é distinto de si. Como ocorre, por exemplo, quando a luz se manifesta a si próprio, ou um objeto representa a si mesmo para ser viros, ou quando a visão de Deus manifesta as criaturas.⁴⁰

Já o *significar* consiste na relação do signo com uma outra coisa o que implica numa dupla relação com o objeto, pois, a relação do signo formal e do signo instrumental com os seus respectivos representáveis, são diferentes:

³⁷ Cf. BEUCHOT, M. . *La Semiótica: Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México: FCE, 2004. P. 91.

³⁸ Cf. SÃO TOMÁS, J. *Tratado dos signos*. 2001, p. 113.

³⁹ Op.Cit. 9. 114.

⁴⁰ SÃO TOMÁS, J. *Tratado dos signos*. Nr. 2001, p. 114.

O signo instrumental é aquele que se oferece ao cognoscente como um objeto material e externo distinto da coisa que significa. Objetifica-se, portanto, à potência, para lhe manifestar um outro. É uma realidade material e física. Já o signo formal, representa igualmente outro distinto de si, mas não é exterior ao cognoscente nem lhe aparece como um objeto ou instrumento. Pertencem a esta categoria os conceitos, que são interiores ao que conhece e representa algo distinto de si, mesmo que disso ele não se chegue a dar conta.⁴¹

O signo, portanto, pertence à categoria do significar que é menor – está contida – na categoria da representação que, por sua vez, pertence à categoria do fazer conhecer. A relação signica, inserida na significação se dá tanto quanto à potência – enquanto signo formal e instrumental – quanto ao signado – enquanto natural, convencional e consuetudinário. Mediante tais afirmações, uma questão importante é colocada: em que consiste a essência do signo? Mais que isso, em que consiste suas relações? Esse é, portanto, o assunto do próximo tópico.

2.2. Relações secundum esse e secundum dici

Para analisar o signo, João de São Tomás recorre aos conceitos *Secundum esse* e *secundum dici* que são conceitos caro à Filosofia Antiga, mas também se fez presente na Filosofia Medieval e entre os nominalistas.

Secundum esse e *secundum dici* no original e traduzido por 'relação segundo o ser' ou ontológico e 'relação segundo o ser dito', ou transcendental, que corresponde à distinção elaborada pelos medievais *secundum res*, *secundum verba*. A relação ontológica, tal como foi primeiramente formulada por Aristóteles, é aquela na qual os relativos têm todo o seu ser para o outro; a sua essência é referir-se, ser relação a alguma outra coisa – *secundum esse* refere-se, portanto, não à existência das relações, mas a este seu modo particular de existir. Já a relação transcendental é a ordem para um termo exterior quando essa ordem está incluída numa realidade absoluta e concorrente para a definir. A realidade absoluta é então referida a um objeto exterior a ele próprio, existente

⁴¹ Op.Cit. p. 113. (N.R.)

ou não. Transcendental aplica-se aqui no sentido de que a relação perpassa e pode ser encontrada em diversas categorias do ser, visto trata-se da pura generalidade que pode ser aplicada a uma vastíssima categoria de entes.⁴²

Dessa forma, as relações segundo o ser dito são aquelas cuja realidade se encontra no próprio ser, ou seja, há uma particularidade no seu modo de existir, por isso mesmo, "subsiste alguma coisa de relativamente independente (absoluto) entre os relacionados, e portanto a totalidade do seu ser não é ser para outro"⁴³ Já as relações segundo o ser dito, embora tenham em si mesmo uma existência absoluta, referem-se também a algo exterior a si, como se "todo o seu ser consiste em ser para outro ". Levando em consideração que a essencialidade desse ser não é para outro como acontece nas relações segundo o ser. Segundo Gradim,

É assim que para João de São Tomás as relações segundo o ser e segundo o ser dito distinguem-se a partir do próprio modo de exercer a relatividade, pois "[...] nas relações segundo o ser toda a sua razão ou exercício é respeitar [...] ao passo que, "[...] o exercício ou razão da relação segundo o ser dito não é puramente respeitar o termo, mas exercer alguma outra coisa donde se segue a relação [...] quase como se estas últimas fossem acidentais às coisas, não fazendo parte da sua estrutura ontológica mas sendo-lhes acrescentadas por mão humana, a qual se encarregará de lhes dar existência exprimindo-as – daí o nome com que foram baptizadas pelos medievais: *secundum dici*.⁴⁴

A relação segundo o ser consiste ainda em uma outra categoria de relação, isto é, relação real e de razão.⁴⁵ É fato que o signo pertence à categoria do relativo. Mais que isso, preenche todas as condições para pertencer à relação segundo o ser, já que é nessa categoria que o ser consiste em ser para outro. Uma vez que é na categoria de relação segundo o ser que ocorre a relação real e de razão, logo, é nessa categoria também que se encontra todas as classes e tipos de signos possíveis.

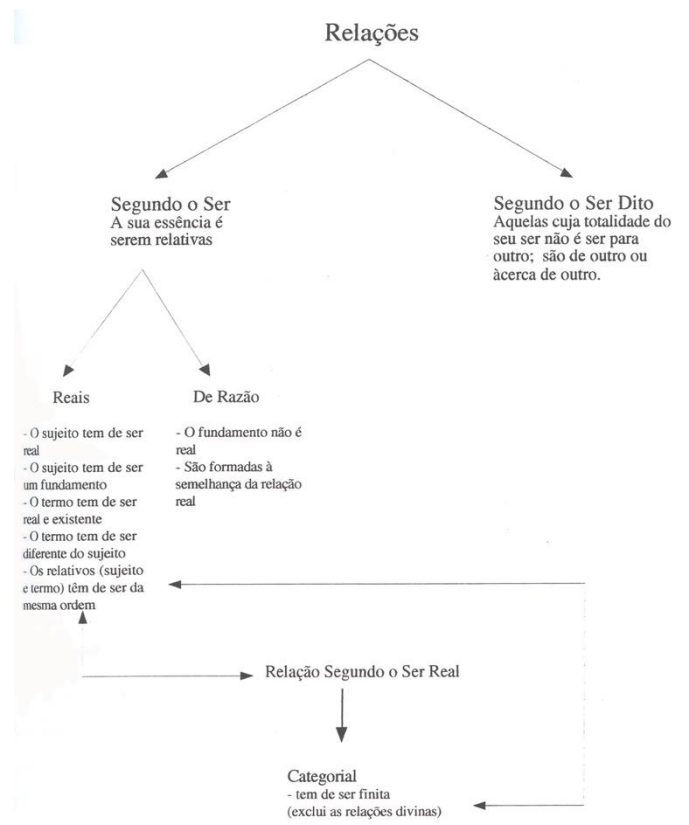
⁴² Ibidem . p. 93 (N.R.)

⁴³ GRADIM. A. Tratado dos Sinais: *Introdução*. Lisboa: INCM, 2001 p. 42.

⁴⁴ Op.Cit. 43.

⁴⁵ Vale ressaltar que essa relação, real e de razão, refere-se apenas à categoria de relação do Segundo o ser, excluindo daí a relação de Segundo o ser dito.

A investigação dessa categoria de relação gira em torno da relação que se apresenta no signo em geral, isto é, natural, convencional e consuetudinário, o que pressupõe uma unidade de relação que sirva para todos os sinais, como já foi dito. No entanto, João de São Tomás exclui dessa categoria de relação, aquela relação categorial – que se apresenta na relação real – sendo ela, pois, finita e real, logo os sinais convencionais, por exemplo, que não se fundamenta na realidade mas tão somente em uma relação de razão, não se adequaria em sua definição. Para um melhor entendimento de todas essas divisões e subdivisões propostas por João de São Tomás, poderíamos resumí-la da seguinte forma:⁴⁶



Posto isso, João de São Tomás procura evidenciar que, na opinião de alguns autores, o signo nada mais é que um fundamento das relações, ou seja, ele próprio não consiste formalmente nessa relação. Não obstante, João rebate esse

⁴⁶ Esse diagrama foi criado pela autora portuguesa Anabela Gradim, especialista em João de São Tomás e tradutora principal de suas obras. Conf. GRADIM, A. Teoria do Signo em João de São Tomás. P. 46.

posicionamento, quando demonstra que o signo não deve ser reduzido ao mero manifestativo ou representativo de algo. Mas além de ser manifestativo e representativo de algo, ele é um objeto para outro que representa e manifesta.⁴⁷

a essência do signo não consiste somente nisto, que é manifestar ou representar outra coisa distinta dele próprio, mas num modo específico de manifestar, que é representar outra coisa enquanto modo inferior daquela, como menos principal para mais principal, como o mensurado para a sua medida, como o substituto e 'fazendo as vezes' para aquilo em favor do que é substituído e cujas vezes faz.⁴⁸

Sendo assim, atribuindo ao signo o papel de colocar-se no lugar do objeto, João de Santo Tomás passa a analisar tanto as relações que há entre o signo e o signado, quanto a relação entre o signo e a potência. E não por acaso, o filósofo dará atenção especial ao Signo natural. As relações que envolvem os signos naturais, são muito mais complexas que aparentemente se mostram. E isso se evidencia no capítulo II do Tratado dos Signos, cuja discussão colocada em pauta é se a relação no signo natural é de fato real ou de razão.

Quando se trata das relações entre o signo natural e o signado, o autor confirma que se trata de uma relação real e não de razão, pois, se funda em algo real, ou seja, não se trata de simples produto da razão. Mas quando esse mesmo signo se relaciona à potência, sua objetificação se dá numa relação de razão. Há, portanto, uma dupla relação do signo natural, tanto em relação ao objeto como em relação à potência. É justamente essa dualidade de relação que impede o signo natural de fazer

⁴⁷ A título de esclarecimento sobre a categoria das relações entre o signo, objeto e potência, João de São Tomás explica que: "o que pertence essencialmente à razão do signo é a sua qualidade de substituinte a favor de um objeto na representação desse objeto à potência, substituição essa que exprime uma subordinação real e uma relação para o referente como para um objeto principal, e esta é a relação essencial e formalmente constitutiva do signo, embora obliquamente o signo também atinja a potência, enquanto diz respeito ao objeto como manifestável à potência.[...]concedo que o signo esteja na linha e na ordem de um objeto como substituinte e fazendo as vezes do objeto. Donde o signo não diz respeito à potência da mesma maneira que um objeto, mas respeita o objeto manifestável diretamente, e a potência obliquamente, assim como um hábito, que está nas potências, respeita o objeto pelo qual é especificado diretamente, embora para adjuvar a potência a respeito desse objeto. Conf. TOMÁS, J.S. **Tratado dos signos**. 2001, p.135

⁴⁸ Conf. SÃO TOMÁS, J. **Tratado dos signos**. Op.cit. p. 117

parte da relação categorial.⁴⁹

a relação entre o signo natural e o signado é necessariamente real, e não de razão, porque é fundada em algo real, pois "[...] *para que alguma coisa em si própria seja cognoscível, não pode ser simples produto da razão; e que seja mais cognoscível relativamente a outra coisa, tornando- a representada, é também alguma coisa real no caso dos signos naturais. Logo, a relação do signo, nos signos naturais, é real*". É desta forma que o signo natural, ao substituir em favor de um determinado referente, fá-lo através de uma relação real que é proporção e conexão com a coisa representada – é isto que explica que a pegada do lobo represente antes o lobo que a ovelha – embora depois, no seu exercício de representar à potência, objectificando- se, o signo estabeleça com ela uma relação de razão. Esta dupla relação do signo, ao referente e ao intelecto que conhece, oferece razão para equívocos, diz João de São Tomás, pois não poucos au- tores, ao verificarem que a apreensibilidade do signo é uma relação de razão, "[...] *julgam que a própria razão do signo é simplesmente uma relação de razão*"⁵⁰

Já a relação que envolve os signos convencionais ao signado, João de São Tomás a denomina de relação segundo o ser de razão deixando claro que, embora os signos convencionais assumam significados apenas por estarem intrinsecamente ligados aos objetos e às qualidades e funções dos mesmos, eles próprios adquirem uma importância maior do que exclusivamente significar.

Embora a imposição de uma comunidade seja exigida para que o signo convencional signifique, estes signos distinguem-se depois pelas relações que estabelecem com as funções ou objectos aos quais estão ligados.⁵¹

⁴⁹ *Ibide*, p.117. "Assim como o filho – ainda que seja efeito do pai, e sob razão do efeito transcendentalmente diga respeito ao próprio pai, contudo na razão do filho, como essa razão exprime semelhança a outro em razão da processão – não exprime uma relação transcendental, mas categorial e segundo o ser; assim um signo – ainda que na razão do manifestativamente e representativo diga respeito ao objeto transcendentalmente, contudo enquanto exprime a razão do mensurado e substituto em relação a esse objeto, e como que servindo ao próprio como principal – diz respeito ao objeto por uma relação segundo o ser".

⁵⁰ GRADIM, A. Teoria do Signo em João de São Tomás. *Op.cit.* p. 49.

⁵¹ *Op.Cit.* 49

Quanto a divisão dos sinais em instrumentais e formais, já mencionadas anteriormente, merecem ser aqui analisados, pois, João de São Tomas dedica um capítulo inteiro onde questiona se é correta a divisão do signo em Formal e Instrumental. Segundo o filósofo, não há dúvidas de que o signo instrumental seja um signo. A dificuldade aparece quando nos dirigimos aos signos formais "pelos quais a potencia cognitiva é formada e informada para a manifestação e o conhecimento do objeto".⁵² E a dificuldade repousa justamente nisso:

De que modo pertence ao signo formal a natureza do meio condutor da potência para o objeto e de que modo pertencem ao signo formal as condições do signo, especialmente esta, que o signo seja mais imperfeito que o seu significado e que uma coisa seja dita ser conhecida mais imperfeitamente pelo signo que se em si própria e imediatamente fosse conhecida e representada.⁵³

Ou seja, João de Santo Tomás investiga quais são as qualidades resguardadas ao signo formal – fazendo dele de fato um signo, ainda que imperfeito em relação ao objeto – e de que maneira ele cumpre o papel de dirigir a potência à coisa significada sendo mais imperfeito que a coisa significada. Para dar conta dessa dificuldade, João de São Tomás recorre à Santo Tomás de Aquino, argumentando que o objeto do signo tanto pode ser visto de forma material ou exterior à potência quanto algo intrínseco à potência e nesse caso, seu modo é formal.

o medium in quo da cognição, ou seja, o objecto no qual outra coisa é vista, pode ser tanto uma coisa material exterior à potência, como algo formal e intrínseco à potência – caso da espécie expressa ou palavra mental. Assim, de acordo com S. Tomás, "[...] a palavra mental ou conceito é dado como distinto do acto de cognição [embora o que apreende possa disso não ter consciência]. [...] E o primeiro meio no qual [o material e extrínseco] faz a cognição mediata, isto é, a partir de outra coisa conhecida, ou cognição deduzida, e pertence ao signo instrumental; mas o segundo meio no qual [intrínseco à potência] não constitui uma cognição mediata porque não duplica o objecto conhecido nem a cognição.

⁵² Cf. TOMÁS, J.S. **Tratado dos signos**. op.cit. p. 191.

⁵³ Op.cit. p. 191.

De resto, é verdadeira e propriamente um meio representando um objecto, não como meio extrínseco, mas como intrínseco e formando a potência. [...] Mas um objecto é tornado presente ou representado à potência não a partir dele próprio imediatamente, mas mediante o conceito ou espécie expressa. Logo, o conceito é meio ao representar, meio pelo qual o objecto é tornado representado e conjunto com a potência”⁵⁴.

Isso implica dizer que, o signo formal é um signo, verdadeiramente, mas significa e representa de forma diferente do signo instrumental, pois, não se mostra à maneira de um objeto extrínseca onde, pela qual, outra coisa é conhecida, tal como ocorre no signo instrumental. Nesse caso, o signo se mostra no modo como conduzem à cognição, isto é, no momento em que o sujeito apreende o signo formal, apreende também o conceito, mas não se dá conta de que se encontra em duas operações simultâneas. “Essas duas cognições distintas, do ponto de vista de quem apreende, fundem-se numa só”⁵⁵ e é justamente por esse motivo, que João de São Tomás diz que “o signo formal, como é a própria apercepção ou conceito da coisa, não acrescenta numericamente a própria cognição para a qual conduz a potência”⁵⁶isto é, a forma específica de significação do signo formal se manifesta como razão e forma, através do qual o objeto é conhecido no interior da potência. Logo, o que muda é a forma como é manifestado, diferente do signo instrumental que ao significar, as duas cognições são explícitas e portanto, é também explícita a relação entre elas. A título de exemplo:

Pois o conceito, por exemplo, de homem, representa outra coisa diferente de si, ou seja os homens; e é mais conhecido, não objectiva mas formalmente; uma vez que torna conhecido o homem, que sem o conceito é desconhecido e não presente ao intelecto; e pela mesma razão é primeiro conhecido formalmente, isto é, funciona como razão pela qual o objecto é tornado conhecido. Mas isto que é razão para que alguma coisa seja de tal tipo, enquanto razão e forma é anterior a essa coisa, do mesmo modo que a forma é anterior ao efeito formal.

⁵⁴ GRADIM, A. Teoria do Signo em João de São Tomás. Op.cit. p. 59.

⁵⁵ Op.cit. p. 59.

⁵⁶ Ibidem, p. 191.

Logo, se o conceito é razão para que uma coisa seja conhecida, é anterior pela prioridade da forma ao sujeito e razão denominante para a coisa denominada. Semelhantemente, um conceito não é igual ao próprio objecto representado, mas inferior e mais imperfeito do que aquele [...] Contudo, não importa quão perfeito, um conceito em nós não atinge a identidade com o representado, porque nunca atinge isto, que se represente a si, mas antes sempre representa outro diferente de si, porque sempre funciona como substituinte a respeito do objecto; logo, sempre retém a distinção entre a coisa significada e o próprio significante⁵⁷

O conceito, por exemplo, é um signo formal por excelência, ou seja, não pode ser um signo instrumental justamente porque não se apresenta como objeto primeiro conhecido, mas é termo de intelecção pelo qual, enquanto termo intrínseco, alguma coisa é tornada conhecida e presente ao intelecto. A justificativa torna-se mais clara quando pensamos que o conceito é inteligível e representa algo diferente de si à potencia, tal como se exige do signo formal.⁵⁸

Diante disso tudo, aquela pergunta sobre qual seria a essência do signo e em que consistia suas relações, podemos dizer que, primeiramente, João de São Tomás estabelece três condições para o signo:

1. O signo tem de ser mais conhecido ao interlocutor que o objeto: o signo é o fundamento da relação porque é ele o responsável em representar algo diferente de si. Esse representar tem uma conotação formalista, pois, refere-se a que "representa de tal maneira que não manifesta de outro modo exceto representando".⁵⁹ Se o objeto é conhecido por si só, o papel do signo é inútil, pois, ele tem como principal objetivo trazer um certo objeto à cognição.
2. O signo é inferior ou mais imperfeito que o objeto: Se fosse superior, seria a causa do objeto e a causa não assume um papel representativo de 'fazer as vezes' do que foi causado; se fosse igualmente manifesto, não dependeria de um signo para representa-lo;

⁵⁷ Tomás, João de São, *in Tratado dos Signos*, p. 241-242

⁵⁸ Op.cit. p. 207-208.

⁵⁹ Ibidem. p. 242

3. O signo é dissemelhante do próprio objeto: A segunda condição já nos leva a terceira, ou seja, "o ser do signo consiste essencialmente na ordem para o objeto como coisa distinta manifestável à potencia".⁶⁰ Nesse caso, objeto são partes essenciais da razão do signo.

Segue-se daí que, signo formal que é o signo mais complexo de toda o processo de semiose estabelecida pelo autor, atende a todas essas condições de ser signo defendida pelo autor:

Para salvar a propriedade signo, basta que este seja pré conhecido, o que o signo formal alcança, não porque seja conhecido como objeto, mas como razão e forma pela qual o objeto é tornado conhecido no interior da potencia, sendo assim pré conhecido formalmente, não denominativamente e como coisa conhecida. [...]um conceito não é igual ao próprio objeto representado, mas inferior e mais imperfeito do que aquele[...]porque os conceitos criados são intenções ordenadas e subordinadas pela sua natureza para substituir objetos e fazer as vezes dele ao ponto de vista do termo representado e do ato de conhecer pela potência. Logo, são inferiores ao objeto enquanto é objeto daqueles conceitos, porque sempre o objeto se tem como principal e o conceito como representando e fazendo as vezes dele.[...]uma representação imperfeita e deficiente não pertence à razão do signo, mas sobrevém-lhe fortuitamente. Mas para um conceito ser signo, basta que, de si, seja subserviente ao referente e faça as vezes do objeto representado, substituindo-se em lugar daquele; uma vez que enquanto tal, é inferior àquilo por que substitui⁶¹.

O que João de São Tomás estabelece a partir de seu Tratado dos Signos é identificar todos os tipos de conhecimento tendo como base o signo enquanto fundamento do processo de semiose. Com sua teoria, inclusive, abriu premissas para que o que posteriormente ficou conhecido como zoosemiótica, isto é, o estudo de como os animais processam e modelizam o mundo. Além disso, a definição que ele traz sobre o signo formal redefine o conceito geral de signo diferindo daquela dada

⁶⁰ Ibidem. p. 243.

⁶¹ Tomás, João de São, *in Tratado dos Signos*, p 194-195.

por Agostinho. Tanto que João de São Tomás critica a definição dada por Agostinho acusando-a de incompleta por se aplicar apenas aos sinais instrumentais. Essa crítica aparece não apenas aqui, mas em Soto e antes em Tomás de Aquino e Ockhan.

Referencias Bibliográficas

AGOSTINHO, S. *A Doutrina Cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002. II.

_____. *De Magistro*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

BEUCHOT. *La Doctrina Tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de San Tomás*. In: *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 12, No. 36 (Dec., 1980).

_____. *La Semiótica: Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México: FCE, 2004

DEELY, J. *Tractatus de signis: the semiotic of John Poinsett*. California: University of California Press, Berkeley.

GRADIM, A. *Teoria do Signo em João de São Tomás*. Covilhã: Lusosofia, 1994.

SOTO, D. *Deliberación*, cap. 2, V. 8, S. 98a. apud CASADO, A.M. Los Pobres e Domingo de Soto. In *Revista Cuadernos salmantinos de filosofía*, No 30, 2003.

_____. *Summulae*. Salamanticae: D. a portonariis, 1575, fol. 3v.

THOMAS, J.St. *The Material Logic of Jhon of St. Thomas*. Trad. Simon, Yves, Glanville et. Al. Illinois: The University of Chicago. 1995

TOMÁS, J.de S. *Tratado dos Sinais*. Lisboa: INCM, 2001

12. O COMUM COMO MODO DE PRODUÇÃO E O VAMPIRISMO DO CAPITAL: TRABALHO IMATERIAL, PRODUÇÃO E EXPLORAÇÃO EM NEGRI & HARDT¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-12>

Émerson Pirola²

Neste artigo buscamos algumas determinações próprias ao capitalismo contemporâneo tendo como base a obra de Antonio Negri e Michael Hardt, além de autores parceiros no campo de pesquisa (pós-)operaísta. Todas essas determinações são atravessadas pelo tema da multidão, que é como os autores nomeiam a composição de classe global do capitalismo pós-fordista, com hegemonia do trabalho imaterial e da produção biopolítica. Começamos pelo desenvolvimento da noção de trabalho imaterial enquanto tendência contemporânea. Logo após, desenvolvemos outra noção de grande importância para o trabalho de Negri & Hardt: a de *comum*. A produção contemporânea passa por um aumento crescente de uma dimensão comum, uma dimensão cooperativa e fortemente socializada da produção, envolvendo tanto produção material, produtos materiais no sentido banal do termo, mercadorias do tipo industrial, e produtos imateriais, como afetos, comunicação, relações, conhecimentos e a própria subjetividade. Essa produção em comum, em contrapartida, está assentada no próprio comum, visto que ela só é tornada possível através do comum anteriormente produzido e acumulado. O comum é, por fim, uma dimensão cada vez mais separada de um domínio *direto* pela parte do Capital, visto que se constitui independentemente e autonomamente. A maior socialização da produção exige que o capital afaste o seu controle sobre a produção, visto que um controle muito rígido e disciplinar acaba por diminuir o ritmo e os fluxos produtivos e, conseqüentemente, produzir menos valor para o capital. Dessa forma, introduzimos o ponto do “vampirismo do capital” – o capital tem de procurar novas formas de extrair valor, mais indiretas, não imediatas ao regime formal de emprego, salário e mais-valor.

¹ O presente texto é uma versão modificada do capítulo terceiro de minha dissertação de mestrado, intitulada “Multidão como classe social depois do humanismo em Antonio Negri”.

² Doutorando no PPG Filosofia da PUCRS. Bolsista CAPES. Contato: emerson.pirola@acad.pucrs.br

O último ponto do texto trata da articulação de duas noções muito recorrentes no trabalho de Negri e de outros (pós-)operaístas: as de *medida* e de *limite*. Para o italiano, as transformações no modo de produção capitalista foram tamanhas que a própria lei do (mais-)valor descoberta por Marx não funciona mais da mesma forma. A produção em comum em um contexto de subsunção real, de total socialização da produção, seria o próprio limite do capital, visto que a operação própria de produção de valor deixa de ter norma e devém pura força. A lei do valor é substituída pelo valor da lei, para repetir uma fórmula corrente entre os (pós-)operaístas. Nesse contexto o antagonismo encontra um ponto de radicalidade e de possível abertura para além do capital.

Trabalho imaterial e tendência

Desde seu artigo inicial sobre o trabalho imaterial, em 1991, Lazzarato e Negri afirmam que “o trabalho imaterial tende a se tornar hegemônico, de forma totalmente explícita”³. Seguindo o método marxiano, o trabalho imaterial é apresentado enquanto tendência à hegemonia. O não entendimento da importância da noção de tendência no trabalho dos autores pode ser fonte de críticas simplistas, como as de que os mesmos estariam afirmando que não há mais trabalho material ou industrial, ou ainda que sua visão é sintoma de uma perspectiva advinda do norte global e dos países desenvolvidos. A noção de trabalho imaterial como tendência significa duas coisas que, talvez, não estavam claras no momento da produção do texto mencionado, mas que se esclarecerão no desenvolvimento do trabalho de Negri: 1 - é algo em constituição, em movimento; 2 - afirma uma tendência não só do que é imediatamente identificado como trabalho imaterial *stricto sensu* (o trabalho intelectual de um professor ou o comunicacional de um marqueteiro, por exemplo), mas uma lógica que se aplica à todas as formas de trabalho “anteriores”⁴. Dessa forma, o trabalho produtivo de tipo fordista de produção de um sapato, por exemplo, será “arrastado” pela lógica do trabalho imaterial e comunicacional, visto que o

³ LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial: Formas de vida e produção de subjetividade*. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013, p. 51.

⁴ HARDT, Michael. & NEGRI, Antonio. *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. Tradução de Clóvis Marques. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014a.

principal elemento de valoração desse produto não é o tempo de trabalho gasto em sua produção material, mas a carga “imaterial” colocada na produção de seu significado e nas formas de vida com que ele se agenciará. Tomando um exemplo simples, mas significativo, na valorização de um tênis Nike ou um chinelo Havaianas importa mais a produção de sua “marca” (*branding*) do que a matéria prima e o salário dos trabalhadores que produziram o objeto material⁵. Como coloca Cocco, “Trabalho *imaterial* significa que as atividades que geram valor são aquelas cognitivas, comunicativas, linguísticas e afetivas que formam essa ‘alma’ que o capital precisa fazer baixar no chão de fábrica”. Essa “alma do imaterial” é a difusão social da valorização através dos modos de vida, da produção e sequente exploração das subjetividades. “Os bens materiais são suportes de valores imateriais e esses são produzidos como formas de vida”⁶.

O trabalho imaterial não representa o fim do trabalho ou o fim da centralidade do trabalho. Mais: a tese da tendência ao trabalho imaterial não implica o fim do trabalho material ou industrial – Negri (& Hardt) chegam a afirmar, inclusive, em mais de um momento, que a quantidade de trabalhadores materiais (na indústria e na agricultura) aumentou ou, pelo menos, não diminuiu⁷; entretanto, “a quantidade é importante, mas o principal é apreender a direção do presente. [...] O grande esforço de Marx no meado do século XIX foi no sentido de interpretar a tendência e projetar o capital, então em sua infância, como uma forma social completa”⁸. Negri e seus colegas estão de acordo com Marx quando este afirma que “em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas correspondentes relações que estabelecem a posição e a influência das demais produções e suas respectivas relações”⁹. A tendência à hegemonia do imaterial, implica, então, em uma transformação do trabalho, inclusive do material: “o trabalho (inclusive aquele material) continua sendo central, mas porque é totalmente outro; a indústria continua

⁵ COCCO, Giuseppe. *KorpoBraz* – Por uma política dos corpos. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

⁶ COCCO, *KorpoBraz*, 2014, p. 76, grifo no original; p. 23.

⁷ HARDT & NEGRI, *Multidão*, 2014a, p. 151. NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre Império*. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a.

⁸ HARDT & NEGRI, *Multidão*, 2014a, p. 190.

⁹ MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario de Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 59.

produzindo bens materiais, mas depende das relações de serviços”¹⁰. Dessa forma, é evidente que o contexto de subsunção real, ainda que tenha colocado como secundário o regime disciplinar, não é um mundo pós-trabalho ou uma forma de sociedade onde o trabalho se torna “democrático” ou “livre”. Não se trata, por outro lado, de fazer qualquer economia do sofrimento e afirmar que em momento X ou Y estávamos em condições melhores. Trata-se, antes, de partir teoricamente do contexto atual, de um mundo gerido pela governamentalidade biopolítica e pela exploração biocapitalista¹¹ para pensar as possibilidades de luta e de construção de antagonismo de forma coerente. Como Marx afirma em seu mais importante texto metodológico, “a anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco”¹² – Deve-se pensar a partir da forma econômica mais avançada, visto que “o capitalismo sempre foi uma coexistência de diversos modos de produção, comandados, organizados e explorados pelo mais desterritorializado [...] dentre eles”¹³. Na situação atual deve-se adotar o paradigma do trabalho imaterial exatamente por este ser o mais desterritorializado, a forma mais sofisticada de produção que é, ao mesmo tempo, o principal alvo da exploração capitalista. É isso assumir o método da tendência, sendo esta “um modo para ler o presente ao lume do futuro, para lançar projetos, para iluminar o futuro”¹⁴.

Fica claro que a hegemonia do trabalho imaterial não significa o desaparecimento do trabalho material, mas sua transformação. A processo de valorização se concentra no imaterial muito mais que no material, ainda que essa concentração passe pela própria dimensão imaterial do trabalho material, na forma de composição pela parte do trabalho ou na parte de suporte da parte do produto¹⁵. Repetindo o movimento que Marx fez ao analisar a nascente indústria do século XIX, e perceber os caminhos que se seguiriam, o aumento exponencial da indústria sobre

¹⁰ COCCO, *KorpoBraz*, 2014, p. 28.

¹¹ NEGRI, Antonio. *Biocapitalismo: entre Spinoza e a constituição política do presente*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2015.

¹² MARX, *Grundrisse*, 2011, p. 58.

¹³ LAZZARATO, Maurizio. Trabalho autônomo, produção por meio de linguagem e general intellect. In: LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial: Formas de vida e produção de subjetividade*. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013, p. 111.

¹⁴ NEGRI, Antonio. *Marx além de Marx: Ciência da crise e da subversão – Cadernos de trabalho sobre os Grundrisse*. Tradução de Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016, p. 104-5.

¹⁵ COCCO, *KorpoBraz*, 2014.

a agricultura e a industrialização do próprio setor agrário (agroindústria), trata-se de perceber as linhas atuais que tendem a se estabelecer, através de uma análise das formas de trabalho e produção, bem como das formas de valorização capitalistas. Como os autores colocam,

assim como, no período anterior, a agricultura teve de se industrializar, adotando os métodos mecânicos, as relações salariais, os regimes de propriedade e a jornada de trabalho da indústria, também a indústria, agora, terá de se tornar biopolítica e integrar de maneira cada vez mais central redes comunicativas, circuitos intelectuais e culturais, a produção de imagens e afetos e assim por diante.¹⁶

Rodrigo Nunes, em um texto focado sobre a categoria do trabalho imaterial no qual intenta esclarecer as noções de tendência e hegemonia deste¹⁷, aponta vários problemas da tese da centralidade do trabalho imaterial, como a dificuldade de igualar diferentes tipos de trabalho "imaterial" (e ainda, de igualar estes com o material, problema também indicado por Dyer-Whiteford¹⁸, referenciado por Nunes), um possível norte-centrismo exagerado e a tentação de uma nova vanguarda política dos trabalhadores "imateriais". Essa última crítica apontada por Nunes, a de que a centralidade do trabalho imaterial colocaria os autores a um passo da defesa de uma espécie de vanguarda política liderada por "trabalhadores imateriais", nos é bastante importante, visto que, ao nos defendermos da mesma, esclarecemos ainda mais a tese da hegemonia do trabalho imaterial. Nunes, após flertar com a leitura que coloca os trabalhadores imateriais em sentido próprio (trabalhadores intelectuais, como professores, pesquisadores, programadores; da comunicação, como marqueteiros, jornalistas, criadores de conteúdo virtual; afetivos, como psicólogos ou assistentes sociais; – estes exemplos são nossos, não os de Nunes) como a nova "subjetividade

¹⁶ HARDT, Michael. & NEGRI, Antonio. *Bem-Estar Comum*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 316.

¹⁷ NUNES, Rodrigo. 'Forward How? Forward Where? I: (Post-)Operaismo Beyond the Immaterial Labour Thesis. *ephemera*, vol. 7 (1), 2007, p. 178-202.

¹⁸ DYER-WHITEFORD, Nick. Cyber-Negri: General Intellect and Immaterial Labor. In: MURPHY, T. S.; MUSTAPHA, A. K. (eds.), *Resistance in Practice: The Philosophy of Antonio Negri*. London: Pluto Press, 2005, p. 136-162.

paradigmática do trabalho" e, conseqüentemente, como a vanguarda anticapitalista, percebe (ainda criticamente), que a própria definição de centralidade do trabalho imaterial que ele está usando não é uma leitura funcional do trabalho de Hardt & Negri. Ele coloca: "e finalmente, se aceitarmos aqueles elementos da tese do trabalho imaterial que apontam para um 'devir-trabalho da vida' – subsunção real, produção biopolítica – não somos forçados a concluir que não pode haver uma subjetividade paradigmática do trabalho enquanto tal?"¹⁹. Há subjetividade paradigmática do pós-fordismo e do trabalho imaterial, porém em um sentido diferente daquele que até então buscava Nunes. A forma de produção (de valor) biocapitalista tende a engolir toda vida e, logo, todo trabalho (formal ou não, "produtivo" ou não) a seus circuitos. O paradigma do trabalho imaterial (sua hegemonia) leva sua forma e seus conteúdos de valorização às outras formas de trabalho – da mesma forma que a indústria fez e faz com a agricultura e, é esse o ponto, de maneira mais intensa, na medida em que a imaterialização borra as fronteiras entre trabalho e vida, entre trabalho improdutivo, reprodutivo e produtivo.

Essa ambivalência da crítica de Nunes, que, ao final das contas, tira a potência de sua crítica anterior no mesmo artigo, nos é útil para entender o conceito de trabalho imaterial de forma efetiva: a hegemonia do trabalho imaterial possui a capacidade de "levar de arrasto" as formas de trabalho "não imateriais" para a sua lógica. A própria distinção entre trabalho imaterial, em um sentido estrito, e trabalho material, se dissolve, visto que ambos participam dos circuitos de "bioprodução", no qual o capital extrai valor da própria produtividade difusa socialmente, biologicamente, industrialmente, virtualmente – os próprios Negri & Hardt chegam a afirmar que, na medida em que a própria vida devém produtiva, "trabalho biopolítico" seria um nome melhor para o "trabalho imaterial"²⁰. Ainda que esta seja de difícil apreensão empírica (para uma sociologia e uma economia tradicionais, por exemplo), a tese do trabalho biopolítico coloca que a abstração da valorização capitalista (na forma financeira e/ou virtual) alcançou um nível tão elevado que tende a extrair valor da própria vida. Como coloca Negri²¹, a passagem para a subsunção

¹⁹ NUNES, 'Forward How? Forward Where?', 2007, p. 197.

²⁰ HARDT & NEGRI, *Multidão*, 2014a, p. 150.

²¹ NEGRI, *Interpretation of the Class Situation Today*, 1992, tese 4.

real é a passagem para um nível de abstração do trabalho ainda maior. O mesmo processo analisado por Marx em *O Capital*, que colocou, com o desenvolvimento da indústria, diferentes trabalhos concretos, como os do trabalhador da indústria automobilística, da calçadista e da química, em par de igualdade abstrata, alcança outro grau. O que produz valor ao capital é o trabalho abstrato, para além de suas diferenciações concretas: o que Negri chama, acompanhando Marx, de *abstração real* ou *abstração racional*²²: “uma abstração, mas como sustenta Marx, uma abstração racional que na verdade é mais real e fundamental para entender a produção do capital do que quaisquer instâncias concretas de trabalho individual”²³. Hoje o mesmo processo tende a colocar a vida mesma como abstrata, as diferentes formas de vida concretas, como um tornar-se trabalho abstrato da vida. Nunes, finalmente, percebe que a tese da “bioprodução” (devir-trabalho da vida) desloca o estatuto do trabalho imaterial como paradigma, tirando o “trabalhador imaterial enquanto trabalhador imaterial de qualquer centralidade – a não ser, talvez, no residual (e muito abstrato) sentido que, se a produção imaterial é a produção de formas de vida, todo mundo é um trabalhador imaterial”²⁴. Esta abstração, porém, é real, dada pelo processo de valorização capitalista difuso. Nunes conclui, corretamente, apesar de seu tom aparentemente desapontado e crítico, que “se a hegemonia formal do trabalho imaterial tem algum significado mais substancial – aquele de reformar a realidade à sua imagem – esse significado é sinônimo do que é chamado, na tese do trabalho imaterial, de ‘produção biopolítica’”²⁵.

Entretanto, simplesmente afirmar o caráter bioprodutivo do capitalismo contemporâneo como estratégia conceitual para englobar diferentes e heterogêneas formas de trabalho em uma mesma subjetividade não parece suficiente. E não o é. Por isso, Negri & Hardt, após os desenvolvimentos sobre o trabalho imaterial desde *Império*, trabalham cada vez mais com o conceito de *comum*, tema principal de seu livro *Commonwealth*, publicado em 2009, e traduzido no Brasil como *Bem-Estar Comum*. A noção de devir comum do trabalho aparece, então, como um conceito a sobredeterminar as articulações do trabalho imaterial e biopolítico, bem como das

²² Nos *Grundrisse* em português, consta “abstração razoável” (MARX, 2011, p. 41).

²³ HARDT & NEGRI, *Multidão*, 2014a, p. 193.

²⁴ NUNES, ‘Forward How? Forward Where?’, 2007, p. 197-198, primeiro grifo do autor, segundo nosso.

²⁵ NUNES, ‘Forward How? Forward Where?’, 2007, p. 198.

lutas advindas dali.

Produção em comum, produção do comum

O conceito de comum aparece já em *Multidão* (2004) através da noção de devir comum do trabalho – os diferentes trabalhos, propriamente materiais ou imateriais, continuam heterogêneos e específicos, mas se constituem através da comunicação, em comum, e tem aspectos comuns. Comum, portanto, não é um conceito que apaga as diferenças, mas que as coloca em comunicação. Os desenvolvimentos sobre a subsunção real e a produção biopolítica já indicam o comum em constituição. Como coloca Negri, nesse contexto “O mundo do trabalho explora enquanto *bios*, isto é, já não só como força de trabalho e sim como forma viva, não só como máquina de produção e sim como *corpo comum da sociedade*”²⁶. A produção difusa socialmente, para o âmbito da vida mesmo, coloca as singularidades produtivas, ou os trabalhadores bioprodutivos (formais ou não, assalariados ou não), em uma rede produtiva e comunicativa que se coloca de maneira autônoma em relação ao capital e ao poder, uma produção que se dá *em comum*; no mesmo sentido, o produto dessa produção, através da produção em rede e autônoma, é uma expansão do próprio comum, uma produção *do comum*. É nesse sentido que Negri afirma o “comum como modo de produção”²⁷, no sentido em que “modo de produção” significa não apenas os grandes modos de produção históricos, de maneira genérica, como “capitalismo” e “feudalismo”, mas se refere, também, às determinações históricas que estes sofrem, passando por diferentes fases em relação às diferentes formas que se apresentam os processos de trabalho²⁸.

A crítica que Nick Dyer-Whiteford²⁹ efetua a um dos pontos de *Império*, de 2000, a saber, a da tese de que o trabalho e as lutas da multidão global se

²⁶ NEGRI, *Biocapitalismo*, 2015, p. 61, grifo nosso.

²⁷ NEGRI, Antonio. O comum como modo de produção. In: SANTIAGO, Homero; TIBBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). *Negri no Trópico 23° 26' 14"*. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017, p. 225-237.

²⁸ NEGRI, Antonio. Interpretation of the Class Situation Today: Methodological Aspects. In: BONEFIELD, W.; GUNN, R.; PSYCHOPEDIS, K. (eds.). *Open Marxism - vol. 2: Theory and Practice*. London: Pluto Press, 1992, p. 69-105, tese 2.

²⁹ DYER-WHITEFORD, *Cyber-Negri: General Intellect and Immaterial Labor*, 2005, p. 136-162.

constituíam isoladamente, sem comunicação entre si, o que o autor chama de “tese do ‘incomunicável’ [‘incommunicado’ thesis]³⁰”, nos ajuda a entender a posterior emergência e centralidade do conceito de comum. Em *Império* os autores colocam: “Este é certamente um dos absurdos políticos centrais e mais urgentes da presente época: em nossa muito celebrada era da comunicação, *as lutas se tornaram quase incomunicáveis*”³¹. A crítica de Dyer-Whiteford passa por entender, a nosso ver corretamente, que esta tese da incomunicabilidade entre as lutas implica em uma despotencialização da tese do trabalho imaterial, visto que há uma conexão imediata entre as lutas da multidão e o trabalho imaterial. A solução de Dyer-Whiteford passa por negar em absoluto a tese da incomunicabilidade e afirmar uma conexão entre os diferentes tipos de trabalho, material e imaterial, e assumi-los na figura geral do “trabalho universal”³². Esta solução não é muito diferente da noção de trabalho biopolítico, que está presente no trabalho de Negri e Hardt e é um modo mais eficaz de tomar a própria tese da hegemonia do trabalho imaterial do que tomar o trabalhador imaterial como figura paradigmática (como vimos através de Nunes). De fato, porém, como atenta Murphy³³, a tese da incomunicabilidade das lutas/trabalho a nível mundial é completamente abandonada após *Império* e, inclusive, invertida: é a comunicabilidade entre as lutas e entre as diversas formas de trabalho que impera. Em *Multidão* os autores afirmam um *dever comum do trabalho* e da própria multidão³⁴ – aqui, mesmo a figura do camponês, a aparentemente mais distante das metrópoles

³⁰ DYER-WHITEFORD, *Cyber-Negri: General Intellect and Immaterial Labor*, 2005, p. 155. Como aponta Timothy Murphy (*Antonio Negri: Modernity and the multitude*. Cambridge: Polity, 2011), este ponto do livro foi bastante criticado por diversos autores. A crítica efetuada por Ernesto Laclau (Can immanence explain social struggles?. *Diacritics*, v. 34, nº 4, 2001, p. 3 – 10, 2001), ainda que com outros objetivos, passa pelo mesmo núcleo.

³¹ HARDT & NEGRI. *Império*, 2001, p. 73, grifo dos autores.

³² O desenvolvimento e a “solução” proposta por Dyer-Whiteford ao problema colocado pela tese da incomunicabilidade, na obra de Negri & Hardt, passa também pela utilização da categoria marxiana de *Gattungswesen*, ou, em inglês, *Species-being*, presente sobretudo nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (São Paulo, Boitempo, 2010). O termo é traduzido no Brasil como “ser genérico”. Dyer-Whiteford, em outro texto (*Species-Beings: For Biocommunism*. Paper Presented at the *Historical Materialism Conference*, “Many Marxisms”, London School of Oriental and African Studies, nov. 7-9, 2008), utiliza a noção para desenvolver o que chama de “biocomunismo” e uma noção de trabalho e de humano alinhada ao pós-humanismo. Aqui também há uma aproximação possível com o trabalho de Negri, como afirma Rodrigo Nunes (*Multidão e Organização: Plano ou Sujeito*. In: SANTIAGO, Homero; TIBBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). *Negri no Trópico 23º 26’ 14”*. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017, p. 133, n. 94).

³³ MURPHY, *Antonio Negri: Modernity and the multitude*, 2011, p. 209.

³⁴ HARDT & NEGRI, *Multidão*, 2014a, p. 143.

e do trabalho imaterial, é colocada como constituindo-se cada vez mais em comunicação e através do devir comum do trabalho. Neste livro, a comunicação e o comum tomam o lugar da tese da incomunicabilidade: "O comum não se refere a noções tradicionais da comunidade ou do público; baseia-se na *comunicação* entre singularidades e se manifesta através dos processos sociais colaborativos de produção".³⁵

Por outro lado, porém, acreditamos que a tese da incomunicabilidade, ainda que errada em sua assertividade geral, possuía o objetivo de atentar que há um tipo de homogeneização da composição de classe bioproductiva (homogeneização que será posteriormente conceituada em termos de comum) que coloca as lutas, ainda que isoladas horizontalmente, em confronto direto vertical com o Império ou capital – "O Império apresenta um mundo plano, cujo centro virtual pode ser acessado imediatamente de qualquer ponto de superfície"³⁶. Como os autores colocavam em *Império*, mesmo que as lutas não se comunicavam entre si, elas atacavam diretamente o Império "na medida em que expressavam um repúdio ao regime de controle social pós-fordiano"³⁷. Essa percepção tem a vantagem de conceber a virtualidade da multidão global já em seus "localismos": é como se, antes de ser a comunicação horizontal que torna possível a formação da multidão, é o que há em comum entre as lutas contra a exploração do trabalho vivo mundo à fora que possibilita a própria comunicação de maneira que efetive as lutas em conexão. Horizontalidade da comunicação e imediatismo vertical não são excludentes, mas complementares através do que há em comum, sendo que comum não é o que há de igual ou de mínimo múltiplo comum, mas o que faz com que as diferentes singularidades possam se comunicar e compor.

Embora o conceito de comum já esteja presente no trabalho de Negri anteriormente, nas obras com Hardt ele se desenvolverá a partir de *Multidão* (de 2004), que apresenta o devir comum do trabalho, com o comum se tornando o principal conceito mobilizado em *Bem-Estar Comum* (de 2009). A discussão sobre os bens comuns, ou "*commons*", em inglês, é bastante presente no pensamento

³⁵ HARDT & NEGRI, *Multidão*, 2014a, p. 266, grifo no original.

³⁶ HARDT, Michael. & NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 77.

³⁷ HARDT & NEGRI. *Império*, 2001, p. 74.

político e econômico desde, pelo menos, o ano de 1968, com a publicação do artigo *The tragedy of the commons*, de Garrett Hardin³⁸. Os "comuns", no plural, são geralmente considerados os bens ou espaços de uso comum, como praças, conhecimentos ancestrais, com bastante atenção aos chamados bens naturais, como a água, o ar, as florestas etc. Os comuns, neste sentido, aparecem mesmo em *Império*³⁹. Entretanto, os comuns ou bens comuns são algo distinto do que Negri & Hardt chamarão de comum, no singular⁴⁰. Os comuns, no plural, são geralmente concebidos como uma terceira espécie de propriedade, para além da pública e da privada, na qual a primeira pertence ao Estado e a segunda a indivíduos ou associações de indivíduos (através ou não de empresas ou corporações). Entretanto, como coloca o italiano, "a nossa proposta não é considerar o comum como um terceiro gênero de propriedade, mas como modo de produção"⁴¹. A importância do conceito de comum vem desde o direito romano, no qual designava a relação com o que não é propriedade, privada ou estatal ("imperial", no caso romano). Ali, "o Comum não se dá como propriedade, não se dá como posse transformada em propriedade jurídica, e sim como uso, como administração de coisas comuns, como administração do viver juntos, como possibilidade de construir um nós comum"⁴². Dessa forma, mesmo no direito romano, evocado pelo autor, o comum era algo distinto do que "os comuns", distinto do que os bens comuns, mas antes uma forma de relação com determinados aspectos da vida, uma forma de construção da vida comum. A concepção do comum como modo de produção é uma radicalização dessa noção geral do comum, uma radicalização que a sobredetermina com os aspectos econômicos que viemos vendo, como os de produção biopolítica e subsunção real.

A produção difusa e socializada, com a informatização generalizada e o processo de devir-trabalho da própria vida, e com a crescente centralidade da produção de subjetividade e de modos de vida para o processo de valorização do

³⁸ Cf. CAVA, Bruno & MENDES, Alexandre F. *A constituição do comum: antagonismo, produção de subjetividade e crise no capitalismo*. Rio de Janeiro: Revan, 2017, p. 47.

³⁹ HARDT & NEGRI. *Império*, 2001, p. 321-4.

⁴⁰ ROQUE, Tatiana. Comum, crise da medida e os impasses da subjetivação capitalista. In: SANTIAGO, Homero; TIBBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). *Negri no Trópico 23º 26' 14"*. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017, p. 185.

⁴¹ NEGRI, O comum como modo de produção, 2017, p. 227.

⁴² NEGRI, *Biocapitalismo*, 2015, p. 80.

capital, coloca o que os autores chamam de comum como o elemento central da produção contemporânea. Dessa forma, é através do difuso trabalho social que são criadas as condições de reprodução e de produção do próprio trabalho social. Esse processo fica claro com a questão do trabalho intelectual, em que a rede de inúmeras singularidades envolvidas em processos de produção cognitiva espalhados pelo globo acaba por produzir uma enorme quantidade de conhecimento. Esse conhecimento, por sua vez, é posto para circular nas redes produtivas novamente, através, sobretudo, das redes virtuais (internet), de modo legal ou ilegal, pago ou gratuito. Nas redes sociais virtuais, como o Facebook, um processo similar acontece, ainda que de maneira menos formal e não necessariamente profissional. O comum, entretanto, não envolve apenas o diretamente cognitivo ou intelectual, mas todo o trabalho envolvido nas redes comunicativas e cooperativas da produção socializada e globalizada. Como resume Gigi Roggero, o comum “é simultaneamente a fonte e o produto da cooperação, o lugar da composição do trabalho vivo e seu processo de autonomia, o plano de produção de subjetividade e de riqueza social”⁴³. O comum é tanto a “base” sobre a qual se coloca a produção quanto o produto dessa mesma produção. Essa “circularidade” tem, entretanto, o movimento de uma espiral expansiva⁴⁴, visto que a cada “momento de produção” (as aspas se justificam pois essa separação em momentos é apenas analítica), o que compõe o comum, o corpo comum criado pelo trabalho vivo, é enriquecido, aumentado. Como colocam Hardt & Negri, há um “círculo virtuoso que leva do comum existente a um novo comum, que, por sua vez, serve no momento seguinte de expansão da produção”⁴⁵. Nesse sentido, comum é mais do que os elementos de uso comum, os bens comuns, mesmo os conhecimentos difundidos virtualmente, mas é o próprio modo de produção e de expansão dos “bens comuns”. Nessa produção e reprodução, entretanto, o central não são propriamente os “bens comuns”, mas o modo de produção que coloca, através da hegemonia do imaterial, a própria produção de subjetividades como fonte valorativa e como momento da produção socializada. O que é comum é o próprio trabalho e a própria produção de formas de vida, na medida em que o comum é

⁴³ ROGGERO, Gigi. Cinco teses sobre o comum. *Lugar Comum*, n. 42, 2014, p. 13.

⁴⁴ HARDT & NEGRI, *Multidão*, 2014a, p. 437.

⁴⁵ HARDT & NEGRI. *Bem-Estar Comum*, 2016, p. 169.

mobilizado pelas e nas subjetividades produtivas que o compõe, constituindo um processo que é ao mesmo tempo “produção de subjetividade através do comum e produção do comum através da subjetividade”⁴⁶.

Essa explanação do comum como modo de produção, mais do que forma de propriedade ou bens comuns, já nos indica outra dimensão importante da teoria do comum defendida por Negri & Hardt (e em geral dentre os teóricos do comum de vinculação pós-operaísta): o comum não é um dado natural; o comum é produzido.⁴⁷ O comum, nesse sentido, está de acordo com a ontologia constituinte que Negri constrói a partir de Spinoza: o comum é produção – “A ontologia constitutiva reconhece a produção no interior da estrutura do ser. Não é possível dizer o ser senão em termos de produção. [...] O resultado é o princípio. O ser produzido, constituído, é o princípio da produção e da constituição”⁴⁸. Nesse sentido, mesmo os “comuns” naturais (terra, água, ar etc.) não são natureza no sentido de um dado – “não há nada de natural a respeito dos *commons* aparentemente naturais, já que eles são indefinidamente produzidos e definidos no plano de tensão determinado pelas relações entre a autonomia do trabalho vivo e o comando capitalista”⁴⁹.

O conceito de comum, portanto, nos dá mais uma determinação ao conceito de multidão, visto que a multidão é ao mesmo tempo a multiplicidade de singularidades que, comunicando e cooperando, (re)produzem o comum e se (re)produzem no comum. O comum, da mesma forma que a multidão, não deve ser entendido como apagamento das singularidades, mas como constituição do trabalho comum, da comunicação entre as mesmas:

multidão não é nem encontro da identidade, nem pura exaltação das diferenças, mas é o reconhecimento de que, por trás de identidades e diferenças, pode existir ‘algo comum’, isto é, ‘um comum’, sempre que ele seja entendido como

⁴⁶ HARDT & NEGRI. *Bem-Estar Comum*, 2016, p. 331.

⁴⁷ CAVA & MENDES, *A constituição do comum*, 2017. ROGGERO, *Cinco teses sobre o comum*, 2014. HARDT & NEGRI. *Bem-Estar Comum*, 2016.

⁴⁸ NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 283; 285.

⁴⁹ ROGGERO, *Cinco teses sobre o comum*, 2014, p. 18.

proliferação de atividades criativas, relações ou formas associativas diferentes.
[...] O comum (na multidão) nunca é o idêntico, não é 'comunidade'⁵⁰.

O comum é o modo de produção em que as singularidades produtivas que compõe a multidão entram em comunicação e cooperam; essa cooperação, como vimos, é o que torna possível a produção das singularidades em um nível cada vez mais socializado; no fim desse processo, como na expansão de uma espiral, o comum é enriquecido, o que enriquece, simultaneamente, as singularidades produtivas – nessa lógica, “o comum e a singularidade são não só compatíveis mas mutuamente constitutivos”⁵¹.

Como vimos anteriormente, a tendência da produção biopolítica é se afastar de um controle direto por parte do capital: como o trabalho sai da fábrica e investe a cidade, a sociedade e a vida, a produção socializada passa por inúmeros processos que não são colocados pelo próprio capital. O comando capitalista sobre a produção tende a se tornar mais distante e difuso, visto que a produção ganha certa autonomia – “a produtividade da força de trabalho excede cada vez mais os limites estabelecidos em seu emprego pelo capital”⁵². Essa autonomização é o comum como modo de produção. Entretanto, a autonomização do comum só significaria uma liberação da produção e do acesso livre à riqueza se o capital não estivesse presente, tentando seguir os fluxos produtivos do comum e transformá-los em valor capitalista. Nesse sentido, o capital é importante mesmo diante da tendencial autonomização do comum, do distanciamento da produção e do controle capitalista sobre a mesma. A tese de Hardt & Negri é radical ao afirmar a produtividade do comum independentemente das investidas do capital, que se torna um catador de fluxos produtivos e da inovação antes do que um agente central para o florescimento destas – “Corporações como a Apple e a Microsoft sobrevivem alimentando-se das energias inovadoras que surgem nas vastas redes de produtores baseados na computação e na Internet que se estendem muito além das fronteiras da corporação e seus empregados”⁵³.

⁵⁰ NEGRI, *Cinco lições sobre Império*. 2003a, p. 148, grifo no original.

⁵¹ HARDT & NEGRI. *Bem-Estar Comum*, 2016, p. 147.

⁵² HARDT & NEGRI. *Bem-Estar Comum*, 2016, p. 174.

⁵³ HARDT & NEGRI. *Bem-Estar Comum*, 2016, p. 329.

É nesse sentido, também, que o comum é fundamental para o entendimento da multidão enquanto um conceito de classe social: visto que o capital e a produção tomam certa distância entre si e o capital começa a procurar, no comum, a produção de valor e de riqueza, o próprio conceito de exploração sai transformado. A relação do capital com o comum é uma relação de exploração do trabalho, ainda que de maneira bastante difusa e molecular. Justamente por a relação entre capital e comum passar pela exploração que ela nos dá uma chave para a identificação de classe: “O comum diferencia. É o que nos permite distinguir o gerente do trabalhador: de fato, é somente a afirmação do ‘comum’ que nos permite orientar de dentro os fluxos da produção e separar os capitalistas, alienantes, dos que recompõem o saber e a liberdade”⁵⁴. Basicamente, a multidão produz o comum e o capital o explora.

Exploração do comum: vampirismo do capital

A imagem que dá título a esta seção, a de “vampirismo” do capital, é utilizada pelo próprio Marx em *O Capital*: “O capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga”⁵⁵. Esse processo de sucção do trabalho vivo, nos parece, fica ainda mais claro no contexto de exploração do comum, visto que mesmo o colocar do meio de trabalho pela parte do capital, como a concentração dos meios de produção em uma fábrica, tradicionais do período fordista, já não são mais o núcleo do processo de produção – aqui, o capital se distancia da produção e, cada vez mais, aparece como vampiro ou parasita.

O comum como modo de produção, bem entendido, não é um modo de produção livre da exploração. Ainda que o comum se autonomize em relação ao capital, o capital o explora, se articula como um parasita sobre sua produção. Essa exploração, entretanto, já não é a mesma que se apresentava no período da subsunção formal, do trabalho industrial, assalariado e formal. Ali, a exploração do trabalho passava pela medida do valor através da separação entre tempo de trabalho

⁵⁴ NEGRI, *Cinco lições sobre Império*. 2003a, p. 226-7, grifo no original.

⁵⁵ MARX, Karl. *O Capital – Crítica da Economia Política: Livro I – O processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 307.

necessário e mais-valor, definidos pelo tempo de trabalho formal. Essa medida entra em crise quando passa-se à subsunção real – o que os (pós-)operaístas chamam de crise da lei do valor. Como coloca Carlo Vercellone, economista alinhado à tradição (pós-)operaísta⁵⁶, “esta crise se apresenta sobretudo como uma crise da unidade de medida da métrica vigente que desestabiliza o próprio significado das categorias fundamentais da economia política: o trabalho, o capital, e, naturalmente, o valor”⁵⁷. Se antes o valor extraído na exploração da força de trabalho em regime formal, localizável e medida, quando a produção devém comum o valor capitalista será retirado dessa produção difusa. A matemática Tatiana Roque chama a primeira forma, do trabalho fordista, de medida “extensiva”, na qual o valor é medido pelo tempo de trabalho da jornada de trabalho; e chama de “medida intensiva” essa valorização do trabalho difuso, sem jornada definida. Entretanto, a medida intensiva coloca o problema da medida: “Como medir o trabalho intensivo[?]. A isso chamamos aqui ‘crise da medida’”⁵⁸.

Com a crise da lei ou da medida do valor, o valor capitalista muda de natureza. Como coloca Negri, a própria noção de exploração é transformada: “Se o valor é criado pela produção comum, é evidente que a teoria marxista deve ser modificada nessa nota. Exploração deverá significar, de fato, apropriação de uma parte ou de todo o valor que foi construído *em comum*”⁵⁹. A extração de valor do trabalho ao capital, a acumulação capitalista, na medida em que o capital se externaliza em relação ao processo de produção, “assume a forma de *expropriação do comum*”⁶⁰. Nessa exploração por expropriação, inclusive, são transpostos e transformados os conceitos que definiam a exploração no contexto da subsunção formal, a saber, os de trabalho necessário e trabalho excedente (ou mais-trabalho). Assim,

⁵⁶ O texto de Vercellone que utilizamos está presente em uma coletânea sobre crise econômica e capitalismo financeiro constituída por trabalhos, em geral, de autores (pós-)operaístas. O livro possui, inclusive, posfácio de Antonio Negri. Ver: FUMAGALLI, A. e MEZZADRA S. (Orgs.). *A crise da economia global*. Mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos. Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2011.

⁵⁷ VERCELLONE, Carlo. A Crise da Lei do Valor e o Tornar-se Rentista do Lucro. – Apontamentos sobre a crise sistêmica do capitalismo cognitivo. In: FUMAGALLI, A. e MEZZADRA S. (Orgs.). *A crise da economia global*. Mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos, Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, p. 107-149, 2011, p. 115.

⁵⁸ ROQUE, Comum, crise da medida e os impasses da subjetivação capitalista, 2017, p. 187.

⁵⁹ NEGRI, *Cinco lições sobre Império*. 2003a, p. 266, grifo no original.

⁶⁰ HARDT & NEGRI. *Bem-Estar Comum*, 2016, p. 160, grifo no original.

*o trabalho necessário deve ser considerado aquilo que produz o comum, pois no comum está integrado o valor necessário para a reprodução social [...] Se o trabalho necessário e o valor por ele gerado são entendidos em termos das redes de reprodução social do comum, temos de entender o trabalho excedente e o valor excedente como as formas de cooperação social e os elementos do comum que são apropriados pelo capital.*⁶¹

Para além da expansão própria do comum, através de seu ciclo produtivo, o capital expropria o "trabalho excedente". Esse excedente que vai ao capital, entretanto, ao invés de aumentar a riqueza e a potência produtiva do próprio comum, é apropriado privadamente pelas mãos capitalistas, o que, no mesmo movimento, limita a expansão do comum e enriquece o capital. A expropriação do comum não é o fim do comum, visto que o capital depende deste para continuar seu processo de valorização, mas é uma corrupção do mesmo⁶². Mas afinal, como o capital expropria o valor produzido no e em comum? A financeirização é seu principal mecanismo.

Como coloca Vercellone, "tudo se passa como se ao movimento de autonomização da cooperação do trabalho correspondesse um movimento paralelo de autonomização do capital"⁶³. Esse processo de autonomização encontra na finança um terreno ideal, visto que esta é "um instrumento capitalista adequado para expropriar a riqueza comum produzida, instrumento externo a ela e abstrato em relação ao processo de produção"⁶⁴. Vercellone dedica seu texto a mostrar como as finanças se tornam a forma principal de exploração e de acumulação capitalista após a crise da lei do valor: visto que a medida do valor na jornada de trabalho era o critério da exploração na forma do lucro, com sua crise o capital precisa encontrar outras formas de expropriação. Daí o título do trabalho de Vercellone: *A Crise da Lei do Valor e o Tornar-se Rentista do Lucro*. A renda, ou o rentismo, são a forma hegemônica da acumulação capitalista diante da produção autônoma do comum:

⁶¹ HARDT & NEGRI. *Bem-Estar Comum*, 2016, p. 317, grifo no original.

⁶² HARDT & NEGRI. *Bem-Estar Comum*, 2016, p. 173.

⁶³ VERCELLONE, *A Crise da Lei do Valor e o Tornar-se Rentista do Lucro*, 2011, p. 134.

⁶⁴ HARDT & NEGRI. *Bem-Estar Comum*, 2016, p. 182.

a *rente*⁶⁵ [renda] se apresenta como um título de crédito ou um direito de propriedade sobre recursos materiais e imateriais que dá direito de propriedade sobre recursos materiais e imateriais que dá direito a um imposto sobre o valor *a partir de uma posição de exterioridade em relação à produção*⁶⁶.

Enquanto o lucro é extraído da exploração do trabalho formal e da extração de mais-valor, a renda se dá de maneira capilar e através de circuitos diferentes, não ligados diretamente ao trabalho formal, através das valorizações da bolsa e da difusão das relações de débito e, por conseguinte, de juros. Andrea Fumagalli esclarece que, diante da necessidade constante de aumento da riqueza mundial direcionada para os mercados financeiros, o capital age de dois modos: um aumento exponencial do número de endividados e de relações de crédito e débito (condição extensiva); e uma "construção de novos instrumentos financeiros que se alimentem das trocas financeiras já existentes" (condição intensiva)⁶⁷.

Essa expansão do mercado financeiro, entretanto, não é casual: é antes a forma que o capital teve de procurar para manter, ainda que transformado, seu processo de acumulação, visto que a lei da medida do valor, diante da produção em comum e da subsunção real, se tornou ineficaz. Não é à toa termos visto, nas últimas décadas, um aumento exponencial da financeirização e das relações de débito e crédito. Segundo Vercellone, a explosão de crédito, acelerada a partir de 2002 nos EUA, por exemplo, tem uma função tripla: remediar com crédito a estagnação do consumo; "fornecer ao capital, por meio da acumulação de juros a cargo das famílias, uma nova fonte indireta de captura da mais-valor⁶⁸ "; e criar, através do

⁶⁵ Reproduzimos a nota do tradutor: "A língua italiana, da mesma maneira que o francês, distingue claramente as diferentes formas de remuneração do trabalho, da propriedade e do capital: respectivamente *reddito* (salário), *rendita* e *profitto*, que correspondem em francês à *revenu* (*salaire*), *rente* e *profit*. Em português, usa-se indiferentemente 'renda' para falar da remuneração da propriedade e 'renda' como remuneração do trabalho e do capital. Optamos aqui por utilizar o termo 'rentismo' ou 'rentista' para traduzir *rendita/rente*, quer dizer, a remuneração daquele que vive de rendimentos, ou do rentista (*rentier*)" (em FUMAGALLI; MEZZADRA [Orgs.], *A crise da economia global*, 2011, p. 15). O termo "*rente*", na citação que utilizamos no corpo do texto, refere-se então à renda por meio da propriedade.

⁶⁶ VERCELLONE, A Crise da Lei do Valor e o Tornar-se Rentista do Lucro, 2011, p. 121, grifo no original.

⁶⁷ FUMAGALLI, Andrea, Nada será como antes: dez teses sobre a crise financeira. In: FUMAGALLI, Andrea. e MEZZADRA S. (Orgs.). *A crise da economia global*. Mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos, Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, p. 321-351, 2011, p. 329.

⁶⁸ No original consta "mais-valia". Em nosso trabalho optamos por utilizar "mais-valor", o termo mais atual para o conceito marxiano, adotado, por exemplo, pela editora Boitempo. Mario Duayer, tradutor

endividamento generalizado, uma subjetividade dependente e conformada ao domínio capitalista⁶⁹. Nesse sentido, retomando um aspecto recorrente no trabalho de Negri, a saber, o da inextricabilidade entre comando e exploração, a difusão da exploração através do endividamento não é apenas uma forma indireta de exploração do trabalho, mas uma forma de comando e de poder sobre as subjetividades produtivas, sobre os trabalhadores.

Resta aprofundar, entretanto, os mecanismos que levam os trabalhadores ao endividamento. Como visto, a subsunção real acaba colocando toda a vida no jugo do capital, e toda a produção de vida lhe gera "mais-valor", não mais centralmente através do lucro extraído pela relação salarial (formal), mas por uma série de mecanismos rentistas difusos e indiretos. A passagem para a subsunção real se reflete, também, em termos sociais relativamente claros, em uma diminuição tendencial do trabalho formal de tipo clássico: o pleno emprego fordista e keynesiano, onde por vezes mantém-se o mesmo emprego até a aposentadoria, perde espaço para uma lógica de terciarização, terceirização e de contratos de serviço típicas do neoliberalismo - "uma das características do pós-fordismo é a de difundir socialmente o trabalho ao mesmo tempo em que o emprego formal diminui"⁷⁰. Outro ponto importante: a lógica do trabalho, mesmo o formal, é cada vez mais a da prestação de serviços com tempo determinado – nesse sentido, o trabalho em geral se terciariza⁷¹. O trabalho bioprodutivo – imaterial, afetivo, intelectual, reprodutivo –, por outro lado, na medida em que não distingue tempo de vida e tempo de trabalho, é explorado constantemente. Por exemplo, quando estudamos, utilizamos uma rede social (postamos uma foto com os amigos, compartilhamos

dos *Grundrisse* para os portugueses, nota que o termo alemão *Mehrwert* significa, literalmente, "mais-valor". "Uma vez que não é tradução literal de "*Mehrwert*", o uso de 'mais-valia' teria de ser justificado teoricamente. Essa tarefa é impossível, pois, como 'valia' nada significa nesse contexto, não há como justificar 'mais-valia' do ponto de vista teórico pela simples anteposição do advérbio. Ademais, além de ser uma tradução ilícita, a expressão 'mais-valia' converte uma categoria de simples compreensão em algo enigmático, quase uma coisa. Produção capitalista, como se viu, é produção de valor, e produção de valor tem de ser produção crescente. Portanto, produção capitalista é, por definição, produção de mais-valor" DUAYER, Mário. Apresentação. In: MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario de Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 11-24.

⁶⁹ VERCELLONE, A Crise da Lei do Valor e o Tornar-se Rentista do Lucro, 2011, p. 133.

⁷⁰ COCCO, Giuseppe. *Trabalho e Cidadania* – Produção e direitos na era da globalização. São Paulo: Cortez, 2000, p. 36.

⁷¹ COCCO, *KorpoBraz*, 2014.

uma música, produzimos um texto, compartilhamos um meme) ou quando nos engajamos, conscientemente ou não, nos circuitos produtivos relacionados às diferentes formas de vida – através do vestuário, do consumo, do frequentar de determinados espaços etc. Todos esses elementos, porém, passando tanto pelo trabalho formal quando pelo informal, do trabalho “propriamente dito” e do trabalho que se confunde com a vida, exigem, para se tornarem possíveis e para se aperfeiçoarem, do acesso a diferentes recursos. Esses recursos, que fazem parte do que estamos chamando de comum, entretanto, não são de acesso livre, visto que o capital, em seu processo de apropriação, bloqueia, na medida em que lhe é viável, o acesso livre ao comum. Para acessar inúmeros conteúdos virtuais temos de pagar, contratar serviços etc. (ou podemos nos arriscar no acesso pirata); além disso, precisamos pagar por um ponto de acesso à internet, por um smartphone, um computador, por cursos de especialização, formação continuada etc. Podemos chamar, seguindo Cocco⁷², essa situação de paradigma da “empregabilidade”. Tal paradigma consiste em manter-se sempre empregável, sempre atualizado, estudando, profissionalizando, acompanhando as modas, investindo em nossas relações sociais, afetivas etc. Todos esses elementos constituem o que podemos chamar, com Cocco e Negri & Hardt⁷³, de “capital fixo” da era do trabalho imaterial, ou seja, os elementos necessários para a produção, elementos que as singularidades produtivas precisam ter acesso para poder produzir. Como o acesso a esses elementos é, em larga medida, bloqueado pelo comando do dinheiro e pela acumulação capitalista, privada e/ou pública, coloca-se no horizonte a necessidade do endividamento. Como coloca Cocco, “a relação de débito e crédito substituiu a relação salarial na mobilização de um trabalho difuso que acontece diretamente na circulação das redes metropolitanas (de serviços e terceirização) e que coincide com a própria vida”⁷⁴. O endividamento tende a ser a situação normal ao se tornar a principal maneira de conseguir o capital fixo para conseguir trabalhar (vide, por exemplo, as enormes dívidas de crédito estudantil, seja por programas públicos ou privados); entretanto, como nos lembra Cocco, o emprego formal diminui na era da

⁷² COCCO, *KorpoBraz*, 2014, p. 90-1.

⁷³ COCCO, *KorpoBraz*, 2014; HARDT, Michael. & NEGRI, Antonio. *Assembly*. New York: Oxford University Press, 2017.

⁷⁴ COCCO, *KorpoBraz*, 2014, p. 11, grifo no original.

empregabilidade: endivida-se para ser empregável, mas nunca se é empregado (ao menos não da forma que se era no fordismo). A empregabilidade é o paradigma que coloca a necessidade de se manter empregável, constantemente, mas se manter empregável não é mesmo que ser empregado⁷⁵.

O tornar-se renda do lucro, a renda como principal meio de acumulação capitalista, que coloca o capital financeiro como hegemônico, tende a ser a principal forma de comando do e de exploração sobre o comum. A expansão do crédito e a consequente expansão da dívida, em um nível privado e individual, coloca os endividados à mercê do poder, o que os coloca a trabalhar mais, produzindo o comum que continua a ser expropriado. "Hoje, a exploração se baseia principalmente não na troca (igual ou desigual), mas na dívida, ou seja, no fato de que 99 por cento da população está sujeita – deve trabalho, deve dinheiro, deve obediência – ao 1 por cento restante"⁷⁶. Dessa forma, a dívida não é meramente mecanismo de exploração, mas uma das principais formas de limitação da potência e de controle das subjetividades: "A dívida exerce um poder moral cujas armas principais são a responsabilidade e a culpa, que podem rapidamente se transformar em objeto de obsessão [...] O endividado é uma consciência desventurada, que transforma a culpa numa forma de vida"⁷⁷. É preciso endividar-se para poder trabalhar; é preciso trabalhar para poder pagar as dívidas. O ciclo se acumula. Esse trabalho, entretanto, ainda que produza no e em comum, está diretamente submetido ao comando do capital, visto que este coloca ao trabalho a opção entre trabalhar ou morrer (ou perder a casa, a renda, a vaga na universidade etc.). Nesse sentido, a criatividade do trabalho vivo é podada pelo comando do capital; o trabalho é precarizado; o comum é expropriado. Negri e Guattari já colocavam em 1985 que "a chantagem da morte é a única lei do valor que o capitalismo e/ou o socialismo conhece atualmente"⁷⁸. Hoje isso se torna ainda mais intenso. A lei da medida do valor, que desaparece no comum, é tornada violência, puro comando, expropriação do trabalho comum. A própria

⁷⁵ COCCO, *KorpoBraz*, 2014, p. 90-1.

⁷⁶ HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. *Declaração*: Isto não é um manifesto. Tradução de Carlos Szlak. N-1 publications, 2014b, p. 25.

⁷⁷ HARDT & NEGRI, *Declaração*, 2014b, p. 22-3. Sobre a subjetivação através do endividamento: p. 22-27.

⁷⁸ GUATTARI, Félix & NEGRI, Antonio. *As Verdades Nômades*: por novos espaços de liberdade. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Politeia, 2017, p. 57.

exploração é tornada transformação do tempo da libertação, próprio do trabalho da multidão, em tempo da dominação, próprio da acumulação capitalista⁷⁹.

A medida e o limite

As noções de medida e de limite se articulam na identificação da potência da multidão presente na produção do comum. Quando o capital transforma o trabalho vivo em acumulação de valor estamos diante de uma operação da medida – “O valor é a medida com que o capital transita do qualitativo para o quantitativo. Que ele reduz a qualidade infinita das forças produtivas em quantidades mensuráveis”⁸⁰. A medida capitalista, quando tinha como critério o tempo de trabalho, era uma violência da transfiguração do qualitativo no quantitativo, da criatividade viva e aberta do trabalho vivo no tempo opaco e fechado do valor capitalista. Essa operação, entretanto, era feita na presença do capital. Podemos dizer que a jornada de trabalho se dava em território capitalista, visto que o capital levava ao processo de trabalho o que a força de trabalho precisava, enquanto elemento externo: na fábrica, os meios de produção. Quando o processo de trabalho e produção se difunde à sociedade, na medida em que sai dos muros da fábrica, também sai dos muros do capital. Os meios de produção não são mais colocados diretamente pelo capital e passam, em larga medida, distantes de seu controle e de sua necessidade. A produção se dá no comum e em comum, que está além do capital: capital e produção se distanciam. Nesse processo a medida do valor perde sua condição de possibilidade: o comum é incomensurável. O capital, entretanto, ao tomar distância da produção, continua a exploração e a expropriação, agora diferentemente. Aqui encontramos uma contradição, para o capital, da produção do comum: na medida em que o capital explora o trabalho vivo que produz o comum, expropriando-o, ele precisa controlar os fluxos produtivos do comum para que não excedam em demasia seu próprio comando. Simultaneamente, todavia, o capital precisa do comum e de sua enorme produtividade para que continue a explorá-lo. O capital precisa simultaneamente que a produtividade do comum seja liberada, para que seja explorada, e que seja limitada,

⁷⁹ NEGRI, Interpretation of the Class Situation Today, 1992, tese 3.

⁸⁰ CAVA & MENDES, *A constituição do comum*, 2017, p. 220.

para que não escape ao capital. A produção socializada é a galinha dos ovos de ouro do capital – e o risco de matá-la faz parte de seu funcionamento normal; o comum é a pedra no sapato do capital – entretanto, é a pedra que lhe faz andar. “O desejo de desterritorialização da multidão é o motor que impele todo o processo de desenvolvimento capitalista, e o capital precisa constantemente tentar contê-lo”⁸¹. É esse o chamado “comunismo do capital”⁸² – a dependência estabelecida do capital ao comum. É isso o que Hardt & Negri chamam de “comum corrupto”⁸³.

É na presença do “comunismo do capital”, entretanto, que a abertura política para o “comunismo”, para o comum em uma forma não corrupta pelo capital, se dá. Não simplesmente por causa da contradição entre a necessidade simultânea, pela parte do capital, de expandir e de limitar o comum – como colocavam Deleuze & Guattari, e Negri vai na mesma direção, “as contradições nunca mataram ninguém”⁸⁴. É necessário passar das contradições ao antagonismo: “As contradições não realizam as lutas por si mesmas”⁸⁵. Uma vez que a medida deixa de ser possível, a valorização capitalista se explicita como violência na forma da expropriação do comum. Enquanto a contradição entre capital e trabalho no regime de medida extensa do valor era o motor do processo capitalista na síntese entre trabalho vivo e morto (pelo segundo), quando a medida se torna intensiva e o valor incomensurável a síntese se torna impossível e o antagonismo é imediato – “o antagonismo pode existir unicamente se a relação social do capital não se encerrar na síntese”⁸⁶. Não há mais síntese possível entre capital e trabalho, nem contradição que a movimente: há uma autonomização da multidão enquanto classe produtora do comum e uma

⁸¹ HARDT & NEGRI. *Império*, 2001, p. 141.

⁸² FUMAGALLI, Nada será como antes: dez teses sobre a crise financeira, 2011; ROGGERO, Cinco teses sobre o comum, 2014.

⁸³ HARDT & NEGRI. *Bem-Estar Comum*, 2016.

⁸⁴ DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 202. E: “Nunca uma discordância ou um disfuncionamento anunciaram a morte de uma máquina social que, ao contrário, se alimenta habitualmente das contradições que provoca, das crises que suscita, das angústias que engendra e das operações infernais que a revigora: o capitalismo aprendeu isso e deixou de duvidar de si, e até os socialistas deixavam de acreditar na possibilidade da sua morte natural por desgaste. As contradições nunca mataram ninguém. E quanto mais isso se desarranja, quanto mais isso esquizofreniza, melhor isso funciona, à americana.”

⁸⁵ CAVA, Bruno. A coruja voa de tarde: a ontologia comunista do fazer-se da multidão. *Revista Eco-Pós*, v. 15, 2012, p. 57.

⁸⁶ NEGRI, *Marx além de Marx*, 2016, p. 66.

autonomização do capital enquanto poder expropriador. Nesse sentido, Negri define o agir da multidão como um *agir fora da medida*, como *resistência*. Essa resistência, entretanto, na medida em que é constante agir fora da medida que deveio impossível (mas que é tornada arbitrária valorização capitalista, através da violência antagonista da expropriação), tem em seu horizonte de possibilidades uma abertura para a potência constituinte, para o *agir além da medida*⁸⁷. Estaríamos em uma fase em que predomina a resistência, mas que, no mesmo movimento, abre constantemente o caminho constituinte – “A atividade da multidão constitui o tempo além da medida”⁸⁸.

Seguindo o tom geral de sua obra, Negri coloca a abertura para a luta da multidão em termos positivos, em termos de potência, antes do em termos do negativo ou da falta. Como vimos, o comum produz excedente, é expansivo: o capital vive de apropriação desse excedente. Entretanto, o excedente não é definido em termos do capital, não é *excedente para o capital*: o capital vem depois. O comum é excedente em si mesmo; excede tanto a si quanto a capacidade de controle e expropriação do capital. Nesse sentido, ao menos em um primeiro momento, o comum está sempre para além do capital:

a produção do comum sempre envolve excedente que não pode ser expropriado pelo capital nem capturado na arregimentação do corpo político global. Este excedente, no nível filosófico mais abstrato, é a base sobre o qual o antagonismo transforma-se em revolta. Em outras palavras, a privação pode gerar raiva, indignação e antagonismo, mas a revolta só surge com base na riqueza, ou seja, um excedente de inteligência, experiência, conhecimento e desejo.⁸⁹

A crise da lei do valor é uma crise do comando capitalista. No comum pode-se produzir, e produz-se, fora da medida, o que abre o caminho para produzir além da medida: sua capacidade excedente é o que lhe dá a possibilidade de romper o controle, de produzir de um modo que o capital não mais lhe controle. O capital não

⁸⁷ NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*. Tradução de Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b, p. 104.

⁸⁸ HARDT & NEGRI. *Império*, 2001, p. 426.

⁸⁹ HARDT & NEGRI, *Multidão*, 2014a, p. 275.

é mais que um *obstáculo* para a constituição do comum em sua forma plena, virtuosa (não corrupta). O obstáculo, como coloca Negri, pode ser superado, deixado para trás⁹⁰. Entre o "comum corrupto" e o "comum virtuoso", o comunismo do capital e o comunismo da multidão, não há um caminho pacífico, mas luta calcada na produção e na excessão. O comum precisa ser instituído para além do capital:

Entre o 'comunismo do capital' e as instituições do comum não há nenhuma especularidade ou relação linear de necessidade: trata-se, em outros termos, de reapropriar-se coletivamente da riqueza social produzida, rompendo os dispositivos de captura da potência do trabalho vivo, que assumem a dupla face do público e do privado.⁹¹

Se o capital é obstáculo para a multidão e para a sua produção em/do comum, não se pode dizer o inverso: o capital precisa da multidão produtiva. Nesse sentido, a multidão não é apenas um obstáculo para o capital, visto que um obstáculo é passível de superação; ao invés disso, *a multidão é o limite do capital*. Para o poder capitalista, a multidão e o comum são o limite de sua operatividade, são sua condição insuperável – "O limite é, pois, uma determinação ontológica, algo indestrutível. Insistir na definição de limite significa compreender que a multidão é algo que a soberania e o poder não podem mais destruir, que devem aceitar e eventualmente mediar"⁹². A constituição da multidão e da produção comum coloca um claro limite para o capital, visto que a potência da multidão pode se colocar para além deste obstáculo.

Na crise da medida é o próprio poder capitalista que entra em crise. Entretanto, que o capital é definido pela necessidade da crise não é novidade para o marxismo: crise não significa morte ou fim. O controle, o biopoder, o Império, são justamente as formas encontradas para a gestão da crise na forma em que esta se configura a partir da crise da lei do valor, enquanto crise necessária e constante. Dessa forma, a explicitação da violência da expropriação e a abertura ao antagonismo não colocam

⁹⁰ NEGRI, *Cinco lições sobre Império*. 2003a, p. 151-3.

⁹¹ FUMAGALLI, Nada será como antes: dez teses sobre a crise financeira, 2011, p. 350.

⁹² NEGRI, *Cinco lições sobre Império*. 2003a, p. 151.

uma teleologia que afirme necessariamente o fim do capital e a liberação do comum. A abertura ao antagonismo é o começo da luta de classes, o que coloca o terreno em conflito, entre a produção, a potência e o desejo da multidão e a expropriação, o poder e o controle do capital. O capital tem a multidão como limite: ele *não pode* se livrar desta, limitando-se a controlá-la para seus fins e na medida do possível; a multidão tem o capital como obstáculo: ela *pode* se livrar deste, liberando o comum de seu controle – entretanto, nada é certo: nem que a multidão avançará para além do capital, nem que o capital controlará a multidão. “[A] multidão não surge espontaneamente como forma política, e a carne da multidão consiste numa série de condições que são ambivalentes: poderiam levar à libertação ou ser apanhadas num novo regime de exploração e controle”⁹³. Esses acontecimentos estão sujeitos ao processo da luta de classes, na qual há organização dos dois lados e na qual há inúmeras batalhas, em que se vence algumas e se perde outras.

REFERÊNCIAS

CAVA, Bruno. A coruja voa de tarde: a ontologia comunista do fazer-se da multidão. *Revista Eco-Pós*, v. 15, 2012, p. 51-69.

CAVA, Bruno & MENDES, Alexandre F. *A constituição do comum: antagonismo, produção de subjetividade e crise no capitalismo*. Rio de Janeiro: Revan, 2017.

COCCO, Giuseppe. *Trabalho e Cidadania – Produção e direitos na era da globalização*. São Paulo: Cortez, 2000.

COCCO, Giuseppe. *KorpoBraz – Por uma política dos corpos*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DUAYER, Mário. Apresentação. In: MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mário de Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 11-24.

DYER-WHITEFORD, Nick. Cyber-Negri: General Intellect and Immaterial Labor. In: MURPHY, T. S.; MUSTAPHA, A. K. (eds.), *Resistance in Practice: The Philosophy of Antonio Negri*. London: Pluto Press, 2005, p. 136-162.

⁹³ HARDT & NEGRI, *Multidão*, 2014a, p. 275.

DYER-WHITEFORD, Nick. Species-Beings: For Biocommunism. Paper Presented at the *Historical Materialism Conference*, "Many Marxisms", London School of Oriental and African Studies, nov. 7-9, 2008.

FUMAGALLI, Andrea, Nada será como antes: dez teses sobre a crise financeira. In: FUMAGALLI, Andrea. e MEZZADRA S. (Orgs.). *A crise da economia global*. Mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos, Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, p. 321-351, 2011.

FUMAGALLI, A. e MEZZADRA S. (Orgs.). *A crise da economia global*. Mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos. Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2011.

GUATTARI, Félix & NEGRI, Antonio. *As Verdades Nômades: por novos espaços de liberdade*. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Politeia, 2017.

HARDT, Michael. & NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARDT, Michael. & NEGRI, Antonio. *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. Tradução de Clóvis Marques. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014a.

HARDT, Michael. & NEGRI, Antonio. *Declaração: Isto não é um manifesto*. Tradução de Carlos Szlak. N-1 publications, 2014b.

HARDT, Michael. & NEGRI, Antonio. *Bem-Estar Comum*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARDT, Michael. & NEGRI, Antonio. *Assembly*. New York: Oxford University Press, 2017.

LACLAU, Ernesto. Can immanence explain social struggles?. *Diacritics*, v. 34, nº 4, 2001, p. 3-10.

LAZZARATO, Maurizio. Trabalho autônomo, produção por meio de linguagem e general intellect. In: LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial: Formas de vida e produção de subjetividade*. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013, p. 107 – 121.

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial: Formas de vida e produção de subjetividade*. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo, Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario de Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *O Capital – Crítica da Economia Política: Livro I – O processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2015.

MURPHY, Timothy S. *Antonio Negri: Modernity and the multitude*. Cambridge: Polity, 2011.

NEGRI, Antonio. Interpretation of the Class Situation Today: Methodological Aspects. In: BONEFIELD, W.; GUNN, R.; PSYCHOPEDIS, K. (eds.). *Open Marxism - vol. 2: Theory and Practice*. London: Pluto Press, 1992, p. 69-105.

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre Império*. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a.

NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*. Tradução de Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.

NEGRI, Antonio. *Biocapitalismo: entre Spinoza e a constituição política do presente*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2015.

NEGRI, Antonio. *Marx além de Marx: Ciência da crise e da subversão – Cadernos de trabalho sobre os Grundrisse*. Tradução de Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

NEGRI, Antonio. O comum como modo de produção. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). *Negri no Trópico 23º 26' 14"*. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017, p. 225-237.

NUNES, Rodrigo. 'Forward How? Forward Where? I: (Post-)Operaismo Beyond the Immaterial Labour Thesis. *ephemera*, vol. 7 (1), 2007, p. 178-202.

NUNES, Rodrigo. Multidão e Organização: Plano ou Sujeito. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). *Negri no Trópico 23º 26' 14"*. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017, p. 123-138.

ROGGERO, Gigi. Cinco teses sobre o comum. *Lugar Comum*, n. 42, 2014, p. 11-30.

ROQUE, Tatiana. Comum, crise da medida e os impasses da subjetivação capitalista. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). *Negri no Trópico 23º 26' 14"*. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017, p. 181-190.

VERCELLONE, Carlo. A Crise da Lei do Valor e o Tornar-se Rentista do Lucro. – Apontamentos sobre a crise sistêmica do capitalismo cognitivo. In: FUMAGALLI, A. e MEZZADRA S. (Orgs.). *A crise da economia global*. Mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos, Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, p. 107-149, 2011.

13. CAPITALISMO FARMACOPORNOGRÁFICO, COMUNISMO TECNOSOMÁTICO E ANTAGONISMO PÓS-QUEER EM PAUL B. PRECIADO



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-13>

Felipe Fortes¹

Resumo

O objetivo do artigo é uma análise do conceito de capitalismo farmacopornográfico desenvolvido por Paul B. Preciado em seu livro *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica* (2008), assim como desdobrar os modos de antagonismos possíveis que surgem nesse novo recorte histórico que Preciado aponta, antagonismos que Preciado denomina de pós-*queer*. Nesse aspecto, será importante discutir e apresentar a posição "aceleracionista" de Preciado na qual certas tendências imanentes ao farmacopornismo devem ser intensificadas em um "comunismo tecnosômático". Metodologicamente, visamos inserir Paul Preciado em uma discussão localizada com os novos teóricos da biopolítica, assim como teóricos herdeiros do operaísmo italiano, a partir de divergências e alianças, em especial, Michael Hardt e Antonio Negri e, nesse sentido, será importante a análise em Preciado da problemática do comum.

palavras-chave: capitalismo farmacopornográfico; biopolítica; farmacopornismo; pós-queer, P. B. Preciado.

Introdução

Demonstramos no artigo que através do desenvolvimento do conceito de capitalismo farmacopornográfico em *Testo Junkie* (2018), assim como da análise dos antagonismos emergentes que respondem *por dentro e contra* o regime correspondente, Paul B. Preciado se insere no debate filosófico contemporâneo, não apenas como um expoente da teoria *queer* e do feminismo transgênero (pelo qual é reconhecido globalmente) mas também como um teórico que dialoga, complementa, e visa a tensionar os principais campos de análise, na filosofia contemporânea, que versam sobre as transformações em curso que as relações de poder da economia capitalista vem sofrendo, pelo menos desde o final da Segunda Guerra Mundial, somando e debatendo assim, tanto com os teóricos da chamada "biopolítica", como com os teóricos marxistas herdeiros do operaísmo (pós-operaísmo, neo-operaísmo)

¹ Doutorando em Filosofia pelo PPG FILOSOFIA PUCRS

e seu enfoque nas lutas antagonistas ao biocapitalismo ou "capitalismo cognitivo". Preciado, a partir de uma crítica radical feminista, *queer* e transgênero não só aponta os déficits e os compromissos (mesmo involuntários) heteronormativos dessas teorias, mas trabalha a partir dos conceitos desenvolvidos por esses teóricos, elaborando novos conceitos em um trabalho construtivo. Desse modo, mostraremos aqui algumas linhas de convergência e descontinuidade com os herdeiros teóricos da biopolítica de Foucault, assim como as teorias sobre o chamado pós-fordismo, em particular, articuladas pela obra de Michael Hardt e Antonio Negri, buscando, assim, formar e fomentar alianças teóricas e práticas em frente ao novo regime de transformações em curso do capitalismo, algo que é delineado pelo próprio *Testo Junkie*, não só uma bomba teórica, mas também um manual de "intoxicação voluntária" (PRECIADO, 2018, p. 13) que, ao narrar o ato político e performativo de experimentação de Preciado com a testosterona e o choque entre seu uso e regulação por parte do Estado e do Mercado, nos introduz a um novo campo de luta e disputa que atravessa os corpos no capitalismo farmacopornográfico.

No primeiro tópico, partimos de uma descrição dos principais componentes conceituais que montam o que Preciado denomina de capitalismo farmacopornográfico, tanto como modo específico de produção capitalista pós-fordista e pós-industrial, quanto como um novo regime de poder pós-disciplinar de novas técnicas de subjetivação e controle. No segundo tópico, delinearemos as alternativas que começam a emergir no capitalismo farmacopornográfico, partindo de uma análise transversal com os herdeiros do operáismo do conceito de comum. Se o comum não é um conceito definido por Preciado, veremos como ele se apresenta em seu texto, em detrimento tanto das formas de regulação da produção social proprietárias (público-privadas), apontando para o que Preciado denomina de "comunismo tecnosomático" como uma base que já se coloca em funcionamento antagônico de produção no capitalismo farmacopornográfico, em tensão com ele. No terceiro e último tópico, apresentaremos mais sistematicamente a posição de Preciado em relação aos antagonismos possíveis ao regime farmacopornográfico, mobilizando o conceito de *farmacopornofagia* e entendendo como Preciado aposta, política e estrategicamente, em uma intensificação ou aceleração de certas tendências "pós-*queer*" imanentes ao capitalismo farmacopornográfico, mas que

permanecem bloqueadas nele, potências já presentes nas lutas contemporâneas e que apontam para um futuro pós-gênero como produção, compartilhamento e consumo de “biocódigos” de gênero.

1. A emergência do capitalismo farmacopornográfico: do fordismo ao farmacopornismo, do automóvel à hegemonia produtiva da pílula e da Playboy

Para analisar o conceito de capitalismo farmacopornográfico elaborado por Paul Preciado, tomamos a escolha de inseri-lo no campo do debate sobre as transições que o capitalismo vem sofrendo em sua reorganização produtiva e provocando em sua decomposição e recomposição do trabalho e da classe, pelo menos desde o final da Segunda Guerra Mundial e que se cristalizam a partir dos anos 70, em uma nova gestão produtiva e econômica da sociedade *na totalidade*, o que, compartilhado pelos teóricos herdeiros do operaísmo, citados e debatidos em *Testo Junkie* como Paolo Virno, Maurizio Lazzarato, Michael Hardt e Antonio Negri, representa uma nova reorganização social que não pode deixar *nada de fora* do governo da vida, formando um novo regime de soberania pós-industrial. Nesse sentido, enquanto se insere e compartilha do diagnóstico desses autores sobre uma transição em curso ao chamado pós-fordismo (o que é exposto inúmeras vezes no livro pelas inúmeras referências e sutis modificações conceituais em uma espécie de crítica imanente), o conceito de capitalismo farmacopornográfico visa tornar visível aspectos sobre a sexualidade, o sexo e o gênero que os teóricos italianos, senão negligenciaram, tornaram de certa maneira invisível, ou mais precisamente, dessexualizado por suas descrições e escolhas aparentemente neutras na terminologia de seus conceitos, como os conceitos de “trabalho imaterial” e “capitalismo cognitivo”, como coloca provocativamente, Paul Preciado nesse trecho: “os teóricos do pós-fordismo [...] sugeriram que o processo produtivo do capitalismo atual tem como matéria-prima o saber, a informação, a comunicação e as relações sociais” e, em um trecho específico sobre Michael Hardt e Antonio Negri, Preciado continua: “eles denominam ‘trabalho biopolítico’ as formas de produção ligadas à assistência e ao cuidado corporal, à proteção do outro e à criação das relações humanas, ao trabalho ‘feminino de reprodução’, às relações de comunicação e ao

intercâmbio de saberes e afetos" complementando, assim, sua crítica aos herdeiros da biopolítica foucaultiana: "mas a maioria das análises e descrições desta nova forma de produção são biopoliticamente interrompidas quando chegam à cintura" (PRECIADO, 2018, p. 38 – 39). A perspectiva de Preciado de que a biopolítica é uma "sexopolítica" (PRECIADO, 2018, p. 76) nos permite introduzir a sua própria leitura da queda e transição do regime fordista de produção para um regime pós-fordista que Preciado vai denominar de regime farmacopornográfico.

Por fordismo, a análise de Preciado acentua não apenas um regime econômico de organização da produção em massa, mas tomando a análise pós-operaísta como referência, como um modo complexo de organização da produção, circulação e consumo vinculado a uma produção de subjetividade que tinha a fábrica (no qual Preciado destaca a automobilística) e o operário da fábrica como subjetividade motriz, elencando determinadas características centrais:

Durante aqueles tempos idos [...] no qual conhecemos como 'fordismo', a indústria automobilística sintetizou e definiu um modo específico de produção do consumo, uma organização temporal taylorista da vida caracterizada por uma estética policromada e lisa do objeto inanimado, uma forma de pensar o espaço interior e a vida urbana, um conflituoso arranjo do corpo e da máquina, um modo descontínuo de desejar e resistir" (PRECIADO, 2018, p. 26).

Isto é, um regime disciplinar que se implementou nos espaços disciplinares das fábricas, escolas, famílias, com o modo de desejar do *american way of life*, seus automóveis e seus "conflitos" expressos em suas contradições (o que o pós-fordismo, como veremos, vai conseguir superar não sem inflar novas subjetividades e antagonismos) por exemplo, na morte de James Dean e nas campanhas de cigarro que se chocam com os restritos circos de valorização do capital "familiar", em contraste com a via antagonista de resistência mobilizada nas fábricas pela luta operária, sua organização de greves e lutas gerais pela reapropriação da produção mobilizada por um desejo de afirmação à "subsunção real", movimento de luta que vai tomar toda sua consistência, não apenas em maio de 68, mas até o final dos "anos de Chumbo" na Itália. Sendo assim, é todo um regime de poder, de desejo, e de

modo de governar e produzir a subjetividade que deve se reconstruir “nos anos que se seguiram à crise energética e ao declínio da linha de montagem em que se buscou” identificar outros setores em crescimento em uma nova economia global” (PRECIADO, 2018, p. 26).

Para Preciado, não apenas “é possível esboçar um novo mapeamento das transformações da produção industrial durante o último século usando como eixo a gestão política e técnica do corpo, do sexo e da sexualidade, [...] [em] uma análise somatopolítica da economia global” (PRECIADO, 2018, p. 26) como, mais radicalmente, Preciado vai argumentar que o modelo industrial que permanece depois do crepúsculo do fordismo se torna uma *prótese* de outro tipo de indústria, formando uma nova economia global que tem na exploração e produção técnica do sexo, sexualidade e gênero, seus principais vetores econômicos, no qual o elemento *protético* também se transfere aos corpos que, diferentemente do fordismo que se constitui por uma relação com as máquinas e tecnologias do tipo “extensão do corpo” (PRECIADO, 2018, p. 47), constituem um novo funcionamento, no qual *é o corpo que se torna uma prótese de uma economia global fundamentada no sexo e na sexualidade e nas redes cibernéticas-maquínicas que ele mobiliza*: “hoje, a situação parece muito mais complexa: o corpo individual funciona como uma extensão das tecnologias globais de comunicação” e, ecoando as análises de Donna Haraway, se trata de um tecnobiopoder como: “[...]poder e controle exercidos sobre um todo tecnovivo conectado” (PRECIADO, 2018, p. 47). Devemos, assim, analisar as condições delineadas por Preciado, que nos permite entender a tese de que o “sexo e sexualidade vão se transformar no centro da atividade política e econômica” (PRECIADO, 2018, p. 27), em um regime que não é mais o fordismo, mas nasce da crise do seu modo de gerir e governar.

Preciado entende as transformações a partir das ruínas do fordismo – período que vai do final da Segunda Guerra Mundial até o início da Guerra Fria – como uma mudança de foco no uso das tecnologias que eram próprias da guerra: “a aplicação de vigilância e biotecnologias para governar a sociedade civil começou na década de 30: a guerra era o melhor laboratório para moldar o corpo e a sexualidade” (PRECIADO, 2018, p. 27), no entanto, com o final da guerra, essas tecnologias são reenquadradas visando uma nova gestão do corpo e da sexualidade, proporcionado

uma modificação gradual no qual: “as técnicas necropolíticas da guerra progressivamente se tornarão indústrias biopolíticas para a produção e controle de subjetividades sexuais” (PRECIADO, 2018, p. 27), sendo assim, Preciado visa o longo quadro, já analisado por Foucault, mas para além dele, no qual

as mudanças do capitalismo a que vamos testemunhar não só pela transformação do 'sexo', do 'gênero', da 'sexualidade', da 'identidade sexual' e do 'prazer' em objetos de gestão política da vida (como Foucault já havia intuído [...]), mas também [...] esta gestão [...] será levada adiante por meio das novas dinâmicas do tecnocapitalismo avançado, da mídia global e das biotecnologias” (PRECIADO, 2018, p. 27).

No entanto, no texto de Preciado, fica apenas subentendido a real causa para que, uma gestão da guerra, sob o corpo e a sexualidade, *seja forçada a modificar-se* para um domínio biopolítico ou tecnobiopolítico da vida, do corpo e da sexualidade na totalidade. Sendo assim, arriscamos uma hipótese suplementar aos ricos dados descritivos do processo de transformação analisado por Preciado que explica que “o período entre o começo da Segunda Guerra Mundial e os primeiros anos da Guerra Fria constitui um momento sem precedentes de visibilidade das mulheres no espaço público, assim como de emergência de formas visíveis e politizadas de homossexualidade em lugares tão inesperados como [...] o exército norte-americano” (PRECIADO, 2018, p. 27 – 28), período de uma multiplicação subjetiva das lutas contra os sistemas disciplinares de controle da subjetividade, do corpo e da sexualidade, que é seguido, em resposta, por *uma reação* como a do “macharthismo dos anos 1950” que, “adiciona a luta patriótica contra o comunismo a perseguição da homossexualidade como uma forma de antinacionalismo, ao mesmo tempo que exalta os valores familiares do trabalho masculino e da maternidade doméstica” (PRECIADO, 2018, p. 28). Em nossa perspectiva, o que é deficiente, pelo menos discursivamente na análise de Preciado, é aquilo que é um dos grandes méritos dos herdeiros do operaísmo italiano, e que, metodologicamente, aplicamos na ossatura das teses de Preciado: uma “ontologia das lutas” que inverte a metodologia causal da explicação pelo capitalismo e seu regime de poder,

afirmando serem *as lutas sociais que produzem as modificações no sistema capitalista*, nesse sentido, o esgotamento do regime fordista e disciplinar, só pode ser explicado pela fuga e antagonismo das lutas contra o próprio sistema, isto é, como a causa das transformações do capitalismo e de seus modos de "governabilidade", para falar como Foucault, que se explica, não por um princípio interno de desenvolvimento do próprio capital, mas pelas lutas que forçam o sistema a se modificar e se adaptar a fuga produzida pelas lutas². No entanto, em vários momentos, é possível, por mais que não explicitamente, relacionar e complementar a análise de Preciado por meio de um enfoque na perspectiva das lutas e das subjetividades antagonistas, o que acreditamos, não trai por nenhum momento o seu pensamento, mas preenche uma lacuna metodológica. Dito isso, se, em todo o texto, lemos e relacionamos os herdeiros do operaísmo pela ótica de Preciado, nos permitimos, nesse único aspecto, ler Preciado pelas lentes dos operaístas a partir da ontologia das lutas e do método antagonista.

A partir da perspectiva antagônica das lutas, conseguimos inverter a causa da modificação do capitalismo fordista para o pós-fordista – não uma mudança unilateral, como se o capital modificasse o capitalismo e os seus regimes de poder voluntariamente, pautando as mudanças da história em prol da sua autovalorização – mas tomando as lutas (e, as lutas que Preciado destaca que envolvem diretamente o sexo, a sexualidade e o gênero são uma espécie de ponto cego das análises sobre o pós-fordismo) como vetores reais de transformação contra as dinâmicas de poder e acumulação capitalistas que, em reação, se modifica visando recuperar o controle das subjetividades que afrouxaram e colocaram em crise seu regime de governar o corpo, o sexo e a sexualidade, assim como os modos de acumulação que estabilizavam a economia capitalista. Vejamos, entre a miríade de processos que Preciado analisa e descreve como indicadores de um novo regime pós-industrial do capitalismo, no qual os governos ocidentais investem sua outrora tecnologia "necropolítica" de fundos de pesquisa de guerra em pesquisas sobre a sexualidade e o sexo, estão os chamados "relatórios Kinsey", um "estudo demográfico sobre 'desvio sexual'" (PRECIADO, 2018, p. 29); o uso do termo "gênero" pela primeira vez

² Para uma apresentação formal sobre esse aspecto metodológico antagonista, conferir: (NEGRI, 2003, p. 49 – 72).

cunhado “para diferenciar o pertencimento de um indivíduo a um grupo de comportamento e expressão culturalmente reconhecido como ‘masculino’ e ‘feminino’” (PRECIADO, 2018, p. 29) do termo sexo, a partir das pesquisas do pediatra e cirurgião John Money³ que afirmava que “é possível (usando técnicas cirúrgicas, endocrinológicas e culturais) ‘mudar o gênero de qualquer bebê até os dezoito meses’” (PRECIADO, 2018, p. 29); o uso e desenvolvimento de tratamentos hormonais a partir do “desenvolvimento farmacêutico de moléculas sintéticas para uso comercial” que “modificaram radicalmente as noções arraigadas de identidades sexuais e patológicas” (PRECIADO, 2018, p. 28) o que, proporcionam que o médico Harry Benjamin sistematize o uso clínico de “moléculas hormonais no tratamento de ‘mudança de sexo” o que define o “transexualismo”, termo introduzido pela primeira vez em 1954 como uma “condição curável” (PRECIADO, 2018, p. 30); assim como a invenção da pílula anticoncepcional, uma espécie de paradigma ou signo dessa transformação a partir de sua rápida expansão “democrática” como “primeira técnica bioquímica capaz de separar a prática heterossexual da reprodução” que “foi resultado direto do crescimento da experimentação endocrinológica” (PRECIADO, 2018, p. 30).

Enquanto vai se concretizando uma rede de pesquisa e gestão sobre a sexualidade que, vimos acima, e pode se chamar de “fármaco”, esta é inseparável (argumento fundamental na análise de Preciado) de uma série de “regulações econômicas e governamentais no que diz respeito à pornografia e à prostituição” (PRECIADO, 2018, p. 31), isto é, do campo “pornô”, que, somado à crescente informalização da produção e do trabalho em uma cibereconomia produtora de novas entidades pornobiopolíticas que, tem no corpo, no sexo e no gênero, o propulsor econômico de uma “sexualidade multimídia” e de uma pornificação da subjetividade, como, é visível caso da “pornonotopia” da Mansão Playboy de Hugh Hefner⁴, por exemplo. Além disso, Preciado descreve que a indústria pornográfica sustenta na maioria essa mesmo cibereconomia, sendo um dos pilares dos fluxos de

³ Sobre a questão das práticas cirúrgicas de John Money nos intersexuais e o caráter técnico-construtivo do gênero, conferir o capítulo “*A industrialização dos sexos ou Money makes sex*” em: (PRECIADO, 2014, p. 123 – 144), assim como o capítulo “Tecnogênero” em (PRECIADO, 2018, p. 109 – 139).

⁴ Para uma leitura farmacopornográfica específica da Mansão Playboy, conferir: (PRECIADO, 2020).

capital da internet, o que gradualmente, vai moldando toda uma lógica de subjetivação que Preciado denomina de *masturbatória*, não se restringindo aos limites do consumo de pornografia, mas *pornificando a subjetividade como um filtro de todas suas relações*⁵, produzindo um *ciclo de excitação-frustração* como característica singular dessa subjetividade – o que a experiência combinada dos smartphones e do uso das redes sociais parece cristalizar – em um ciclo sempre ampliado, no qual o que flui ao lado do capital na economia real são os *bioprodutos dos corpos*, que parecem se libertar dos seus biosuportes e fluírem “livremente” ao lado do capital:

[...] as matérias-primas do processo produtivo atual são a excitação, a ereção, a ejaculação, o prazer e o sentimento de autossatisfação, controle onipotente e total destruição. O verdadeiro motor do capitalismo atual é o controle farmacopornográfico da subjetividade, cujos produtos são a serotonina, o tecnossangue e os hemoderivativos, a testosterona, os antiácidos, a cortisona, o tecnoesperma, os antibióticos, o estradiol, o tecnoleite, o álcool e o tabaco, a morfina, a insulina, a cocaína, os óvulos vivos, o estrato de sildenafil (Viagra), e todo complexo material e virtual que participa da indução de estados mentais e psicossomáticos de excitação, relaxamento e descarga, e também no controle total e onipotente. Nessas condições, o dinheiro se torna uma substância psicotrópica significativa e abstrata. O sexo é corolário do capitalismo e da guerra, o espelho da produção. O corpo sexual e viciado e o sexo e todas suas derivações semiótico-técnicas são daqui em diante, o principal recurso do capitalismo pós-fordista (PRECIADO, 2018, p. 42).

Esse processo vai produzindo um devir-prótese das tecnologias (o corpo entre eles)⁶, por um lado e, do outro, um devir-superfície excitável das tecnologias

⁵ Sobre como essa lógica masturbatória corresponde não apenas aos limites da experiência de consumir pornografia, mas sim a uma pornificação subjetiva da realidade (um dos tentáculos do farmacopornismo), conferir a análise que Preciado faz do jogo de celular *Candy Crush Saga* e do comportamento dos seus “usuários”, em: (PRECIADO, 2020b, p. 83 – 90)

⁶ Vale ressaltar que não se trata de uma passagem do “biológico” ao “técnico/sintético”, mas a emergência de uma nova forma de produzir corporalidade biotecnologicamente: “longe de respeitar a totalidade formal ou material do corpo, a biotecnologia e as tecnologias protéicas combinam os modos de representação relacionados ao cinema e à arquitetura, como que moldando e editando em 3D. A nova tecnologia cirúrgica, que permitiu a aplicação das ideias farmacopornográficas da

protéticas, não só o smartphone como dispositivo masturbatório, mas o próprio smartphone como uma tela "excitável" que masturbamos no simples ato de "rolar o *feed*", em um "*feedback* performativo" pelo qual se rompe uma "ilusão transcendental" referente à relação produtor de pornografia/consumidor de pornografia: "a excitação pornográfica está estruturada segundo o bumerangue: prazer-na-dessubjetivação-do-outro/prazer-na-desubjetivação-do-eu: assistir a um sujeito que não pode controlar a força de sua produção sexual [...] e vê-lo no exato momento em que renuncia a esta força em benefício de um espectador todo-poderoso [...] que, por sua vez, [...] veja-se dessubjetivado, reduzido a uma resposta masturbatória" (PRECIADO, 2018, p. 286), visando assim, o controle das subjetividades políticas que produzem suas linhas de fuga por meio do sexo, sexualidade e gênero e das experiências desviantes de uma *heteronormotécnica*, não pela produção ou simplesmente controle do prazer, mas pela produção singular de uma "satisfação frustrante" através da "gestão do circuito de excitação-frustração" (PRECIADO, 2018, p. 319).⁷ Em resumo, essas duas linhas, fármaco e pornô, são, para Preciado, os novos moldes da subjetividade pós-fordista, ou mais precisamente, subjetividades fármaco-pornográficas, constituindo a transição para um regime farmacopornográfico: "chamaremos farmacopornismo a esta nova indústria da pílula, pela lógica masturbatória da pornografia e pela cadeia de excitação-frustração em que se baseia" (PRECIADO, 2018, p. 43), que indicam o "surgimento de um regime pós-industrial, global e midiático que [...] chamarei farmacopornográfico.

sexualidade (a gestão técnica da masculinidade e feminilidade, a medicalização do orgasmo e do desejo sexual, o telecontrole das funções de fantasia da sexualidade, etc.), autoriza processos de construção tectônica do corpo, segundo os quais órgãos, tecidos, fluidos e, em última análise, moléculas são transformadas em matérias-primas a partir das quais uma nova encarnação da natureza é fabricada" (PRECIADO, 2018, p. 230).

⁷ Dado o predomínio qualitativo da economia farmacopornista sobre os outros modos de produção, o que ainda veremos com mais detalhes, pode-se perceber que o controle dos ciclos de excitação-frustração não ocorrem apenas nos campos de tecnologias inovadoras, aquelas que se desenvolvem na subsunção real do capital farmacoporn aos outros modos de produção, como as redes sociais e os sites pornôs, por exemplo, mas também em domínios diversos, tais como os campos de atuação política tradicionais. Pensamos aqui, por exemplo, nas manifestações de ordem anarquista, e nos atos de destruição de símbolos da propriedade privada, como fachadas de banco, vitrines de loja, etc. todos esses atos aparentemente antagonistas parecem ser perfeitamente administradas pelo capitalismo farmacopornográfico, gerando um ciclo de frustração-excitação, facilmente capturado na lógica masturbatória, o que coloca simultaneamente, toda urgência do pensamento sobre a *constituição* do comum que, como observaremos no próximo tópico, corresponde a via antagonista do domínio do mercado (Capital) e do Estado (público).

O termo se refere aos processos de governo biomolecular (fármaco-) e semiótico-técnico (pornô) da subjetividade sexual" (PRECIADO, 2018, p. 36 – 37), inseparável de uma "materialização técnica" daquilo que outrora era entendido como "práticas discursivas" (em uma leitura harawayana que leva Judith Butler para passear com os símios e com os ciborgues nos laboratórios farmacêuticos e nas casas de prostituição), em uma nova compreensão tecnoepistêmica pela qual "já não pleiteamos uma compreensão da vida e da história como efeitos de diferentes regimes discursivos, e, sim, [...] produções discursivas como partes interessadas em um processo mais amplo de materialização técnica da vida [...]" (PRECIADO, 2018, p. 368), transformando drasticamente o enfoque nas análises sobre o gênero, entendido agora como um campo biomolecular, biomédico e biotecnológico de intervenção (e menos como uma entidade do campo linguístico, discursivo e "cultural") pois ele é: "sintético, maleável, aberto à transformação e imitável, assim como *possível de ser tecnicamente produzido e reproduzido*" (PRECIADO, 2018, p. 116, *grifo nosso*), não apenas pelo regime farmacopornográfico, mas também por intervenções biopolíticas antagonistas (como veremos à frente). Sendo assim, se transforma

os conceitos de psiquismo, libido, consciência, feminilidade, masculinidade, heterossexualidade, homossexualidade, intersexualidade e transexualidade em *realidades tangíveis, que se manifestam em substâncias químicas e moléculas comercializáveis em corpos, em biótipos humanos, em bens tecnológicos geridos pelas multinacionais farmacêuticas*. O sucesso da indústria tecnocientífica contemporânea consiste em transformar nossa depressão em prozac, nossa masculinidade em testosterona, nossa ereção em Viagra, nossa esterilidade ou fertilidade em Pílula, nossa Aids em triterapia (PRECIADO, 2018, p. 37, *grifo nosso*).

Essa materialização contribui para a análise de gênero, na diminuição do enfoque "culturalista" ou que trafega entre o "dualismo inerte" do construtivismo/essencialismo (PRECIADO, 2018, p. 116), assim como, baseada em Anne Sprinkle (PRECIADO, 2018, p. 284), defende que não apenas o gênero é objeto do campo performativo, mas também o sexo e a sexualidade, definidas menos como

ficções que emanam de “formas discursivas”, e mais como “tecnologias de produção de ficções somáticas” (PRECIADO, 2018, p. 111), implicando, na contramão de Butler, em uma leitura ontológica tecnomaterialista (e antihilemorfista) da produção social.

Somos confrontados por uma questão urgente após apresentar essa série de indicadores: por que o farmacopornismo é hegemônico e caracterizaria uma nova organização do modo de produção capitalista e um novo regime de poder depois do modelo disciplinar e não apenas a emergência de um modo apenas subjacente à organização anterior da produção social? Ou, já recolocando a pergunta nos termos pelas quais ela pode ser respondida: quais são as razões que levam o farmacopornismo a se hegemonizar e reorganizar o capital e a produção da subjetividade? A resposta de Preciado se coloca a partir de uma retomada da tese do método da “tendência” desenvolvido por Antonio Negri e Michael Hardt. Em *Multidão* (2004), os autores, ao advogar que “a economia contemporânea é definida por uma hegemonia da produção imaterial” (HARDT, NEGRI, 2005, p. 190), que significa no comentário de Preciado: “[...] que o processo produtivo do capitalismo atual tem como matéria-prima o saber, a informação, a comunicação e as relações sociais” (PRECIADO, 2018, p. 39), Negri e Hardt vão defender que é a *tendência que se sobrepõe*, qualitativamente e entendida como potência de transformação, o quantitativo: se Marx, quando analisou o capitalismo industrial, observou que “em termos quantitativos, a agricultura certamente ainda era dominante, [...]” simultaneamente, “Marx identificava no capital e no trabalho industrial uma tendência que funcionaria como motor de futuras transformações” (HARDT, NEGRI, 2005, p. 190), o mesmo vale, hoje, segundo Hardt e Negri, para o predomínio do trabalho imaterial: “embora o trabalho imaterial não seja dominante em termos quantitativos, [...] ele impôs uma tendência a todas as demais formas de trabalho, transformando-as de acordo com suas próprias características [...]” e, assim, “assumindo [...] uma posição hegemônica” (HARDT, NEGRI, 2005, p.190). Para Preciado, o método da tendência descobre na sexualidade, no sexo e no gênero – o regime da farmacopornografia – o paradigma transformativo de toda produção futura, pois “sexualiza a produção e converte o corpo em informação – [...] chave para compreender qualquer outro tipo de produção [...] pós-fordista” (PRECIADO, 2018, p. 287) e ainda: “a produção farmacopornográfica define hoje uma nova era da

economia política mundial, *não por sua supremacia quantitativa, mas porque o controle, a produção e a intensificação dos afetos narcossexuais tornarem-se o modelo para todas as outras formas de produção [...] que infiltra e domina todo fluxo de capitais desde a biotecnologia agrária até a indústria high tech da comunicação*" (PRECIADO, 2018, p. 43, *grifo nosso*). Mesmo assim, Preciado critica Antonio Negri e Michael Hardt no uso de sua terminologia, assim como alguma de suas conclusões, como o conceito de "trabalho imaterial" visto por Preciado como insuficiente, pois apaga materialmente a sexualidade: "nada, na realidade, é menos imaterial do que o trabalho sobre o qual se baseia o capitalismo farmacopornográfico. Em vez de imaterial, deveria ser qualificado de ubermaterial [...] posto que sua textura é biológica, molecular, bem como carnal e numérica, irreduzivelmente sináptica e digitalizável; e o seu objetivo último é a produção de ereções, ejaculações e volume espermático" (PRECIADO, 2018, p. 309), assim como o uso de conceitos aparentemente neutros que mantém uma posição privilegiada de filósofos homens que "preferem não revelar suas posições de clientes do farmacopornomercado global" (PRECIADO, 2018, p. 52).

De fato, aqui entramos no tema mais conflituoso de Preciado com relação aos teóricos herdeiros do operaísmo, peça importante do maquinário conceitual, pois dá consistência à sua tese de uma tendência de hegemonia do farmacopornismo, a partir de sua crítica e afastamento do tema do "devir-mulher do trabalho" ou simplesmente, "feminização do trabalho" segundo a qual, sinteticamente, uma mudança na composição do trabalho, no pós-fordismo, tende a unificar três esferas: a primeira, seria o aumento quantitativo das mulheres no mercado de trabalho, o segundo, uma maior "flexibilidade temporal" do trabalho e o terceiro, o aumento da necessidade no trabalho contemporâneo de qualidades que "tradicionalmente" são associadas às mulheres, correspondendo aí tarefas relacionados ao cuidado, afetivas e emocionais (HARDT, NEGRI, 2016, p. 155) que, na perspectiva crítica de Preciado como: "elaboradas por Cristian Marazzi, Maurizio Lazzarato, Toni Negri e Judith Ravel, obscurecem a verdadeira razão para o aparecimento de um predicado de gênero (nesse caso, o gênero incorretamente reduzido ao feminino) para descrever a atual mudança na trajetória do capitalismo. *Nada nos permite afirmar que o novo modelo pós-fordista de trabalho é mais 'feminino' do que era o modelo*

industrial" (PRECIADO, 2018, p. 304, *grifo nosso*). A crítica de Preciado por mais que atravesse os três elementos destacados por Hardt e Negri, focaliza principalmente no terceiro elemento e, em nossa leitura, é uma crítica válida, não porque o diagnóstico está errado – pois, de fato, uma mudança na composição do trabalho está em curso, e ela possui características que o pós-operaísmo bem detectou – mas o uso da terminologia como "devir-mulher" ou "feminilização", pressupõe, como analisa Preciado, resquícios de uma interpretação ainda presa em elementos de "heterocentricidade": "dizer 'feminino' para descrever a precarização progressiva do trabalho pressupõe uma heterocentricidade, uma metafísica da diferença sexual e a precondição de uma retórica de gênero segundo a qual a *certeza*, a *estabilidade*, a *permanência* estão associadas ao industrial e ao *masculino*, e a *flexibilidade*, a *mudança*, a *mobilidade* e a *precariedade* implicam o pós-industrial e o *feminino* (PRECIADO, 2018, p. 304, grifo do autor). Em uma crítica direcionada ao filósofo Maurizio Lazzarato, Preciado redireciona a análise do pós-operaísmo em uma nova conceitualização:

se o trabalho contemporâneo não é imaterial também não é, como se alegou, produto de um processo de 'feminização'. [...] parece mais relevante afirmar que o conteúdo e as condições do trabalho hoje são a extensão do trabalho tóxico-sexual ou farmacopornográfico realizado por *corpos que aparecem frequentemente marcados como femininos (independentemente de seu gênero) e que se veem hoje violentamente racializados e pauperizados*. O caráter comum destes corpos *não é tanto serem corpos de mulheres cis, mas aparecerem como corpos penetráveis (pelo capital), corpos que provocam ejaculação ao menor preço possível*" (PRECIADO, 2018, p. 310, *grifo nosso*).

Ou seja, em vez de uma feminização, temos, na verdade, uma *pornificação do trabalho* pela qual as características que conflagram a experiência dos trabalhadores mais precarizados do sexo, como os da "puta migrante, do transgênero trabalhador do sexo, ou o da atriz e do ator pornô" (PRECIADO, 2018, p. 302) *se tornam vetores de transformação de toda composição do trabalho*, o observável de duas maneiras; primeiro de forma "negativa": pela qual os mais pauperizados e racializados só podem acessar o território das megalópoles farmacopornográficas ocidentais por

uma via estritamente sexualizada, via prostituição e pauperização extremas: “o processo de pornificação do trabalho [...] extrai um mais-valor farmacopornográfico de corpos racializados e pauperizados (corpos não brancos procedentes dos chamados ‘países em desenvolvimento’ aos quais o acesso legal ao território ocidental foi radicalmente vetado por qualquer outra via” (PRECIADO, 2018, p. 301)⁸, como é o caso analisado por Preciado da construção do bordel de luxo Artemis na copa do mundo de futebol de 2005, um exemplo de “sexódromo urbano” na Alemanha de Angela Merkel, no qual “para a ocasião, o governo alemão, que reconhece a legalidade do trabalho sexual, publicou um ‘guia de viagens para mulheres’ dedicado às jovens do antigo bloco soviético que queriam trabalhar como prostitutas na Alemanha” (PRECIADO, 2018, p. 299). Em segundo lugar, a via “positiva” é ditada pela qualidade transformativa que as características outrora restritas aos trabalhadores do sexo, reconfiguram ao trabalho todo e, sendo assim, os fenômenos recentes da chamada uberização a partir das plataformas, por exemplo, parece herdar características que já eram qualificantes dos trabalhadores do sexo: “a flexibilidade, a disponibilidade total, o alto grau de adaptabilidade, a vulnerabilidade, o talento para a improvisação etc; não são senão a base do curriculum vitae prévio da trabalhadora ou do trabalhador do sexo virtuoso” (PRECIADO, 2018, p. 311), enquanto a flexibilização para quem entra no mercado da prostituição e no mercado pornô, torna-se uma não-flexibilização futura, produzindo uma “imobilidade social de seus trabalhadores,” e “a impossibilidade de abandonar esse ramo da produção para ter acesso a formas menos pauperizadas de trabalho” (PRECIADO, 2018, p. 305), reforçando o elemento de precarização profunda de certas posições ocupadas por corpos devidamente marcados por questões de gênero e raça — mulheres, transexuais e negros — enquanto a produção farmacopolítica desses corpos é redirecionada como modelo de subjetivação para outros corpos, em outras posições estruturais, por mais que sem as devidas marcações características e suas “assimetrias de classe” que também acompanham uma “dissimetria biopolítica” entre o masculino e feminino: o ovário, por exemplo, tomado como um órgão de

⁸ Optamos pelo uso marxiano de “mais-valor” em vez de “mais-valia”, adequando a tradução, dado que o primeiro vem sendo usado nas traduções mais recentes de Marx pela Editora Boitempo, e corresponde a um sentido mais preciso conceitualmente, assim como mais próximo do original alemão.

controle de saúde pública pelo Estado, assim como os métodos contemporâneos de castração química que continuam destinadas e restritos aos corpos dos "criminosos", mantendo se distante do modelo majoritário do homem branco e burguês (PRECIADO, 2018, p.184). O sentido qualitativo e positivo reafirma que a produção farmacopolítica dos corpos precarizadas se torna o novo modelo econômico do capital: "o trabalho na sociedade pós-fordista é sempre e em todo caso a venda da força de comunicação e excitação produzida por um corpo vivo" (PRECIADO, 2018, p. 300). É o caso, por exemplo, do "fenômeno *pop*" Paris Hilton analisado provocativamente por Preciado, no qual a herdeira patricinha milionária se torna uma "prótese completamente viva" que [...] representa a culminação da tecnovadia branca e heterossexual de luxo" (PRECIADO, 2018, p. 295), vetorizando todas as características de uma pornificação (assimétrica de classe, sem dúvida) do trabalho:

[...] atrás de sua aparente entrega ao vício e à ociosidade, [...] Paris Hilton não exibe nenhuma insubordinação contra a economia capitalista. Ao contrário, toda sua vida e sua sexualidade estão sendo transformadas [...] em trabalho [...]. O êxito de Paris Hilton é ter sabido recuperar seu corpo e sua sexualidade como valor último no mercado de intercâmbio global do capitalismo farmacopornográfico. [...] Paris Hilton poderia ser uma trabalhadora farmacopornográfica do sexo de última geração - e talvez seja esta *dimensão operária* de sua imoralidade a que mais incomoda o avô Hilton (PRECIADO, 2018, p. 296, *grifo nosso*).

Assim posto, Paris Hilton acaba servindo como uma "ilustração da tendência contemporânea de toda forma de trabalho e produção de valor em transformar-se em produção farmacopornográfica, indicando, assim, um 'futuro pornô' para a produção de valor no capitalismo atual como um todo" (PRECIADO, 2018, p. 297).

A questão do valor nos traz ao último elemento que gostaríamos de analisar, antes de avançarmos para as características antagonistas ao capitalismo farmacopornográfico que, como veremos nos dois próximos tópicos, emergem da própria "subsunção real" capitalista da produção social como um todo e que vão,

simultaneamente, se libertando de seu controle. Nos resta identificar qual é a forma de mais-valor propriamente farmacopornográfico emergente desse novo regime de poder capitalista que, depois do modelo disciplinar analisado por Foucault, corresponde ao que Deleuze denominou de "sociedade do controle" e também, como temos visto, ao pós-fordismo e seus pensadores. Diferentemente das novas abordagens sobre a teoria do mais-valor que enfocam no caráter "extrativo" do valor (como em Negri e Lazzarato), o mais decisivo para Preciado é o seu caráter de *infiltração e penetração* ou, mais precisamente, o capitalismo farmacopornográfico e o seu mais-valor correspondente, *primeiro infiltra e penetra os corpos, para só depois extrair alguma coisa deles*. O enfoque na infiltração e penetração não é retórico, mas funcional (enquanto não descarta o elemento extrativo), pois ele *deve corresponder a uma série de dispositivos operatórios, incisivos, masturbatórios e penetrantes técnicos e representativos que emergem com o declínio do modo de produção fordista*: "após a Segunda Guerra Mundial, o contexto somatopolítico da produção tecnopolítica do corpo parece dominado por uma série de novas tecnologias do corpo (biotecnologia, cirurgia, endocrinologia, engenharia genética, etc.) e de representação (fotografia, cinema, televisão, internet, videogame, etc.) que *se infiltram e penetram* como nunca a vida cotidiana" (PRECIADO, 2018, p.85, *grifo nosso*). Essa pornificação do valor ou um mais-valor pornográfico – produzido na "penetração" e posterior "colheita" das redes, produção e consumo do cinema, literatura, televisão e internet tem como molde justamente a pornografia, por mais que a pornografia em si, seja reduzida a um estatuto *underground* e de certa invisibilidade. Complementar a esse do mais-valor extraído de atividades cada vez mais tornadas em vetores pornográficos de produção e consumo (do *Candy Crush Saga* ao *Only Fans*, mas também nas economias de plataforma como *Uber*, *Twitter*, *Facebook*, *Instagram*), existe em complementaridade um mais-valor toxicológico vinculado ao prazer e ao vício e, em grande medida, controlado e produzido pela indústria farmacêutica que deve administrar e alimentar as cadeias globais de excitação-frustração, por meio da venda e regulação de hormônios e medicamentos, assim como o controle (burlando sanções legalizadas pelo Estado) do tráfico mundial de drogas (PRECIADO, 2018, p. 283 – 284), produzindo dispositivos de controle "microprotéticos" e "moleculares" nos quais: "o poder atua por meio de

moléculas incorporadas ao nosso sistema imunológico; o silicone toma a forma de seios, neurotransmissores alteram nossas percepções e comportamento, hormônios produzem seus efeitos sistêmicos sobre a fome, o sono, a excitação sexual, a agressividade e a decodificação social da nossa feminilidade e masculinidade" (PRECIADO, 2018, p.86).

A fórmula: "excitação-capital-frustração-excitação-capital" (PRECIADO, 2018, p. 287) reproduz o ciclo do mais-valor farmacopornográfico em sua "*double-bind*" fármaco e pornô, sem que conseguimos separar um funcionamento do outro. Não há masturbação que não seja, simultaneamente, compulsória e viciada como um *workaholic* japonês, não há forma de trabalho que não seja excitante e frustrante quase na mesma medida. Não há trabalho que não seja uma prostituição (sem moralismo nenhum). Em suma, temos uma transição do fordismo e de suas fábricas de automóveis para um capitalismo que atualiza:

um modo específico de produção e de consumo, uma temporalização masturbatória da vida, uma estética virtual e alucinógena do objeto vivo, uma arquitetura que transforma o espaço interior em exterioridade e a cidade em interioridade e *junkspace* por meio de dispositivos de autovigilância imediata e difusão ultrarápida de informação, um modo contínuo de desejar e resistir, de consumir e destruir, de evoluir e se extinguir" (PRECIADO, 2018, p. 44).

2. Produção farmacopornográfica e comunismo tecnosomático: o comum e o *copyleft* contra o *copyright* público e privado

Acreditamos que uma análise das tendências antagonistas ao capitalismo contemporâneo tem como base a produção do comum, para além do registro proprietário (público e privado) de regulação da produção social. Nesse sentido, antes de analisar as subjetividades e as linhas antagonistas que Preciado evoca em *Testo Junkie*, propomos aproximar a análise do capitalismo farmacopornográfico com a contribuição dos teóricos pós-operaístas sobre a produção do comum, buscando compreender a fundamentação do antagonismo pós-*queer* de Preciado nesse tipo específico de produção. Dado que, em Preciado, o comum aparece, mas

não é conceitualizado, temos o cuidado de não estar fazendo qualquer sobredeterminação conceitual, mas buscando no próprio texto de Preciado os elementos que nos permitam aproximar e perceber essa tendência imanentemente ao seu desenvolvimento teórico, enquanto salientamos e apresentamos uma série de dispositivos conceituais que Preciado elabora que nos permitem complementar as análises pós-operaístas sobre o comum, tais como as estratégias "copyleft", por exemplo, buscando, por fim, compreender o seu evocado "comunismo tecnosomático" (PRECIADO, 2018, p. 370) e, no último tópico, as subjetividades que podem intensificar essa forma antagonista de produção.

Devemos, em primeiro lugar, definir brevemente o que entendemos, na esteira de Hardt e Negri, por comum. Em *Multidão*, Michael Hardt e Antonio Negri deslocam a problemática do comum *qualitativamente* do registro proprietário, assim como do caráter meramente defensivo e reativo a este último, como, por exemplo, aparecem desenvolvidos nas teorias dos "commons" que se caracterizam, simplificada, por definir uma espécie de "bem natural" (como a água, o ar, os mares) ou mesmo uma "propriedade" ou "bem público" a ser reconhecida e protegida como um "direito de todos" ou ainda, como um direito restrito a uma "comunidade identitária" ou "nacional". Isto é, o comum, para Negri e Hardt, não pode ser reduzido nem "como uma entidade pré-constituída nem como uma substância orgânica que é um subproduto da comunidade nacional, ou *gemeinschaft*" (HARDT, NEGRI, 2005, p. 268). Em relação à propriedade, enquanto a riqueza social foi sempre pensada como necessitando de uma sobredeterminação soberana como instância reguladora, Negri e Hardt invertem a hegemonia da propriedade a partir da *produção do comum*, em um entrelaçamento do que era considerado "bem comum e bem-natural" com a totalidade da produção social colaborativa (aquilo que o trabalho "imaterial" produz), simultaneamente, dando prioridade aos resultados produtivos frutos da colaboração, comunicação e da interação social por serem eles a superfície de registro da produção biopolítica que caracteriza o capitalismo pós-fordista. Sendo assim, por comum: "referimo-nos [...] à riqueza comum do mundo material [...]" e "mais ainda, também consideramos fazerem parte do comum *os resultados da produção social que são necessários para a interação social e para a mais produção, como os conhecimentos, as imagens, os códigos, a informação, os afetos e assim por diante*"

(HARDT, NEGRI, 2016, p. 8, *grifo nosso*). Portanto, o comum é “tanto [...] força produtiva quanto [...] a forma pela qual a riqueza é produzida” (HARDT, NEGRI, 2016, p. 309). Levando em conta o carácter singular de produção do comum, se põe em xeque a dicotomia que caracteriza todo o pensamento hegemônico da modernidade: “a produção do comum [...] tende a deslocar as divisões tradicionais entre indivíduo e sociedade, entre subjetivo e objetivo e entre privado e público” (HARDT, NEGRI, 2015, p. 263). Ainda sobre a problemática do público e do privado, Alexandre Mendes e Bruno Cava observam que, para Hardt e Negri, elas correspondem às formas de captura do comum pelo capitalismo, que conjuga, a partir dessa forma de parasitismo, o Estado e o mercado global: “[...] Estado e Mercado são vistos como duas pontas de expropriação do comum” e, além disso, colocam conceitual e estrategicamente, essas tarefas: “a primeira tarefa consiste em questionar o modelo neoliberal que afirma que, para ser produtivo, o comum precisa ser privatizado e gerido pela propriedade privada. A segunda, na mesma direção, questiona a apropriação pública do comum e o afastamento daqueles que participam de sua produção através da abstração do interesse geral” (CAVA, MENDES, 2017, p. 201). Dessa maneira, como essas dimensões de propriedade pública e privada aparecem em Preciado e qual a abertura ao comum em seu pensamento?

Podemos começar afirmando que em Preciado a problemática do comum é atravessada em seu enlace atual pela questão da propriedade pública e privada, quando o filósofo trata do paradigma *em transformação* da produção pornográfica por meio da sua representação como imagem digital: “dadas as condições do capitalismo pós-fordista, uma representação pública implica uma capacidade de troca no mercado global em um formato digital que pode ser transformado em capital. A representação adquire o *status* de pornografia quando transforma em ‘público’ aquilo que supostamente deveria permanecer privado” consequentemente, nas condições pós-fordistas, a pornografia se apresenta como um “dispositivo para a *publicação do privado*” (PRECIADO, 2018, p. 282, *grifo nosso*), simultaneamente, Preciado rechaça essa imagem pornográfica dominante justamente pelo seu carácter limitado (pois reduz a sexualidade a uma propriedade que passa de um registro privado ao público pela sua mercantilização e publicação), em razão de um novo dispositivo que tenha como base uma forma de organização que ela denomina

copyleft e que corresponde à produção do *comum*, por dentro e contra o registro dominante da sexualidade, que vai do privado ao público e vice-versa: "na verdade, trata-se de inventar outras formas *comuns*, compartilhadas, coletivas e *copyleft* de sexualidade que superem o estreito âmbito da representação pornográfica dominante e o consumo sexual padronizado" (PRECIADO, 2018, p. 288, *grifo nosso*). O *copyleft* corresponde a estratégias alternativas da gestão do compartilhamento dos bioprodutos do farmacopornismo que não podem se atualizar sem produzir linhas de fuga do controle, tanto público como privado (a dimensão *copyright*), parecendo claro no caso da distribuição de tratamento hormonal para fins de mudança de gênero que, por fora do regime público e privado e visando um uso, produção, regulação e compartilhamento comum, abre a possibilidade direta de experimentar formas díspares de produção de sexualidade de gênero, enquanto possibilita formas de organização alternativa do corpo, do gênero e da sexualidade, ameaçando as formas vigentes de controle dos mesmos e abrindo o campo dos possíveis. Por técnicas *copyleft* de produção comum de sexualidades antagonistas, Preciado salienta "multidões *queer*" de subjetividades que, desde os anos 70, vem multiplicando os modos de subjetivação sexual (o trans, BDSM, entre outras) que, no entanto, convergem em sua heterogeneidade e produção de diferença a partir de um "denominador *comum*" (PRECIADO, 2018, p. 288, *grifo nosso*) que:

é uma inversão epistemológica, um deslocamento radical do sujeito de enunciação pornográfica: aqueles que foram objetos passivos do olhar pornográfico e disciplinador ('mulheres', 'atores e atrizes pornôs', 'putas', 'bichas e sapatonas', 'pervertidos' etc.) se tornam os sujeitos da representação, questionando, desse modo, os códigos (estéticos e somatopolíticos) que tornavam visíveis seus corpos e práticas sexuais e que produziam a impressão de estabilidade natural nas formas de fazer sexo e nas relações de gênero" (PRECIADO, 2018, p. 289).

Nesses termos, o problema não se coloca mais em razão de uma liberação sexual que, na imanência farmacopornográfica, já está devidamente liberada (mesmo que, hoje, essa liberação se dê de múltiplas formas, inclusive naquelas pela

qual o poder farmacopornográfico investe, com na forma da masturbação compulsória dos dispositivos *touch* tecnológicos, por exemplo) por sexualidades em fuga desde os anos 60. As lutas pela liberação sexual foram vitoriosas, forçando os regimes de poder a adaptar-se a essa liberação e nova produção de subjetividade. Deve se evitar, assim, cometer o erro estratégico de atacar, ainda e apenas, os resquícios disciplinares ou fordistas de um capitalismo que já funciona em outros termos, considerando que o paradigma pós-fordista ou pós-disciplinar da “sociedade de controle” não tem mais como símbolo a repressão arquitetônica do panóptico, mas uma forma de controle molecular e mais sofisticada por meio da pílula e da masturbação, abrindo a necessidade de novos diagramas que permitam a leitura, tanto dos novos campos de batalha, quanto das linhas de fuga que arrastam o campo social em direção a novos limiares. Essas modificações forçam a indústria pornográfica a redimensionar os seus cálculos de lucro e renda em um novo terreno: com a expansão da internet, a produção pornográfica ultrapassa em larga medida a “medida” do valor monopolizado pelas grandes corporações “(hetero)pornotópicas” que tem seu monopólio da produção do pornô ameaçados como produtores e centro de organização da pornografia, levando as megacorporações pornô a buscar capturar um valor que tem como premissa produtiva o compartilhamento comum do sexo e da sexualidade nas redes e plataformas de “cooperação masturbatória” dos corpos “autopornográficos”, tornando-se assim, parasitários de uma produção social autônoma:

[...] as páginas amadoras constituem o verdadeiro mercado emergente pornô na rede [...] hoje em dia, qualquer internauta que possui um corpo, um computador, uma câmera de vídeo ou webcam, uma conexão de internet e uma conta bancária pode criar a própria página pornô e acessar o cibermercado da indústria do sexo. O corpo autopornográfico emergiu inesperadamente como uma nova força da economia mundial. O recente acesso de populações relativamente empobrecidas aos meios técnicos de produção de ciberpornografia sabotou, pela primeira vez, um monopólio até então controlado pelas grandes multinacionais pornôs (PRECIADO, 2018, p. 41).

Nesse sentido, a análise da pornografia contemporânea por Preciado traça um paralelo notável com a transformação em direção ao comum, que teóricos como Hardt e Negri advogam, uma transformação que, enquanto desafia as formas pública e privadas de gestão da riqueza social, forçam uma grande reação pelo capitalismo, que vão assumindo, desde a financeirização, formas cada vez mais parasitárias de captura de uma produção que não se torna autônoma e independente da disciplina capitalista (em particular, na fábrica) sem sofrer uma violência extrema pelo lado do capital (na fábrica social, ou na pornofábrica, como coloca Preciado).⁹ Esse caráter parasitário do “vampiro” como coloca Marx, reaparece, no pós-fordismo, em novas roupagens, como muito bem analisam os teóricos herdeiros do operaísmo¹⁰. Em Preciado, elementos dessa análise aparecem partir da análise das indústrias pornô, principalmente quando essas últimas precisam investir na midiatização massiva e na plataformização do trabalho do sexo: “confrontadas com as *estratégias autônomas dos trabalhadores do sexo*, as multinacionais pornô se alinham progressivamente a companhias publicitárias, esperando atrair cibervisitantes ao oferecer acesso gratuito às suas páginas” (PRECIADO, 2018, p. 41, *grifo nosso*).

O caráter autopornográfico comum dos corpos, corresponde menos a um elemento individual e privado da sua sexualidade, do que uma ênfase na capacidade “autovalorativa” pornô – basta uma câmera de celular para a produção de *nudes* e o seu possível compartilhamento nas redes, implicando em uma produção que depende de uma “cooperação masturbatória” (PRECIADO, 2018, p. 39 – 44) – e que, expressa, por outro lado, a dimensão cada vez mais parasitária do capitalismo que, ao lado da financeirização, deve operar a partir de uma “lógica masturbatória de consumo pornográfico” da indústria do sexo, não como um suporte entre outros, mas como o “modelo de rentabilidade máxima do mercado cibernético global” que só é “comparável a especulação financeira: investimento mínimo, venda direta do produto

⁹ Obviamente, o sentido dessa formulação é apenas buscar realçar que a disciplina como regime de poder não é mais hegemônica, assim como a fábrica industrial e o trabalho fabril deixam de ser os modelos hegemônicos de produtividade, não significando, assim, que os dois últimos cessem de existir ou não são mais importantes para o funcionamento do capitalismo.

¹⁰ Não temos suficiente espaço para analisar todas essas transformações, mas indicamos o livro cooperativo, organizado por Andrea Fumagalli e Sandro Mezzadra, com uma série de textos sobre financeirização, salário, renda e nova composição do trabalho, a partir de uma perspectiva herdeira do operaísmo: (cf. FUMAGALLI, MEZZADRA, 2011)

em tempo real e formato único, satisfação imediata para o consumidor" (PRECIADO, 2018, p. 42). A análise econômica pelos teóricos do pós-fordismo complementa-se à do farmacopornismo, no sentido de que o capitalismo passa cada vez menos a delimitar os espaços da produção em geral, implicando, como coloca o economista Carlos Vercellone, por exemplo, em uma "crise da lei do valor" que produz um processo de "tornar-se rentista do lucro" pelo capital (cf. VERCELLONE, 2011). Sendo assim, a produção da pornografia contemporânea coloca precisamente o problema do comum como aquilo que é capturado e expropriado (em um movimento reativo e secundário do capitalismo farmacopornográfico), tanto pela privatização na forma das plataformas pornográficas que extraem um valor que não é compartilhado ou convertido em renda para os seus produtores (abrindo, por exemplo, e para além do hormônio de "moralina" – tanto de esquerda e direita – uma demanda de uma política *copyleft* de renda universal baseada no financiamento direto do trabalho "gratuito" pornográfico que produtores/consumidores produzem ao gerar altas cargas de mais-valor nas plataformas dos sites pornô, ou mesmo na pornificação das redes e de sua monetização pela invasão dos *nudes*) quanto, em relação ao público, em uma apropriação na forma de regulações e sanções do Estado que reduz o carácter autônomo do comum e de suas redes de cooperação masturbatória, sua auto-organização propiciada pelo seu "*General Sex*"¹¹ (cf. PRECIADO, 2018, p.320 – 324) afastado ou limitando a produção e seus produtores, abrindo o caminho contrário e antagonista da *constituição* de novas instituições farmacopornográficas de organização cooperativa a partir da produção comum dos trabalhadores do sexo e que, como sustenta Preciado, podem servir como modelo para todo o trabalho, dado a tendência de pornificação do trabalho em geral, como "captura do sexo e da sexualidade pela economia, processo pelo qual o sexo se torna trabalho" (PRECIADO, 2018, p. 290)¹².

¹¹ Subversão de Preciado, do conceito marxiano de *General Intellect*, bastante usado e aprofundado pelos herdeiros do operáismo.

¹² Certamente a questão da regulação da pornografia é um tema complexo que lida com questões em relação a crimes de natureza sexual online, tais como o "*revenge porn*", por exemplo, que não serão tratadas aqui. No entanto, a crítica da regulação da sexualidade, do sexo e do gênero (e da pornografia *strictu sensu*) que Preciado faz exclusivamente em relação ao Estado, não inviabiliza outro tipo de regulação, do-e-pelo comum, algo que aparece, mesmo que não fundamentado, na discussão que o próprio Preciado levanta sobre novas instituições e novas organizações políticas, que temos interpretado e analisado pela chave de instituições do comum.

A problemática do comum se intensifica quando os limites da produção social superam em muito os limites da fábrica. Nesse sentido, Preciado afirma que a chamada "fábrica social" ou "pornofábrica" tem como suporte os próprios corpos, tornados agora fabricas farmacopornopolíticas: "existindo [...] como matérias-primas, produtores, mas raramente proprietários de biocódigos de gênero e consumidores farmacopornográficos" (PRECIADO, 2018, p. 411). Essa dimensão coloca a coexistência de um esquema ambivalente, no qual "um regime normativo de distribuição segregada de raça, classe, gênero, sexualidade e competência coexiste com o processo de 'devir-comum' das tecnologias de produção do corpo, do gênero, do sexo, da raça e da sexualidade" (PRECIADO, 2018, p. 137). No entanto, só é impossível "frear a mutação" (PRECIADO, 2018, p. 137) realizada pela multiplicação do *copyleft* como base de qualquer produção, tendo em vista que o próprio "devir-comum" tende a suplantar as divisões normativas que buscam controlá-lo. Esse conflito do e pelo comum, mais especificamente sobre o registro fármaco dos hormônios como biocódigos de produção de gênero, aparece nitidamente em Preciado na figura antagonista dos *hackers* de gênero (que inclui Preciado) que lutam – seja na forma da livre distribuição de hormônios para experimentações de transformação de gênero, sexo, sexualidade, ou mesmo com relação ao uso de "drogas naturais ou sintéticas" do campo "recreativo", todos esses verdadeiros dispositivos tecnobiológicos de subjetivação (e menos bens ou propriedades) – contra o predomínio dos modelos proprietários para a gestão dessa forma de riqueza social, seja, por exemplo, na forma das indústrias farmacêuticas que tornam hormônios e drogas uma questão de patente, seja na forma da regulação dos seus usos pelo Estado, enquanto, o que todos compartilhamos e produzimos *em relação*: testosterona, estrogênio, adrenalina, assim como toda dimensão comum de *se chapar* e as formas de cooperação que esse ato subversivo produz são, a partir da privatização ou regulação pública, tornado não só objeto de uma escassez artificial pelo capital como um dispositivo de violência, segregação e marcações de poder, no qual, a própria produção da subjetividade *junkie* como um usuário privado de drogas e os riscos de overdose, depressão ou mesmo má qualidade do seu *dope*, fora a sua criminalização, condenação, e controle são um efeito do regime de poder farmacopornográfico, que deve ser contra-atacado:

Pensando na atual proximidade entre os Estados neoliberais, as multinacionais farmacêuticas e as redes de narcotráfico, parece urgente que as pessoas repudiadas como junkies (usuários de drogas ilegais) e os diagnosticados como disfóricos de gênero (usuários potenciais de hormônios sexuais) se organizem em associações de drogas *copyleft* e forcem as redes estado-indústria-farmacêutica-trafficantes-de-drogas a facilitar o livre acesso sem restrições a estes biocódigos de produção de subjetividade [...] usuários de heroína poderiam processar o Estado em caso de fissura ou overdose por impedir que esta substância possa ser produzida, distribuída e consumida de modo seguro e legal por seus usuários (PRECIADO, 2018, p. 410).

Assim sendo, Preciado coloca o conflito, a partir do sexo, da sexualidade e do gênero, exatamente nos termos do e pelo comum: "a emergência repentina de novos estatutos de gênero está criando um tipo de conflito entre proprietários e gestores das patentes de microtecnologias de subjetivação (hormônios sexuais, moléculas psicotrópicas, códigos audiovisuais, etc) e os produtores e traficantes destes tecnobiocódigos. Os empresários farmacopornográficos, atuais líderes do capitalismo global tentam [...] restringir e privatizar os biocódigos de gênero e transformá-los em um objeto escasso e naturalizado" (PRECIADO, 2018, p. 411). Preciado, então, evoca a figura do hacker de gênero como política "*gendercopyleft*" que tem, no corpo "tecnovivo" sua própria plataforma de trabalho, em uma política que observa no corpo da multidão, um arquivo político aberto como "*somathèque* comum" (PRECIADO, 2018, p. 411), uma base ou plataforma viva capaz de decodificar, a partir da experimentação e compartilhamento de biocódigos de gênero, os gêneros dominantes e as suas ficções somáticas: "os hormônios são próteses químicas. Drogas biopolíticas. Neste caso, a substância não só modifica o filtro com que decodificamos e recodificamos o mundo: também modifica radicalmente o corpo e, portanto, o modo pelo qual somos decodificados por outros" (PRECIADO, 2018, p. 413). Esse processo, no entanto, entra em choque com a limitação da indústria farmacêuticas na forma das suas patentes, e pelas regulações do Estado, tanto na forma da "dose certa", como na questão da burocratização identitária dos devires de gênero e sexo. Contra a programação de gênero neoliberal

privatista do corpo e da sexualidade e contra o predomínio do registro exclusivo, binário e limitativo das bioficções somatopolíticas (PRECIADO, 2018, p. 127), os hackers de gênero comunosomáticos contra-atacam: "não haverá um único nome que possa ser imediatamente transformado em marca. Será nossa responsabilidade deslocar o código para abrir a prática política a múltiplas possibilidades" (PRECIADO, 2018, p. 412), abrindo o projeto de um comunismo tecnosomático como reapropriação e reprogramação comum que possa inventar ou reprogramar novas ficções somáticas, plataforma que, de fato, já está em ação e pode ser ampliada:

[...] parece urgente, da perspectiva de um projeto transfeminista, testar sobre nossos próprios corpos, como plataformas biopolíticas, os efeitos farmacopolíticos dos assim chamados hormônios sexuais sintéticos, com o objetivo de criar e demarcar novas estruturas de inteligibilidade cultural para os sujeitos sexuais e de gênero. [...] temos o direito de participar na construção de ficções biopolíticas. Temos o direito de exigir a propriedade coletiva e 'comum' dos biocódigos de gênero, sexo e raça. Temos de arrancar os biocódigos das mãos particulares, dos tecnocratas e do complexo farmacopornô. Esse processo de resistência e redistribuição poderia ser chamado de comunismo tecnosomático (PRECIADO, 2018, p. 370).

Para além do *copyright* como "gestão de patentes a fim de controlar a (reprodução de corpos e prazeres" (PRECIADO, 2018, p. 294), o comunismo tecnosomático é o presente como *copyleft*, pós-escassez e excesso de riqueza: "o desejo, o sexo e o gênero [...] são códigos vivos. [...]" que "desafiam a propriedade. [...] Compartilhar parece multiplicar o desejo, o sexo, o gênero" (PRECIADO, 2018, p. 293), e indica uma direção de organização ao futuro, quando as barreiras parasitárias do capitalismo enfim forem suplantadas.

O comum ainda aparece por meio do conceito mais especulativo de *potentia gaudendi* exercendo a função de "fundamento energético do farmacopornismo" (PRECIADO, 2018, p. 44), enquanto o conceito é colocado como equivalente ao conceito de força de trabalho da economia clássica, porém adequada ao novo regime farmacopolítico (PRECIADO, 2018, p. 44). Em nossa concepção, seria mais próprio

falar que o conceito se assemelha à função que o “trabalho vivo” exerce nas leituras marxianas do operaísmo. Seu vínculo ao comum provém do fator que a *potentia gaudendi* tem como característica a “impossibilidade de ser possuída ou armazenada [...] [além do que] não se deixa materializar ou transformar em propriedade privada. Não só não consigo possuir ou reter a *potentia gaudendi* de outrem, como também não consigo possuir ou reter aquela que aparece como minha” (PRECIADO, 2018, p. 46). No entanto, o elemento que liga o conceito ao comum, também o relaciona como peça da máquina produtiva do capital: é aquilo (uma força impessoal) do qual o capitalismo não pode abdicar, enquanto o ameaça por seu potencial ilimitado, assim, como, pelo ponto de vista do comum, a *potentia gaudendi* só deseja ser “posta para trabalhar”, colocando os desafios de organização *copyleft* de uma força tão volátil. A chave para sair do impasse é entender que formas de comunismo tecnosomático porvir, ou seja, ampliadas, não podem abrir mão de trabalhar com essa mesma energia, e um movimento de antagonismo ao farmacopornismo deve intensificar o trabalho dessa potência, rompendo os limites impostos pelo capital e construindo um corpo social autônomo ao parasitismo do capitalismo farmacopornográfico. Por fim, um conceito de *potentia gaudendi* auxilia a pensar a produção da escassez artificial como uma característica central que se acentua no farmacopornismo (um regime onde o potencial de multiplicação do comum é sempre reduzido pelas formas de propriedade, tais quais o fenômeno recente da NFT parece demonstrar): tendo resolvido o problema da escassez real, o capitalismo precisa evitar, como limite absoluto, que a riqueza comum seja compartilhada e produzida em excesso, impedindo que o véu de “produtor” caia e exponha o seu carácter unicamente parasitário da produção social autônoma.

Os efeitos da propriedade sobre a sexualidade, o sexo, o gênero e a construção (tecno) dos corpos, e o que a perspectiva do comum pode abrir nesse sentido, aparecem ainda em Preciado, na sua análise singular do ânus e de sua regulação. Partindo de uma reflexão de Deleuze e Guattari em *O Anti-édipo*, sobre como as “máquinas sociais”, por exemplo, a máquina social capitalista, “investe” e “desinveste” os órgãos, atribuindo a eles determinadas funções, incluindo e excluindo os “órgãos-máquinas” dos ciclos de produção e reprodução, Deleuze e Guattari vão afirmar que “o primeiro órgão a ser privatizado, colocado fora do campo

social, foi o ânus. O ânus foi quem deu seu modelo à privatização, ao mesmo tempo em que o dinheiro exprimia o novo estado de abstração dos fluxos" (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 191), Preciado, então, parte desse críptico *insight*, pouco desenvolvido pelos franceses, para afirmar que o ânus representa um ponto de inflexão na história da tecnosexualidade¹³: da privatização e exclusão do ânus como um centro de prazer nas sociedades disciplinares no capitalismo industrial, ao começo do reconhecimento de seu caráter comum na era farmacopornográfica: a desprivatização do ânus que não é "nem masculino nem feminino" e que "produz um curto-circuito na divisão sexual" (PRECIADO, 2018, p. 79) como signo de uma sociedade onde a sexualidade, o gênero e o sexo levam para frente uma transformação irreversível da ficção somática heterossexual, codificada a partir de uma "boca emissora de sinais públicos e um ânus impenetrável ao redor do qual gira a subjetividade masculina e heterossexual que adquire status de corpo socialmente privilegiado" (PRECIADO, 2018, p.79). A ficção somática heterossexual, por seu turno, manterá um esquema de "divisão política dos corpos" que marca um corte entre penetradores universais e corpos potencialmente penetráveis universais: "apenas os corpos das mulheres cis, das mulheres trans e dos gays são consideradas corpos *potencialmente penetráveis*, do mesmo modo que só os corpos dos homens cis se apresentam e se representam como penetrantes universais naturais" (PRECIADO, 2018, p. 317, *grifo do autor*), divisão que envolve e não apenas define o sexo e o gênero, mas também atravessa e quadricula toda uma segmentaridade social que também passa pela raça e classe, dada a posição de corpo penetrável *pele capital* (exposta aí toda a cadeia do mais-valor farmacopornográfico) no corpo dos trabalhadores migrantes, precarizados, e também trabalhadores do sexo: "a maioria de corpos migrantes declarados ilegais e diferenciados por linhas de racialização e exclusão social foi situada na posição de 'ânus global' (e ânus indica a posição dos trabalhadores farmacopornôs universalmente penetráveis), enquanto as minorias brancas ocidentais (tantos homens cis como mulheres cis) acedem ou preservam sua posição de penetradores universais" (PRECIADO, 2018, p. 318) A descodificação

¹³ Uma análise semelhante, por uma perspectiva crítica em prol do comum, poderia ser feita também a partir dos ovários e das tecnologias de reprodução assistida, assim como da exclusão do clítoris como centro de prazer, dois signos de um campo de batalha no capitalismo farmacopornográfico.

do ânus por meio de práticas que dinamitam o regime heteropatriarcal, trazendo à circulação o ânus não mais como regime privado aos penetradores universais e ao julgo do Estado como regulador normativo das práticas sexuais, permite atacar essas posições e desenvolver, na contramão do falo abstrato do capital, dildos democráticos como novos sujeito-próteses e seus dispositivos de subjetivação que alimentam, novas ficções somatopolíticas que, em seu turno, servem de base a novos contratos sociais e práticas contrassexuais (contranormativas ao regime farmacopornográfico dominante), forjando novas instituições comunossomáticas que podem ser compartilhadas por uma nova plataforma ou *somatèque* da multidão. O ânus, nesse sentido, corresponde a uma espécie de corpo-sem-órgãos do corpo social: “como centro da passividade primordial e abjeto por excelência, posicionado perto do detrito e da merda, serve como o buraco negro universal pelo qual avançam os gêneros, os sexos, as identidades e o capital” (PRECIADO, 2018, p. 79) Dessa forma, na esteira de Deleuze e Guattari e sua “história universal da contingência” (cf. DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 185 – 186), seria possível ir mais longe no seu exercício de *esquizofrenizar a contrapelo* a história contada “nas condições do capitalismo aparentemente vencedor” (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 185) e pensar a descodificação em um sentido que vai da privatização do ânus à sua “desterritorialização absoluta” no pós-gênero como “fim da história” do capitalismo: nesse sentido, a “história universal” (e seu fim) marcaria a transformação das formas de socialização do ânus – como esse órgão é registrado e codificado nas diversas etapas não-lineares da história da tecnosexualidade – em direção a uma transformação em curso no capitalismo farmacopornográfico e nas forças antagonistas que se levantam contra ele, pois o capital não abre mão das suas alianças com as ficções somatopolíticas heterossexuais e com a privatização do cu, demarcando um “confronto entre subjetividades pan-ejaculantes e uma multidão de subjetividades que desempenham a função de próteses masturbatórias (ânus e vaginas penetrados, bocas chupadoras, mãos masturbadoras, corpos dependentes de doses químicas) lutando para alcançar sua autodeterminação como corpos tecnovivos capazes de alegria e prazer” (PRECIADO, 2018, p. 319). Como vimos, esse confronto em termos materiais não se resolve em razão de uma preferência ao público pelo privado, mas em termos de uma plataforma do comum, que pode ser

denominada de comunismo somático e que, de fato, já está em operação e deve ser ampliada.

Se é verdade que, como comenta Olivier Zahm entrevistando Catherine Malabou em uma entrevista recente (cf. MALABOU, 2021), Preciado descobre uma forma de identidade que parece deslocar toda discussão que o feminismo parece herdar do pós-estruturalismo mais adiante, na forma de uma identidade *transitiva*, não é menos verdade que o capitalismo também, assim como todos os corpos tecnovivos, estão, querendo ou não, em um *processo de transição*. O *axioma trans* também funciona para o capitalismo farmacopornográfico como máquina social que também está em uma transição irreversível, enquanto ele visa retardar constantemente sua *petite mort*, bloqueando assim a ampliação de um comunismo tecnosomático que, como observaremos no próximo tópico, deve ser intensificado para acelerar essa transição.

3. Os contrapoderes da *farmacopornofagia*: acelerando o antagonismo pós-*queer*

Para Preciado, o regime farmacopornográfico capitalista de poder pós-disciplinar constitui não apenas em novas formas de controle, mas também abre possibilidades novas de resistência e mesmo de revolução. É o que veremos neste tópico com mais detalhamento, após termos feito uma análise mais sistêmica do funcionamento do capitalismo farmacopornográfico (tomando, de certa forma, o ponto de vista do poder do capital, o que é sempre uma perspectiva parcial e incompleta), e que se complexifica no último tópico, nos permitindo observar a emergência de formas comuns de produção que possuem a potencialidade de antagonizar com o regime de poder farmacopornográfico.

Se “as diferenças entre o panóptico e a Pílula são significativas”, pois:

[...] elas salientam a transição de um regime de disciplinamento para um regime farmacopornográfico. No primeiro caso, estamos diante de uma arquitetura política externa que define a posição do corpo em um espaço coletivamente regulado, criando posições específicas de poder [...] e permitindo a geração de uma forma de saber [...] relativa aos indivíduos a serem controlados. No segundo

caso, estamos confrontados com um mecanismo que [...] reduziu sua escala para a de uma tecnologia biomolecular, que pode ser consumida individualmente e introduzida por orifícios corporais. Na era farmacopornográfica, o corpo engole o poder. É uma forma de controle ao mesmo tempo democrática e privada, ingerível, bebível, inalável e de fácil administração, cuja propagação pelo corpo social nunca foi tão rápida ou tão indetectável (PRECIADO, 2018, p. 222 – 223).

Na mesma medida, temos uma transformação em relação às formas de antagonismo que se abrem na transição de um modelo disciplinar para um farmacopornográfico: se uma intensificação das lutas destruiu os muros do panóptico, a questão com a "pílula", ou mais especificamente, com os biocódigos de gênero que incluem aí a testosterona, o estrogênio, entre outros, é modificada, não porque ela nega as lutas, mas porque não se trata simplesmente de negar os efeitos da tecnobiogênese, mas lutar para reapropriá-las em virtude de uma aceleração que possa modificar e colocar em curto-circuito as formas nocivas de controle sobre o sexo, a sexualidade e o gênero, e suas ficções somatopolíticas correspondentes. Dado esse panorama, o mais fundamental é diagnosticar os contrapoderes ou potências efetivas que se abrem nessa mesma transição e se, de fato, o capital e seu mais-valor farmacopornográfico tem o potencial infiltrativo, não é menos verdade que temos o potencial de ingerir e metabolizar esses poderes em novas subjetividades, para além do simples reforço da heterossexualidade normativa, ou da ficção somática masculina e feminina padrão, em uma ação de *farmacopornofagia*: "poderíamos ceder à tentação de representar esta relação de acordo com um modelo dialético de dominação/opressão, como se fosse um movimento unidirecional em que o poder líquido miniaturizado do lado de fora se infiltra no corpo obediente dos indivíduos. Mas não. *Não é o poder infiltrando a partir do exterior, é o corpo desejando poder, procurando engolir-lo, comê-lo, administrá-lo, devorá-lo mais, sempre mais, através de cada cavidade, por todas rotas possíveis de aplicação*" (PRECIADO, 2018, p. 223, grifo nosso). Sendo assim, numa inversão que corresponde a um uso preciso do método antagonista, o poder é visto como uma reação a corpos e subjetividades que resistem, mas resistem em uma forma viva de antagonismo, ao ingerir, metabolizar e sintetizar as pílulas, drogas e microdoses que

constituem o regime farmacopornográfico, não apenas reproduzindo corpos e subjetividades dóceis e heterossexuais, mas intensificando, biomolecularmente, novos modos de subjetividade, sexualidade, gênero e sexo. Denominaremos essa capacidade de engolir, de devorar, de metabolizar e produzir diferença e subjetividade a partir e contra o poder, como uma potência *farmacopornofágica*, tecno-herdeira da metafísica canibal ameríndia¹⁴. Que a gênese do que denominamos farmacopornofagia se dê exatamente no momento de queda do sistema disciplinar e na constituição de um novo regime somatopolítico de poder, mostra apenas como o poder não é nunca uma via de mão única: como coloca Preciado, como ficções somatopolíticas, nós "homens e mulheres de laboratório" somos "simultaneamente o efeito do regime do poder farmacopornográfico (biopoder) e o potencial para seu fracasso (bioempoderamento)" (PRECIADO, 2018, p. 129). É exatamente, nessa relação inversa, que o potencial de fracasso do farmacopornismo é o bioempoderamento da farmacopornofagia como possibilidade de abertura a um novo regime somatopolítico pós-gênero e, como vimos, baseado em formas *communosomáticas* de produção em ação.

Comentando sobre a aparente negligência da FDA (*food and drug administration*) americana em relação ao "mercado tão promissor" das cerca de "30 milhões de mulheres americanas" na menopausa, que sofreriam com uma "disfunção sexual" provocada pela perda de interesse no sexo, Preciado aponta (cf. PRECIADO, 2018, p. 237 – 238), não sem certa surpresa, uma aparentemente contradição do capitalismo farmacopornográfico que, ao instituir o seu próprio plano de consistência de poder, não apenas herda elementos de antigos regimes sexopolíticos – como o regime disciplinar – mas faz novas alianças com ele:

[...] o capitalismo farmacopornográfico bate de frente com os limites da epistemologia do gênero binário, que continuam funcionando de acordo com os modelos de feminilidade e masculinidade do regime sexopolítico do século XIX, que estabeleceram uma continuidade rigorosa entre sexo, sexualidade e

¹⁴ Sobre a metafísica canibal ameríndia, conferir (DE CASTRO, 2018), sobre uma noção de antropofagia, pensada pelo prisma do operaísmo, conferir: (CAVA, COCCO, 2018). O termo farmacopornofagia, no entanto, é de nossa autoria.

reprodução. *Essas barreiras não vão desaparecer facilmente*. Em vez disso, as indústrias farmacêuticas e médicas preferem procurar novas moléculas para compensar os efeitos colaterais da testosterona em mulheres, como o 'virilismo' e o 'hirsutismo', condições que são consideradas indesejáveis em um sistema heterossexual. O regime farmacopornográfico não desloca simplesmente o regime biopolítico disciplinar do século XIX, estabelece alianças inesperadas e estratégicas com ele, criando novas ficções somatopolíticas tão estranhas como o Viagra-usuário-esperma-doador ou a mulher-consumidora-da-pílula-sexualmente-disfuncional (PRECIADO, 2018, p. 238, *grifo nosso*).

Esse trecho nos permite um longo comentário, no qual introduziremos novos elementos e tomar determinadas liberdades de interpretação. Em primeiro lugar, mostramos como, a partir de uma leitura do método antagonista, poderíamos afirmar, com Preciado, que o capitalismo teve (em partes) o seu regime disciplinar derrotado (o "quanto" dessa derrota pode ser medido simplesmente pela necessidade do desenvolvimento de novas formas de controle, e o próprio surgimento do capitalismo farmacopornográfico deve ser lido nessa chave, em nossa interpretação). O que nos parece especialmente interessante, a partir da obra de Preciado, é que, com o farmacopornismo, o capitalismo também deve *reinventar novas formas de heterossexualidade binária reprogramadas a partir das novas biotecnologias de gênero* – novas ficções somatopolíticas (sendo um conceito positivo no sentido foucaultiano de que o poder produz, sendo assim, a crítica preciadiana está focada nos limites e consequências de uma ficção somatopolítica heterossexual que herda elementos do regime sexual disciplinar e na produção limitada de subjetividade, que não corresponde aos potenciais da base de produção tecnocomuno somática, etc.) – que, no entanto, são atualizações do antigo regime sexual adequadas às condições farmacopornográficas, correndo na contramão e na reação à multiplicação de sexualidades e gêneros que deslocaram o regime disciplinar sexual a partir dos anos 60 (sexualidades queer, trans, não-binárias, etc.). Preciado não só reconhece como aposta que todas essas novas formas de sexualidade continuam a deslocar, não só os seus próprios limites em um processo contínuo de transição, como os limites dos regimes sexopolíticos mais adiante.

Contudo, o que permanece de certa maneira frouxo em sua análise são as causas, não contingentes, mas estruturais, que levam o capitalismo farmacopornográfico a forjar alianças com o antigo regime sexual, apesar de seus últimos textos (cf. PRECIADO, 2020b, p. 312 – 317) caminharem cada vez mais na direção da hipótese que formularemos agora: *a continuidade entre sexo, sexualidade e reprodução, reproduzidas por ficções somáticas heterossexuais, são limites imanentes que o capitalismo só desloca parcialmente, mas não o pode superar em definitivo*. A “desterritorialização absoluta” desse limite seria a desterritorialização mesma do capitalismo, isto é, a ameaça efetivada de sua dissolução e a emergência definitiva de uma nova organização social que, como vimos, tendencialmente aponta para o que Preciado denomina de uma base ampliada do comunismo tecnosomático, que pode ser intensificado e levado à frente por uma multidão de sexualidades, sexos e gêneros antagonistas ao sistema heteropatriarcal que continua a operar como dominante no farmacopornismo. Não só a deriva da multidão de sexualidades nômades empurrou o antigo regime sexual disciplinar e o capitalismo fordista em direção ao farmacopornismo, como continua ameaçando a linha segmentária que leva a sexualidade, o sexo e o gênero à reprodução normativa, não apenas da “espécie” – como uma ração suplementar de corpos homogêneos a ser moída na maquinaria do capital – mas, principalmente, à reprodução burguesa dos modelos “edipianos” de masculinidade e feminilidade. Dado a ofensiva da multidão (pós-) *queer*¹⁵, o capitalismo deve reprogramar, como pode, as ficções somáticas masculinas e femininas heterossexuais. Quando ele não consegue, ele precisa forjar e buscar alianças renovadas com as formas mais arcaicas de sexualidade dos antigos regimes sexopolíticos. Em um texto que afirmam uma posição aceleracionista a partir de um remix deleuze-guattariano-operaísta (cf. FORTES, PIROLA, 2021), é denominado essa poder do capital de revitalizar antigos códigos sociais para conter as fugas ao seu ciclo restrito de valorização como uma *força necromântica*: “a família e os laços de parentesco, por exemplo, são ressuscitados pelo necromante e mobilizados funcionalmente pelo capital para que as forças produtivas do desejo não cheguem tão longe no processo de descodificação e

¹⁵ Usamos a grafia (pós-) *queer* para indicar tanto os fenômenos queer que começam nos 70 quanto às sexualidades pós-*queer* hoje, que continuam a deslocar os limites imanentes do capitalismo

desterritorialização" (FORTES, PIROLA, 2021, p. 46). Adaptando a terminologia para a discussão aqui, podemos afirmar que a desterritorialização levada em frente pela multidão de sexualidades que emergem a partir dos anos 60 deve ser reterritorializada pelo capital, seja em reprogramações das ficções somáticas masculinas e femininas heterossexuais a partir das biomicrotecnologias de gênero, seja por uma reação mais violenta, ressuscitando necromanticamente formas reacionárias e arcaicas de masculinidade e feminilidade – a adolescente que descobre o "sagrado feminino" vai se casar, ser infeliz e ter filhos com o *boy heterotop* viciado em anabolizantes – dito isto, parece que vivemos um período em que o capitalismo se despiu de qualquer carácter progressivo e se apresenta em toda sua esfera reacionária característica: o que aparenta ser uma grande ofensiva global reacionária, fascista e fundamentalista atacando, entre outras esferas, as experimentações subversivas com a sexualidade, o sexo e o gênero subversivo, nada mais é do que o sintoma de uma grande reação capitalista buscando novamente controlar a produção de subjetividade antagonista, sua sexualidade, seu sexo e seu gênero como atividade política. A situação do capitalismo farmacopornográfico é de crise, pois as tendências produtivas comuns tensionam os modelos de masculinidade e feminilidade heterossexual que, em seu liame entre sexo-sexualidade-reprodução, são limites que o capitalismo não pode se livrar, enquanto todas as tendências produtivas apontam para a sua insustentabilidade (a ecologia, também é ecologia sexual). Diante dessa reação violenta e tecnopatriarcal do capitalismo, o que fazer? A aposta de Preciado é menos em se retrair, tomando uma posição simplesmente defensiva às ofensivas reacionárias do capital contra as sexualidades ditas minoritárias, mas em uma aceleração das tendências que descodificam e desterritorializam os modelos de feminilidade e masculinidade tecnopatriarcais. O diagnóstico é de que o capitalismo apenas com muita dificuldade e violência pode manter o potencial de subjetivação das tecnologias políticas reacionárias, pois essas já perderam totalmente o potencial transformativo (cf. PRECIADO, 2018, p. 123), e apenas funcionam como barreiras e limites para uma produção comum que funciona em outros termos, como temos visto. A escolha é por acelerar essa tendência de produção de gênero e de ficções somáticas imanentes e antagonistas ao farmacopornismo, pois elas contêm os germes da dissolução em

direção ao pós-gênero, entendido não como o fim do gênero, mas como uma intensificação da produção de subjetividades desviantes, até o ponto onde a heterossexualidade, a feminilidade e a masculinidade sejam totalmente reprogramáveis como códigos sexuais quaisquer, sendo inclusive descartáveis, ou como biocódigo entre outros, à disposição para o consumo e compartilhamento, o que já modifica as bases “naturalistas” tecnopatriarcais e a programação pelo capital. Essa reprogramação, por exemplo, já separa a testosterona da masculinidade: se o homem cis até hoje tem a propriedade sobre os efeitos da testosterona, o compartilhamento e seu uso experimental vão, a longo prazo, reprogramar seus efeitos, e tornar outros “subprodutos políticos” vinculados à testosterona, dominantes.

Preciado dá ao conceito de “revolução molecular” de Guattari um novo sentido: uma reprogramação fisiológica bioquímica que reprograma as bases moleculares da produção da diferença sexual. Simultaneamente, nem determinadas linhas do feminismo, em particular, a linha abolicionista anti-pornô escapa à crítica, pois, ela entra em cumplicidade com o controle patriarcal do corpo das mulheres (cf., PRECIADO, 2018, p. 357), e tudo que reforça ou retoma aspectos disciplinares de um antigo regime sexual deve ser descartado e/ou reprogramado em favor de usos de produção de novas sexualidade, sexos e gêneros farmacopornofagicamente consumidos e alterados na síntese dos corpos, sendo essa dimensão produtiva de novas formas de sexualidade, sexo e gênero que caracteriza de melhor forma uma sociedade pós-gênero, no reconhecimento do caráter sempre tecnoprodutivo e molecular de produção do gênero, todas essas tendências bem articuladas no personagem conceitual do “futuro ancestral artificial comum” e sua “elaboração de novas espécies em processos perpetuamente aleatórios de mutação e desvios genéricos” (PRECIADO, 2018, p. 151). Particularmente interessante nesse sentido, é a análise farmacopornofágica de Preciado do “caso Agnes”¹⁶ (cf. PRECIADO, 2018, p.

¹⁶ Nome fictício dado por Harold Garfinkel a uma mulher trans que, segundo Preciado, operou uma verdadeira subversão e “bioterrorismo de gênero” no sistema médico-legal: Agnes é diagnosticada nos anos 50 como tendo uma disfunção testicular que a torna um caso pouco comum de “intersexualidade”, no qual suas feições e traços “femininos” segundo seus médicos, são indistinguíveis de qualquer outra mulher. Nos anos 50, Agnes recebe uma vaginoplastia, para, anos depois, depois de um problema ginecológico, admitir que, quando criança, começou a tomar escondido as pílulas anticoncepcionais de sua irmã e de sua mãe, que acionaram sua transição. Na

397 – 406), onde a farmacopornofagia do “bioterrorismo de gênero” não torna Agnes uma vítima dos dispositivos médico-legais, mas uma cartógrafa do biopoder farmacopornográfico e uma hacker do farmacopornismo. Para além da simples docilidade disciplinar do corpo, Agnes descobre a potência política e a dissidência como subjetivação antagonista, em oposição ao corpo de sua mãe e de sua irmã:

Ao engolir as suas inofensivas pílulas, ambas se deixam habitar por ficções biotecnológicas vivas da identidade. *A diferença é que [...] Agnes parece se reapropriar das técnicas de subjetivação e de genderização de seu corpo,* enquanto *“sua mãe e sua irmã ingerem inconscientemente cada uma dessas tecnologias como se fossem suplementos às suas feminilidades ‘naturais’”* (PRECIADO, 2018, p. 405, grifo nosso).

Contra as promessas do messianismo e a dívida do catastrofismo, na esteira de Donna Haraway (cf. PRECIADO, 2018, p. 365), Preciado evoca uma nova imagem de futuro que *já está acontecendo*: *“é necessário pensar em fazer uma ou outra coisa enquanto nos extinguimos, sofremos mutações e mudamos o planeta. Inclusive se essa coisa for acelerar o nosso próprio desaparecimento, a nossa mutação ou o nosso deslocamento cósmico. Sejamos dignos de nossa própria queda e imaginemos para o tempo que sobra os princípios de uma nova filosofia pornpunk”* (PRECIADO, 2018, p. 365, grifo nosso) como um processo contínuo de transição.

Por fim, mesmo o termo *queer* é abandonado por Preciado e sua crítica se dirige não apenas a uma crescente “reificação e comercialização” do conceito a partir do “discurso dominante” (PRECIADO, 2018, p. 359), tendo, apesar disso, o reconhecimento de Preciado do *queer* como “um momento crítico em um processo mais amplo de produção de uma política crítica transfeminista e de construção de subjetividades dissidentes em um regime farmacopornográfico. O movimento transfeminista que surgiu da crítica *queer* se espalha por meio de redes frágeis, mas extensas, conduzindo alianças estratégicas e ligações sintéticas: ele circula como um antídoto político que se infiltra nos próprios circuitos do capitalismo global”

interpretação de Preciado, antes do que uma vítima do sistema médico-legal, o caso Agnes deve ser analisado pelo prisma antagonista e subversivo ao aparelho médico-legal, operando uma verdadeira cartografia do farmacopornismo.

(PRECIADO, 2018, p. 360 – 361), ao mesmo tempo que o *queer* parece ter se limitado às análises de performatividade de gênero butlerianas e à resistência ativista ao disciplinamento de identidade gay e lésbica (cf. PRECIADO, 2018, p. 355), enquanto o que Preciado denomina de pós-*queer* parece ir além no processo de desterritorialização e descodificação do sexo, gênero e sexualidade, como uma “micropolítica de gênero” (PRECIADO, 2018, p. 355) capaz do ato de “tráfico de signos e artefatos culturais e da resignificação crítica de códigos normativos que o feminismo tradicional considerava como impróprios à feminilidade” (PRECIADO, 2018, p. 359) que, pode se espalhando como vírus, infectar toda cadeia de circulação e produção do capitalismo, descodificando as sexualidades e os gêneros. Por fim, se a posição antagonista passa por uma reapropriação dos mecanismos de produção biotecnológicos de gênero: “é apenas por meio da reapropriação estratégica desses aparelhos biotecnológicos que se torna possível inventar a resistência, arriscar uma revolução” (PRECIADO, 2018, p. 362) vimos como isso só é verdade enquanto a produção de subjetividade “desviante” passa pelo e por uma distribuição, produção e consumo de uma base de conhecimento e tecnologia *comum* para além do controle farmacopornográfico público e do privado e, além disso, enquanto essa produção comum, tomando a forma de um enxame, intensifica a ofensiva aos limites ainda reacionários e tecnopatriarcais do capitalismo farmacopornográfico e suas alianças necromânticas com as formas mais arcaicas da história da tecnosexualidade, mesmo que em suas versões mais turbinadas.

Considerações finais

Em determinado momento de *Testo Junkie*, Preciado nos convida a imaginar a possibilidade de uma “revolução molecular dos gêneros” e descreve um cenário no qual um grupo de mulheres cis em um projeto coletivo passa, voluntariamente, a aplicar doses de testosterona tendo como objetivo serem identificadas socialmente como homens. Os “techo-homens” que surgem do processo, teriam ainda o poder de dar à luz e gestar um bebê – dado que a interrupção da aplicação da testosterona, permite o retorno da fertilidade em um breve período, por mais que alguns efeitos do seu uso, como a pilosidade e o timbre da voz, sejam irreversíveis – em uma

fertilidade que “seria possível tanto por intercâmbio sexual de fluxos reprodutivos como por inseminação medicamente controlada” (PRECIADO, 2018, p. 249). Preciado, então, dá um exemplo de uma “reprodução culturalmente assistida” entre “dois corpos masculinos, um tecno-homem que continua conservando uma vagina e um útero e um cis inseminando o primeiro por penetração vaginal com um biopênis dotado de espermatozoides férteis” (PRECIADO, 2018, p.250). Se, como afirma Preciado, esse cenário “ultrapassa o sexo gay e o sexo heterossexual e aponta para um futuro tecnosexo” (PRECIADO, 2018, p. 250), vimos como as condições materiais para a atualização desse cenário já são vetores de transformação social em andamento e como sua irreversibilidade é um ponto de tensão que deve ser administrado, não sem perdas, para o capitalismo. Essas transformações colocam, para Preciado, uma escolha entre: “saber se o que queremos é mudar o mundo para experimentá-lo com o mesmo esquema sensorial que temos, ou se é preciso mudar nosso corpo como filtro somático de percepção através do qual passa o mundo” (PRECIADO, 2018, p. 253). Estaria aí, na escolha da segunda alternativa, a chave para entender a *transição* da “superioridade sexopolítica”? (cf. PRECIADO, 2018, p. 253 – 254). Não parece se tratar de um problema fenomenológico, nem mesmo de uma simples escolha, pois não se pode mudar o mundo sem mudar seus filtros perceptivos, enquanto a modificação dos filtros perceptivos, sem a composição de um projeto de luta comum por dentro e contra os regimes de controle e poder capitalista, é incapaz de multiplicar duradouramente seus efeitos. Nossa aposta é na composição das lutas, e naquilo que só elas podem conflagrar. A multidão pós-*queer* precisa mudar o seu corpo e os seus filtros somáticos, enquanto acelera a derrocada da nova ordem capitalista e reconstrói, em comum, o mundo porvir.

REFERÊNCIAS

CAVA, B, COCCO, G. **New Neoliberalism and the other**: biopower, anthropophagy and living money. London: Lexington Books, 2018.

CAVA, B, MENDES, A. **A constituição do comum**: antagonismo, produção de subjetividade e crise no capitalismo. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2017.

DE CASTRO, V. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. **O anti-édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução: Luiz B.L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

FORTES, F. PIROLA, É. É o capital um acelerador? aceleração como fuga e antagonismo das forças produtivas. Em: **DasQuestões**. volume 12. As velocidades infinitas do capital. Editado por: J-P Caron, Gabriel Tupinambá e Hilan Bensusan; S. I.], v. 12, n. 1, 2021. Disponível em:<<https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/34931>>. Acesso em: 22 nov. 2021, p.22-60.

FUMAGALLI, A, MEZZADRA (orgs). **A crise da economia global**: mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

HARDT, M, NEGRI, A. **Bem-estar comum**. Tradução: Clóvis Marques. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2016.

HARDT, M, NEGRI, A. **Multidão**: guerra e democracia na era do império. Tradução: Clóvis Marques. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2005.

NEGRI, A. Do método histórico - causalidade e periodização. Em: NEGRI, A. **5 lições sobre Império**. Tradução: Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2003, p. 49-72

MALABOU, C. Essay. Interview by Olivier Zahm. **Purple magazine**. Disponível em <<https://purple.fr/magazine/none/catherine-malabou-2/?fbclid=IwAR2wXPZeGJb2F5yts7mVPzBMWQoNUR65vSrGbESrgh6naw3Db9D1tD02uEk>> Acesso em: 22/11/2021

PRECIADO, P.B. **Manifesto contrasexual**: práticas subversivas de identidade sexual. Tradução: Maria Paula Gurguel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRECIADO, P.B. **Pornotopia**: Playboy e a invenção da sexualidade multimídia. Tradução: Maria Paula Gurguel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2020.

PRECIADO, PB. **Testo junkie**: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Tradução: Maria Paula Gurguel Ribeiro e Verônica Daminelli Fernandes. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PRECIADO, P.B. Candy crush saga ou a dependência na era da telecomunicação. Em: **Um apartamento em Urano**: crônicas da travessia. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b, p.83-90.

PRECIADO, P.B. Carta de um homem trans ao antigo regime sexual. Em: **Um apartamento em Urano**: crônicas da travessia. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b, p.312-317.

VERCELLONE, C. A crise da lei do valor e o tornar-se rentista do lucro. Tradução: Pedro Barbosa Mendes Em: FUMAGALLI, A, MEZZADRA (orgs). **A crise da economia global**: mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011. p. 107-141

14. NORMATIVIDADE MORAL EM FRIEDRICH NIETZSCHE



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-14>

Felipe Szyszka Karasek¹

Ao considerarmos as perspectivas a respeito do naturalismo e da genealogia em Nietzsche, é importante diferenciar entre pensar a respeito da normatividade e pensar normativamente na sua filosofia. Embora seu pensamento possa ser percebido com maior envolvimento em relação a pensar normativamente, isso não significa que sua interpretação a respeito da ética normativa esteja afastada do pensar a respeito da normatividade².

Em seu estudo a respeito da normatividade em Nietzsche, Richard Schacht utiliza o conceito de normatividade a partir dos estudos de Christine Korsgaard³. De acordo com a autora em *The sources of normativity*, ética normativa relaciona-se com obrigações. Ela escreve: "As normas éticas são normativas. Elas não descrevem apenas o caminho pelo qual nós, de fato, regulamos a nossa conduta. Elas fazem reivindicações sobre nós; elas comandam, obrigam, recomendam, ou guiam". Christine Korsgaard interpreta o significado de normatividade em relação ao dever que nos faz constituir a moral, naquilo que nós realmente devemos fazer. Para ela, "[...] a questão normativa é: o que justifica as solicitações que a moral faz sobre nós? [...]". A autora utiliza o termo "nós" para todos, universalmente, em relação a todos os humanos e agentes racionais. Assim, utiliza o conceito de normatividade para referir-se aos caminhos através dos quais as razões direcionam, guiam, ou nos obrigam a agir, acreditar ou julgar em direções específicas; a sua força de autoridade.

Além disso, Richard Schacht afirma que Christine Korsgaard identifica quatro respostas básicas na filosofia para a questão o que faz a moral ser normativa?:

¹ Ph.D. in Philosophy (PUCRS). Professor e Pesquisador na IMED / Porto Alegre.
E-mail: felipe.s.karasek@gmail.com

² SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed.); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012.

³ KORSGAARD, Christine. *The sources of normativity*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996.

(i) uma autoridade legítima, a partir de uma vontade legislativa, de alguma instituição competente, também a soberania divina;

(ii) o realismo, no qual os princípios morais possuem derivação própria, não são derivados da realidade ou autoridade porque são simplesmente verdadeiros e existentes;

(iii) a localização das fontes da normatividade da moral em alguma coisa na natureza do ser humano relacionada com a capacidade reflexiva, a qual mostraria o que fazer em direção ao que é bom para nós;

(iv) a força normativa está na autonomia da vontade dos agentes racionais como tais, ou seja, na própria natureza da racionalidade.

Richard Schacht afirma que Christine Korsgaard descarta da sua teoria as duas primeiras respostas e apresenta uma tese que combina a terceira e a quarta⁴. Na filosofia de Nietzsche, não encontramos evidências decisivas de que ele não considere algo como normatividade em relação à moral. Pelo contrário, Nietzsche considera que morais de vários tipos têm sido e continuam sendo relacionadas com a vida humana e, nisso, a normatividade é uma característica fundamental. O engano seria supor que em relação ao pensamento nietzschiano podemos considerar a existência de uma moral única, a qual contém uma normatividade substantiva ou verdadeira. Em relação ao pensamento de Nietzsche, a filosofia pode investigar como o fenômeno da normatividade se relaciona com as diversas formas de vida (*Lebensformen*) envolvidas com normas, e considerar o que é possível dizer a respeito dessa relação⁵.

Nesse sentido, um dos focos da normatividade refere-se às normas, outro foco à sua força. Não pode haver normatividade se não houver uma associação com normas que possuam significado. Porém, é preciso que haja mais do que normas com conteúdo para que exista o que Christine Korsgaard chama de agente normativo, isto é, para as normas serem suficientemente convincentes (no sentido

⁴ SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 246. Não irei desenvolver a tese principal de Christine Korsgaard nesse estudo.

⁵ SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 248.

de autoridade), para que os seres humanos as levem a sério nas suas vidas e ações. A partir desse ponto, identificamos a relação com o pensamento de Nietzsche.

No aforismo 186 de *Além do bem e do mal*, intitulado *Sobre a história natural da moral*, Nietzsche afirma:

[...] os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar – precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de muitas morais [...] (JGB/BM §186⁶).

Nesse sentido, Nietzsche direciona a normatividade da moral para o contexto humano, o que ele já havia afirmado no livro *A gaia ciência* (FW/GC §109), em relação a naturalizar a moral. Pensar a questão da normatividade da moral no contexto humano representa para ele o lugar original e apropriado, no qual deve estar implicada sempre qualquer reconsideração a respeito da moral. Nesse sentido, não há em Nietzsche uma normatividade da moral que o ser humano não possa controlar. Na sua filosofia, normatividade e moral são fundamentalmente fenômenos humanos, assim como o conhecimento e a arte. Pensar a normatividade e a moral sem a associação às formas de vida de diferentes tipos é para Nietzsche uma abstração vazia. Em diferentes formas de vida as sensibilidades individuais são moldadas e somente em relação a essas sensibilidades individuais a normatividade e a moral fazem sentido.

A expressão formas de vida pode ser aplicada adequadamente a uma variedade de temas que Nietzsche discute. Por exemplo, na primeira seção de *Genealogia da moral*, o senhor, o escravo, o predador, o rebanho, são descritas como detentores de diferentes formas de vida. Relacionado com a expressão *Lebensformen*, Nietzsche discute os costumes, a diferença de conteúdo entre eles e

⁶ Adotam-se aqui as abreviaturas convencionadas pelo periódico brasileiro *Cadernos Nietzsche*, segundo as quais indicaremos as obras de Nietzsche (com adaptações), disponíveis para consulta nos anexos a este capítulo.

também as diferentes formas de religiosidade. Para Nietzsche, *Lebensformen* pode estar relacionada com formas de vida semiautônomas, unidades socioculturais com seu próprio desenvolvimento e desenvolvimento de identidade e estruturas, as quais incluem critérios distintos de valores e normas, e o surgimento desses valores e normas é o critério virtual do aparecimento ou diferenciação de uma nova forma de vida ou de uma variação dela. Formas de vida podem surgir de diferentes maneiras. Às vezes, Nietzsche as identifica na forma de populações dominantes (como no exemplo dos senhores sobre os escravos) ou na forma defensiva contra a ameaça que as atinge (como no exemplo dos escravos diante dos senhores), e, ainda, formas de vida surgem a partir de circunstâncias particulares⁷.

As formas de vida podem abranger todos os aspectos do viver de uma comunidade ou sociedade, ou pode abranger parcialmente em conjunto com outros aspectos, nesse sentido, a identidade é formada a partir de uma multiplicidade de vertentes. Também formas de vida podem ser pensadas como mundos, os quais as pessoas habitam total ou parcialmente, e pertencem à vida diária de cada ser humano. As formas de vida moldam sensibilidades entre aqueles que as internalizam. A permanência das sensibilidades depende do compromisso e envolvimento humanos, como no caso de um idioma ou uma tradição, e isso significa que a normatividade é também a sua vida cotidiana, a qual requer a aderência às normas associadas a ela. Esse envolvimento representa a possibilidade de realização da normatividade, e assim a realização de uma realidade humana parcialmente desanimalizada e transformada a partir do significado disso. E, para Nietzsche, isso se torna importante devido ao tipo de diferença que significa. Os seres humanos possuem vários tipos e instâncias de tipos de normas a partir das quais vivem por possuírem uma variedade de genealogias e lugares com os quais sempre se relacionaram. As normas são reais, da mesma forma com que a moral é real, só que a moral representa um caso especial desse fenômeno extensor que a

⁷ SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 249.

normatividade representa⁸.

As normas aceitas afetam a experiência humana, os pensamentos, os sentimentos e o comportamento. Elas incidem, colidem e entram em conflito, elas afetam e transformam cada outro fenômeno humano. Elas não transcendem a realidade humana e são parte integrante das formas de vida humanas. Christine Korsgaard, em relação a padrões éticos, dos quais cada padrão é um subconjunto, afirma que os padrões éticos não se limitam a descrever padrões de atividade, eles comandam, obrigam, recomendam, guiam. Existem para orientar e direcionar os acontecimentos nas formas de vida. Assim, a função básica dos padrões éticos (o que não significa que isso sempre funcionará de forma eficiente) é expressar e cultivar as condições de preservação e crescimento das formas de vida com as quais os padrões éticos estão associados. Em alguns casos, eles funcionam com uma função consultiva, enquanto em outros casos, a sua tarefa é restringir, ajudado por uma combinação de sanções. Isso foi significativo para ajudar na transformação do ser humano, ocasionando um distanciamento da animalidade em direção ao desenvolvimento em larga escala da forma de vida que é o tipo *Mensch* em geral, como o tipo emergente de criatura viva que tem vindo a ser:

Muitas correntes foram postas no homem, para que ele desaprendesse de se comportar como um animal: e, de fato, ele se tornou mais brando, mais espiritual, mais alegre do que todos os animais. Mas ele ainda sofre por haver carregado tanto tempo essas correntes, por haver lhe faltado ar puro e livre movimento por tanto tempo: - mas elas são, estou sempre a repetir, aqueles pesados e convenientes erros das concepções morais, religiosas e metafísicas. Somente quando a enfermidade das correntes também for superada será atingida a primeira grande meta: a separação do homem dos animais [...] (MAI/HDH, II, II, §350).

Normas e normatividades éticas e morais, também as legisladoras, da forma como Nietzsche as concebe, pertencem umas às outras em relação, em mistura, ao

⁸ SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 249.

invés de ficarem separadas umas das outras. Elas podem possuir casos especiais, porém, as reivindicações atuam sobre os seres humanos, ou seja, não possuem bases ou autoridade além das formas de vida humanas e relatam avaliações específicas com as quais elas estão associadas. Normatividade envolve a orientação ou direção de conduta em que há uma possibilidade real de se proceder de outra forma, como geralmente acontece na vida humana, como é o caso para Nietzsche, a partir do momento em que os instintos não irão mais realizar essa tarefa. O tipo *Mensch*, como forma de vida em si, é constituído por normas que, geralmente e paradigmaticamente, possuem um caráter social e cultural, portanto, também um caráter linguístico e histórico, mesmo que possam vir a possuir um status que ultrapasse os limites das suas origens⁹.

Para Nietzsche, a vida é dinamicamente estruturada em todos os níveis e em todas as suas formas e, especificamente na vida humana, tudo o que acontece é estruturado, orientado e regulado por uma vasta profusão de normas, entre as quais estão aquelas associadas com vários tipos e instâncias de normatividade legal, ética e moral; outras, estão associadas com idiomas, profissões e jogos. Não existe praticamente nenhum aspecto da vida humana que não seja estruturado a partir de normas. Nietzsche considera, nesse sentido, a interligação do desenvolvimento da capacidade e da necessidade humana de ser orientada por normas como um dos elementos principais para compreender o processo humano de desanimalização. Na interpretação da normatividade em Nietzsche, uma situação normativa pode ser amplamente caracterizada por uma situação na qual a conduta é estruturada por ações guiadas por normas, ou seja, regras, regulamentos, leis, costumes, expectativas e padrões. Formas de vida são os contextos que tornam possível o estabelecimento, desenvolvimento e continuação de tais situações. Normas e normatividades podem ser concebidas na abstração a partir de tais contextos, mas sobre circunstâncias absolutamente humanas. Assim, elas constroem e ultrapassam a transformação substancial do caráter da vida e da realidade humana que a emergência e o estabelecimento de formas de vida compartilhadas

⁹ SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 250.

representam. As citações de Nietzsche, abaixo, ilustram esse argumento:

[...] o seu julgamento *Isso está certo* é um ato – não se poderia julgar de uma maneira moral e de uma maneira imoral? – por que você acha isso, justamente isso moral? – Porque minha consciência me diz que é assim; a voz da consciência nunca é imoral, pois somente ela determina o que deve ser moral! – Mas por que você *ouve* o que fala a sua consciência? E até que ponto você tem o direito de considerar um tal juízo verdadeiro e infalível? Para essa *crença* já não há consciência? Você nada sabe de uma consciência intelectual? De uma consciência por trás de sua consciência? Seu julgamento *Isso está certo* tem uma pré-história nos seus impulsos, inclinações, aversões, experiências e in experiências; *Como* surgiu isso, você tem de perguntar, e ainda: *O que* me impele realmente de dar ouvidos a isso? [...] (FW/GC §335)

[...] O imenso trabalho daquilo que denominei moralidade do costume – o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo de sua existência, todo esse trabalho *pré-histórico* encontra nisto o seu sentido, sua justificação, não obstante o que nele também haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo: com ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força-social, o homem foi realmente *tornado* confiável [...] (GM/GM, II, §2).

Para Richard Schacht, em um contexto humano expandido, qualquer tipo de normatividade e qualquer tipo de moral do mundo real podem ser analisadas e interpretadas de maneira naturalista¹⁰. A saber:

- (i) *Lebensformen* em geral e *Lebensformen* humanas diferem em suas estruturas e contornos, e nos valores que as constituem e engendram;
- (ii) valores são *Lebensformen*-relacionais;
- (iii) normas são *Lebensformen*-contextuais;
- (iv) normatividade é *Lebensformen*-estrutural e interna ao *Lebensformen*-sistema de normas.

¹⁰ SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 251.

Quando as normas ou sistema de normas são eles próprios normativamente avaliados como candidatos para aprovação, rejeição ou modificação, a avaliação só pode ser realizada através da elaboração de outros recursos, os quais devem tornar possível a identificação de razões que podem ser representadas nessas avaliações. Isso sugere uma perspectiva para a questão de saber em que momento faz sentido perguntar para alguém quando deve adotar ou continuar aderindo, ou substituir ou rejeitar alguma norma. Para Richard Schacht, a partir deste relato,

[...] essa pergunta pode fazer sentido se, no interior de uma ampla forma de vida na qual essa norma é ou poderia ser uma parte, existem valores ou outras normas que poderiam parecer alinhadas ou em desacordo com a norma em questão, ou se algo justifica a limitação ou o excesso de aplicá-la em determinadas circunstâncias. O questionamento pode fazer sentido se há alguma outra forma de vida que também está comprometida, e no interior da qual existem outras normas e valores com as quais a norma em questão estaria em harmonia ou conflito. Nesse último caso, o conflito seria na verdade entre os dois sistemas-normas/valores e as formas de vida que os representaria. Nesse caso, o dever não poderia ser uma normatividade – a menos que um deles estivesse ainda empenhado em algum tipo de forma de vida de ordem superior e sistema de valores no qual existem princípios para a resolução de tais questões (talvez a partir de métodos de priorização)¹¹.

Essa possibilidade foi prevista por Nietzsche em suas afirmações que relacionam o problema dos valores e a escala de ordenação dos valores como o assunto mais importante da sua filosofia do futuro, no entanto, Nietzsche sustenta que não existe algo como valor independente da vida, e considera valores como sendo formas de vida em relação; com a possível exceção da perspectiva de valorização da vida, a qual por definição interna não pertence a nenhuma forma de vida. Para Nietzsche

¹¹ SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 251.

[...] Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa finura, a de que o valor da vida não pode ser estimado [...] (GD/CI, II, §2).

A normatividade para Nietzsche é um fenômeno que necessita de envolvimento e exige um engajamento em primeira pessoa por parte de um agente humano. “Ele (Nietzsche), sem dúvida, observaria, no entanto, que a justificativa em primeira pessoa para responder a pergunta *por que* não irá mais longe do que a identificação e invocação de uma norma aplicável a ações e situações às quais o agente se sente vinculado”¹². Isso faz sentido em relação aos idiomas e seu sistema de regras, jogos e suas regras, nos sistemas legais e suas leis, nas instituições, profissões e disciplinas e suas práticas; e, para Nietzsche, isso é geralmente verdadeiro em relação à vida humana social e cultural, com os aspectos que chamamos de normas éticas e morais, e padrões sem exceção – antes do surgimento dos tipos nietzschianos autônomos e a originalidade do artista criativo. E mesmo essas possibilidades humanas, para Nietzsche, devem ser entendidas como modificações e adaptações de desenvolvimentos que procediam socialmente e culturalmente. O problema principal torna-se, nessa argumentação, a abordagem do seguinte problema no interior do naturalismo estendido em Nietzsche: como os seres humanos passaram a considerar-se vinculados ou comprometidos por normas e o que isso implica? Para Nietzsche, isso é tanto uma questão moral como psicológica. Se, para Christine Korsgaard, a eficiência da normatividade depende de razões ao invés de causas, para Nietzsche podemos sugerir que grande parte da normatividade encontrada na vida humana é orientada por razões do afeto (*reasons of the heart*), a partir das quais as convicções, valores, sensibilidades, e disposição pessoais são refletidas. Nesse sentido,

¹² SCHACHT, Richard. “Nietzsche's naturalism and normativity”, in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 252.

[...] o que endossa a força das normas, de um modo geral e fundamental, é a forma de vida da qual ela faz parte. Mas esse somente é o caso quando elas são consideradas em terceira pessoa. O que ativa essa força, tornando-se real e relevante para um agente humano é considerar que esse agente está optando no interior da forma de vida em questão. E o que o eleva ao nível de agente pleno de normatividade é a chegada do agente ao conhecimento íntimo, a partir do interior, internalizando e identificando-se com ela, ao ponto de experimentar (sentir) as estruturas de normas e valores como razões próprias para agir de acordo com as normas em questão, de modo que não se sentiria bem se agisse de outra forma, mesmo quando se está diferentemente inclinado. É justamente a possibilidade de aquisição de sensibilidade humana em sintonia com as formas de vida que foram discutidas, e em conexão com o naturalismo estendido de Nietzsche, que torna possível essa identificação¹³.

Para Nietzsche não se trata apenas de um tipo de comando e uma espécie de obediência¹⁴.

[...] digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse deixar e ir mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos braços e pernas, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo queremos. Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do querer, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto do comando. O que é chamado livre arbítrio é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer – eu sou livre, ele tem que obedecer – essa consciência se esconde em toda a vontade, e assim

¹³ SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 253.

¹⁴ SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 253.

também aquele retesamento da atenção, o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz: isso e apenas isso é necessário agora; a certeza interior de que haverá obediência, e o que mais for próprio da condição de quem ordena. Um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece [...] (JGB/BM §19).

Essa é a dinâmica que Nietzsche percebe a respeito de como a normatividade funciona. O sentido moral e psicológico está na internalização, no sentido que Nietzsche utiliza em *Genealogia da moral*:

[...] os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua consciência, ao seu órgão mais frágil e mais falível! Creio que jamais houve na terra tal sentimento de desgraça, um mal-estar tão plúmbeo – e, além disso, os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram de buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas. Todos os instintos que não se descarregam para fora se voltam para dentro – isto é o que eu chamo de interiorização do homem [...] (GM/GM II §16).

Nesse tipo de situação que estamos considerando, os indivíduos encontram-se no interior de formas de vida estruturadas normativamente e incorporam essas estruturas no interior deles mesmos, solicitando pelas disposições básicas com as quais Nietzsche considera que os seres humanos possuem para tanto para afirmarem-se quanto para obedecer (JGB/BM §199).

Os protótipos de tais situações são dois:

(i) casos em que alguém se identifica com um grupo cujos costumes e padrões devem ser observados e as regras devem ser seguidas;

(ii) casos nos quais alguém se identifica, na forma de fidelidade, com uma autoridade humana ou com poder divino, e, portanto, com seus comandos. Os desenvolvimentos éticos e morais são elaborações e variações, os quais constroem e refinam esses padrões básicos. Nesse sentido, excepcionalmente, mas importante

em relação ao pensamento de Nietzsche, um tipo mais individualizado de formação de identidade pode tornar-se humanamente possível (FW/GC §335).

Na filosofia de Nietzsche, internalização e identificação são os caminhos para a adoção de normas éticas e morais com eficácia normativa. As avaliações, por sua vez, desempenham um papel crucial e permanecem a chave para a identificação; e se valores morais são linguagens simbólicas do afeto, não abordamos afeto somente com um sentido rudimentar, mas também nas reconfigurações moldadas culturalmente, as quais Nietzsche refere-se em sua filosofia. A concepção de normatividade de Nietzsche não se reduz apenas a uma interpretação fenomenológica e psicológica da experiência normativa. Formas linguísticas humanas, também sociais, culturais e de vida institucional são normativamente estruturadas. Quando alguém se identifica com elas, as aceita e as internaliza, e as estruturas e os valores que as cercam são partes do que é internalizado. Assim, a obrigatoriedade, que é reconhecida por alguém que os tenha aceitado no seu interior, não é meramente subjetiva. Possui um tipo de objetividade que, enquanto não significa universalmente para todos os agentes humanos, não deixa de ser humanamente real o suficiente para que Nietzsche refira-se a isso como a descoberta de um círculo de funções associados à ideia fundamental de cultura (SE/Co. Ext. III §5¹⁵)¹⁶.

Para Nietzsche, o amadurecimento da questão da normatividade refere-se a uma naturalização da moral em direção a uma *moral saudável* que é dominada por um instinto de vida, como ele escreve em *Crepúsculo dos Ídolos*:

[...] todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral sadia, é dominado por um instinto da vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de deveres e não deveres, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral antinatural, ou seja, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente contra os instintos da vida – é uma condenação, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos [...] (GD/CI, V, §4).

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. "Schopenhauer como Educador". In: *Escritos sobre Educação*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2007.

¹⁶ SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 254-255.

Para Richard Schacht, Nietzsche também parece pensar que, em geral, os valores com os quais a maioria dos valores morais estão associados referem-se a sintomas, sofrimentos, circunstâncias e necessidades que não existem mais. Além disso, a normatividade, da mesma forma a sua relação com a moral, é um fenômeno significativo a respeito da vida humana, sobre o qual percebemos o esforço nietzschiano para que fosse mais bem compreendido e utilizado, em direção ao que ele denomina melhoramento da vida humana.

REFERÊNCIAS

KORSGAARD, Christine. *The sources of normativity*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano Demasiado Humano*. Volume II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Volume I. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. "Schopenhauer como Educador". In: *Escritos sobre Educação*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2007.

SCHACHT, Richard. "Nietzsche's Anti-Scientific Naturalism" In: *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin; New York: de Gruyter, 161-186, 2012.

SCHACHT, Richard. "Nietzsche's naturalism and normativity", in: JANAWAY, Christopher. (ed); ROBERTSON, Simon. (ed.). *Nietzsche naturalism and normativity*. New York: Oxford University Press, 2012.

SCHACHT, Richard. "Nietzschean Normativity". In: *Nietzsche's Postmoralism*. New York and Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

SCHACHT, Richard. "O naturalismo de Nietzsche". In: *Cadernos Nietzsche*, n.29, p. 35-75, 2011.

SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. London; Boston: Routledge, 1983.

ANEXOS

Lista de abreviaturas das obras de Friedrich Nietzsche

Adotam-se aqui as abreviaturas convencionadas pelo periódico brasileiro *Cadernos Nietzsche*, segundo as quais indicaremos as obras de Nietzsche (com adaptações).

Textos editados pelo próprio Nietzsche

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*.

DS/Co. Ext. I - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor)*.

HL/Co. Ext. II - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)*.

SE/Co. Ext. III - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)*.

WB/Co. Ext. IV - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)*.

MA I/HH I - *Menschliches allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))*.

MA II/HH II - *Menschliches allzumenschliches (vol. 2) (Humano, demasiado humano (vol. 2))*.

VM/OS - *Menschliches allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)*.

WS/AS - *Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra)*.

M/A - *Morgenröte (Aurora)*.

IM/IM - *Idyllen aus Messina (Idílios de Messina)*.

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia Ciência)*.

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)*.

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)*.

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da Moral)*.

WA/CW - *Der Fall Wagner (O caso Wagner)*.

GD/CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos)*.

NW/NW – *Nietzsche contra Wagner*.

Textos preparados por Nietzsche para edição

AC/AC - *Der Antichrist (O anticristo)*.

EH/EH - *Ecce homo*.

DD/DD - *Dionysos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso)*.

Siglas dos escritos inéditos inacabados

GMD/DM - *Das griechische Musikdrama (O drama musical grego)*.

ST/ST - *Socrates und die Tragödie (Sócrates e a Tragédia)*.

DW/VD - *Die dionysische Weltanschauung (A visão dionisíaca do mundo)*.

GG/NP - *Die Geburt des tragischen Gedankens (O nascimento do pensamento trágico)*.

BA/EE - *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino)*.

CV/CP - *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)*.

PHG/FT - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)*.

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral).*

Sigla dos fragmentos póstumos

NF/FP

Edições:

KGB = *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe.*

KGW = *Werke: Kritische Gesamtausgabe.*

KSA = *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe.*

KSB = *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe.*

15. PROAĪRESIS NA ÉTICA DO BEM VIVER DE EPICTETO



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-15>

Fernando Fontoura¹

INTRODUÇÃO

A ética do bem-viver em Epicteto tem como horizonte a distinção ética-ontológica *das coisas que estão em minha agência e das coisas que não estão em minha agência*. Dentro deste âmbito, se insere o aprimoramento da *personalidade moral* fundamentalmente através do exercício da *proaīresis*. Este termo é disputado entre os pesquisadores, mas dou aqui uma definição dela em forma de proposição, qual seja, *o centro complexo de nossa agência interna*. Ela é a única potência/atividade/função que temos que é completamente livre de qualquer influência exterior e que está inteiramente sob nossa agência, ou seja, só nós podemos torná-la virtuosa ou viciosa. Ninguém mais tem acesso a ela, nem Zeus, como nos diz Epicteto. Portanto, ela pode ser concebida como o centro de nossa *personalidade moral*, e quanto mais "perfeita" ela for, mais alcançamos a finalidade última do ser humano estoico, o *sereno fluxo de vida (euroia)*.

O que vou mostrar aqui, como um excerto tanto de minha dissertação de mestrado quanto de minha tese de doutorado, é o âmbito e função da *proaīresis* dentro do horizonte ético-ontológico do qual Epicteto a insere e a importância dela na ética do bem viver deste filósofo.

O QUE ESTÁ EM NOSSA AGÊNCIA E O QUE NÃO ESTÁ EM NOSSA AGÊNCIA (*eph'hēmin/uk eph'hēmin*)

O título acima traduz o par de expressões em grego que Epicteto usa como horizonte do campo de atividade da *proaīresis*. Algumas outras traduções são possíveis como o que está em nosso *poder* ou *controle* ou, mais literalmente, *sobre*

¹ Graduado pelo IDC Faculdade em Filosofia, mestrado em filosofia pela PUC-RS e doutorado em filosofia pela UNISINOS, fcdafontoura@gmail.com .

nós, no sentido de ser de *nosso encargo*. Todas são possíveis e têm suas defesas cabíveis, mas prefiro *agência* porque a *proaïresis* está no centro da teoria da ação em Epicteto, e esta agência é totalmente interna sob o comando estrutural da *proaïresis*. A teoria da ação em Epicteto é fundamentalmente interna a nós e não no mundo exterior.

Portanto, na diferenciação do que é de nossa agência (*eph'hēmin*) ou do que não é de nossa agência (*uk eph'hēmin*) define-se também o *bem* e o *mal* moral das coisas que não são nem moralmente boas nem más, portanto, *indiferentes*. A divisão é também ontológica pois define que há *coisas* que são de nossa agência, portanto *proairetika*, e *coisas* que não são de nossa agência, portanto, *aproairetika*. Assim, das coisas que estão no âmbito de nossa agência, são as *boas/más*, e das coisas que estão fora de nossa agência não são boas nem más, por isso *indiferentes* (*adiaphora*), no sentido de não fazerem diferença à *eudaimonia* ou à *euoia*, nem aos seus contrários. É somente sobre as primeiras que temos que agir internamente, com todas as faculdades/potências que perfazem a *proaïresis*. As outras, as *indiferentes*, são da agência do destino ou da providência, e essas, temos que *seguir* e não *agir*.

As primeiras, estão totalmente sob nossa agência, portanto o resultado delas é fruto único e inalienável de nós mesmos. As segundas, são disputadas, estão abertas a intervenções de outros e do destino, portanto, não estão sob nossa agência de forma total. Podemos até nos movimentar em direção a elas, mas não podemos ter a certeza de que as obteremos. E quais são essas coisas? Quais coisas estão em nossa agência e quais não estão? Diz Epicteto,

Das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa (DINUCCI; JULIEN, 2012, p. 15).

Percebemos que das coisas que estão em nossa agência, todas são do âmbito de nossos pensamentos ou de nossa vida mental: o juízo, o impulso, o desejo, a

repulsa (enquanto *assentimento*, não ainda enquanto ação, digamos, “no mundo”). É neste âmbito que a *proaïresis* deve atuar.

Portanto, na divisão ético-ontológica de Epicteto, a *proaïresis* tem um campo de ação definido, é sobre as coisas *proairetika* que ela deve agir. As outras coisas, *aproairetika*, pode até mover-se em direção a elas, mas de modo diferente, sob outro prisma, do que no âmbito onde é dela por *natureza*².

A principal citação de Epicteto a esse respeito está em D II.V.4-9³,

[...] a principal tarefa na vida é esta: distinguir as questões e pesá-las umas contra as outras e dizer para si mesmo: “as coisas externas não estão sob minha agência; a *proaïresis* está sob minha agência. Onde devo procurar o bem e o mal? Dentro de mim, naquilo que é meu”. Mas àquilo que é de outro, nunca empregue as palavras “bom” ou “mal” ou “benefício” ou “prejuízo” ou qualquer coisa do tipo. O que então? Esses elementos externos devem ser usados de forma descuidada? De modo nenhum. Pois isso, contrariamente, é para a *proaïresis* um mal e, portanto, contra a natureza (*para physin*). Eles devem ser usados com cuidado, porque seu uso não é indiferente e, deveríamos agir com firmeza e paz de espírito, porque o material é indiferente. Pois naquilo que o material é indiferente, ninguém pode me atrapalhar ou me obrigar. Onde posso ser impedido e compelido, a obtenção dessas coisas não estão em minha agência, e não é boa nem má, mas o uso que faço delas é bom ou ruim, e isso está sob minha agência. Na verdade, é difícil unir e combinar essas duas coisas - o cuidado de alguém dedicado às coisas materiais e a firmeza de quem as desconsidera, mas não é impossível. Caso contrário, a felicidade seria impossível (OLDFATHER, 1956, D II.V.4-9).

Nesta citação, Epicteto coloca a ênfase na *proaïresis*, mas ao mesmo tempo não descuida completamente dos *indiferentes preferíveis* (*proēgmena*⁴), aquelas

² Dentro das coisas que não estão sobre nossa agência, portanto os *indiferentes*, ainda será dividido entre os *indiferentes preferíveis* e os *indiferentes não-preferíveis*, sendo os primeiros que, de alguma forma, ajudam ou mantêm nossa constituição ou natureza e está relação ao *bem*, as segundas, não, por isso não são preferíveis de modo algum.

³ Abreviatura de Diatribes, Livro II, Capítulo V, linhas em grego de 4 a 9.

⁴ Em DL VII.105 (abreviatura de Diogenes Laertius, Livro VII, linha em grego 105), “[...] chamam [os estoicos] de ‘valor’ aquilo que contribui a uma vida coerente [ὁμολογούμενον βίον] - que é uma propriedade de todos os bens [πᾶω ἀγαθόν] - ou uma certa faculdade [δύναμιν] intermediária ou vantajosa que contribui para a vida conforme a natureza [κατὰ φύσιν βίον]: como dizer o que é útil

coisas às quais tem um valor relativo à natureza humana e ao seu bem viver. Elas em si mesmas, não são boas nem más, mas o uso que fazemos delas reflete a "saúde" de nossa *proaïresis*, o que reflete nosso cuidado ou não com nossa tarefa epistemológica-ética de "pesar" as coisas para saber se estão dentro ou fora do âmbito de nossa agência interna.

PROAÏRESIS

Agora vamos delinear o âmbito e importância da *proaïresis* na ética do bem-viver de Epicteto.

Importante colocar desde já que considero a *proaïresis* como uma ética em si mesma. Pois ela é o padrão de avaliação do que é *bem/mal* e também daquilo que é *indiferente*. Ela impõe valores⁵ e tem como pano de fundo, dessa avaliação, a natureza humana. Portanto, a *proaïresis* não participa da ética do bem-viver de Epicteto, mas ela mesma é a própria ética do bem-viver. Tudo ou passa pela *proaïresis*, ou inicia nela ou finaliza nela. Tirando a *proaïresis* do espectro da ética do bem-viver de Epicteto, não há ética.

Ela é, portanto, o centro do desenvolvimento e aperfeiçoamento da *personalidade moral* do indivíduo. O resultado de seu exercício mostrará o *caráter* dele, tanto em ações externas⁶ quanto em seus juízos internos.

A *proaïresis* estabelece os exercícios e os atos corretos em relação ao indivíduo consigo mesmo e seu aperfeiçoamento moral e tem como objetivo o desenvolvimento da *autarkeia* (autossuficiência) e a *enkrateia* (autocontrole) e, para isso, restringe o campo de ação do indivíduo à esfera judicativa dos juízos racionais, ou seja, sua vida mental.

para uma vida de acordo com a natureza, a riqueza e a saúde". A partir deste *valor* relacional com a natureza humana (*kata physin*) é que os *indiferentes* se tornam *preferíveis*.

⁵ O padrão de valor do qual a *proaïresis* avalia os outros valores é a natureza divina e a natureza humana, no entanto, para Epicteto, não há divisão entre uma e outro, sendo os dois lados da mesma moeda.

⁶ Em minha tese, *Por uma Ética Estoica do Aperfeiçoamento Moral Individual em Direção ao Comprometimento Social*, defendo os *kathēkonta* enquanto atos adequados sociais em relação ao exercício da *proaïresis*. Cf. FONTOURA, F. *Por uma Ética Estoica do Aperfeiçoamento Moral Individual em Direção ao Comprometimento Social*, em e-book da Amazon.

Dentro do escopo da *proaïresis*, além do horizonte daquilo que está e daquilo que não está em nossa agência, está também o de *natureza humana*, como mencionado acima. Ela é uma atividade humana, racional em todos os seus níveis – desejo, escolha, assentimento, impulso – e também é um padrão de apoio ao correto uso dela. Diz Epicteto,

Considere quem você é. Em primeiro lugar, um homem [ser humano]. Isto é, aquele que não tem qualidade mais soberana do que a *proaïresis*, mas mantém todas as outras coisas subordinadas a isso, e esta [*proaïresis*] ela mesma livre de escravidão e sujeição. Considere, portanto, o que daquelas coisas são das quais você está separado pela virtude da faculdade da razão. Você está separado das bestas selvagens, você está separado das ovelhas. Além disso, você é um cidadão do mundo, e uma parte dele, não uma das partes destinada a servir, mas uma das de importância primeira. (OLDFATHER, 1956, D II.X.1-4).

Essa ligação fundamental da *proaïresis* com a *natureza humana* diferencia a ética das virtudes de Epicteto das outras éticas das virtudes, especialmente a de Aristóteles. Pois Epicteto admite que somente o ser humano é *proaïresis* e, portanto, somente o ser humano é dotado das virtudes necessárias ao aperfeiçoamento moral. As virtudes – prudência, coragem, sabedoria e justiça – são virtudes humanas e não de qualquer outro ser. *Aretē*, virtude ou excelência, são atividades do ser humano bom, daquele que efetiva o correto uso das representações, o correto juízo acerca das coisas, o correto assentimento e o correto impulso, ou seja, o bom e correto uso da *proaïresis*. O mau ser humano não tem virtudes, apenas vícios, portanto o mau ser humano não pode nunca ser prudente, corajoso, sábio ou justo. O ser humano mau ou vicioso, ao pesar prós e contras ou saber o momento certo de realizar uma maldade ou ato vicioso, não é prudente, pois só os homens bons são virtuosos e prudência é uma virtude. A excelência ou virtude (*aretē*), para Epicteto, não está destacada do *bem moral*, portanto, um cavalo que corre bem não será virtuoso no sentido de *aretē*, como dizia Aristóteles, será no máximo habilidoso. Somente o ser humano é virtuoso ou vicioso, pois é só ele que é *proaïresis*.

Ele afirma isso quando diz, "O que pode naturalmente impedir a *proaïresis*? Nada do que está fora do âmbito dela, somente ela pode perverter a si mesma. Por essa razão é que a *proaïresis* torna-se o único vício e a única virtude" (OLDFATHER, 1956, D II.XXIII.19). Portanto, o uso dela é racional em todos os níveis do processo e não tem sentido emprestar o termo *virtude* ou *vício* para animais não racionais.

Assim, a *proaïresis* está intimamente ligada à nossa natureza humana e é a sede que articula nossas motivações, julgamentos, escolhas, assentimentos, ou seja, tudo aquilo que é de nossa agência. Por isso alguns pesquisadores, e eu sou um deles, consideram ela como uma espécie de *eu* ou de personificação daquilo que é *mais nosso*, em contraposição àquilo que é de outro ou do destino. E, quando bem exercitada, coloca em evidência aquilo que se apresenta aos outros e ao mundo como *minha personalidade moral*, portanto, um *eu*. Esse poder que a *proaïresis* tem de acesso interior às funções ou faculdades conativas - impulso, o desejo, a repulsa, a aversão, o propósito - é o que dá a percepção ou perspectiva de primeira-pessoa ou a visada do mundo através da experiência em primeira-pessoa. É, portanto, ela que se manifesta como uma *personalidade*, ou seja, como um *eu*.

Em algumas passagens Epicteto acentua a relação da *proaïresis* com aquilo que podemos chamar de *eu* ou *personalidade*,

[i] A doença é entrave para o corpo, mas não para a *proaïresis*, se ela não quiser. Claudicar [mancar] é entrave para as pernas, mas não para a escolha. Diz isso para cada uma das coisas que sucedem contigo, e descobrirás que o entrave é próprio de outra coisa e não teu (DINUCCI; JULIEN, 2012, *Ench.* 9⁷).

[ii] "Mas eu acorrentarei você." "O que dizes, homem? Acorrentar a mim? Minha perna você acorrentará, mas minha *proaïresis* nem mesmo Zeus tem o poder de subjugar" (DINUCCI, 2020, D I.I.23).

[iii] "Mas o tirano me acorrentará". "O quê? A sua perna". "Mas ele cortará". "O quê? Seu pescoço. O que, então, ele não acorrentará nem cortará? Sua *proaïresis*" (DINUCCI, 2020, D I.XVIII.17).

[iv] "Porque você não é nem carne nem cabelo, mas *proaïresis*." (OLDFATHER, 1952, D III.I.40).

⁷ *Ench.* é a abreviatura de *Encheirídion* ou *Manual* de Epicteto que é uma compilação das *Diatribes*.

[v] Alguém está falando mal de você. Muito bem, o que é isto para você? Que seu pai está fazendo algumas preparações [contra você]. Contra quem? Certamente não contra sua *proaïresis*, não é? Pois, como poderia ele? Mas contra seu corpo sem valor, contra suas posses sem valor? Então você está seguro, pois não é contra você. (OLDFATHER, 1952, D III.XVIII.3).

Portanto, essas citações acima dão a ideia tanto de que a *proaïresis* é uma atividade interna e não corporal quanto identifica o *eu* prioritariamente com ela. *Proaïresis* participa das escolhas, mas não se restringe a isso; participa do assentimento, mas não se restringe a isso; participa do desejo, mas não se restringe a isso; participa do impulso, mas não se restringe a isso. *Proaïresis*, enquanto *eu*, é um conceito que abarca o psicológico/epistemológico/ético no entanto está além deles.

A *proaïresis* inclina os sentidos e a atenção àquelas coisas que estão dentro do seu âmbito. Pergunta Epicteto, "Qual a faculdade que direciona o olhar, a visão e o interesse para um lado ou outro? A *proaïresis*" (OLDFATHER, 1956, D II.XXIII.10). É ela que 'abre' ou 'fecha' os ouvidos, ou seja, seleciona o que ouvir e o que não ouvir. É ela que leva a razão a inquirir ou não. Os sentidos são servos da *proaïresis*. Sem ela o olho seria cego, o ouvido surdo. O olho pode ver, mas *como* ver é trabalho da *proaïresis*. O indivíduo pode ouvir, mas qual faculdade diz se deve ou não acreditar no que ouve? A *proaïresis*. A boca pode falar, mas qual faculdade avalia quando falar e quando ficar em silêncio? A *proaïresis*. Diz Epicteto, "Qual faculdade cuida de todas as coisas? *proaïresis*" (OLDFATHER, 1956, D II.XXIII.17).

Neste sentido, somente a *proaïresis* é capaz de subjugar ou depravar as outras faculdades (e a ela mesma). Mas como? Ao lidar com as coisas fora do âmbito dela. Ao ver, ouvir, falar de coisas e julgá-las como se fossem *proairetika* quando são *aproairetika* e vice-versa. A partir dessa confusão todo o uso das representações estará comprometido. Por essa razão, diz Epicteto enfaticamente, é que a *proaïresis* torna-se a única virtude e o único vício (OLDFATHER, 1956, D II.XXIII.19).

Portanto, a abrangência da *proaïresis*, além do tópico da ética, está na esfera da lógica, no sentido de não dar assentimento ao falso e assentir ao verdadeiro, e também na esfera da física ao saber bem desejar as coisas que estão no âmbito da

proaïresis e recusar as que estão fora do âmbito dela. Assim, é uma faculdade ou dispositivo interno que abarca uma multiplicidade de campos ou tópicos. Reforço que a *proaïresis* é uma faculdade/potência/atividade ou dispositivo interno de avaliação tanto do certo/errado, bom/mau, assentimento/recusa quanto daquilo que consideramos uma representação adequada ou não adequada. Por isso é psicológica, moral e epistemológica. Diz Epicteto,

Posso dizer para você – que o homem [ser humano] que não sabe quem ele é, e para que propósito existe, e o que é o mundo, e com quem ele se associa; e quais coisas são boas e más, o que é belo e o que é feio; e não entende o que é o discurso nem a demonstração, nem o que é verdadeiro e o que é falso, e não pode distinguir um do outro; e não manifesta nem desejo, nem aversão, nem escolha, nem propósito em acordo com a natureza; não agirá, não assentirá, não recusará assentimento, não suspenderá o julgamento – em poucas palavras, ele andaré por aí surdo e cego, pensando que é alguém, quando na verdade não é ninguém (OLDFATHER, 1956, D II.XXIV.19).

Nesta citação Epicteto junta todas as referências de atividade da *proaïresis* das quais salientamos acima.

Proaïresis e os julgamentos

O produto da atividade de nossa agência interna são os *julgamentos* (*dogmata*). E, através deles, se retroalimenta o processo no qual a *proaïresis* é o centro. Portanto, um erro de julgamento leva a uma espiral de erros e às *paixões* (*pathos*). Se erramos naquilo que é ou não da abrangência de nossa agência interna, teremos maus julgamentos. A partir disso, teremos maus assentimentos e impulsos na direção daquilo que deveríamos evitar. O resultado é o infortúnio e a perturbação. Portanto, há uma ligação fundamental entre *proaïresis* e *julgamentos*.

Há em vários lugares nas Diatribes a afirmação de que *somos* nossos julgamentos ou opiniões. Somos, no entanto, não em essência, mas como produto,

como resultado da atividade da *proaïresis*. Em essência *somos proaïresis*.⁸ Diz Epicteto, “[...] mais uma vez é a sua própria opinião [*dogma*] que compele você, ou seja, a *proaïresis* compele a *proaïresis*” (DINUCCI, 2020, D I.XVII.27). No *Encheirídion*, diz Epicteto, “As coisas não inquietam os homens [seres humanos], mas as opiniões [julgamentos] sobre as coisas” (DINUCCI, JULIEN, 2012, Va). Continua ele dizendo que não é, por exemplo, a morte que inquieta os indivíduos, mas a *opinião* que têm da morte que os inquieta. Portanto, os julgamentos.

O indivíduo que age ou decide não agir tem como matéria-prima seus julgamentos. É por isso que Epicteto afirma que somente a *proaïresis* pode superar a *proaïresis* pois somente um novo julgamento pode superar outro julgamento, ou seja, a *proaïresis* supera a si mesma ao recolocar um julgamento no lugar do outro. Portanto, o caráter moral de um indivíduo é revelado por seus julgamentos. Diz ele, “Pois um ser humano não é algo como uma pedra ou um pedaço de madeira a ser apontado com um dedo, mas quando alguém mostra seus julgamentos, então mostra-o como um ser humano” (OLDFATHER, 1952, D III.II.12). Isso quer dizer que não podemos julgar os outros pelas aparências, nem somente pelos atos, mas pela disposição interna do agente, isto é, seus julgamentos, por aquilo que ele é enquanto atividade da *proaïresis*.

Por isso, podemos dizer, junto com alguns autores, que compreender os julgamentos de alguém (seus *dogmata*) é compreender o interno dele, sua parte mais íntima, seu *eu*, o qual é, ao mesmo tempo, produto e atividade da *proaïresis*. Diz Epicteto, “[...] faça bela sua *proaïresis*, retire os julgamentos sem valor” (OLDFATHER, 1952, D III.I.42-43).

Nossos distúrbios passionais são julgamentos. Diz ele,

Por que, o que é o que está chorando e suspirando? Um julgamento. O que é o infortúnio? Um julgamento. O que são conflitos, desacordo, repreensão, acusações, impiedade, tolice? São todos julgamentos, e nada mais, e julgamentos sobre coisas que estão fora da província da *proaïresis*, como sendo

⁸ A *proaïresis* é a síntese daquilo que podemos chamar de *essência* do ser humano enquanto *personalidade*, pois ela agrega tanto a natureza humana quanto divina. A *proaïresis* é uma centelha divina, a mais divina e valiosa parte nos dada pela natureza cósmica ou Zeus. Nenhuma outra faculdade que temos é assim.

coisas boas ou más. Deixe alguém transferir esses julgamentos para assuntos que estão dentro da província da *proaïresis*, e garanto que ele será firme e constante, qualquer que seja o estado das coisas ao redor dele (OLDFATHER, 1952, D III.III.18-19).

Portanto, os julgamentos (*dogmata*) são a parte em Epicteto que afirmam mais veementemente a *proaïresis* como *eu*, no sentido de uma autorreferência. Esse *eu* que julga e age é a atividade da *proaïresis*. Todas as outras potências/capacidades/faculdades estão à serviço da efetivação do bom uso da *proaïresis* e esta, ao mesmo tempo, de forma recursiva, trabalha para o bom uso dessas potências/capacidades/faculdades. Voelke diz que a *proaïresis* tem supremacia frente às outras funções em dois níveis: 1) as funções de ouvir ou ver, as funções inatas ou habilidades técnicas adquiridas seriam funções de segundo tipo por serem estritamente limitadas às suas funções e por serem incapazes de julgarem a si mesmas sobre o bom ou mau uso/atividade delas mesmas e nem conhecerem a si mesmas. Somente a *proaïresis* é capaz de julgar o certo/errado dessas habilidades técnicas e somente a *proaïresis* é capaz de conhecer a si mesma. E 2) em relação ao desejo, ao impulso (*tendance*) e ao assentimento – funções superiores –, a *proaïresis* não tem uma relação como as que tem com as habilidades técnicas acima mencionadas, como um dirigente que utiliza de seus servos, mas está como um poder presente no interior mesmo dessas funções superiores, às quais, assim, as dirige (VOELKE, 1973, p. 152). Por isso ela é o centro de referência da personalidade moral a qual toma posição frente à realidade.

Proaïresis como nossa Cidadela Interior

Pierre Hadot escreveu um livro intitulado *The Inner Citadel* sobre o estoico Marco Aurélio, o imperador. Sobre o título deste livro ele diz, “Esta barreira a qual os objetos não podem cruzar, esta fortaleza inviolável de liberdade, é o limite do que eu me refiro como a “cidade interior” [*the inner citadel*]” (HADOT, 1998, p. 107). Esta concepção de fortaleza interna, embora ele tenha escrito sobre Marco Aurélio, cabe especificamente bem para a filosofia de Epicteto.

Se considerarmos a *proaïresis* enquanto a representação mais acurada daquilo que nos referimos a um *eu*, e, ao mesmo tempo, aceitarmos a inviolabilidade dela por qualquer coisa externa a nós mesmos e, ainda, aceitarmos que é nosso centro de liberdade de agência, chegaremos à concepção de que ela é nossa *cidadela interior* da qual somos a única salvaguarda, inclusive contra nós mesmos (nossas más representações e juízos). Portanto, considero a *proaïresis* como uma referência da totalidade daquilo que somos.

Diz Diogo da Luz,

Ainda sobre aquilo que está sob nosso poder (*eph'hēmin*), algo que Epicteto faz questão de salientar é a nossa capacidade moral de eleger uma coisa em detrimento de outra. É a capacidade de assentir a algo sob a perspectiva do que se considera ser o bem ou o mal. Para o filósofo, isso corresponde ao que nós somos de fato, pois não diz respeito somente a uma característica humana, mas também àquilo que constitui o nosso próprio "eu" (DA LUZ, 2019, p. 68).

Christopher Gill usa em seu livro o termo o *eu estruturado* (*the structured self*) e combina com aquilo que penso ser a característica complexa da *proaïresis*, qual seja, uma unidade particular – voltada ao indivíduo concreto – complexa e estruturada de faculdades, atividades e potências interligadas.

Essa ênfase sobre a *proaïresis* a coloca no campo objetivo da interioridade humana, naquilo que efetivamente é *eph'hēmin*, isto é, um núcleo individual e intrasferível do qual seja referido à própria pessoa quando essa se refere a ela mesma e suas capacidades, habilidades, potencialidades mentais, cognitivas, intelectuais e morais. Pode ser que essa seja uma estratégia pedagógica de Epicteto para dar ênfase justamente àquilo que não é *proaïresis*, portanto, àquilo que não é *eu*: corpo, matéria, reputação etc. Ser alguém é ser em e no desenvolvimento/aperfeiçoamento de seu caráter, de sua excelência, de sua natureza, de sua personalidade, todas referidas ao aperfeiçoamento moral. E todas essas excelências resumem-se à interioridade do e no ser humano, portanto, à *proaïresis*.

Todas essas atividades/potencialidades/faculdades/capacidades perfazem a *proaīresis*, assim como perfazem uma noção integral de *eu*, mas nenhuma delas sozinha dá conta dessa integralidade. Quando pensamos o *eu*, muitas vezes pensamos ele como empírico o qual se diferencia de outro *eu*, do alheio em suas características de posição e matéria. Mas o *eu* do qual Epicteto descreve com a *proaīresis* é o *eu*, digamos, universal, aquele *eu* que é independente de matéria e posição. Todos *somos proaīresis*. Neste sentido, a *proaīresis* é um conceito ontológico e abarca, por sua natureza, tanto a psicologia quanto a ética quanto a epistemologia. Ela é a personificação do *logos* universal, é o *eu* não individual de cada um, mas um *eu* universal, ontológico. Parece que Epicteto substitui o conceito de *psychē* por *proaīresis* e por isso ela não é um conceito *existencial*, mas ontológico. Ela se efetiva na *existência* e no mundo da vida, mas sua *natureza* é ontológica. Por isso também considero a *proaīresis* como a ética mesma de Epicteto.

Sendo a *proaīresis* um atributo da interiorização, é exatamente ali que devemos procurar exercer todas as virtudes. Não é à toa que Epicteto diz que o material de trabalho do indivíduo é sua mente ou pensamento e que nada fora dela é algo para ele, nem seu corpo insignificante, nem as partes dele, nem a morte, nem o exílio. Onde, então, está o bem, a serenidade e o florescimento humano? Em você mesmo e não fora de você, diz ele.

Conheça-se a si mesmo, cuide de si mesmo pode ser resumido, em Epicteto, conheça e cuide de sua *proaīresis*.

A *proaīresis* é, portanto, o foco de nossa identidade pessoal. Distingue não somente o ser humano dos animais não racionais, mas do lugar da busca racional da liberdade, felicidade e serenidade, qual seja, em nosso interior. Embora ela seja universal, para todos os seres humanos, é no uso individual dela, de sua aplicação no uso das impressões e daquilo que está em nossa agência que ela se exercita, fortalece e torna-se uma *boa proaīresis*.

Proaīresis e a vida social

A *proaīresis* é a referência mais alta de valor que podemos ter, pois o correto uso dela é o mais exigente padrão de bem que o ser humano pode chegar. No entanto,

a *proaïresis* enquanto um *eu* que age de forma autárquica não tem nenhuma valia social direta se o indivíduo, na construção de seu caráter ou personalidade moral, se isolar em seus exercícios dos campos de estudos do estoicismo – física, ética e lógica – e tratar apenas de seu próprio aperfeiçoamento moral destacado do comum ou da comunidade. Diferentemente dos epicuristas os quais se afastaram da vida social em seu jardim, o estoico vive a vida comunitária e não a recusa, ao contrário, participa ativamente dela. Por isso tem que aprender a lidar com as representações, com a lógica do assentimento e com a escolha e a recusa éticas. Ao participar da sociedade seria um contrassenso procurar somente seu benefício próprio e “lutar” contra a corrupção interna que essa vida social provoca. O estoico aceita que o desenvolvimento de seu aperfeiçoamento moral é completamente autônomo das vicissitudes externas, mas, como participante da vida social, através das corretas representações, quer ativamente cumprir com seus papéis sociais da melhor forma possível. Isso fortalece a *simpatia* e o *cosmopolitismo*. Um estoico isolado do social não é um estoico. Ele pretende, além de fazer parte ativa do social, cumprir o melhor que pode suas funções comunitárias e isso o coloca em consideração aos outros.

Isso é importante, ainda mais nos dias de hoje onde o estoicismo, de forma geral, não somente em Epicteto, é propagado como uma filosofia da fortaleza individual, seja para líderes ou enquanto um herói de si mesmo⁹. Esta perspectiva alimenta outra, também em voga hoje, que é a *meritocracia*. No entanto, a questão sobre a *autarkeia* (autodomínio) e a *autonomia* não é o mesmo que a meritocracia pois esta última tem a ver com posses materiais e coisas externas à *proaïresis* e o que Epicteto clama é por *autarkeia* e *autonomia* interiores. A meritocracia depende das circunstâncias externas e querer impor uma ideia de liberdade sobre as circunstâncias ou invulnerabilidade às coisas e relações exteriores é um erro, ainda mais se tentar fundamentar com a ética de Epicteto. Uma das consequências disso é romantizar a “vida dura” e colocar o “esforço próprio” como padrão último do resultado do sucesso nestas coisas materiais¹⁰. Obviamente que a meritocracia,

⁹ *Herói de si mesmo* é um oxímoro, pois a definição de *herói* é alguém que faz *pelos outros* acima do seu dever moral ou legal, é um ato de *supererrogação*, portanto fazer por si mesmo não é, por definição, um ato heroico, somente por metáfora.

¹⁰ Importante salientar que esforço e mérito, ainda mais o material, não tem uma relação necessária. Pode haver esforço e não se alcançar o mérito e pode-se ter mérito sem ter tido esforço. Por isso que

assim exposta, não existe, pois pode haver liberdade e esforço e não haver os resultados merecidos ou pode haver os resultados merecidos sem a liberdade e o esforço. O que fundamenta a meritocracia, ainda mais nos dias de hoje, é uma ética individualista radical, quase um *laissez-faire*, trazendo uma analogia com o liberalismo econômico proposto com essa expressão. De jeito nenhum o estoicismo e Epicteto afirmam essa ética individualista sem contato ou apartada do comum ou do social. Arrisco a dizer que nenhuma ética antiga faz isso. Mas o senso de comunidade no estoicismo é ainda maior, dada as expressões de *simpatia* e *cosmopolitismo*, a primeira trazida nos escritos de Adam Smith e a outra pelo filósofo Imanuel Kant em sua ética¹¹. Também Hugo Grotius, jurista holandês, usou o conceito de estoico *oikeiōsis* para fundamentar sua concepção de lei natural no sentido de unir todos pela natureza. Todos esses usando de conceitos estoicos para dar a noção de comunidade afetiva ou racional ou natural. Em Epicteto, sobre as relações sociais, em suas Diatribes, temos, pelo menos, uma dúzia de livros somente sobre isso¹².

A meritocracia afirma a conclusão de que “recebemos o que merecemos” e a ética de Epicteto afirma “somos quem trabalhamos para ser”. São coisas absolutamente diferentes.

Aquilo que Epicteto coloca em nossa *proaīresis* enquanto *locus* de nosso bem viver, uma total responsabilidade de cada um em relação à “saúde” dela, de forma inalienável e indesculpável, ou seja, nada nem ninguém nos obriga ou coage a agirmos com nossa *proaīresis* de outra forma da qual não desejamos, não se pode colocar na meritocracia da mesma forma. Não somos totalmente responsáveis por nosso destino no sentido de resultado das coisas externas. Há coisas neste meandro que não dependem ou não foram de nossa agência das quais nos ajudaram ou nos impeliram o resultado final, seja positivo ou negativo. Neste sentido, nosso destino não reflete nosso mérito, pelo menos não de forma total.

os *exercícios* (*askēsis*) estoicos não podem fundamentar o mérito material, ainda mais porque os exercícios são a respeito da vida interna do indivíduo, ou seja, no âmbito da *proaīresis*.

¹¹ Cf. NUSSBAUM, M. *Kant and Stoic Cosmopolitanism*. In *The Journal of Political Philosophy*: Volume 5, Number 1, 1997, pp. 1-25.

¹² Aqui, alguns livros que tratam diretamente de como se relacionar socialmente: D I.xi, D I.xv, D I.xviii, D I.xix, D I.xxi, D I.xxviii, D II.x, D III.iv, D III.xvi, D III.xxi.

Portanto, não podemos, se formos honestos epistemologicamente, usar do estoicismo ou de Epicteto para afirmar uma ética individualista e nem apoiar tal ética como base para uma meritocracia individual ou social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia de que a atividade humana em suas múltiplas relações necessita de uma noção teórica daquilo que somos nessas relações e das próprias relações em si, ou seja, além da prática, é contrária àquela noção de que se aprende a viver apenas nos atos da experiência. Estudamos e adquirimos conhecimento para a experiência técnica e de virtudes específicas para quase todas as atividades humanas, mas não para viver. É justamente o contrário que quer Epicteto, é necessário estudar para que a prática do viver seja uma transformação de apenas viver para o bem-viver. É nesta noção que a ética da *proaïresis* está apoiada.

Em minha visão, Epicteto foi o que mais personificou de forma radical um agente autárquico e autônomo colocando uma noção de *eu* que age. Há, portanto, em Epicteto, uma descrição de quem é esse *eu* e ela está vinculada ao conceito de *proaïresis*. No entanto, não é apenas uma descrição de um *eu* que age, mas, enquanto *proaïresis*, ele já surge eticamente constituído, por isso considero ela também uma ética. A ética da *proaïresis* é outra teoria de avaliação de bens e valores onde o campo objetivo de ação dela é reduzido a bens racionais ou à vida judicativa da qual esta não depende dos outros ou das externalidades, apenas de treino (*askēsis*) pessoal. Seu principal produto são os julgamentos (*dogmata*), e através dele agimos na realidade e expressamos quem somos.

Portanto, *ser* é *ser moral*. Vimos que um ser que é amoral não é ser, pelo menos não um ser humano. Assim como Epicteto referencia o *eu* com a *proaïresis*, ele admite que somente o ser humano é *proaïresis* e, portanto, somente o ser humano é dotado das virtudes necessárias ao aperfeiçoamento moral. A *proaïresis* é a faculdade/potência/atividade/capacidade da qual toda estrutura da qual poderíamos referir a um *eu* ou personalidade moral/epistêmica/psicológica está conectada: seja naquilo que devemos desejar ou não desejar, nas escolhas e recusas ou no assentimento ou não assentimento a uma representação. Neste sentido,

Epicteto rejeita a ideia de que o verdadeiro *eu* possa abranger o corpo em qualquer sentido. Não, como alguns no mundo antigo afirmaram, porque o corpo era uma fonte de corrupção, mas porque estava fora de nosso poder, de acordo com o entendimento de Epicteto desse termo (GIRDWOOD, 1998, p. 155).

Enquanto centro da personalidade moral, a sanidade da *proaïresis* está vinculada à noção da diferenciação do bem e do mal e dos *aproairetika*. Se fracassar à essa diferenciação, perde sua sanidade e coloca o indivíduo no caminho da perturbação e das paixões. Perde a capacidade racional de perceber a realidade e de bem avaliar todas as coisas. Assim, não há dúvida de que esse é um dos objetivos da ética da *proaïresis* em Epicteto, qual seja, estar completamente invulnerável às ações das coisas *aproairetika*.

Enquanto indivíduos, estamos inalienavelmente comprometidos com o aperfeiçoamento (ou não) de nossa personalidade moral, de nossa *proaïresis* e, para isso, não podemos perder o foco do cosmopolitismo estoico e da noção de natureza humana vinculada à noção de natureza divina que nos coloca vinculados à comunidade ou ao social. Epicteto não descuida disso em suas Diatribes e nos aponta várias de nossos papéis sociais (o termo que usa é *profissão* ou *epangelia*), sejam adquiridos (conselheiro da cidade, guerreiro) ou naturais (pais, filhos). Neste termo, *profissão*, ele o usa no sentido de algo que tenha que ser levado a termo, realizado no âmbito social. Essa noção retira da ética do bem-viver de Epicteto qualquer referência a uma empresa individualista do aperfeiçoamento moral. Portanto, não pode apoiar, em nenhuma medida, uma ética individualista nem ser substrato para uma meritocracia enquanto justiça social ou mesmo individual.

A ética do bem-viver em Epicteto é uma forma de aperfeiçoamento moral para lidar com o social, com a vida comunitária e ordinária que vivemos no mundo da vida cotidiana. É nela e a partir deste horizonte mundano que se pode alcançar, no turbilhão da vida social, a serenidade.

REFERÊNCIAS

DA LUZ, D. *Páthos: distúrbio passional e terapia em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

DINUCCI, A; JULIEN, A. *O Encheirídion de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

DIAGENES LAERTIUS. *Diogenes Laertius: Live of Eminent Philosophers*. Trad. R. D. Hicks, Vol. II, Cambridge: Harvard University Press, 1925.

FONTOURA, F. *A Ética do Bem Viver em Epicteto*. Porto Alegre: Fi, 2017.

_____. *Por uma Ética Estoica do Aperfeiçoamento Moral Individual em Direção ao Comprometimento Social*. Em e-book da Amazon.

GILL, C. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. New York: Oxford University Press, 2006.

GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*. D. Phil, Trinity, Balliol College, 1998.

HADOT, P. *The inner citadel: the Meditations of Marcus Aurelius*. Trad. Michael Chase, USA: Harvard University Press, 1998.

NUSSBAUM, M. *Kant and Stoic Cosmopolitanism*. In *The Journal of Political Philosophy*: Volume 5, Number 1, 1997, pp. 1-25.

OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. I Discourses Books I and II. London: Harvard University Press, 1956.

_____. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. II Discourses Books III and IV, the manual and fragments. London: Harvard University Press, 1952.

VOELKE, A-J. *L'Idée de Volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

16. DUAS FORMAS DE TOLERÂNCIA NO DIREITO DOS POVOS¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-16>

Fernando Oliveira

Resumo

O Direito dos Povos é uma teoria liberal de justiça estendida ao âmbito internacional. Por derivar do liberalismo político, Rawls entende que a tolerância de sociedades liberais a outros tipos de sociedades é uma exigência advinda da necessidade de oferecer à essas termos justos e eqüitativos para cooperação que tem sua origem na ideia liberal política de tolerância para com modos de vida diversos. Defendemos que tolerância no Direito dos Povos pode aparecer de duas formas. Na primeira, povos tolerados podem ser membros da Sociedade dos Povos junto aos povos liberais. Na segunda, os povos tolerados não podem integrar a Sociedade dos Povos, entretanto não podem sofrer nenhum tipo de sanção (diplomática ou intervenção forçada). A primeira é oferecida por povos liberais a povos decentes e a segunda, por povos liberais e decentes aos absolutismos benevolentes. As sociedades consideradas povos decentes são, como os liberais, bem-ordenados e embora careçam da ideia democrática de cidadania (segundo a qual cada homem possui um voto), respeitam os direitos humanos e oferecem uma participação considerável a seus integrantes na tomada de decisões. Além disso, povos decentes possuem uma capacidade razoável de transformação social que possibilita que os valores assegurados pelo Direito dos Povos possam ser absorvidos como valores de sua própria cultura política pública. As sociedades que são absolutismos benevolentes, embora respeitem os direitos humanos, não reservam aos seus membros uma participação efetiva no governo, impossibilitando a adesão aos valores públicos assegurados pelo Direito dos Povos.

Palavras-chave: Direito dos Povos, Tolerância Internacional, Povos Decentes, Absolutismos benevolentes.

Introdução

No presente artigo pretendemos mostrar que o Direito dos Povos², como extensão de uma teoria liberal para o campo internacional, traz uma ideia de

¹ Este trabalho foi apresentado como comunicação no segundo congresso internacional de Filosofia Política e publicado nos anais do mesmo evento, apresentado aqui de forma revisada. Algumas partes de seu texto estão de acordo com nossa Dissertação de mestrado, cujo a referência e disponibilidade eletrônica encontra-se nas Referências do presente artigo.

² As abreviações usadas para as obras de Rawls no presente artigo são as seguintes: *TJ* para *A Theory of Justice (Uma teoria da Justiça)*, *PL* para *Political Liberalism (O Liberalismo Político)* e *LP* para *The Law of Peoples (O Direito dos Povos)*. As citações que figuram no texto referem-se às versões

tolerância para com povos não-liberais e, de certa forma, a exigência de inclusão de algumas dessas sociedades em uma Sociedade dos Povos junto à sociedades democráticas. Distinguimos dois tipos de tolerância que devem ser oferecidas por sociedades democráticas à sociedades que não são democracias liberais: 1- aquela oferecida por povos liberais razoáveis à povos decentes 2- aquela oferecida por sociedades bem-ordenadas (povos decentes e povos liberais razoáveis considerados conjuntamente) à absolutismos benevolentes. Apontamos ainda que em *O Direitos do Povos* maneiras a tolerância que deve ser oferecida por democracias à sociedades não-democráticas tem origem na própria ideia de liberalismo político e deve ser observada desde que tais sociedades atendam a determinados requisitos.

Para apresentarmos a ideia de tolerância presente no Direito dos Povos, mencionarmos como o conceito de "povo" e o modo como uma categoria minimalista de direitos humanos participa da elaboração deste conceito, são pontos fundamentais.

Rawls desenvolve o termo "povo" com um significado muito específico. As características de um "povo" (conforme o termo desenvolvido por Rawls) o afastam da ideia geral de "Estados". Conforme o autor os povos *Não são movidos unicamente por seus interesses prudentes ou racionais, as chamadas razões de Estado* (LP, § 2.2: p. 36). E ainda:

Até que ponto os Estados diferem-se dos povos fundamenta-se em até que ponto a racionalidade, a preocupação com o poder e os interesses básicos do

traduzidas das obras, cujas edições constam nas referências bibliográficas, a menos que seja mencionado especificamente algo diferente.

Fizemos uso de *O Direito dos Povos* (em itálico) para nos referir a obra em si, de Direito dos Povos (sem itálico, com iniciais maiúsculas) para nos referir a teoria de justiça internacional desenvolvida por Rawls nela, e direito dos povos (sem itálico, com iniciais minúsculas, forma raramente usada) para semelhante usamos Justiça como Equidade (com iniciais maiúsculas) para nos referir a teoria de justiça elaborada por Rawls (e que tornou-se célebre com a publicação da obra *Uma Teoria da Justiça* em 1971) e justiça como equidade (com iniciais minúsculas) para designarmos o uso comum da expressão.

Utilizamos Sociedade de Povos (com iniciais maiúsculas) para designar uma sociedade composta por povos com uma natureza moral (tal como ela é designada no Direito dos Povos), e sociedade de povos (com iniciais minúsculas) para designar de maneira mais genérica uma associação internacional de Estados (na forma de uma confederação, por exemplo).referir-nos de maneira genérica a uma legislação internacional.

Estado são preenchidos. Se a racionalidade exclui o razoável (isto é, se um Estado é movido pelos objetivos que tem e ignora o critério da reciprocidade no trato com outras sociedades), se a preocupação de um Estado com o poder é predominante e se os interesses incluem coisas como converter outras sociedades à religião do Estado, aumentar o seu império e conquistar território, ganhar prestígio e glória dinástica, imperial ou nacional, e aumentar sua força econômica relativa – então a diferença entre povos e Estados é enorme (LP, § 2.3: p. 36-37).

Assim, no mesmo sentido da passagem anterior (em verdade, complementando-a): *uma diferença entre povos liberais e Estados é que apenas os povos liberais³ limitam os seus interesses básicos como exigido pelo razoável.* (LP § 2.3: p. 38).

A capacidade de um povo de agir de acordo com o razoável deriva da possibilidade de um povo conceder aos outros povos um reconhecimento de dignidade adequado em termos eqüitativos (cf. LP § 3.3: p. 45). O senso de razoabilidade pode (e deve) ser desenvolvido nas relações entre os povos de maneira semelhante a como acontece nas sociedades democráticas nacionais e *É compatível com a cooperação contínua entre eles ao longo do tempo e com a aceitação e mútua adesão ao Direito dos Povos* (LP § 3.3: p. 45).

Os povos diferenciam-se ainda de Estados com relação aos poderes de soberania, que no caso dos povos é limitado (tanto externa quanto internamente) por um direito dos povos justo (cf. LP § 2.2: p. 34).

Rawls Apresenta cinco tipos de sociedades em *O Direito dos Povos* (cf. LP, introdução: p. 04-05). São elas:

³ Aqui o melhor seria dizer que apenas os povos bem-ordenados limitam seus interesses básicos de como exigido pelo razoável. Entretanto, acreditamos que essa aparente "inconsistência" textual se dá pelo modo como o direito dos povos foi concebido. A obra (que foi publicada em 1999) trata-se da publicação e compilação de três conferências apresentadas em 1993 (figurando cada qual como uma parte das partes da obra) às quais fora acrescentada uma conclusão versando sobre o uso da razão pública pelos povos. O escrito foi publicado juntamente com um ensaio sobre a ideia de razão pública revista. Na primeira parte (de onde o texto foi retirado, que por sua vez é baseado na primeira conferência apresentada e se estende até o final do § 6.4) a ideia da sociedade dos povos ainda não é estendida aos povos que não são sociedades liberais, mas também bem-ordenados.

- (i) povos democráticos liberais razoáveis
- (ii) Estados fora da lei;
- (iii) sociedades sob ônus de condições desfavoráveis;
- (iv) absolutismos benevolentes;
- (v) povos decentes.

Povos democráticos liberais razoáveis são sociedades descritas por Rawls como possuidoras de três características básicas: *um governo constitucional razoavelmente justo, que serve os seus interesses fundamentais; cidadãos unidos pelo que Mill denominou "afinidades comuns"; e, finalmente uma natureza moral* (LP § 2.1: p. 30).

O primeiro requisito expressa a necessidade de o governo estar de forma eficaz sob o controle da sociedade e manifestar-se nas decisões políticas de acordo com seus interesses fundamentais (da sociedade) e protegendo-os (os interesses) como especificado em uma constituição escrita ou não-escrita (cf. LP § 2.1: p. 31). A estrutura de governo não pode simplesmente ter uma autonomia distinta dos interesses fundamentais da sociedade *perseguindo suas próprias ambições burocráticas* (LP § 2.1: p. 31). O governo não pode ter suas políticas públicas ditadas pelo interesse de corporações com grande concentração de capital (cf. LP § 2.1: p. 31). Essa primeira característica é institucional.

A necessidade de afinidades históricas e interesses comuns são em *O Direito dos Povos* bem simplificadas (dada a variedade de etnias, advindas de várias emigrações, cf. LP § 2.1: p. 32) devendo, a princípio, estabelecer um ponto inicial mínimo de acordo público para que, no decorrer do tempo, possam ser desenvolvidos princípios capazes de atenderem e lidarem com casos e reivindicações mais complexas. Se uma cultura e instituições públicas democráticas já estão mais assentadas em decorrência da maior afinidade dos diversos grupos em um povo democrático (devido a uma memória histórica compartilhada de longa data, ou a tradições políticas públicas) não há problema (pelo contrário), mas não é exigido. Essa segunda característica é cultural.

A terceira característica de uma sociedade liberal razoável é justamente a sua possibilidade de agir racional e razoavelmente, ou seja, com sua racionalidade

limitada pela razoabilidade (cf. *LP* § 2.1: p. 33). A conduta da população nas decisões (eleitorais inclusive) públicas deve estar de acordo com a razoabilidade. Os cidadãos devem oferecer termos justos e imparciais de cooperação para os outros cidadãos e estes (como sociedade) para outras sociedades. Rawls acredita que uma sociedade honrará esses termos quando acreditar que outras sociedades também o farão (cf. *LP* § 2.1: p. 33). Essa terceira característica é moral.

Sociedades liberais democráticas assim descritas são razoáveis, atendem aos requisitos do conceito de povo estabelecido pelo autor e são dignas de integrarem a Sociedade de Povos.

Sociedades que são Estados fora da lei não podem participar da Sociedade de Povos. Eles não atendem aos requisitos conceituais de um povo. Tal fato decorre basicamente de dois motivos (que podem estar presentes separados ou conjuntamente). O primeiro é que muitas dessas sociedades não garantem os direitos humanos dentro de seu território e muitas vezes seus governantes não estão dispostos a fazê-lo. O segundo é que são incapazes de agirem de acordo com a reciprocidade na relação com outras sociedades, não oferecendo termos eqüitativos de cooperação internacional e as vezes podem ser agressivos ou, ainda pior, terem tendências expansionistas. Segundo Rawls: *esses regimes pensam que uma razão suficiente para guerrear é o fato de que a guerra promove, ou poderia promover, os interesses racionais (não-razoáveis) do regime* (*LP* § 13.1: p. 118). A relação dos povos que integram a Sociedade dos Povos com estes Estados pode ser bem complicada. Se as violações dos direitos humanos que vierem a cometer forem graves eles devem sofrer intervenção. Se as violações forem mais leves ou não tão contínuas podem ser aplicados outros tipos de sanções⁴. Caso apresentem tendências expansionistas os Estados fora da Lei devem ser mantidos acuados pelos povos bem-ordenados. Chamamos a atenção para o fato de Rawls usar o termo "Estado" e não "povo" para referir-se a eles expressando sua incapacidade de agirem razoavelmente, e a ausência de uma característica moral.

⁴ Lembrando que os povos que participam da Sociedade de Povos devem sempre observar o Direito dos Povos ao tratar com outros povos e que de acordo com seus preceitos o povo de um Estado fora da lei não é um inimigo mas um possível futuro aliado, e que só deve sofrer intervenção para que sua sociedade seja capaz de desenvolver valores públicos que a torne liberal ou decente. Nesse sentido o § 14 de *O direito dos Povos*, sobre a conduta justa na guerra é de especial importância.

As sociedades sob ônus de condições desfavoráveis estão submetidas a condições histórico-econômicas que acabam por impossibilitá-las de implementar regimes sócio-políticos bem-ordenados. Como dito por Rawls: *As sociedades oneradas, embora não sejam expansionistas nem agressivas, carecem de tradições políticas e culturais, de capital humano e conhecimento técnico e, muitas vezes, dos recursos materiais e tecnológicos necessários para que sejam bem ordenadas* (LP, § 15: p. 139). Como veremos mais adiante, o dever de assistir as sociedades oneradas é um dos princípios estabelecidos pelos povos bem-ordenados para regularem a relação entre os povos e é parte fundamental do Direito dos Povos, para que essa teoria atinja suas finalidades. Estar sob condições desfavoráveis não quer dizer necessariamente que tais sociedades possuam elevada falta de bens (como ausência de recursos naturais, por exemplo), mas antes, que por diversas razões, eles não possuem uma organização política que sustente satisfatoriamente instituições públicas como aquelas presentes em sociedades bem ordenadas. A esse respeito Rawls escreve:

Os níveis de riqueza e bem-estar entre as sociedades podem variar e presume-se que o façam, mas ajustar esses níveis não é o objetivo do dever de assistência. Apenas as sociedades oneradas precisam de auxílio. Além disso, nem todas essas sociedades são pobres, não mais do que são ricas todas as sociedades bem ordenadas. Uma sociedade com poucos recursos naturais e pouca riqueza pode ser bem ordenada se as suas tradições políticas, sua lei e sua estrutura de propriedade e classe, juntamente com as crenças morais e religiosas e a cultura subjacentes, são tais que sustentem uma sociedade liberal ou decente (LP, § 15.1: p.139-140).

Agir reciprocamente em relação aos outros povos e garantir os direitos humanos para seus próprios membros pode ser impossível para essas sociedades, não por fazerem uso das razões de Estado como os Estados fora da lei, mas simplesmente por não possuírem uma estrutura política pública que lhes permita seguirem o Direito dos Povos. Segundo Rawls:

As sociedades oneradas, embora não sejam expansionistas nem agressivas, carecem de capital humano e conhecimento técnico e, muitas vezes, dos recursos materiais e tecnológicos necessários para que sejam bem ordenadas. O objetivo de longo prazo das sociedades (relativamente) bem ordenadas deve ser o de trazer as sociedades oneradas, tal como os Estados fora da lei, para a sociedade dos povos bem ordenados (LP, § 15.1: p.139).

Os absolutismos benevolentes respeitam a maior parte dos direitos humanos, mas negam aos seus integrantes um grau mínimo de autodeterminação, impossibilitando a eles uma função relevante nas decisões políticas, que ficam a cargo de um indivíduo ou pequeno grupo de indivíduos (cf. LP, § 8.1: p.83). Os absolutismos benevolentes, ao que nos parece, são melhor situados em suas relações com sociedades que integram a Sociedade dos Povos do que os Estados fora da lei. O respeito aos direitos humanos exclui a possibilidade de que eles venham a sofrer sanções ou intervenção por parte dos povos bem-ordenados. A possibilidade de convencê-los a tornarem-se povos liberais razoáveis ou decentes parece advir do exemplo de como sociedades bem-ordenadas podem auferir vantagens por possuírem instituições públicas justas ou decentes e por serem capazes de fazer parte da Sociedade dos Povos.

Finalmente temos em *O Direito dos Povos* as sociedades chamadas por Rawls de povos decentes. Desses povos decentes, Rawls se limita a conceituar um tipo, que são as sociedades hierárquicas decentes (possuindo o que Rawls denomina uma "hierarquia de consulta decente"), deixando claro, entretanto, a possibilidade de que existam outros tipos. Conforme Rawls:

Não tento descrever outros tipos possíveis de povos decentes, mas simplesmente deixo a ressaltar que pode haver outros povos decentes cuja estrutura básica não se ajusta a minha descrição de hierarquia de consulta mas que são dignos de integrar uma Sociedade de Povos (LP, introdução: p. 04).

Sociedades que são povos hierárquicos decentes honram os direitos humanos e se mostram dispostos, na sua relação com outras sociedades, a agirem

de acordo com o exigido pelo razoável, concedendo aos povos democráticos liberais e outros povos decentes um respeito adequado, conforme um critério de reciprocidade. Essas sociedades não possuem nenhuma intenção de praticar qualquer tipo de expansionismo territorial e limitam-se ao uso da violência com relação a outros somente em casos de autodefesa ou de intervenção em Estados fora da lei, quando os direitos humanos forem violados severamente. Entretanto, as sociedades que são povos hierárquicos decentes são diferentes das sociedades liberais razoáveis. Rawls descreve algumas de suas características básicas da seguinte maneira:

Essas sociedades podem assumir muitas formas institucionais, religiosas e seculares. Todas elas, porém, são o que chamo associativas na forma: isto é, seus membros são vistos na vida pública como membros de grupos diferentes, e cada grupo é representado no sistema jurídico por um corpo numa hierarquia de consulta decente (LP, § 8.2: p. 83-84).

Sociedades que são povos hierárquicos decentes são organizadas a partir de uma concepção de cooperação social entre indivíduos (em um grupo) e da coexistência (entre grupos), ainda que possa haver um ou mais grupos que são francamente dominantes. Para que seja caracterizado como decente o sistema de direitos (leis, códigos, tradições, jurisprudência) de um povo ao impor deveres e obrigações morais a alguns indivíduos deverá fazê-lo para todos dentro de seu território (cf. LP, § 8.2: p. 86), e mais:

Como os membros do povo são considerados decentes e racionais, assim como responsáveis e capazes de desempenhar um papel na vida social, eles reconhecem que esses deveres e obrigações ajustam-se à sua ideia de justiça do bem comum e não vêem seus deveres e obrigações como meros comandos impostos pela força (LP, § 8.2: p. 86).

Alguns povos hierárquicos decentes estabelecem uma ideia de bem predominante (ligada ao grupo social predominante) vinculada a uma doutrina

abrangente (política, filosófica ou mesmo religiosa), no entanto, o seu sistema de leis é estruturado de forma que seus membros são capazes de aquiescer que de maneira geral as normas que ele traz são legítimas, de acordo com o seu senso pessoal de justiça, mesmo que não concordem com este sistema em matérias específicas. Uma ideia democrática de cidadania (em que cada um participa individualmente, de certa maneira, como igual a todos os outros em determinadas decisões políticas, e tem direitos semelhantes no acesso a bens e cargos públicos), não está presente neste tipo de povo. Como dito por Rawls:

A concepção de pessoa de uma sociedade hierárquica decente, como implicada pelo segundo critério, não exige a aceitação da ideia liberal de que as pessoas primeiro são cidadãos e têm direitos básicos iguais como cidadãos iguais. Antes, ela vê as pessoas como membros responsáveis e cooperativos dos seus grupos respectivos. Portanto, as pessoas podem reconhecer, compreender e agir em conformidade com seus deveres e obrigações morais como membros desses grupos (*LP* § 8.2: p. 86 e 87).

Alguns cargos e funções públicas (sobretudo os cargos políticos e jurídicos mais elevados) podem ser acessíveis apenas àqueles que pertencem a um determinado grupo (determinado sexo, etnia, religião etc.), mas outras discriminações não são permitidas. Os magistrados e outros ocupantes de cargos públicos que administram a justiça devem verdadeiramente acreditar que o sistema jurídico é guiado pela ideia de bem comum (cf. *LP*, § 8.2: p. 87). A hierarquia de consulta decente (característica dos povos hierárquicos decentes) deve garantir que cada indivíduo (como membro de um grupo) tenha suas principais reivindicações (e dissidências) ouvidas e que obtenha para elas uma resposta. Se alguma de suas colocações (pelo menos como membro de um grupo, através de um representante) for negada, a resposta dada deve ser razoável, de acordo com o critério público de bem comum.

As sociedades que são povos decentes assim como aquelas que são povos liberais razoáveis são bem-ordenadas⁵ e dignas de fazerem parte da Sociedade de Povos (cf. *LP*, introdução: p. 04).

Como podemos perceber os direitos humanos (bem como a maneira de organização das instituições públicas) tem especial lugar na classificação das sociedades como pertencentes a um tipo ou outro entre aquelas apresentadas aqui. Os direitos humanos *restringem as razões justificadoras da guerra e põem limites a autonomia interna de um regime* (*LP*, § 10: p.103). Para integrar a Sociedade dos Povos uma sociedade deve garantir os direitos humanos e reservar um papel razoável aos seus membros na tomada de decisões. Tais sociedades (que podem integrar a Sociedade dos Povos) são bem-ordenadas. Entretanto, os direitos humanos em *O Direito dos Povos* não expressam uma categoria muito ampla de direitos. Esse fato é importante, já que uma categoria mais ampla de direitos humanos restringiria a participação em uma Sociedade de Povos aos povos democráticos liberais. Em *O Direito dos Povos* os direitos humanos expressam um critério de decência mínimo que poderia ser acordada no plano internacional tanto por povos decentes como por democracias liberais razoáveis. A lista de direitos humanos com proteção garantida tanto por povos liberais quanto decentes são aqueles expressos nos artigos três a dezoito da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos é uma convenção internacional elaborada em 1948 e um dos documentos fundamentais da Organização das Nações Unidas (ONU). Tal documento é composto por trinta Artigos. Os direitos constantes nos Artigos três a dezoito são os seguintes⁶: Direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal (Art. 3); direito de não ser mantido em escravidão ou servidão (Art. 4); direito de não ser submetido à tortura nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante (Art. 5); o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei (Art. 6); O direito de igualdade perante a lei e, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei; direito a igual proteção contra qualquer discriminação e contra

⁵ Rawls refere-se aos povos decentes e povos liberais razoáveis como povos bem-ordenados ou sociedades bem-ordenadas (*LP*, introdução: p. 04-05).

⁶ Embora não façamos aqui uma citação direta, nós praticamente reproduzimos os artigos como eles aparecem na Declaração Universal de Direitos Humanos.

qualquer incitamento a discriminação (Art. 7); direito a receber dos tribunais nacionais competentes remédio efetivo para os atos que violem os direitos fundamentais que lhe sejam reconhecidos pela constituição ou pela lei (Art. 8); direito de não ser arbitrariamente preso, detido ou exilado (Art. 9); direito, em plena igualdade, a uma justa e pública audiência por parte de um tribunal independente e imparcial, para decidir sobre seus direitos e deveres ou do fundamento de qualquer acusação criminal (Art. 10); direito de ser presumido inocente até que a sua culpabilidade tenha sido provada de acordo com a lei, em julgamento público no qual lhe tenham sido asseguradas todas as garantias necessárias à sua defesa; direito de não ser culpado por qualquer ação ou omissão que, no momento de sua prática, não constituíam delito perante o direito nacional ou internacional. Inclui também de não ter imposta pena mais forte do que aquela que, no momento da prática, era aplicável ao ato delituoso (Art. 11); proteção à interferência na vida privada, na família, no lar, na correspondência, bem como a ataques à honra e reputação (Art. 12); direito à liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada Estado, incluindo o direito de deixar qualquer país, inclusive o próprio, e a este regressar (Art. 13); direito de procurar e de gozar asilo em outros países, quando vítima de perseguição (não podendo este direito ser invocado em caso de perseguição legitimamente motivada por crimes de direito comum ou por atos contrários aos objetivos e princípios das Nações Unidas) (Art. 14); direito a uma nacionalidade e de não ser arbitrariamente privado de sua nacionalidade, nem do direito de mudar de nacionalidade (Art. 15); para os homens e mulheres de maior idade, o direito de contrair matrimônio e fundar uma família (Art. 16); direito à propriedade, só ou em sociedade com outros e o direito de não ser arbitrariamente privado de sua propriedade (Art.17); direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, em público ou em particular (Art. 18). A essa lista devemos acrescentar o direito a uma segurança econômica mínima, de forma que seja possível a todos fazerem uso racional de suas propriedades para atingir seus fins (cf. *LP*, capítulo II, § 8.2: p. 85, nota nº 1). Por outro lado alguns cargos e funções não precisam ser abertos a todos os membros da sociedade, podendo alguns deles serem reservados para aqueles que

filiam-se a doutrina predominante nas instituições públicas da sociedade (como por exemplo, aqueles que professam uma determinada religião) (cf. *LP*, capítulo II, § 8.2: p. 85, nota n° 2).

Alguns direitos individuais (como plena igualdade em função da condição humana, como expressa no Artigo primeiro) e sociais (como garantia de horas de descanso, tal qual o Artigo dezenove) não entram na lista de direitos a serem necessariamente assegurados em um primeiro momento. Para tanto seria necessário um acordo político público que iria além do mínimo de decência exigido por uma razoabilidade não tão forte (o que não quer dizer que não possa acontecer uma vez estabelecida a Sociedade de Povos e com o desenvolvimento de novos consensos mínimos para as relações entre povos bem-ordenados, de maneira semelhante ao aspecto cultural característico das democracias liberais razoáveis). Os direitos humanos dos artigos três a dezoito da Declaração Universal de Direitos Humanos, para Rawls *expressam uma classe especial de direitos urgentes, tais como a liberdade que impede a escravidão ou servidão, a liberdade (mas não igual liberdade) de consciência e a segurança de grupos étnicos contra o assassinato em massa e o genocídio* (*LP*, § 10.1: p. 103).

A postura inicial de Rawls a favor de uma lista não tão ambiciosa (em um sentido liberal) de direitos parece prestar especial auxílio para a inclusão de povos não-liberais, mas decentes, numa sociedade de povos.

Rawls está ciente de que a inclusão de povos não-liberais e a tolerância a esses povos como iguais poderiam ser objeto de críticas, uma vez que O Direito dos Povos não exige que algumas liberdades positivas ou alguns direitos sociais normalmente assegurados em sociedades democráticas sejam garantidas por todas as sociedades que podem integrar a Sociedade dos Povos. De fato o Direito dos Povos é visto pelo próprio Rawls como a extensão de uma teoria liberal de justiça para o âmbito internacional. Conforme Rawls:

(...) é importante compreender que o Direito dos Povos é desenvolvido dentro do liberalismo político. Esse ponto inicial significa que o Direito dos Povos é extensão de uma concepção liberal de um regime *nacional* para uma *Sociedade dos Povos*. Desenvolvendo o Direito dos Povos dentro de uma concepção liberal

de justiça, formulamos os ideais e princípios da política exterior de um povo liberal razoavelmente justo (*LP*, capítulo I, § 6.1: p. 70).

É somente a partir da segunda parte de *O Direito dos Povos* (obra dividida em quatro partes) que Rawls realiza um experimento com sua teoria e avalia a possibilidade de sociedades não-liberais aderirem a um direito dos povos razoável. Segundo Rawls:

Lembre que, na teoria ideal, a extensão das ideias políticas liberais de direito e justiça ao Direito dos Povos ocorre de duas maneiras. O primeiro passo completamos nos §§ 3-5: ou seja, a extensão do Direito dos Povos apenas às sociedades liberais. O segundo passo da teoria ideal é mais difícil; ele nos desafia a especificar um segundo tipo de sociedade – uma sociedade decente, embora não-liberal – a ser reconhecido como membro *bona fide* de uma Sociedade dos Povos razoável e, nesse sentido, “tolerado”. Devemos tentar formular os critérios para uma sociedade decente. **Nosso objetivo é estender o Direito dos Povos às sociedades decentes e demonstrar que elas aceitam o mesmo Direito dos Povos que as sociedades liberais aceitam. Esse Direito compartilhado descreve o tipo de Sociedade dos Povos que todas as sociedades liberais e decentes querem, e expressa o fim regulador das políticas externas**⁷ (*LP*, capítulo II, § 8.1: p. 82).

Destacamos que, no Direito dos Povos a tolerância de povos liberais razoáveis para com povos decentes não é uma atitude de mera neutralidade, tratando-se de um respeito genuíno e a disposição de cooperar com estes para atingir os fins da Sociedade dos Povos (o fim dos grandes males da história humana como fome, guerra e imigração em massa gerada pelas grandes calamidades que tem como origem as injustiças políticas). Para tanto O Direito dos Povos apresenta como solução a organização política interna das sociedades que devem ter uma estrutura bem-ordenada em um contexto em que têm sua soberania limitada por um Direito dos Povos justo. A respeito das características da tolerância de sociedades liberais para com sociedades decentes Rawls escreve o seguinte:

⁷ Grifo nosso.

Aqui tolerar não significa apenas abster-se de exercer sanções políticas – militares, econômicas, ou diplomáticas – para fazer um povo mudar suas práticas. Tolerar também significa reconhecer essas sociedades não-liberais como membros participantes iguais, de boa reputação, na Sociedade dos Povos, com certos deveres e obrigações, inclusive dever de civilidade, exigindo que ofereçam a outros povos razões para seus atos adequadas à Sociedade dos Povos.

As sociedades liberais devem cooperar e dar assistência a todos os povos com boa reputação (*LP*, capítulo II, § 7.1: p. 77).

Tendo em vista a pluralidade de valores presente na sociedade internacional, ainda mais diversos do que aqueles presentes em sociedades liberais, o respeito à livre-determinação e à soberania dos povos a exigência de que todas as sociedades sejam liberais (o que poderia assegurar uma lista de direitos humanos que contivesse a defesa da igual liberdade para todas as pessoas, por exemplo) não pode ser realizada dentro da teoria do Direito dos Povos.

Rawls compreende bem o peso dessa decisão, destacando que muitas pessoas podem entender que uma diminuição de características liberais dentro de uma teoria (que no caso da elaboração de uma lista de direitos humanos, certamente deixaria de incluir algumas garantias) não deve ser feita sem bons motivos. Entretanto, Rawls imagina que eles existem:

Nos últimos três parágrafos, tentei sugerir a grande importância de todos os povos decentes manterem o seu auto-respeito e terem o respeito de outros povos liberais ou decentes. Certamente, o mundo social dos povos liberais e decentes não é um mundo que, pelos princípios liberais, seja plenamente justo. Alguns podem sentir que permitir essa injustiça e não insistir em princípios liberais para todas as sociedades exige razões fortes. Creio que há tais razões (*LP*, capítulo II, § 7.3: p. 81).

Rawls entende que algumas pessoas pensar não existir necessidade ou obrigação de que o Direito dos Povos desenvolva tal ideia de tolerância (cf. *LP*, capítulo II, § 7.1: p. 78). Para alguns as sociedades todas as sociedades devem ser

julgadas do ponto de vista liberal, supostamente neutro e defensor do indivíduo, pela maneira como tratam seus integrantes. Logo, povos não liberais, sempre estariam sujeitos a algum tipo de sanção (ainda cf. *LP*, capítulo II, § 7.1: p. 78). Entretanto, o argumento de Rawls a favor da inclusão de povos não-liberais, mas decentes, dentro de uma sociedade dos povos tem como fio condutor a própria ideia de liberalismo político⁸ e, pensamos, deve ter seu início mais ou menos da seguinte maneira: As sociedades que são tradicionalmente liberais e democráticas têm presentes na sua cultura pública a tolerância à grupos que professam as mais variadas doutrinas abrangentes, desde que elas sejam razoáveis, ou seja, capazes de tolerar a existência dos outros e garantirem um acordo em torno de valores públicos razoáveis. Uma vez que aqueles que professam determinada doutrina abrangente delimitem suas ações conforme o exigido pelo razoável, tolerando aqueles que professam doutrinas abrangentes diferentes e incompatíveis com sua própria, mas, ainda assim e reconhecendo-os como membros dignos de sua sociedade, também eles próprios devem ter suas crenças respeitadas pela sociedade. A este Respeito Rawls diz o seguinte:

Reconhecemos que uma sociedade liberal deve respeitar as doutrinas abrangentes de seus cidadãos – religiosas, filosóficas e morais – contanto que essas doutrinas sejam seguidas de maneiras compatíveis com uma concepção política razoável da justiça e da sua razão pública (*LP*, capítulo II, § 7.1: p. 78).

Para Rawls, a ideia de liberalismo político possui profunda ligação com a tolerância daqueles que se portam de maneira aceitável. Quaisquer maneiras aceitáveis irão implicar, em sociedades liberais, em razoabilidade, ao menos em um grau mínimo. Se uma sociedade tolera internamente diversas doutrinas abrangentes (desde que razoáveis), e esta é uma característica fundamental do liberalismo

⁸ Já no primeiro capítulo de *O Direito dos Povos* Rawls aponta que a ideia de tolerância entre os povos decorre de um uso razoável da razão pública. Citamos aqui a seguinte passagem textual (que torna ainda mais evidente o que estamos argumentando em nosso texto): O argumento a favor da tolerância, derivado da ideia do razoável, é igualmente válido na Sociedade dos Povos mais ampla: o mesmo raciocínio aplica-se em um caso como no outro. O efeito de estender uma concepção liberal de justiça à Sociedade dos Povos – que contém mais doutrinas religiosas e outras doutrinas que qualquer povo individual – torna inevitável que daí advenha a tolerância, se os povos-membros empregam a razão pública nos tratos mútuos (*LP*, capítulo I, § 1.3: p. 25).

político, seria um contra senso em termos liberais-políticos, não tolerar no campo de suas relações externas, povos não-liberais, mas que possuem maneiras aceitáveis. Nas palavras de Rawls: *Se se exigisse que todas as sociedades fossem liberais, então a ideia de liberalismo político deixaria de expressar a devida tolerância por maneiras aceitáveis (se existirem, como presumo) de ordenar a sociedade (LP, capítulo II, § 7.1: p. 77).*

Essa exigência do liberalismo político de incluir sociedades que são povos decentes na Sociedade de Povos, nos parece, faz com que tenhamos dois tipos de tolerância possíveis dentro do Direito dos Povos. A primeira⁹ não implica na aceitação de um determinado povo como membro *bona fide* da Sociedade dos Povos, mas somente na absoluta abstenção do uso de quaisquer tipos de sanção contra este povo, bem como o reconhecimento de sua soberania. Embora os comentadores especializados tenham dedicado consideráveis esforços para investigar o problema relativo à aceitação dos povos decentes, o mesmo não fora realizado com relação a povos que garantem os direitos humanos aos seus integrantes, não são agressivos (e, portanto, não podem sofrer qualquer tipo de intervenção de sociedades estrangeiras), mas não possuem uma estrutura básica liberal razoável ou sequer decente (hierárquica ou de outro tipo que possa a vir a ser pensado). Esse parece ser um problema por excelência das sociedades classificadas por Rawls como absolutismos benevolentes.

Os absolutismos benevolentes são descritos por Rawls da seguinte maneira:

(...), temos sociedades que são *absolutismos benevolentes*; elas honram a maior parte dos direitos humanos mas, como negam aos seus membros uma participação significativa nas decisões políticas, não são bem-ordenadas. (LP, capítulo II, § 8.1: p. 83).

Rawls admite abertamente ainda que tais sociedades possuam o direito a legítima defesa por honrarem os direitos humanos e não serem agressivas com outros povos:

⁹ E que na realidade está mais de acordo com o uso comum da palavra do que o conceito de tolerância como pensado por Rawls e expresso em LP, capítulo II, § 7.1: p. 77.

O quinto¹⁰ tipo de sociedade relacionado anteriormente – um *absolutismo benevolente* – também parece ter direito a guerra em autodefesa. Embora um absolutismo benevolente realmente respeite e honre os direitos humanos, ele não é uma sociedade bem-ordenada, já que não oferece aos seus membros um papel significativo nas decisões políticas. Mas *qualquer*¹¹ sociedade que não seja agressiva e honre os direitos humanos tem o direito a autodefesa. Seu nível de vida espiritual e cultural pode não ser elevado aos nossos olhos, mas ela sempre tem o direito de se defender contra a invasão de seu território (LP, capítulo III, § 13.2: p. 121).

A passagem transcrita acima parece ser um forte indício daquilo que viemos tentando dizer, ou seja, que a obediência aos direitos humanos conjugada a um aspecto específico da reciprocidade (a não-agressão) tornam um regime digno ao menos certa medida, de reconhecimento e tolerância, ainda que possam haver regimes que atendam a ambas as exigências e não possam participar da Sociedade dos Povos, pois não são bem-ordenados. No caso específico dos absolutismos benevolentes, ao que nos parece, este impedimento deriva da impossibilidade deste regime de atender a segunda parte do segundo critério da decência. Por outro lado, sociedades que são povos decentes, atendem aos dois requisitos: 1- limitam sua soberania interna e externa de acordo com o respeito aos direitos humanos e à autodeterminação de outras sociedades; 2- Possuem instituições que aperfeiçoam a decência de um regime e possibilitam alguma mobilidade social, tendo seus critérios de justiça reconhecidos pelo seu povo (requisito que não é atendido por absolutismos benevolentes). Assim, não só não podem sofrer qualquer tipo de sanção, como devem ser tratados como membros dignos da Sociedade dos Povos.

¹⁰ Os tipos de povos haviam sido relacionados por Rawls no parágrafo 8.1 (p. 82-83 de LP) na seguinte ordem: povos liberais, povos decentes, Estados fora da lei, sociedades oneradas por condições desfavoráveis e absolutismos benevolentes.

¹¹ Este destaque do texto em itálico é do original.

Observações Finais

Em se tratando de tolerância temos em *O Direito dos Povos* as sociedades liberais razoáveis, que são as sociedades que têm como fim o ideal do liberalismo político e é a sua perspectiva de justiça (baseada em um liberalismo político) que é levada ao plano internacional, as sociedades que são povos decentes (que atendem aos requisitos da decência) dos quais Rawls elabora os requisitos de um tipo específico, que são os povos hierárquicos decentes com sua hierarquia de consulta decente. Esses últimos são povos que estão de acordo ao menos com o mínimo exigido por uma razoabilidade baseada no liberalismo político e devem ser tolerados (tratados como membros dignos da Sociedade dos Povos) e tal tolerância é fundada ainda na própria ideia de tolerância que o liberalismo político deve apresentar com relação a aqueles que possuem “maneiras adequadas” e temos ainda uma ideia de tolerância em um sentido mais fraco, algo como um sinônimo de não intervir e abster-se de praticar medidas punitivas, reconhecendo que aquelas sociedades que entram nesta terceira categoria têm o direito à legítima defesa e são representados em *O Direito dos Povos* pelos absolutismos benevolentes. Como a garantia dos direitos humanos a seus membros delimitam as razões justificadoras de intervenção internacional em qualquer sociedade, os absolutismos benevolentes, não podem, por exemplo, sofrer intervenção por parte dos povos membros da Sociedade dos Povos, ainda que não sejam considerados bem-ordenados. Não podem também, entretanto, participar como membros bem posicionados na Sociedade dos Povos. Ainda que o tratamento dispensado pela Sociedade dos Povos aos absolutismos benevolentes não seja em nada semelhante àquele que realizam frente aos Estados fora da lei (que devem sofrer sanções, ou em determinados casos até mesmo intervenção) ele também não é o mesmo tratamento dispensado por sociedades liberais razoáveis a povos decentes, fazendo com que, frente a uma teoria que é uma extensão de uma teoria liberal de justiça para o âmbito internacional, os absolutismos benevolentes ocupem uma posição de certa indeterminação dentro de *O Direito dos Povos*. Como os membros de tais sociedades não possuem uma participação mínima na tomada de decisões a capacidade transformadora delas não é a mesma dos povos decentes, que pode mudar para atender as demandas da população. De certa forma, uma vez

que o Direito dos Povos tem como finalidade que, com o tempo, todas as sociedades sejam liberais ou ao menos decentes, para por fim aos grandes males da história da humanidade com origem nas injustiças políticas, podemos imaginar que talvez o que influência a mudança em sociedades que são absolutismos benevolentes seja o exemplo dado por povos liberais e decentes e o apelo às vantagens de se tornar uma membra da Sociedade dos Povos.

Referências

AUDARD, Catherine. *John Rawls*. Publicado simultaneamente em toda América do Norte: McGill-Queen's University Press, Acumen Publishing Limited, 2007;

_____. "Cultural imperialism and 'Democratic Peace'" (em: MARTIN, R.; REIDY, D. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* 3° edition. p. 59-75). Oxford. Blackwell Publishing, 2008;

FREEMAN, Samuel. *Rawls*. London, New York: Routledge (Taylor & Francis group), 2007;

HINSCH, Wilfried; STEPANIANS, Markus. "Human Rights as Moral Claim Rights" (em: MARTIN, R.; REIDY, D. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* 3° edition. p. 117-130). Oxford. Blackwell Publishing, 2008;

New York: The Cambridge University Press, 2006;

MARTIN, Rex, REIDY, David A. (org). *Rawls Law of Peoples: a realistic utopia ? 3° edition*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

MARTIN, Rex, REIDY, David A. (org). *Rawls Law of Peoples: a realistic utopia ? 3° edition*. Oxford. Blackwell Publishing, 2008. introduction: p. 03-55;

MACLEOD, Alistair. "Rawls's Narrow Doctrine of Human Rights" (em: MARTIN, R.; REIDY, D. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* 3°

NICKEL, James. *Human Rights*. Em: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (editado em 2010), Edward N. Zalta (editor), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/rights-human/>>. Consultado em 12 de maio de 2011 e salvo em HD;

OLIVEIRA, Fernando Nunes. "**Uma perspectiva sobre a fundamentação de uma lista mínima de direitos humanos em "O direito dos povos", de John Rawls**". Em: *Jus Navigandi*, Teresina, ano 15, n. 2523, maio de 2010. Disponível

em: <<http://jus.uol.com.br/revista/texto/14947>>. Acessado pela última vez em: 25 jul. 2011;

_____. "O Critério da Reciprocidade como fundamento de um Direito Internacional Justo e da compreensão acerca do conceito de 'povo' em 'O Direito dos Povos' ". Em: *Seara Filosófica*, Pelotas, ano 1, Edição nº 1, inverno-2010. Disponível em: <<http://www.ufpel.edu.br/isp/searafilosofica/numero/1/artigo-1.pdf>>. Acessado pela última vez em: 25 jul. 2011;

_____. Os Direitos Humanos no Direito dos Povos: seu conteúdo, funções, participação em uma teoria de paz e possível fundamentação. 2011. 161 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Ciências Sociais e Políticas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2011;

PETTIT, Philip. "Rawls's Peoples" (em: MARTIN, R.; REIDY, D. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* 3º edition. p. 38-55). Oxford. Blackwell Publishing, 2008;

POGGE, Thomas W. *Realizing Rawls*. New York: Cornell University Press. 1989;
_____. "Do Rawl's Two Theories of Justice Fit Together?" (Em: MARTIN, R.; REIDY, D. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* 3º edition. p. 206-225). Oxford. Blackwell Publishing, 2008;

RAWLS, John. *A Theory of Justice – Original edition*. Cambridge. Harvard University Press, 2005;

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000;

_____. *Political Liberalism – Expanded edition*. New York: Columbia University Press, 2005;

_____. *O Liberalismo Político*. 2ª edição. Trad. Dinah de Abreu Azevedo e Rev. de Álvaro de Vita. São Paulo: Ática, 2000;

_____. *The Law of Peoples – With "the idea of Public Reason Revised*. Cambridge: Harvard University Press, 2002;

_____. *O Direito dos Povos*. Trad. Luís Carlos Borges e Ver. Sérgio Sérvulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2001;

REIDY, David A. "Political Authority and Human Rights" (em: MARTIN, R; REIDY, D. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* 3º edition. p. 169-188) Oxford. Blackwell Publishing, 2008;

SILVEIRA, Denis Coitinho. "Uma Justificação Coerentista dos Direitos Humanos em Rawls" (em: *Philisophica*, nº 36. p. 109-125). Lisboa. 2010;

TAN, kok-Chor. "The Problem of Decent Peoples" (em: MARTIN, R.; REIDY, D. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* 3° edition. p. 76-94). Oxford. Blackwell Publishing, 2008;

WENAR, Leif. "Why Rawls is Not a Cosmopolitan Egalitarian" (em: MARTIN, R; REIDY, D. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* 3° edition. p. 95-113). Oxford. Blackwell Publishing, 2008;

_____. *John Rawls, The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Editado em 2008), Edward N. Zalta (editor), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/rawls/>>. Consultado em 12 de maio de 2011 e salvo em HD;

Declaração Universal de Direitos humanos. Disponível em <http://www.onu-brasil.org.br/documentos_direitoshumanos.php> Acessado em 1 nov 2008 e salvo em HD;

Declaração Universal de Direitos humanos. Disponível em <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Declaração-Universal-dos-Direitos-Humanos/declaração-universal-dos-direitos-humanos/html>>_ Acessado em 9 de maio de 2011 e salvo em HD;

17. CORPORATE PHILOSOPHER: ATTRIBUTIONS AND CHALLENGES

FILÓSOFO CORPORATIVO: ATRIBUIÇÕES E DESAFIOS



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-17>

*Guilherme Reolon de Oliveira*¹

Abstract

Amazement is the origin of philosophizing, according to Plato and Aristotle. The theoretical face of philosophy so rich and foundation of other knowledge is in disrepute. In the educational field, Law No. 11,684/08 made it mandatory in the high school curriculum. In higher education, with the reduction of curricula, it was marginalized. His applied face, however, seems to gain new contours. Clinical philosophy is already a reality. And the Exame magazine, for over 15 years, reported the hiring of philosophers in large corporations and consulting companies. Wishing to be inserted in the contemporary context, the company, with the philosopher, supports itself in the face of constant demands. It is intended, in this work, to think about such performance from: a) Michel Foucault's concept of Self-Care, from an ethical-aesthetic perspective that provides, not only to the subjects, but to the organizations, a continuous exercise of the self, in a permanent work of inventing a style, such as the "aesthetics of existence"; and a theoretical conjugation of the ethics of alterity (Emmanuel Levinas) and responsibility (Jean-Paul Sartre), and of ecosophy (Félix Guattari) in view of the demands of an organizational culture inserted in contemporaneity.

Keywords: Self-care. Organizational culture. Ethics of otherness. Responsibility. Ecosophy.

Resumo

O espanto é a origem do filosofar, segundo Platão e Aristóteles. A face teórica da filosofia tão rica e fundamentada em outros conhecimentos é desacreditada. Na área educacional, a Lei nº 11.684 / 08 tornou isso obrigatório no currículo do ensino médio. No ensino superior, com a redução dos currículos, ficou marginalizado. Seu rosto aplicado, porém, parece ganhar novos contornos. A filosofia clínica já é uma realidade. E a revista Exame, há mais de 15 anos, noticiava a contratação de filósofos em grandes corporações e consultorias. Desejando estar inserida no contexto contemporâneo, a empresa, com o filósofo, se sustenta diante das demandas constantes. Pretende-se, neste trabalho, pensar essa atuação a partir: a) do conceito de "Cuidado de si" de Michel Foucault, numa perspectiva ético-estética que

¹ Doutorando em Filosofia (PUC-RS), Mestre em Psicologia Social e Institucional (UFRGS), Mestre em História, Teoria e Crítica de Arte (PPGAV/UFRGS), Bacharel em Filosofia (UFRGS/UCS), Bacharel em Ciências Sociais (UFRGS), Bacharel em Comunicação Social – Jornalismo (UCS). Autor de "Estética do Frio, uma ontologia visual" (Fênix, 2021) e "Arte pós-nonsense" (EDUCS, 2019). E-mail: guilhermereolon@terra.com.br

proporciona, não só aos sujeitos, mas às organizações, um exercício contínuo de self, em um trabalho permanente de inventar um estilo, como a "estética da existência"; e uma conjugação teórica da ética da alteridade (Emmanuel Levinas) e da responsabilidade (Jean-Paul Sartre), e da ecosofia (Félix Guattari) diante das demandas de uma cultura organizacional inserida na contemporaneidade.

Palavras-chave: Cuidado de si. Cultura organizacional. Ética da alteridade. Responsabilidade. Ecosofia.

Introduction

Amazement is the origin of philosophizing, according to Plato and Aristotle. And, in the contemporary, there are many events that impress us. Philosophy, with the pandemic, and the consequent questions about truth and method (especially regarding fake news and the role of science in society), are in vogue. Its uses, however, seem restricted when compared to the possible applications in the area.

The theoretical face of philosophy, so rich and foundation of other knowledge, is in disrepute. In the educational field, Law No. 11,684/08 made it mandatory in the high school curriculum. Recently placed in check, it is expected that, with the New High School, it will acquire a new look that will attract young people, going beyond the dimension of theory, applying it, for example, in literacy for the media and images. In higher education, with the reduction of curricula, it was marginalized, previously present as a mandatory subject, at least in the scope of science theory and research methodology. Its current absence may even explain the discredit of science and the necessary foundation of different areas of knowledge.

His applied face, however, seems to gain new contours that, although not so new, take time to materialize at the regional and local levels. Clinical philosophy is already a reality. And the Exame magazine, for over 15 years, reported the hiring of philosophers in large corporations and consulting firms. With many professionals with an MBA, the doors are opened for other training, as a market differential, but not only. The companies, giants in Silicon Valley, announced the hiring of philosophers to occupy positions, including management positions: they created the position of CPO (Chief Philosophy Officer), the CEO's right-hand man, with functions linked to morality, leadership and sustainable development. Diversification of perspectives is

the big key to understanding this new reality. In the stock market, corporate governance requires certifications linked to ethical precepts.

The philosopher, in this sense, has training compatible with different contemporary issues, including corporate ones: values, mission and institutional principles. The philosopher may constitute a specific sector in the organization (eg, an Ethics Office), or act as an assistant or consultant in training, people management, production engineering, property, board of trustees, board of directors, staff departments directive, marketing and communication and in the different practices and actions inside and outside the company. In view of international practices (rules of conduct and transparency), it is essential in the Compliance sector.

Wishing to be inserted in the contemporary context, the company, with the philosopher, supports itself in the face of constant demands: inclusion and diversity, happiness and well-being, leadership and emotional development, recognition of difference, accessibility, freedom and equality, democracy, identity institutional, social responsibility, product design, production processes.

Supported by the maxim "Know yourself", philosophy, as a friendship for knowledge, using different methods (maieutics, dialectics, logical-analytical, phenomenology and hermeneutics), only has to contribute to a management at the same time profitable and sustainable.

1. Compliance and Philosophy

The September 2004 edition of Exame Magazine highlighted that companies were admitting philosophers, as a differential in face of the reality of many professionals with an MBA (Master Business Administration). Around here, companies have not yet adhered to the proposal, at most resorting to occasional lectures by professionals in the area. Diversified perspectives are the big key for crisis situations and for cultural changes necessary for the corporate environment, when it wants to establish new protocols and internal guidelines.

There is no doubt that the Compliance sector is fundamental, especially when transparency is one of the most important values nowadays. Thus, this sector, together with the communication sector, is perhaps the one that most requires the

philosopher in the company. This is because it acts at the intersection of Image Risks and Legal Risks. The philosopher has adequate qualifications and training for different situations, especially with regard to the diversity of theoretical currents in ethics, as well as in its practice.

More and more issues such as diversity in organizations and equal conditions are proving essential. The Compliance sector, that is, the "Compliance" sector, needs to be aligned not only with international regulations – including with regard to economic, social and environmental sustainability – but with the demands of the current historical context. Like the Ethics Office and the Ombudsman, Compliance must be a channel for complaints, complaints and suggestions.

Etymologically, the English term Compliance originates from the Old French to comply (to comply) and from the Latin complere (to carry out), both meaning "agreement with the request". "Compliance", in this sense, concerns anti-corruption mechanisms (of any nature), commercial and internal relations, adherence to ISO and similar instructions, but fundamentally with regard to relations between employees, collaborators and management team, neutralizing power as Gewalt (violence), grounding it as leadership. Thus, any abuse mechanisms must be fought, as an intersectoral practice.

The philosopher, supported by different methods and concepts, is fundamental in Compliance, as it concerns the set of ethical and legal rules, standards and procedures that guide the institution's behavior. In other words, the philosopher will act as a beacon in a sector responsible for organizational culture.

2. Organizational Culture and Ethics

The French thinker Gilles Lipovetsky highlighted that liberal culture has metamorphosed from four recent events: the succession of catastrophes and dangers that accelerated environmental awareness, the new economic model of capitalism (from the neoliberal policies of the 1980s), new marketing and communication strategies, and the promotion of the so-called "organizational culture".

There is also a consensus that the themes of corruption, moral harassment and "zero prejudice" gained prominence. In this sense, it is necessary that large corporations understand the importance of having in their Culture & People and Compliance sectors professionals with a background in the humanities and not (only!) professionals graduated in Administration, Accounting and Law, with an MBA. An urgency, especially for companies that want to stand out in the market (and the requirement of Corporate Governance, mandatory for companies with shares on the Stock Exchange).

Compliance, reputation, institutional image, organizational communication, ethics and business culture are increasingly connected themes! "Compliance" and "Reputation" are not just about legislation, but adherence to contemporary values such as diversity and sustainability. And image, in this sense, is not an exclusive marketing strategy, but a communication strategy, in a broader sense. The New York Times reported that movements (such as the anti-racist Black Lives Matter) are driving museums on the urgent hunt for diversity directors. The European Union will soon vote on a bill that could close the market in the economic bloc to Brazilian products that are incapable of proving that they are not linked to deforestation.

Organizational changes require different views and perspectives, remembering that ethics is not equivalent to disciplining behaviors, nor to measuring them, but to responsibility for the Other (Levinas), which happens through recognition of their uniqueness and difference, and by the awareness that our actions have an impact about the lives of other individuals. Accountability is necessary, that is, to understand and accept the consequences, for good and for bad, of our actions, without blaming others for everything, as stated by Sartre (1987): "when we say that man is responsible by itself, we do not mean that man is only responsible for his strict individuality, but that he is responsible for all men" (p.6).

Without ethics, the company lacks legitimacy and adherence, but ethics, reduced to itself, without an ambitious social policy and without division of responsibilities, is powerless. It risks appearing as a means of manipulation, a communicational gadget that generates skepticism and demobilization. People are at the heart of organizations.

3. Power and organizations: self-care

One of the main issues that a philosopher within the organization must pay attention to is the exercise of power. The exercise of power operates through a special modality of action, of an agonizing nature, which can be understood as the government of one's own actions and the actions of others. Government means to order a field of probabilities through the conduction of conducts, that is, to govern is to "conduct" actions. For Foucault (1982), "conduct is, at the same time, the act of 'leading' others and the way of behaving in a more or less open field of possibility" (Foucault, 1982, p.243).

Based on the understanding of Tedesco and Rodrigues (2009), it can be said that organizational practices (especially those of leadership, or directives) are forms of government of the other, that is, action performed on the way the other takes care of themselves for govern yourself. These are acts that contribute to building the self-government of the other. And, by making this approximation between companies and the mode of government, "the ethical problematization is repositioned in new terms. The question is to know how ethics, which concerns the 'relationship with you', is applied in the context of the government of the other" (p.91).

It is in this sense that self-care is a condition for organizational practice (understanding the company as an entity), as a prerequisite for escaping the state of domination, operating in that sense, of displacement of forces in power games. Self-care aims to manage power relations well in the sense of non-domination, as Foucault (1984) well conceptualizes: "he who takes proper care of himself is, for this very reason, capable of conducting himself properly in relation to others and for others" (p.271).

Caring for oneself and caring for others need to be intertwined in the management of practices that feed the circulation of power asymmetries, in order to better accommodate the ethical movements of self-invention.

To govern others, you must first govern yourself. Self-care, conceptualized by Foucault, refers to the Greek concept of askésis. An important aspect of this last concept (which in a way reminds us of Nietzsche's "come-to-be-what-one-is-is") is the possibility of self-invention through self-practices.

Taking care of oneself, for Foucault, reverberates in an "aesthetics of existence", which implies a whole set of works about oneself in the sense of aestheticizing oneself, producing oneself as a work of art, beautiful in the eyes of others (and of you). This aesthetic work of producing yourself as a work of art is the main effort at the level of the subject's relationships with himself, highlighting the principle "take care of yourself" and placing it as a condition for self-knowledge, whatever to say that this historical subject is constituted ethically (and therefore also aesthetically) in this movement that goes from working to knowing oneself.

The philosopher highlights, in one of his last seminars at the Collège de France, dedicated to the theme of the government of the self and of others, that, particularly in the first two centuries of our era, there was a development of a (certain) "culture of the self" that it had acquired at that moment such dimensions that one could speak of a true golden age of self-culture, linked to the truth, to a "courage of truth", incarnated in the sense of "speaking frankly". This "courage of truth" reverberates in one of the main pillars of organizations, after the Fourth Industrial Revolution, transparency.

And in this culture of oneself, in this relationship with oneself, a whole technique and a whole art were developed that could be learned and practiced. It was seen that this art of the self needs a relationship with the other. In other words: you cannot take care of yourself, worry about yourself without having a relationship with the other. And the role of this other is precisely to tell the truth, to tell the whole truth, or in any case to tell all the necessary truth, and to say it in a certain way, which is precisely the parrhesia, which is once again translated by the frank word. (FOUCAULT, 2010, p.43).

Thus, there is a dual theme of self-care and self-knowledge: the obligation of every individual to be concerned with himself, immediately linked, as his condition, to self-knowledge. Nobody can take care of themselves without knowing themselves. Philosophical practice in the company, as well as psychoanalytic practice, in this sense, is knowledge of oneself, based on knowledge (although supposed) of the organizational philosopher and analyst, also based on a practice of knowledge of

oneself. What is at issue is how such knowledge reverberates in self-care, as a broader, existential action, as the construction of an "aesthetics of existence", becoming oneself, becoming a work of art, and the author of this work, soon artist. And yet, as this self-care is a sine qua non for the constitution of care for others, the foundation of self-care for these others, and the creation of a stylistic, giving vent to singularities and difference, as resistance to weakening of contemporary subjectivities and their symptoms: helplessness, despair, psychological suffering, in addition to their psychopathological and behavioral consequences.

4. Ecosophy and Sustainability

The Climate Summit, which brought together the main world leaders on April 22 and 23 this year (2021), prompted reflection on important issues related to the philosopher and companies. We recently came across a frightening data: from August 2020 to January 2021, there was a 46% increase in deforestation in the Amazon compared to the same period last year. Regardless of the ideology we have, the government we support (or not), we cannot ignore certain numbers. And mainly its international repercussions: the United States threatens not to support Brazil in the OECD (Organization for Economic Cooperation and Development) if the country does not rethink its environmental policies. Retaliation and economic sanctions are determined, proving that sustainability is based on a tripod: people, planet and profit. It is important to remember that deforestation is what contributes most to the release of greenhouse gases, the main responsible for global warming.

Philosopher Félix Guattari, more than thirty years ago, had also diagnosed that the intense technical-scientific transformations engendered as a counterpart phenomena of ecological imbalance: a progressive deterioration in ways of life (emergence of new diseases, extinction of species, but obviously not only that - nature also supports living beings, even if not humans). Furthermore, the relationship of subjectivity with its exteriority is found in a movement of implosion and regressive infantilization. For this reason, Guattari emphasizes that only an ethical-political articulation (by him called ecosophy) between the three ecological registers

(environment, social relations and human subjectivity) can respond to these problems.

Deforestation in the Amazon, fires in the Pantanal, mining of indigenous lands (and, why not say, felling of trees across the country, among other evils) are issues that concern everyone, but seem distant. And in our cities? The way we prune our trees are still frightening, open-air dumps, deteriorated garbage cans (whose maintenance/replacement has not been carried out for years).

In international relations, Brazil has always stood out in soft power (culture, environment). Today, this is called into question, at the same time that measures against the pandemic are being questioned (European Parliament held the Federal Government responsible recently). Changes are needed in the micro field, as Guattari highlighted: let's start at home, sorting out garbage, using solar energy; companies adhering to the ESG index and Stakeholder Capitalism metrics. And remember that ecology is not just about nature, but about caring for oneself and others, whose mainstay is the ethics of responsibility, the recognition of otherness and the appreciation of differences (here also in relation to all living beings, not just humans).

5. Circular Economy and Stakeholder Capitalism

Large corporations are belatedly adhering to ESG (Environmental, Social and Governance) practices, also because the press has only recently given visibility to sustainability actions, based on the tripod: people, planet and profit. However, more than 30 years ago, Guattari pointed out that only an ethical-political articulation (Ecosophy) between the three ecological registers (environment, social relations and human subjectivity) could respond to the serious problems that are increasingly exacerbated.

Ecology (from the Greek *oikos*, house) is not just about nature, but about taking care of oneself and others, whose basis is the ethics of responsibility, the recognition of otherness and the appreciation of differences. The ESG index is already considered, according to future trends, surpassed by the practices of Stakeholder Capitalism, which analyzes how companies manage to impact and generate value not only for their investors and shareholders, but for all parties involved, directly or

indirectly, in their success (or failure): employees, suppliers, local community, government, consumers and competitors. Racial inclusion policies and minorities (but not only, in order to guarantee visibility), greenhouse gas emissions, effluent treatment, employee training, data protection, community relations, ethics and transparency are some of the factors analyzed. The subject was one of the most discussed at the last World Economic Forum.

In this context, it is also important to think about a Circular Economy, which is opposed to the productive process of the linear economy, and which goes beyond the three "R"s: reduce, reuse, recycle. In it, the concept of garbage is eliminated, since residues are inputs for the production of new products. Through this cyclical view, resources are no longer just explored and discarded: everything is reused in a new cycle. These are the principles of sustainability in action, supported by new technological models. An emergency in Brazil, one of the world champions in the production of waste: there are 541 tons per year, according to the UN. In the Circular Economy, clothing and home appliance thrift stores, used book and record bookstores, salvage and antique shops come into play, which have long been a reality in Porto Alegre, which in cities like Caxias do Sul are facing resistance. When we talk about garbage (solid and organic waste) we must take more care of our city in this aspect, when, in times of rampant pandemic, we still see open dumps among the population and in the city center.

Perhaps one of the legacies of the pandemic chaos, which led us to rethink behavior, also serves this purpose: new, simpler, harmonious, balanced, fair, well thought-out actions.

6. Diversity: acceptance and responsibility for the Other

Heraclitus stated: "The opposite is convergent and divergent, the most beautiful harmony". A world of equals – it's a consensus – is boring, tedious, uninteresting. Have you ever thought, for example, to always eat the same food? Watching a single movie, listening to just one song? With society, it's no different.

The Olympics are the great example of the bringing together of differences, of peoples. The last edition was the most inclusive, with about 49% women. In this

sense, how can one not be moved by Rebeca de Andrade, a complete gymnast, to the sound of Baile de Favela, not only for her history of overcoming (black, poor), but for the look expressed when completing the set of tests, regardless of the podium, but the happiness of being there, representing his country. The Olympics is a milestone in many aspects, especially of diversity: generations, ethnicities, talents, abilities, genders. Diversity of sports, of bodies: a sore spot for eyes used only to football, omnipresent in sports journalism. Examples abound. How many highlights, unforgettable: Mayra Aguiar (medalist in three consecutive Olympics), Isaquias Queiroz (with four medals), Rayssa Leal (only 13 years old), the knockout of Hebert Conceição.

Words similar to those of Heraclitus are those of Aristotle. The philosopher wrote: "The most beautiful harmony is made of different tones". The cities that have developed the most, the most progressive, are the most diverse. We could quote New York, but the close context is helpful. In this sense, our capital is emblematic, whose cultural diversity (from rap to the symphony orchestra) and religious (its syncretism) is remarkable. Or Caxias, a city that is known for its welcoming: the vast majority of its inhabitants come from other municipalities.

Welcoming and hospitality are fundamental concepts when we think about diversity, especially from the philosophers E. Levinas and J. Derrida. The word "welcoming" designates, with the notion of Face, the opening of the self to otherness, the unconditional responsibility for the Other, the valuing of the different – Looking at the Other in its singularity:

The encounter with the Other is immediately my responsibility with him [...] it is always from the Face, from the responsibility for the Other, that justice appears, which involves judgment and comparison, comparison of what, in principle, is incomparable, for each being is unique; everyone else is unique. (LEVINAS, 2005, p.143-144)

Companies, based on ESG, B-Corp and Stakeholder Capitalism metrics and indices, have diversity as the focus of their organizational culture, alongside sustainability and compliance. Valuing difference is the principle, the foundation of

ethics. The Black Lives Matter and MeToo movements have led companies to hunt for diversity directors. The Olympics represent the shared, connected world beyond the digital. The record of Brazilian medals, a consequence of athletes who wear the shirt, defend it, who innovate (through overcoming difficulties), shows that sports are an example for companies: diversity is one of the pillars of success! The philosopher, in this context, can assess how diversity can be realized, as an effective transformation in organizational culture, also as a support for sustainable policies, with the neutralization of power as violence.

Final considerations: what about happiness in this context?

The UN publishes, every year, the ranking of the happiest countries in the world: Finland, Iceland and Denmark always figure in the first places. It is common to question the data, asking how cold countries, not very sunny, with food, culture and language "foreign" to us, can be considered the happiest.

The Netflix streaming platform made it possible to access productions from the Nordic countries, practically inaccessible until then. Gray backdrops, cloudy days, black clothes and characters who rarely smile. Happy population? We need to differentiate happiness from joy. And the song "Amor para restart" by Frejat is iconic in this sense: "may you discover that laughing is good, but that laughing at everything is despair".

It is said that Brazil is a happy country, despite the hardships, difficulties and social inequalities. We carnivalize, wear a costume, a mask, throw confetti and streamers, and the band doesn't stop playing. Thus, it appears that joy is a state (being happy, as opposed to being sad), whereas happiness concerns the being that, always developing, always unfinished, reverberates in motion. Therefore, Aristotle, when dealing with happiness, related it to action, to the exercise of virtue, which only happens in balance, in restraint, without excesses.

Happiness is a process, of becoming oneself, a consequence of taking care of oneself. The Nordic countries can be considered melancholy, a position of introspection, a look at yourself. Concerning self-care: body care, physical exercises,

meditations, readings, remembrances, conversations with friends, etc. It is an ethic-aesthetics of existence, echoed by the "know yourself".

In short, being happy is discovering yourself: being aware of your limitations, setting goals, pursuing them, with the courage to change what you can, enduring the anguish in front of your ghosts, giving new meanings to what is not so pleasant and that you cannot modify.

I heard from an entrepreneur: "you either do what you love, or you learn to love what you do". There's no mystery about being happy, it's the little things, little pleasures: being with yours, savoring your favorite dish, reviewing moments and people, activities you like. Body and mind in balance. Coherence between action and thought. Ask yourself: I want, can I, should I? Balance in Gandhi's words: think, act and speak in harmony.

Denmark adopts a philosophy of life: *hygge*. We can think of it in terms of mindfulness: being present, paying attention to what you do, turning off the "automatic". With almost 600 thousand Brazilians killed in the pandemic, can we talk about happiness? It seems like this is the moment: empathy and sadness, but take care of yourself and others. In the individual field and in the organizational field. Philosophy, in this context, is an ally, a key, for new practices, especially organizational ones, in line with the demands and contemporary values of a society that wants to be more just, fraternal and equal, where each singularity is valued as a difference, unique.

References

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

DERRIDA, Jacques. A palavra acolhimento. In: *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DERRIDA, Jacques. *Da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FOUCAULT, Michel (1984). A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-83)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. Michel *Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

GUATTARI, Felix. *As três ecologias*. 21ed. Campinas: Papirus, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

TEDESCO, Silvia; RODRIGUES, Cristiano. Por uma perspectiva ética das práticas do cuidado no contemporâneo. In: NASCIMENTO, Maria Livia; TEDESCO, Silvia. *Ética e subjetividade: novos impasses no contemporâneo*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

18. DIREITO DE MIGRAR: DA SOCIEDADE DE RISCO ÀS METAMORFOSES DO MUNDO¹

 <https://doi.org/10.36592/9786554600194-18>

Isis Hochmann de Freitas²

Em todo o caso, "vida" tem a ver hoje mais com a sobrevivência do que com a vitalidade ou a forma de vida do indivíduo.³

Resumo

A presente reflexão parte da análise acerca das migrações no século XXI, situando o estado da questão em um modelo societário considerado como de risco, em um mundo em constante metamorfose nas várias dimensões, desde os avanços tecnológicos e digitais, as comunicações, até a cosmovisão humana em uma época demarcada pela globalização como um dos elementos basilares e delineadores da forma como a vida humana passou a se organizar em sociedade. Nesse contexto, busca-se abordar a figura do migrante enquanto inimigo, estranho que chega e é visto como uma ameaça. Ademais, procura-se tematizar a forma como o paradigma de Estado moderno, que rege e estabelece os parâmetros de atuação e de gestão da vida dos migrantes, atua e demarca quais vidas podem ter seus direitos garantidos e, por outro lado, que vidas podem perecer. Palavras-chave: migrante; metamorfose; direito; inimigo.

Vivemos no decurso do século XXI o emergir profundas metamorfoses. Esse panorama compreende diversas alterações em termos sociais, políticos, geopolíticos e sociais, especialmente em uma conjuntura demarcada pela pandemia⁴ que colocou as nações ao redor do globo em alerta, com efeitos devastadores sobre a terra, nos mais longínquos recantos do planeta. Nesse contexto, o fenômeno migratório passou a ganhar importância e impactou geopoliticamente nas nações que, em boa medida, sob uma discursividade fundada no dispositivo da crise⁵, evidencia e coloca em xeque um

¹ O presente texto é parte da pesquisa de doutorado intitulada *Das Fronteiras às Margens – Por uma Filosofia das Migrações*, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e defendida em 2021.

² Doutora em Filosofia e Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS, com pós-doutoramento em Ciências Criminais pela PUCRS. Mestre em Ciências Criminais - PUCRS E-mail: isishoc2@gmail.com.

³ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 16.

⁴ Cf. DAVIS, Mike et al. *Coronavírus e a luta de classes*. Terra sem Amos: Brasil, 2020.

⁵ FREITAS, Isis Hochmann de. *Migrações, biopolítica e direitos humanos: a crise enquanto dispositivo de gestão da vida dos indesejáveis e seus efeitos na política migratória no Brasil*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

modelo de política migratória que se mostra ineficaz e insuficiente diante da complexidade dessa realidade em escala planetária.

Nos dias de hoje, o horizonte do migrante não se restringe à cidade mais próxima, nem à capital do estado ou do país. Seu horizonte é o mundo - vislumbrado no cinema, na televisão, na comunicação entre parentes e amigos. O migrante vive num mundo onde a globalização dispensa fronteiras, muda parâmetros diariamente, ostenta luxos, esbanja informações, estimula consumos, gera sonhos e, finalmente, cria expectativas de uma vida melhor.⁶

Nesse panorama globalizado, a questão dos deslocamentos humanos, das migrações, no decurso desse século, pode ser situada como uma das grandes metamorfoses⁷ dos tempos que correm. Achille Mbembe circunscreve com precisão esse horizonte conjuntural, vejamos:

No alvorecer do século XXI, o repovoamento da terra já não se dá mais pelo tráfico de escravos, nem pela colonização e apropriação de novos mundos, mas pela agitação, pelos deslocamentos, pelas novas diásporas que passam, em grande parte, pelo comércio ou pelo negócio, pelas guerras, por desastres ecológicos e catástrofes ambientais, e por transferências culturais de toda ordem.⁸

Na aurora desse novo século, passamos a presenciar diariamente uma constante exposição, quase que uma espetacularização⁹ do fenômeno migratório que, em última instância, coloca a dramática situação daqueles e daquelas que

⁶ MARTINE, George. A Globalização Inacabada: migrações internacionais e pobreza no século 21. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 19, n. 3, july/sept., 2005. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script>. Acesso em: 01 out. 2022.

⁷ Cf. BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017.

⁸ Cf. MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

⁹ De acordo com Guy Debord, "Considerado em sua totalidade, o espetáculo é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. Não é um suplemento do mundo real, uma decoração que lhe é acrescentada. É o âmago do irrealismo da sociedade real. Sob todas as suas formas particulares – informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos – o espetáculo constitui o *modelo* atual da vida dominante na sociedade". DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 14.

estampam as imagens e notícias dos estranhos que adentram as fronteiras de determinada nação, em sua incansável busca pela garantia de uma melhor qualidade de vida e, não raras vezes, expressão da evasão de um contexto social demarcado pela violência biopolítica que inclui a vida no sistema governamental, mas que, *pari passu*, pode, a qualquer momento, torná-la passível de descartabilidade. Esses fatores redesenham o desafio acerca da proposição de uma política da migração que esteja em consonância com as questões basilares e emergentes dos tempos que correm, partindo do outro enquanto aquele que interpela e requer que não o aniquile, que tenha a capacidade de encará-lo como totalmente outro, a imagem¹⁰ da exterioridade que desinstala, mas que requer uma postura ético-política de abertura e hospitalidade¹¹.

A partir da globalização¹², esse processo de mutação coloca em xeque a própria noção de modernidade e de Estado-nação e a exigência de que sejam alicerçadas novas bases conceituais para entender as mutações que estão ocorrendo ao redor do globo. Assim, essa nova concepção também acaba por modificar a mundivisão, isto é, a forma como se estabelece a própria imagem que a humanidade forma de si. Enfim, "A metamorfose do mundo significa, portanto, que a imagem da humanidade que parecia fixada para sempre se está a desintegrar e uma nova está a emergir, da qual agora ainda só podemos discernir os contornos iniciais imprecisos"¹³. Nesse sentido:

la sociedad global, que a resultas de la globalización se ha ramificado en muchas dimensiones, y no sólo las económicas, se entremezcla con -y al mismo tiempo relativiza- el Estado nacional, como quiera que existe una multiplicidad -no

¹⁰ "Uma imagem bem olhada seria, assim, uma imagem capaz de desconcertar, e, depois de renovar nossa linguagem e, conseqüentemente, nosso pensamento". DIDI-HUBERMAN, Georges. *A imagem queima*. Tradução Helano Ribeiro. Curitiba: Medusa, 2018, p. 50.

¹¹ "Os noticiários de TV, as manchetes de jornal, os discursos políticos e os tuites da internet, usados para transmitir focos e escoradouros das ansiedades e dos temores do público, estão atualmente sobrecarregados de referências à 'crise migratória [...]'" BAUMAN, Zigmunt. *Estranhos à nossa porta*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2017, p. 7.

¹² Cf. MARTINE, George. A Globalização Inacabada: migrações internacionais e pobreza no século 21. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 19, n. 3, july/sept., 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script>. Acesso em: 01 out. 2022.

¹³ BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 49.

vinculada a un lugar- de círculos sociales, redes de comunicación, relaciones de mercado y modos de vida que traspasan en todas direcciones las fronteras territoriales del Estado nacional.¹⁴

Nessa direção, destacam-se os fluxos migratórios que, na esteira do processo de globalização¹⁵, afetaram o globo e fizeram com que emergisse uma série de alterações em cada realidade específica. Ou seja, tais fluxos, como temos presenciado no decorrer da última década, embora com suas especificidades em cada panorama social, vêm se acentuando como causa secundária de uma gama de outros problemas que determinaram esses deslocamentos, enquanto evento biopolítico no qual a vida do migrante está implicada nos processos de execução de gestão da vida, seja em âmbito de fronteiras seja no sentido de governamentalização, por meio da efetivação de políticas públicas, que, em última instância, aponta para aquele que é visto e encarado como o estranho, aquele que chegou, que desinstala e coloca o desafio ético de responder ao que se apresenta.

Nessa esteira, no alvorecer desse século XXI, as migrações internacionais passaram a apresentar dimensões sem precedentes na história humana. Entretanto, não mais se caracterizam pelo deslocamento de populações europeias para o mundo; na atualidade, a Europa tornou-se local de destino dos migrantes. Ademais, conforme destaca Catherine Wihtol de Wenden, essas transformações ocorrem ao redor do globo, visto que o planeta todo que está em movimento, particularmente o Sul. Além disso, emergiram novos locais de destino, tais como os Estados do Golfo, alguns países asiáticos e o continente africano, de tal forma que “[...] os países outrora de partida passaram a ser de acolhida e de trânsito [...]”.¹⁶

Nessa direção, se analisarmos o fenômeno migratório sob o viés biopolítico, enquanto metamorfose que impactou de modo direto e imprevisto no interior das nações, essa geopolítica acima descrita coloca em primeiro plano uma série de indagações: existe a real possibilidade de se conceber as relações humanas com

¹⁴ BECK, Ulrich. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona Madrid: Paidós, 2008, p. 21.

¹⁵ Cf. BECK, Ulrich. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona Madrid: Paidós, 2008.

¹⁶ WENDEN, Catherine Wihtol de. "As novas migrações", *SUR* 23 (2016). Disponível em: <https://sur.conectas.org/as-novas-migracoes/>. Acesso em: 10 out. 2022, p. 18.

esse Outro enquanto proximidade, considerando-o meu semelhante? É possível reconhecer o outro em um mundo demarcado pelo esgotamento e pela vulnerabilidade? Quais seriam os elementos constitutivos ou basilares de uma filosofia das migrações e de política do porvir? A partir desse conjunto de indagações e da metamorfose que ocorreu nas últimas décadas, de acordo com Bernardo Bolaños Guerra:

Precisamente, la biopolítica nos permite pensar todas las formas de administración de las poblaciones y las fronteras: la conexión entre la Segunda Guerra Mundial [...]; entre las guerras en Medio Oriente, los atentados subsiguientes y la llamada "securitización" de la frontera México-Estados Unidos; el desempleo en Europa y la concomitante estigmatización de las minorías de trabajadores migrantes.¹⁷

A *metamorfose do mundo*, nessa senda, significa mais do que, e algo diferente de, um trajeto evolutivo do fechado ao aberto; significa a mudança histórica das visões do mundo, a reconfiguração da mundivisão nacional.¹⁸ Assim, no início do século XXI, os espaços de ação estão cosmopolitizados, o que significa que o quadro de ação já não é apenas nacional e integrado, mas global e desintegrado, contendo as diferenças entre regulações nacionais na lei, na política, na cidadania, nos serviços, etc.¹⁹

De acordo com Ulrich Beck²⁰, o conceito de *metamorfose do mundo* permite definir e analisar as relações entre metamorfose, mudança e seus movimentos compensatórios. Com a inserção desse conceito, busca-se substituir a tipologia existente para a compreensão de uma mudança histórica na sociedade e na política, isto é, a partir de uma concepção totalmente diferente. Assim, "A metamorfose do mundo é uma coisa que acontece; não é um programa. A metamorfose do mundo é

¹⁷ BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. Introducción. In: BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. (Coord.). *Biopolítica y migración*. El eslabón perdido de la globalización. México: UAM, Unidad Cuajimalpa, 2015, 14.

¹⁸ BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 18

¹⁹ BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 23.

²⁰ BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 30-33.

uma expressão descritiva e não normativa"²¹, que questiona e desafia a própria maneira de entender o mundo, e influi diretamente no modo como se pensa e se pratica a política.

Ao fazer uma análise das metamorfoses pelas quais a humanidade é marcada, tomando como exemplo a paternidade e a maternidade, fica evidenciado que metamorfose indica formas de conceber as coisas e as situações que até pouco tempo eram praticamente inconcebíveis ou mesmo impensáveis, especificamente no caso acima citado, pois passou a ser algo tratado em um nível cosmopolita no qual inaugurou-se uma nova *mundivisão*, isto é, uma visão distinta do próprio humano, como ele se compreende e se situa no tecido social, o que sinaliza para uma nova concepção acerca do estatuto próprio da vida humana e um novo modo de encarar o mundo: "É exatamente isso que quero dizer com metamorfose: aquilo que ontem era impensável é hoje possível e real [...]"²². Destarte, pontua a diferença entre mudança e metamorfose, compreensão que possibilita clarificar de forma mais precisa as mutações que vêm ocorrendo na sociedade globalizada e seus reflexos. Senão vejamos:

A mudança ocorre no seio da ordem existente e das certezas antropológicas que a suportam, que estão incorporadas e histórica e institucionalmente predeterminadas nas formas da política e do direito do Estado-nação e na ideia de valores universais (proteção da dignidade humana). A metamorfose destrói-as, enquanto, ao mesmo tempo, coloca as instituições existentes sob uma pressão enorme para agirem segundo novas práticas antes inimagináveis. Esta pressão, como dissemos, não pode ser dominada com os conceitos e instrumentos habituais.²³

De acordo com o autor, há que se mudar o prisma pelo qual se compreende as questões fundamentais que permeiam a existência humana, operando-se um giro

²¹ BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 32.

²² BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 45-57.

²³ BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 45-46.

que consiste em situar tais demandas em um âmbito de cosmopolitismo, isto é, o nacionalismo metodológico, "a ideia de o mundo girar em torno da nação, tem de ser substituído pelo cosmopolitismo metodológico, a ideia de que a nação deve girar em torno do mundo em risco"²⁴. Ou seja, passamos a viver em espécie de sociedade demarcada por profundas metamorfoses, desde um nível microestrutural, do mundo da vida das pessoas, até um nível macroestrutural, afetando e, por conseguinte, transfigurando a própria sociabilidade, a estrutura socioeconômica e cultural da humanidade, como bem mostrou-nos Ulrich Beck.

A indagação basilar da qual parte o pensador alemão é assim enunciada: "Em que mundo estamos a viver? A minha resposta é: na metamorfose do mundo"²⁵. Noutros termos: "[...] para estar no mundo e para o ver o mundo". Essas mutações que podem ser compreendidas como transfigurações, "[...] caracterizam-se como acontecimentos e processos inesperados, que passam geralmente despercebidos, que prevalecem para além dos domínios da política e da democracia como efeitos secundários da modernização técnica e económica mundial"²⁶. Enfim, essa noção, até pouco tempo considerada algo impensável, tornou-se possível, fugindo totalmente ao controle dos agentes estatais e das instituições sociais. Sob este prisma:

O mundo não gira em torno da nação, mas as nações giram em torno das novas estrelas fixas: mundo e humanidade. A Internet é um exemplo disto. Em primeiro lugar, cria o mundo como a unidade de comunicação. Em segundo, cria a humanidade oferecendo o potencial de interligar literalmente toda a gente. É neste espaço que as fronteiras nacionais e outras são renegociadas, desaparecem e são reconstruídas – ou seja, são metamorfoseadas.²⁷

²⁴ BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 45-55.

²⁵ BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 11.

²⁶ BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 11.

²⁷ BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 18.

Nesse sentido, a compreensão do conceito de metamorfose como algo que ocorre no seio das sociedades, de acordo com Ulrich Beck, pode ser situada enquanto uma revolução global, “[...] de efeitos secundários na sombra do silêncio, [e] provoca uma reação em cadeia do fracasso das instituições em todo o esplendor da funcionalidade”²⁸. Essa questão, por conseguinte, implica colocar em xeque tais instituições que buscam atuar e responder às demandas que surgem no meio social, pressionando-as para adotarem e agirem sob novas práticas, muitas delas até então inimagináveis.

É nesse registro conceitual que se busca problematizar as migrações enquanto fenômeno essencialmente humano, como uma das dimensões congênicas ao desenvolvimento da humanidade que, em uma perspectiva biopolítica, permite-nos analisar criticamente o estatuído enquanto política de gestão da vida, um paradigma de poder sobre a vida, que, conforme Solange Chavel²⁹, tomando como ponto de partida a distinção operada por Michel Foucault acerca da diferenciação entre sociedade disciplinar e sociedade biopolítica, em que especialmente nesse segundo modelo situa-se a inclusão de algo como “[...] uno de sus rasgos distintivos el control de los movimientos de población por parte del Estado [...] donde el encierro se realiza, además, dentro de fronteras nacionales, al tiempo que se aceleran los desplazamientos de hombres de negocios, de políticos y otras elites”.³⁰

Nesse sentido, a autora³¹ enfatiza quatro dimensões fundamentais nas quais o biopoder precisa ser estudado: como discurso de poder acerca da vida, como uma dimensão institucional particular, como estratégia de intervenção na existência coletiva, sob o viés dos organismos biológicos e, por fim, como modo de produção de subjetividades a partir das quais Chavel compreende que o migrante

²⁸ BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 45.

²⁹ Cf. CHAVEL, Solange. El biopoder en acción: el concepto de migración. In: BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. Introducción. In: BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. (Coord.). *Biopolítica y migración*. El eslabón perdido de la globalización. México: UAM, Unidad Cuajimalpa, 2015, p. 29-50.

³⁰ CHAVEL, Solange. El biopoder en acción: el concepto de migración. In: BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. Introducción. In: BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. (Coord.). *Biopolítica y migración*. El eslabón perdido de la globalización. México: UAM, Unidad Cuajimalpa, 2015, p. 29.

³¹ Cf. CHAVEL, Solange. El biopoder en acción: el concepto de migración. In: BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. Introducción. In: BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. (Coord.). *Biopolítica y migración*. El eslabón perdido de la globalización. México: UAM, Unidad Cuajimalpa, 2015, p. 16-17.

contemporâneo é uma forma genérica, a qual precisa ser abordada e investigada segundo suas especificidades.

O tema das migrações vem ganhando, ao longo dos últimos anos, um grande espaço nos debates tanto políticos, por um lado, quanto, de outro, no âmbito acadêmico, no interior das mais diversas áreas do conhecimento, desde a perspectiva antropológica, das ciências sociais, do direito, da história etc., enquanto elemento que atravessa o emergir desse novo século, uma das questões cruciais do tempo presente. Nessa direção, tendo em vista a problematização do ponto de vista filosófico, desde uma perspectiva biopolítica e da (re)produção de vidas passíveis de serem geridas no interior das esferas e dos dispositivos estatais que permitem sua governamentalização, e das formas de necropoder³² que se instauram, faz-se necessário desenvolver uma leitura filosófica que seja capaz de questionar suas bases e sua importância. Trata-se de compreender em que medida é possível, ainda, situar a exigência ético-política de uma filosofia das migrações, suas linhas mestras, seus possíveis alicerces e suas condições básicas na formulação de uma leitura crítica do projeto de Estado moderno como resultado mais acabado da lógica iluminista que gerou, e ainda gera, um percentual inabarcável de vidas precarizadas que podem ser desperdiçadas³³, justamente pelo fato de que a moderna proposta de uma racionalidade instrumentalizada e fundada em vista de obter determinados fins, sem analisar os meios, tem produzido a violência biopolítica em uma dinâmica de uma espiral ascendente, conforme pontua com precisão Ricardo Timm de Souza:

[...] a *violência biopolítica* que, sob as mais diversas formas, reduz o singular a uma determinada quantidade, a um quantum meramente individual e intercambiável, alvo de todos os tipos de jogos reificantes que advêm com a possibilidade aparentemente irrestrita de transformação do mais profundo – ou do que resta de – *humano* em qualquer outra coisa, arquitetada pela hegemonia

³² Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica* - tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. 1. ed. Porto Alegre: Zouk, 2020.

³³ BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Tradução Carlos Aberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

da razão ardilosa que, com suas espantosas cavilações substitui a espessura do real por conceitos manobráveis [...].³⁴

Nesse sentido, na concepção de Solange Chavel, o conceito de biopoder é usado pelo pensador francês com o objetivo de circunscrever um conjunto de ações de gestão exercidas pela autoridade política sobre determinada população, em um território específico, que pode estar direcionado a algumas destas dimensionalidades, quais sejam: “[...] tasa de natalidad, de mortalidad, higiene, capacidad en el trabajo; por consiguiente, y de manera más general, el control y la gestión de los comportamientos productivos y reproductivos”.³⁵ Desse modo, se para Foucault inicialmente havia uma forma de poder que se exercia sobre o corpo, sob o viés disciplinar, no limiar do século XVII ocorre uma profunda mudança, em que o poder passa a ser exercido e calcado sobre a gestão da vida das populações por meio dos processos governamentalização e de normalização da vida.

Esse paradigma que passou a ter como centralidade a vida das populações operou uma alteração na velha mecânica do poder de soberania, perspectiva da qual escapavam muitas coisas, tanto em termos de elementos em âmbito microestrutural, por um lado, quanto, por outro, em sentido de massa, ou seja, do conjunto de indivíduos de determinada sociedade. Assim, se no modelo de poder disciplinar buscou-se acomodar e moldar as forças individuais, centradas no corpo, em que se deu uma acomodação dos mecanismos de poder sobre o corpo individual, estribadas na vigilância e no treinamento “[...] depois, [...] tem em seguida, no final do século XVIII, uma segunda acomodação, sobre os fenômenos globais, sobre os fenômenos de população, com os processos biológicos ou bio-sociológicos das massas humanas [...]”.³⁶

Conforme Timothy Campbell, o conceito de biopolítica, na última década, passou a ocupar um espaço de destaque nos debates que visam “[...] descrever

³⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p. 9. [Grifos do autor].

³⁵ CHAVEL, Solange. El biopoder en acción: el concepto de migración. In: BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. Introducción. In: BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. (Coord.). *Biopolítica y migración*. El eslabón perdido de la globalización. México: UAM, Unidad Cuajimalpa, 2015, p. 34.

³⁶ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 298.

aquilo que surgiu como mudanças radicais na semântica da vida" ³⁷. Nessa perspectiva, tal conceito começa a ganhar destaque nos debates das ciências que se ocupam e têm por objeto a vida em suas multidimensionalidades, pois

Essa atenção renovada pela biopolítica data de quando pareceu que tal conceito poderia captar, na fusão entre biologia e política, uma transformação do modo como a própria política é entendida e teorizada. Trata-se de uma mudança reconhecível não somente no âmbito do debate filosófico, mas também no âmbito das mídias populares como a televisão e a internet. Tanto o precário desembarque dos imigrantes nas costas dos países ocidentais – com a respectiva resposta por parte da política (e, ultimamente, da polícia) – quanto a prática terrorista de homens e mulheres que se explodem com a intenção de suprimir o maior número de vítimas possível, em função de uma presumível recompensa mundana ou religiosa, dão a impressão de que a política e o poder estejam relacionados, muito mais do que antes, à própria vida, ou seja, que se une a vida humana como meio para adquirir poder ou como seu instrumento de expressão.³⁸

É nessa acepção, portanto, tendo em vista a crítica a essa lógica reinante de um poder biopolítico (*necropolítico*), em um panorama de crescente violência que produz indiferenciada massa de ruínas, de corpos retalhados, de vidas destruídas para sempre, vidas supérfluas³⁹, que se colocam a exigência e o desafio de romper com a estruturação da política enquanto paradigma de política de inimizade, que tem regrado, em boa medida, a atuação dos agentes que deveriam ter a precípua função de assegurar os direitos fundamentais, de garantir direitos aos humanos, o Estado de Direito em observância ao princípio da dignidade da pessoa humana. Essa proposta de se repensar o reverso do estatuído, das políticas de inimizade, requer

³⁷ CAMPBELL, Timothy. Política, imunidade, vida: o pensamento de Roberto Esposito no debate contemporâneo. In: ESPOSITO, Roberto. *Termos da política: comunidade, imunidade, biopolítica*. Tradução Ricardo Marcelo Fonseca et al. Curitiba: UFPR, 2017, p. 13.

³⁸ CAMPBELL, Timothy. Política, imunidade, vida: o pensamento de Roberto Esposito no debate contemporâneo. In: ESPOSITO, Roberto. *Termos da política: comunidade, imunidade, biopolítica*. Tradução Ricardo Marcelo Fonseca et al. Curitiba: UFPR, 2017, p. 13.

³⁹ MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 171-172.

que o humano possa fazer a experiência de estar no mundo, tornar-se-homem-no-mundo, dele fazer parte, na perspectiva de que haja cidadania⁴⁰, de que o reconhecimento não dependa do local de nascimento, da raça ou da origem⁴¹, mas, certamente, de se encarar o humano enquanto travessia, como um ser de passagem, um passante, de onde emerge a necessidade de se pensar em uma *ética do passante*.⁴²

No decorrer do século XXI, o fenômeno migratório vem se constituindo enquanto uma das metamorfoses dos tempos presentes, do que se depreende sua importância em vista de compreender as transfigurações sociais e o próprio redesenho geopolítico, social, econômico e político ao redor do planeta. Nesse sentido, no entendimento de Stephen Castles, as transformações econômicas, demográficas, políticas e sociais que se dão em determinada, influenciam de modo determinante nos deslocamentos, isto é, nos processos por meio dos quais as pessoas passam a migrar. Uma das consequências imediatas desse processo migratório são as novas mudanças que passam a ocorrer tanto nos países de origem quanto nos de destino de determinado indivíduo.⁴³

A partir do desencadeamento do processo de globalização⁴⁴, da expansividade da economia global e do livre fluxo das mercadorias, um dos fatores centrais (que constitui uma das marcas do mundo contemporâneo) é o crescimento vertiginoso das migrações internacionais, com especial destaque para a década de 80, período em que as migrações passaram a assumir uma dimensão global⁴⁵. Nessa

⁴⁰ Nessa direção, Sandro Mezzadra é incisivo ao afirmar que é preciso repensar a ficção cristalizada acerca da noção de cidadania, como aspecto fundamental para repensar as migrações: "É por isso que, sem eliminar sua importância e potencial, eu acho que hoje se faz necessária uma crítica teórica renovada da "cidadania", tanto no conjunto dos estudos sobre as migrações quanto no sentido mais geral" MEZZADRA, Sandro. Multiplicação das fronteiras e práticas de mobilidade *REMHU - Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, Brasília, Ano XXIII, n. 44, p. 11-30, jan./jun. 2015, p. 15.

⁴¹ MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 247.

⁴² MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 248.

⁴³ CASTLES, Stephen. *Globalização, Transnacionalismo e Novos Fluxos Migratórios*. Dos Trabalhadores convidados às Migrações Globais. Tradução Frederico Ágoas. Lisboa: Fim de Século, 2005, p. 7.

⁴⁴ Cf. BECK, Ulrich. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona Madrid: Paidós, 2008.

⁴⁵ "A emigração para as colônias, a partir do século XVI, constituiu um elemento fundamental para a construção dos impérios europeus. No século XIX, a imigração laboral para a América do Norte, bem como no interior do continente europeu, teve um importante papel nos processos de industrialização. Mais recentemente, as migrações em grande escala da Europa do Sul para o Norte da Europa Ocidental foram um fator essencial no *boom* econômico pós-1945". CASTLES, Stephen. *Globalização*,

senda, "os fluxos migratórios históricos inverteram-se, os antigos países de emigração transformaram-se em novas áreas de imigração, e os fluxos migratórios tornaram-se mais volumosos"⁴⁶, marcados por maior intensidade e complexidade. Catherine Wihtol de Wenden caracteriza esse panorama da seguinte forma:

As migrações internas e internacionais afetam quase todas as regiões do mundo. Se as categorias de migrantes e de países se tornaram mais fluidas ao globalizar-se, a globalização das migrações se faz acompanhar também, e paradoxalmente, de uma regionalização dos fluxos migratórios. Em escala mundial, as migrações organizam-se geograficamente em sistemas migratórios complexos em torno de uma mesma região, onde se constroem complementaridades entre zonas de partida e de acolhida que correspondem a proximidades geográficas; vínculos históricos, linguísticos e culturais; redes transnacionais construídas pelos migrantes; e encontro de fatores de oferta ("pull") e procura ("push") de mão de obra que formam um espaço formal ou informal de circulação, acompanhado ou não de facilidades institucionais de passagem.⁴⁷

Com o desenvolvimento da economia global, acentuaram-se e aprofundaram-se as desigualdades entre norte e sul, fazendo com que a realidade e os contextos de desigualdades sociais e de violações de direitos humanos se tornassem evidenciados, o que também permitiu que alguns países se tornassem sinônimo de nações provedoras de mão de obra em vista do desenvolvimento desse modelo de economia globalizada.

Lo que ha cambiado es la intensidad, la complejidad, el alcance global de esas redes, y la facilidad con la cual significativas porciones de las economías son ahora desmaterializadas, digitalizadas y, por ende, los datos económicos pueden

Transnacionalismo e Novos Fluxos Migratórios. Dos Trabalhadores convidados às Migrações Globais. Tradução Frederico Ágoas. Lisboa: Fim de Século, 2005, p. 7.

⁴⁶ CASTLES, Stephen. *Globalização, Transnacionalismo e Novos Fluxos Migratórios*. Dos Trabalhadores convidados às Migrações Globais. Tradução Frederico Ágoas. Lisboa: Fim de Século, 2005, p. 7.

⁴⁷ WENDEN, Catherine Wihtol de. "As novas migrações", *In: SUR 23* (2016). Disponível em: <https://sur.conectas.org/as-novas-migracoes/>. Acesso em: 10 out. 2022.

viajar a gran velocidad a través de esas mismas redes. Nuevo también es el creciente uso de redes digitales por parte de organizaciones de territorios locales, generalmente muy depauperados, para llevar a cabo una variedad de iniciativas políticas tanto intra como interurbanas. Todo esto ha implicado un aumento en el número de ciudades que forman parte de redes transfronterizas, que generalmente operan a gran escala geográfica. Bajo estas condiciones, mucho de lo que experimentamos y representamos como «lo local» resulta ser un microambiente de alcance global.⁴⁸

Nessa direção, uma das causas marcantes dos processos de deslocamentos, que fazem com os indivíduos busquem novos espaços sociais, reside na tentativa de garantir melhores condições de vida, especialmente em uma época em que os meios de comunicações e as redes sociais possibilitam uma intensa interconectividade entre pessoas de diversas partes do globo terrestre⁴⁹. Nas palavras de Stephen Castles:

Muitas pessoas veem assim na migração um modo de escapar tanto à pobreza como à violência – uma crença reforçada pelos meios de comunicação social globais, que alcançam mesmo as aldeias mais remotas, glorificando os estilos de vida americanizados e europeus.⁵⁰

Entretanto, se por um lado ocorre o processo de trocas globais de mercadorias e de bens produzidos, cujo intercâmbio ocorre em uma dinâmica expressiva, por outro, tendo em vista os processos de governamentalização inerentes aos processos políticos de cada nação, disseminam-se políticas e dispositivos que visam frear os fluxos migratórios, processo que pode ser entendido como globalização inacabada. De acordo com Martine⁵¹, por meio da adoção de técnicas de governo que se centram

⁴⁸ SASSEN, Saskia. *Contra geografías de la globalización: género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Tradução Amanda Pastrana Izquierdo et al. Madrid: Traficantes de sueños, 2003, p. 27.

⁴⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Tradução Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, p. 7.

⁵⁰ CASTLES, Stephen. *Globalização, Transnacionalismo e Novos Fluxos Migratórios*. Dos Trabalhadores convidados às Migrações Globais. Lisboa: Fim de Século, 2005, p. 8.

⁵¹ “[...] a globalização é parcial e inacabada, e isso afeta as migrações de várias maneiras. O dinamismo e a força principal da globalização residem na integração econômica, forjada, imposta e

na efetivação de políticas estatais que permitam exercer um forte controle, especialmente nas áreas de fronteiras, criam-se barreiras, tanto visíveis quanto invisíveis, em vista de inibir e de dificultar os processos de deslocamentos e de ingresso dessas populações que, de modo geral, são vistas como indesejadas, aspecto que recai sobre fatores de ordem econômica e racial:

O atual debate político, que tem sido dominado por retóricas e propostas antiimigração, xenófobas e abertamente racistas [...] torna a situação pior para milhões de imigrantes. As leis antirrefugiados, incluindo a implementação de quotas e recusas de prestação de serviços sociais básicos, bem como reivindicações para proibir muçulmanos de entrar no país, têm sido debatidas nos últimos meses como políticas legítimas, em conjunto com as deportações em massa.⁵²

Tendo em vista esse panorama assente em um paradigma securitário das migrações, as populações migrantes passam a ter como alternativa imediata a busca de redes que operam à margem, na informalidade, as quais estruturam-se em um patamar além-fronteiras e atuam com vistas à obtenção de riquezas e de recursos financeiros.⁵³ Essa dinâmica sustentada na edificação de muros é descrita por Claire Rodier:

Tal es, por supuesto, una de las funciones de los muros de migración: "membranas asimétricas" no hacen sino materializar la fractura Norte/Sur que separa a los países pudientes de aquellos cuyos habitantes se ven obligados a

gerenciada pelas regras do liberalismo. Essas regras, porém, são seguidas seletivamente pelos próprios países que as promovem. O resultado é que a globalização apresenta dificuldades e morosidades no cumprimento de suas promessas. Muitos países crescem pouco ou nada e, enquanto isso, as disparidades entre ricos e pobres aumentam. Tais desigualdades contribuem para aumentar o desejo, e até mesmo a necessidade, de migrar para outros países. Entretanto, as regras do jogo da globalização não se aplicam à migração internacional: enquanto o capital financeiro e o comércio fluem livremente, a mão-de-obra se move a conta-gotas". MARTINE, George. *A Globalização Inacabada: migrações internacionais e pobreza no século 21. São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, vol. 19, n. 3, july/sept., 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script>. Acesso em: 01 out. 2022.

⁵² DAKWAR, Jamil. "Não tão são e salvos", *In: SUR 23* (2016). Disponível em: <https://sur.conectas.org/nao-tao-saos-e-salvos/>. Acesso em: 3 jul. 2022, p. 50-51.

⁵³ Cf. RODIER, Claire. *El negocio de la xenofobia: ¿Para qué sirven los controles migratorios?* Madrid: Clave Internacional, 2013.

abandonarlos en busca de fortuna, con una relación entre sus PIB que hablan por sí mismos (de uno a seis entre México y Estados Unidos, de uno a dieciséis entre Marruecos y las ciudades españolas de Ceuta y Mella). En 2003, Botswana instaló una verja electrificada de una longitud de más de 800 kilómetros en su frontera con Zimbabwe. Oficialmente, se hizo para contener una epidemia de fiebre aftosa, pero en realidad se trataba de limitar la afluencia de refugiados zimbabuenses que huían de una severa crisis económica y política. Y la cerca fronteriza antimigración más larga del mundo separa India de Bangladesh.⁵⁴

Diante da ampliação das redes informais que visam viabilizar aos migrantes a transposição da fronteira, cresce, por conseguinte, o controle estatal, porém, conforme Stephen Castles, não obstante o crescente e rígido controle nas fronteiras e a criação de leis restritivas, os Estados “[...] estão a perder capacidade de controle. As migrações seguem uma nova lógica transnacional, ao passo que as políticas governamentais se encontram presas a ainda a uma lógica nacional antiquada”.⁵⁵ Ou seja, os Estados ainda operam em um modelo de soberania que surgiu na época moderna, em que a formação do Estado-nação e a noção de soberania emergiam a partir do princípio da natividade, como eixos estruturantes e fundamentais da soberania, que funcionam como marcos articuladores e definidores das políticas migratórias em larga escala, o que determina aqueles que podem ser sujeitos de direitos e, por outra parte, aqueles que não têm direitos a ter seus direitos garantidos,⁵⁶ conforme descreve Bauman:

a política da separação mútua e de manter distância, com a construção de muros em vez de pontes, contentando-se com “câmaras de eco” à prova de som, em vez de linhas diretas para uma comunicação sem distorções (e, tudo considerado, lavando as mãos e manifestando indiferença sob o disfarce da

⁵⁴ RODIER, Claire. *El negocio de la xenofobia: ¿Para qué sirven los controles migratorios?* Madrid: Clave Internacional, 2013, p. 69.

⁵⁵ CASTLES, Stephen. *Globalização, Transnacionalismo e Novos Fluxos Migratórios*. Dos Trabalhadores convidados às Migrações Globais. Lisboa: Fim de Século, 2005, p. 8.

⁵⁶ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010; AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

tolerância), só leva à desolação da desconfiança mútua, do estranhamento e da exacerbação.⁵⁷

Nessa direção, coloca-se uma questão paradoxal, pois, em contraposição aos processos de desenvolvimento da economia e dos mercados globais, do avanço e da ampla disseminação das inovações tecnológicas, dos avanços digitais e dos dispositivos de comunicação que crescem exponencialmente no curso do século XXI, busca-se edificar barreiras, criar impedimentos e políticas restritivas de controle da vida⁵⁸ que conformam o paradigma de uma política de securitização da vida, conforme explicita Bauman:

[...] a política de "securitização" ajuda a reprimir antecipadamente nossas dores de consciência – como observadores – diante da visão de seus atormentados alvos. Ela leva à "adiaforização" do tema dos migrantes (ou seja, excluindo-os, bem como aquilo que lhes é feito, da avaliação moral). Uma vez classificados pela opinião pública na categoria de potenciais terroristas, os migrantes se encontram além dos domínios e fora dos limites da responsabilidade moral – e, acima de tudo, fora do espaço da compaixão e do impulso de ajudar. Com efeito, se treinadas de acordo com o princípio da "securitização", muitas pessoas sentem-se – de modo consciente ou não – satisfeitas por se livrar da responsabilidade pelo destino dos miseráveis, assim como das pressões de um dever moral que, de outra forma, iria inevitavelmente aparecer para atormentar as testemunhas.⁵⁹

Trata-se, portanto, de uma política da securitização e de governamentalização da vida por meio da qual é possível desencadear um processo de seletividade acerca das vidas que são desejáveis e daquelas que são tratadas como os estranhos que batem à nossa porta, como bem destaca o referido autor em sua análise acerca das

⁵⁷ BAUMAN, Zygmunt. *Estranhos à nossa porta*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017, p. 22-23.

⁵⁸ MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Mata Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

⁵⁹ Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Estranhos à nossa porta*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017, p. 38.

migrações e seus desafios na contemporaneidade.⁶⁰

A figura do migrante enquanto inimigo: reflexos da hostilidade

Na época atual presenciamos, conforme destaca Bauman, o que poderia ser descrito como uma espécie de normalização das ofensas morais a que os seres humanos que migram estão sujeitos, seja pelos muros edificadas, mesmo que com o dispêndio de gigantescos investimentos estatais, pelas crianças afogadas, pelos campos de concentração, eventos que passaram a fazer parte do mundo da vida, uma situação para a qual sequer os meios de comunicação, em seus noticiários, dão a devida importância, sendo cada vez menos noticiada e tratada com a urgência necessária, bem como o drama ético que se coloca, a cada vez, e novamente, diante de vidas que tombam constantemente, que se arriscam em busca de uma vida mais segura, de um espaço no qual possam viver com qualidade de vida e possibilidades de desenvolvimento humano adequado. Assim,

A migração em massa não é de forma alguma um fenômeno recente. Ele tem acompanhado a era moderna desde seus primórdios (embora com frequência mudando e por vezes revertendo a direção) –, já que nosso “modo de vida moderno” inclui a produção de “pessoas redundantes” (localmente “inúteis”, excessivas ou não empregáveis, em razão do progresso econômico; ou localmente intoleráveis, rejeitadas por agitações, conflitos e dissensões causados por transformações sociais/políticas e subsequentes lutas por poder).⁶¹

Os migrantes, ou ainda, na acepção de Bauman, os *estranhos*, de modo geral, causam medo e ansiedade por serem considerados “diferentes”, sobretudo pelo fator imprevisibilidade. Por não fazerem parte do convívio comum podem gerar insegurança e formas de resistência diante de sua presença. Não raras vezes, o

⁶⁰ Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Estranhos à nossa porta*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

⁶¹ BAUMAN, Zygmunt. *Estranhos à nossa porta*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017, p. 9

estranho, o migrante, acaba por ser o catalisador de muitos dos problemas sociais relacionados à garantia dos direitos básicos, aos serviços públicos ofertados pelos entes governamentais, provocando até mesmo uma visão distorcida que se assenta na ideia errônea de que os migrantes colocam em risco um modelo de vida confortável e a forma como a sociedade deveria funcionar convencionalmente⁶². Esse modo de compreender a presença do outro fica explícito conforme segue:

Sobre os estranhos, porém, sabemos muito pouco para sermos capazes de interpretar seus artifícios e compor nossas respostas adequadas – adivinhar quais possam ser suas intenções e o que farão em seguida. E a ignorância quanto a como proceder, como enfrentar uma situação que não produzimos nem controlamos, é uma importante causa de ansiedade e medo.⁶³

Essa constatação acima exposta indica o ainda longo caminho a ser percorrido em vista de que o tema da migração seja amplamente discutido e tratado à altura dos desafios que nele estão circunscritos, o que demanda, certamente, o abandono de certos preconceitos e a desconstrução de certas compreensões e concepções⁶⁴ que ainda vigoram, quer seja em nível estatal, dos governantes e gestores que formulam políticas, quer, por outro lado, das pessoas que convivem em sociedade. Essa tarefa coloca-se como exigência, à luz da contemporaneidade, em tempos de crises de múltiplas dimensionalidades e do esfrelamento dos paradigmas delineados na modernidade, uma época marcada pelo *paradoxo de uma temporalidade sem vitalidade*⁶⁵, com o crescimento do individualismo, o que nos

⁶² BAUMAN, Zygmunt. *Estranhos à nossa porta*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017, p. 13-14.

⁶³ BAUMAN, Zygmunt. *Estranhos à nossa porta*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017, p. 14.

⁶⁴ George Marine observa que “[...] os sofrimentos que afligem a população migrante - encontra-se frequentemente uma postura de rejeição à migração e um entendimento de que este é um processo a ser minimizado e reduzido. Esse tipo de sentimento é antigo e persistente, mas pouco prático no contexto do século 21. É preciso reconhecer que a não-migração também é associada à pobreza, à miséria, à violência e a todas as formas de exploração comumente relacionadas com a migração - muitas vezes de modo ainda mais exacerbado”. MARTINE, George. *A Globalização Inacabada: migrações internacionais e pobreza no século 21. São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, vol. 19, n. 3, July/sept., 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script>. Acesso em: 01 out. 2022.

⁶⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Kafka: a justiça o veredicto e a colônia penal: um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 15.

torna insensíveis diante da dor, dos gritos de outras pessoas, faz-nos viver como mônadas isoladas, noção que Bauman definiu como a *globalização da indiferença*. Ou seja, vivemos em "[...] bolhas de sabão que, embora adoráveis, carecem de substância; nos acostumamos ao sofrimento dos outros. Ele não me afeta. Não me diz respeito. Não é da minha conta!"⁶⁶

Nesse sentido, mesmo que as migrações tenham entrado nas agendas políticas de vários governos, e a migração tenha se tornado um evento comum em várias nações, enquanto sinônimo de um acontecimento que permite a busca por maior segurança e melhores índices de desenvolvimento humano das pessoas que se deslocam, seja em escala nacional ou internacional, contatam-se, ainda, noções reducionistas e destoantes daquilo que se presencia no horizonte conjuntural, o que permite, por consequência, que compreensões e pré-conceitos vigentes no seio social sejam (re)produzidos acerca de tais processos que, como temos visto, são fundamentais e vitais para a vida em sociedade.

Nessa acepção, ainda além de possíveis concepções e visões calcadas sob um prisma preconceituoso e assente na xenofobia, no medo e na repulsa ao outro, ao que se apresenta como *estranho*, cumpre destacar que esse processo, enquanto elemento basilar e coetâneo ao mundo contemporâneo, em suas dimensionalidades atuais, precisa ser melhor compreendido, como salienta Stephen Castles:

As migrações contribuem para a erosão das fronteiras tradicionais entre línguas, culturas, grupos étnicos e Estados-nação, assim desafiando as tradições culturais, a identidade nacional e as instituições políticas, e contribuindo para o declínio da autonomia do Estado-nação.⁶⁷

Embora as migrações possam ser compreendidas enquanto um fenômeno inerente à existência humana, e como parte significativa do desenvolvimento da história da humanidade, sobretudo em pleno século XXI, por meio das quais se desencadearam importantes metamorfoses que influenciaram o reordenamento do

⁶⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Estranhos à nossa porta*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017, p. 25-26.

⁶⁷ CASTLES, Stephen. *Globalização, Transnacionalismo e Novos Fluxos Migratórios*. Dos Trabalhadores convidados às Migrações Globais. Lisboa: Fim de Século, 2005, p. 16.

próprio desenho da geopolítica mundial, ainda assim, é possível constatar, conforme pontua Stephen Castles, que

[...] as políticas migratórias geralmente falham em alcançar seus objetivos, pois governos e funcionários adotam uma visão de curto prazo das causas e consequências da migração. Os governantes enxergam a migração como um problema a ser resolvido, de preferência buscando formas para evitar que os migrantes abandonem suas terras de origem. Falta-lhes uma compreensão da migração como parte intrínseca do desenvolvimento humano, mediante a qual as pessoas respondem às oportunidades procedentes de fatores ambientais, econômicos e políticos nas possíveis áreas de chegada.⁶⁸

Essa constatação acerca das políticas migratórias reafirma o modo distorcido por meio do qual as migrações são encaradas na época contemporânea, isto é, como um problema que precisa ser sanado, freado e amenizado, inversamente a uma posição que as coloque enquanto possibilidade e potencialidade de maior desenvolvimento humano. Inerente a esse fator preconceituoso acerca dos processos migratórios e dos sujeitos que migram, constata-se, também, a necessidade da fundamental reconstrução de conceitos e de categorias que possibilitem contemplar os sinais presentes nos tempos atuais, ou seja, ler o século XXI à altura de seus desafios e problemas, a partir de um posicionamento plural e de respeito às diversidades presentes nas texturas dos contextos sociais.

Esse fator coloca em xeque uma ampla gama de acontecimentos nos quais estiveram implicadas vidas de pessoas migrantes, vidas que simplesmente foram deixadas à deriva, passíveis de abandono, vidas que poderiam ser aniquiladas, sem que com isso se cometa qualquer forma de crime. Nessa direção, Sandro Mezzadra pontua:

A figura do “imigrante ilegal” assumiu centralidade em termos mundiais no contexto das turbulentas transformações do capitalismo iniciadas no começo dos anos setenta – e que conduziram, por exemplo, ao fim do sistema de

⁶⁸ CASTLES, Stephen. Entendendo a Migração Global. Uma perspectiva desde a transformação social. *REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 18, n. 35, julho/diciembre, 2010, p. 14.

“trabalhadores hóspedes” na Alemanha Ocidental e em outros países da Europa. Não é difícil compreender o nexo entre o aparecimento desta figura e os processos de flexibilização dos mercados de trabalho e das economias que têm acompanhado essas transformações.⁶⁹

Diante dessa constatação e das transformações em escala global, coloca-se a necessidade de enfrentar a crise instaurada no seio social com base no fenômeno migratório, que passou a ocupar um espaço central nas agendas políticas dos países e na construção de políticas de Estado no século XXI. Destarte, por conseguinte, desse elemento emerge a importante tarefa de levar a sério o contexto de instabilidade conceitual em que vivemos, que decorre dos processos contemporâneos de transformação das fronteiras, uma nova perspectiva que requer uma profunda revisão acerca das taxonomias utilizadas nas políticas migratórias, especialmente o papel que desempenham essas disposições e sua influência na noção de cidadania⁷⁰, enquanto concepção circunscrita e “delimitada”. Além disso, há que se examinar criticamente a naturalização dessa norma como eixo balizador que define tanto o universo de dispositivos conceituais, quanto institucionais que orientaram a organização moderna dos espaços políticos, e a gestão da vida dos migrantes.⁷¹

A globalização, que acelerou o processo de heterogeneização das fronteiras no mundo contemporâneo, colocou em crise a distinção clara entre *interno* e *externo*, elementos cruciais e definidores das premissas e dos fundamentos da política e do direito internacional modernos. Nesse sentido, “[...] a discussão sobre a figura do

⁶⁹ MEZZADRA, Sandro. Multiplicação das fronteiras e práticas de mobilidade *REMHU - Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, Brasília, Ano XXIII, n. 44, p. 11-30, jan./jun. 2015, p. 15.

⁷⁰ De acordo com Amarela Varela Huerta, “Para los migrantes sin papeles y sus familias la ciudadanía es un término sospechoso, que les recuerda las tierras que los expulsaron o los territorios espinosos que habitan o que transitaron. Aunque paradójicamente buen número de los colectivos de migrantes acaban apelando a esta retórica tanto de la ciudadanía como de los derechos que ampara, englobando sus discursos dentro de la retórica de la democracia; esto se debe, propongo, a la carencia de otros discursos con voluntad de verdad que acrediten la pertenencia a una comunidad política y los derechos que eso otorga más allá del nacionalismo como metarrelato y el universalismo jurídico como retórica.” VARELA HUERTA, Amarela. La ciudadanía instituida en la era de la resistencia: el movimiento migrante en Barcelona como agente de nuevos discursos sobre la ciudadanía. In: BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. (Coord.). *Biopolítica y migración*. El eslabón perdido de la globalización. México: UAM, Unidad Cuajimalpa, 2015, p. 300.

⁷¹ Cf. MEZZADRA, Sandro. Multiplicação das fronteiras e práticas de mobilidade *REMHU - Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, Brasília, Ano XXIII, n. 44, p. 11-30, jan./jun. 2015, p. 23.

'imigrante ilegal' e a referência aos processos de 'inclusão através da ilegalização' são particularmente importantes a partir deste ponto de vista"⁷². Sandro Mezzadra destaca o desafio de se (re)pensar os conceitos fundamentais que ainda sustentam o arcabouço teórico-conceitual que sustenta a política:

Falar de inclusão diferencial é também uma tentativa de fixar teoricamente esta relação, questionando a ideia de uma marcada distinção, em termos absolutos, entre interno e externo, que atravessa e organiza os conceitos políticos modernos – como soberania, povo, nação e até cidadania. Pode-se notar aqui uma implicação relevante na escolha de assumir "a fronteira como método", que visa recuperar e reativar criticamente o momento *produtivo* na instituição e nas operações de fronteiras.⁷³

Nessa senda, a vida humana ocupa um espaço de destaque, pois passa a ser objeto gerido pelos dispositivos governamentais, especialmente no que concerne aos fluxos migratórios, diante do elevado crescimento dos deslocamentos de diversos grupos humanos. Essa constatação coloca em xeque um paradigma restritivo que limita o direito de migrar das pessoas, assente em uma dinâmica que prima pela explícita defesa dos interesses nacionais nações e da soberania. Assim, governar torna-se sinônimo de criar dispositivos, técnicas e estratégias que definem quais vidas podem adentrar em determinado território.

Alberto Rubio assevera que um paradigma migratório fulcrado na restrição é ineficaz e não apresenta os resultados satisfatórios. Essa constatação toma como ponto de partida o caso dos EUA e da Europa. Diante do montante de pessoas que vivem em situação irregular, sem direito a ter seus direitos assegurados⁷⁴, urge colocar em pauta a construção de uma política migratória, enquanto exigência ética e social, capaz de garantir que as pessoas sejam tratadas com dignidade e respeito,

⁷² MEZZADRA, Sandro. Multiplicação das fronteiras e práticas de mobilidade *REMHU - Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, Brasília, Ano XXIII, n. 44, p. 11-30, jan./jun. 2015, p. 21.

⁷³ MEZZADRA, Sandro. Multiplicação das fronteiras e práticas de mobilidade *REMHU - Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, Brasília, Ano XXIII, n. 44, p. 11-30, jan./jun. 2015, p. 22.

⁷⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 312.

independentemente de sua procedência, de sua raça ou de seu pertencimento social.⁷⁵

Esse panorama emergente, especialmente na passagem do século XX ao alvorecer do século XXI, na concepção de Achille Mbembe, talvez esta seja uma das questões, senão a questão fulcral do presente, haja vista sua ampliação em escala global. Nessa senda, compreende que o momento atual é permeado pela agitação seja em termos de pequenas, ou de expressivos deslocamentos, de transferências, o que caracteriza novas figuras do êxodo; “novas diásporas passam, em grande parte, pelo comércio ou pelo negócio, pelas guerras, por desastres ecológicos e catástrofes ambientais, e por transferências culturais de toda ordem.”⁷⁶

O fenômeno migratório, enquanto evento congênito ao processo de desenvolvimento da própria humanidade, o deslocar-se implica em ir além fronteiras, transladar-se em direção ao novo, e é marcado pelo enfrentamento da ampliação de barreiras físicas, geográficas, simbólicas, culturais, sociais e políticas. Nesse lançar-se, dá-se o contato com o novo, com outros sujeitos, o que pode implicar tanto continuidades quanto descontinuidades, nas mais diversas esferas da sociedade, desde costumes, hábitos, idioma, forma de organização da vida, etc.⁷⁷

Nessa esteira, Achille Mbembe pontua que na contemporaneidade temos presenciado duas ordens vigentes: a *comunidade de semelhantes*, [regrada pela lei da igualdade]; a segunda ordem, os *não-semelhantes* ou de *sem-lugar*, [igualmente instituída pela lei]: “A priori, os sem-lugar não têm qualquer direito a ter direitos. Esta desigualdade e a lei que a institui e na qual se baseia fundam-se no preconceito de raça”⁷⁸. Assim, embora não sem reconhecer que o outro desinstala, indaga, interpela, faz-se necessário ter presente que a constituição do eu se dá em uma condição *sine*

⁷⁵ RUBIO, Alberto. O controle migratório na Fronteira: um enfoque pragmático. In: *Diplomatura en “Migrantes y Protección de Refugiados”*. Facultad de Derecho – Universidad de Buenos Aires (UBA), 2018. [Tradução nossa].

⁷⁶ MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 26. De acordo com Sayad, abordar a questão migratória implica tratar da própria noção de sociedade, entendida como um todo, em uma concepção histórica, em termos diacrônicos, mas por outro lado, também sincrônicos, isto é, implica discorrer acerca das estruturas inerentes a tais sociedades e ao seu próprio funcionamento. SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EDUSP, 1998, p. 16.

⁷⁷ IANNI, Octávio. A metáfora da viagem. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 90, n. 2, mar./abr. 1996, p. 14.

⁷⁸ MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 34.

qua non pelo fato de se estabelecer contato com o outro, pois é na oposição ao outro sujeito que reside a condição de possibilidade do estabelecimento da subjetividade individual, já que, “no fundo, somos feitos de pequenos empréstimos de sujeitos estrangeiros e, conseqüentemente, seremos sempre *seres de fronteira*”⁷⁹. Enquanto seres de fronteira, acompanhamos um panorama de solidificação de uma ampla gama de dispositivos securitários de controle por meio das quais os direitos são aniquilados ou relegados a último plano.

Considerações finais

A noção de estado de exceção é tão urgente quanto necessária para desbordar o estatuído e reposicionar a tarefa primigênia do pensamento crítico, reler o presente diante dos desafios que se apresentam. Nessa direção, reitera Achille Mbembe que sob o espectro da suspensão, da exceção, a cada novo instante refundam-se *políticas de inimizade*, cuja operatividade consiste em construir um grande inimigo, o que permite, em nome da preservação do Estado de direito, inclusive a “[...] revogação ou da abolição pura e simples – as constituições, a lei, os direitos, as liberdades públicas, as nacionalidades, toda espécie de protecções e de garantias, até hoje consideradas como adquiridas.”⁸⁰

Nesse sentido, governamentalização indica que “Governar pelo terror já não tem tanto a ver com reprimir e disciplinar, mas, sobretudo, com matar, seja em massa ou em doses mais contidas”.⁸¹ Destarte, a vida do migrante, passível de ser *matada*, “[...] não equivale a nada, nem sequer como mercadoria e, ainda menos, humana – é uma espécie de vida cujo valor está fora da economia, correspondendo apenas ao tipo de morte que se lhe inflige”⁸². Assim, o Estado securitário, por meio dos processos de governamentalização da vida, define quem são os outros, *aqueles que precisam ter suas vidas regradas por meio de políticas de inimizade* que, em sua

⁷⁹ MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 54. [Grifo do autor].

⁸⁰ MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 67.

⁸¹ MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 61.

⁸² MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 65.

operatividade, servem para sustentar a noção de *nacionalismo esfarrapado* que coloca populações inteiras na condição de supérfluas, passíveis de descartabilidade.

Se em Michel Foucault temos a noção de biopoder como sinônimo de exercício de poder que se apodera da vida e a coloca em primeiro plano, sobretudo por meio da vida das populações⁸³, esta concepção é reformulada e ampliada por Achille Mbembe através da categoria “necropoder”, a qual explicita a ação soberana que detém o poder e a capacidade de determinar quem pode viver e quem pode perecer.⁸⁴ Por conseguinte, depreende-se que soberania implica necessariamente a gestão da vida e da morte enquanto expressão do poder.⁸⁵

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BAUMAN, Zigmunt. *Estranhos à nossa porta*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Tradução Carlos Aberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Tradução Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017.

⁸³ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁸⁴ MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 107.

⁸⁵ MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 108.

BECK, Ulrich. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona Madrid: Paidós, 2008.

BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. Introducción. In: BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. (Coord.). *Biopolítica y migración*. El eslabón perdido de la globalización. México: UAM, Unidad Cuajimalpa, 2015, 14.

CAMPBELL, Timothy. Política, imunidade, vida: o pensamento de Roberto Esposito no debate contemporâneo. In: ESPOSITO, Roberto. *Termos da política: comunidade, imunidade, biopolítica*. Tradução Ricardo Marcelo Fonseca et al. Curitiba: UFPR, 2017.

CASTLES, Stephen. Entendendo a Migração Global. Uma perspectiva desde a transformação social. *REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 18, n. 35, julho/diciembre, 2010, p. 14.

CASTLES, Stephen. *Globalização, Transnacionalismo e Novos Fluxos Migratórios*. Dos Trabalhadores convidados às Migrações Globais. Tradução Frederico Ágoas. Lisboa: Fim de Século, 2005.

CHAVEL, Solange. El biopoder en acción: el concepto de migración. In: BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. Introducción. In: BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. (Coord.). *Biopolítica y migración*. El eslabón perdido de la globalización. México: UAM, Unidad Cuajimalpa, 2015, p. 29-50.

DAKWAR, Jamil. "Não tão sãos e salvos", In: *SUR 23* (2016). Disponível em: <https://sur.conectas.org/nao-tao-saos-e-salvos/>. Acesso em: 3 jul. 2022, p. 50-51.

DAVIS, Mike et al. *Coronavírus e a luta de classes*. Terra sem Amos: Brasil, 2020.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *A imagem queima*. Tradução Helano Ribeiro. Curitiba: Medusa, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FREITAS, Isis Hochmann de. *Migrações, biopolítica e direitos humanos: a crise enquanto dispositivo de gestão da vida dos indesejáveis e seus efeitos na política migratória no Brasil*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

IANNI, Octávio. A metáfora da viagem. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 90, n. 2, mar./abr. 1996.

MARTINE, George. A Globalização Inacabada: migrações internacionais e pobreza no século 21. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 19, n. 3, July/sept., 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script>. Acesso em: 01 out. 2022.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MEZZADRA, Sandro. Multiplicação das fronteiras e práticas de mobilidade *REMHU* - *Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, Brasília, Ano XXIII, n. 44, p. 11-30, jan./jun. 2015, p. 15.

RODIER, Claire. *El negocio de la xenofobia: ¿Para qué sirven los controles migratorios?* Madrid: Clave Internacional, 2013.

RUBIO, Alberto. O controle migratório na Fronteira: um enfoque pragmático. In: *Diplomatura en "Migrantes y Protección de Refugiados"*. Facultad de Derecho – Universidad de Buenos Aires (UBA), 2018.

SASSEN, Saskia. *Contrageografías de la globalización: género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Tradução Amanda Pastrana Izquierdo *et al.* Madrid: Traficantes de sueños, 2003, p. 27.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EDUSP, 1998.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica - tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. 1. ed. Porto Alegre: Zouk, 2020.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p. 9.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Kafka: a justiça o veredicto e a colônia penal: um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

VARELA HUERTA, Amarela. La ciudadanía instituida en la era de la resistencia: el movimiento migrante en Barcelona como agente de nuevos discursos sobre la ciudadanía. In: BOLAÑOS GUERRA, Bernardo. (Coord.). *Biopolítica y migración*. El eslabón perdido de la globalización. México: UAM, Unidad Cuajimalpa, 2015, p. 300.

WENDEN, Catherine Wihtol de. "As novas migrações", *SUR* 23 (2016). Disponível em: <https://sur.conectas.org/as-novas-migracoes/>. Acesso em: 10 out. 2022, p. 18.

19. RAWLS E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UM DIÁLOGO COM CARR

RAWLS AND INTERNATIONAL RELATIONS: A DIALOGUE WITH CARR



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-19>

Jader de Moura Fontenele¹

Resumo

O trabalho visa fazer um breve diálogo entre a 'utopia realista' presente no *Direito dos Povos* de John Rawls e a obra "*Vinte anos de crise, 1919-1939*" de Edward Carr, nesse diálogo pretende-se expor o entendimento de Rawls com relação à crítica do realismo feita por Carr e em que pontos essa crítica atinge Rawls.

Palavras-chave: Rawls; Carr; Relações internacionais; Direito dos Povos.

Abstract

The work aims to make a brief dialogue between the 'realistic utopia' present in the *Law of the Peoples* of John Rawls and the work "*Twenty years of crisis, 1919-1939*" by Edward Carr, in this dialogue it is intended to expose the understanding of Rawls regarding to Carr's critique of realism and at what points this critique affects Rawls.

Keywords: Rawls; Carr; International relations; Law of the Peoples.

Introdução

Há um consenso de que o filósofo norte-americano John Rawls (1921–2002) é um dos maiores pensadores do século XX nos países de língua inglesa. Seu trabalho engloba muitas das mais essenciais "questões da filosofia política contemporânea, do direito constitucional à justiça distributiva, da cidadania à eficiência econômica, da ética global à tolerância religiosa, do pluralismo cultural às formas de consenso democrático, etc." ². Grande parte da filosofia política contemporânea foi desenvolvida graças às ideias seminais de Rawls e pode ser compreendida como um prolongamento ou uma crítica contra elas. Apesar de tantas décadas após a publicação de *A Theory of Justice* (1971) e da morte de Rawls, sua obra ainda possui um lugar central na filosofia política contemporânea, pois, ao longo

¹ Doutorando em Filosofia pela PUCRS, bolsista CNPq. Email: jader.fontenele@gmail.com.

² Cf. AUDARD, C. *John Rawls*. Montreal: McGill-Queens's University Press, 2007, p. 7.

do tempo gerou uma grande literatura secundária em torno de inúmeras discussões interpretativas e críticas³.

Desde o lançamento de *Uma Teoria da Justiça* (TJ), a obra tem sido considerada um dos principais trabalhos já produzidos no campo da teoria política do século XX, restaurando a teoria política normativa enquanto uma 'área do conhecimento'⁴. Um dos críticos comentando essa obra chegou a dizer que "desde sua publicação, os filósofos políticos são obrigados a trabalhar dentro dos limites da teoria de Rawls ou, então, explicar por que não o fazem"⁵.

Rawls é o filósofo político mais influente do século XX. "Hoje, tem mais de cento e quinze mil entradas no Google Scholar, o índice bibliométrico das publicações acadêmicas mais utilizadas no mundo (basta pensar que Albert Einstein tem pouco mais de oitenta e três mil)"⁶.

Esse breve trabalho visa apresentar um diálogo entre Rawls e Carr em torno de suas teorias no âmbito das relações internacionais e, expor brevemente a visão de Rawls com relação à crítica do realismo feita por Carr. Para isso, apresenta-se um resumo da teoria de rawlsiana do Direito dos Povos enquanto são expostas algumas considerações sobre a crítica de Carr ao utopismo.

O "*Direito dos Povos*" (LoP) de Rawls

Em *O Direito dos Povos* (*The Law of Peoples*), Rawls expande sua teoria da justiça como equidade para a Sociedade dos povos, ele constrói princípios que possam ser aceitos e pactuados por sociedades liberais e não liberais, como uma plataforma comum, deliberativa e consensual para normatizar a conduta internacional dos povos que aderissem a esse sistema de princípios e regras. Nessa obra, Rawls tem a intenção de julgar os fins e os limites da guerra justa, em busca de encontrar um modo para regulamentar a conduta recíproca dos povos e uma

³ MANDLE, J. & REIDY, D. Introduction. In: MANDLE, Jon; REIDY, David (eds.). *The Blackwell Companion to Rawls*. Wiley-Blackwell Publishing: Malden, MA, 2014, p. 1.

⁴ Cf. VITA, Á. Apresentação da edição brasileira. In: RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Jussara Simões. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. xi.

⁵ NOZICK, R. *Anarquia, Estado e Utopia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 236.

⁶ PUYOL, Á. *Rawls. El filósofo de la justicia*. Barcelona: Bonallettera Alcompas, 2015, p. 7, tradução nossa.

coexistência pacífica entre eles⁷.

Se em TJ um dos objetivos era estender e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria do contrato social encontrada em Locke, Rousseau e Kant, em LoP um dos objetivos é seguir a noção de *foedus pacificum* de Kant em "A paz perpétua", onde:

o estado de paz, que não pode estabelecer-se ou garantir-se, certamente, sem um pacto entre os povos: há de existir, portanto, uma federação de tipo especial à que se possa chamar federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), já que este buscaria acabar com uma guerra e a outra buscaria terminar com todas as guerras para sempre. Esta federação não requer nenhum poder do Estado, pois apenas quer manter e garantir a liberdade de um Estado para si mesmo e, simultaneamente, a de outros Estados federados, sem que estes devam, por este motivo (como os homens em estado natural) submeter-se a leis públicas e à sua coação. É possível representar-se a possibilidade de levar adiante esta ideia (realidade objetiva) da federação, que deve estender-se paulatinamente a todos os Estados, conduzindo, assim, à paz perpétua⁸.

Essa federação pacífica em Rawls é chamada de Sociedade dos povos, ela adota a concepção política de justiça em uma posição original, na qual povos liberais estabelecem um acordo político em torno de uma concepção política de justiça internacional e razoável. Como em Kant, há a necessidade da construção de um direito internacional vinculante para os povos democráticos manterem sua autonomia e a liberdade dos cidadãos, ou seja, um "Direito dos Povos" que possibilita as condições para a "Sociedade dos Povos" ser uma utopia realista.

A rejeição de explícita de Rawls do realismo de Tucídides, do Utopismo e do Cosmopolitismo do direito natural em favor do que ele chama "utopia realista" baseada no acordo razoável está sobremaneira em débito para tanto para com

⁷ Cf. OLIVEIRA, N. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 39-40.

⁸ KANT, I. *Para a paz perpétua*. Trad. B. Kristensen. Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006, p. 75-76.

Rousseau e Kant, aponta que sua visão deveria ser explorada em relação à terceira das duas tradições que eu mencionei rapidamente. (...) É a rejeição de Rawls tanto ao realismo e ao utopismo e a aspiração de unir justiça e utilidade que firmemente o lota na terceira das três tradições expostas na literatura da teoria clássica das relações internacionais⁹.

LoP refere-se a um tipo de concepção política singular de direito e justiça, aplicável aos princípios e normas do Direito e das relações internacionais, seu conteúdo é construído com base em uma ideia liberal de justiça parecida com a noção de justiça como equidade de TJ. Para Rawls, não existe somente um 'Direito dos Povos' possível, mas uma família de Direitos razoáveis, os quais são desenvolvidos com base nos seguintes princípios tradicionais:

1. Os povos são livres e independentes, e sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos;
2. Os povos devem observar tratados e compromissos;
3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam;
4. Os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção;
5. Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa;
6. Os povos devem honrar os direitos humanos;
7. Os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da guerra;
8. Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente¹⁰.

Rawls desenvolve uma classificação de cinco sociedades nacionais existentes no mundo, os povos liberais razoáveis, povos decentes, Estados fora da lei, sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis e as sociedades que são

⁹ BOUCHER, D. Uniting What Right Permits with What Interest Prescribes: Rawls's Law of Peoples in Context. In: MARTIN, Rex; REIDY, David. *Rawls's Law of Peoples: a Realistic Utopia?* Blackwell Publishing, 2007, p. 21, tradução livre.

¹⁰ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Trad. Luís C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 47-48.

absolutismos beneficentes.

A ideia de contrato social para a Sociedade dos povos é composta de três partes que englobam a teoria ideal e a teoria não ideal. Na primeira e na segunda parte da teoria ideal faz-se a ampliação da ideia do contrato social à sociedade dos povos liberais e à sociedade de povos decentes, por último, é apresentado como esses dois tipos de sociedade aceitariam um Direito dos Povos. Uma Sociedade dos povos será razoavelmente justa quando seus signatários respeitarem o Direito dos Povos razoavelmente justo em suas relações.

Apesar de LoP não ser um tratado sobre o Direito Internacional, ele é um texto com foco em algumas questões interconectas que tratam da possibilidade de existir uma utopia realista das relações internacionais e em que situações ela poderia se concretizar. "Começo e termino com a ideia de uma utopia realista. A filosofia política é realisticamente utópica quando expande aquilo em que geralmente se pensa como os limites da possibilidade política prática"¹¹. Rawls até então defendia sociedades democráticas liberais tendo princípios que as justificavam politicamente, no entanto, ele entendeu que não seria possível levar esse pensamento quando ampliou sua teoria para o âmbito internacional, afinal, há particularidades nas relações internacionais entre as diversas sociedades, assim como há diferenças nas relações dentro de uma mesma sociedade.

Lembremos que, em TJ e em *O Liberalismo Político*, os princípios de justiça regem a constituição política e as principais instituições sociais como ponto consensual mínimo para respaldar uma justiça social, bem como a proteção dos direitos fundamentais e a construção de uma sociedade democrática e plural sob uma concepção política de justiça. Agora o pensamento é apresentar os princípios da justiça como equidade, através do dever internacional de assistência, para outras sociedades poderem criar suas instituições justas, decentes e razoáveis.

O dever internacional de assistência seria uma proposta de diálogo e de auxílio para as sociedades que são Estados fora da lei, sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis e sociedades que são absolutismos beneficentes.

¹¹ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Trad. Luís C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 6.

Nossa esperança para o futuro da sociedade baseia-se na crença de que a natureza do mundo social permite a sociedades democráticas constitucionais razoavelmente justas existirem como membros da Sociedade dos Povos. Em tal mundo entre povos liberais e decentes nacional e internacionalmente. A ideia dessa sociedade é realisticamente utópica no sentido de que retrata um mundo social alcançável que combina o direito político e a justiça para todos os povos liberais e decentes em uma Sociedade dos Povos¹².

Na Sociedade dos Povos o pluralismo razoável é associado à diversidade dos povos razoáveis, possuindo cada um sua cultura e suas especificidades, para Rawls, um direito dos povos que possa ser pactuado entre eles requer o reconhecimento dessa diversidade e ser imparcial e efetivo no desenvolvimento da cooperação internacional.

O que é importante para o Direito dos Povos são a justiça e a estabilidade de sociedades liberais e decentes, sem atentar para questões de justiça distributiva. Portanto, ao contrário de alguns de seus mais ilustres interlocutores em relações internacionais (notavelmente Charles Beitz e Thomas Pogge), Rawls não compartilha das teses cosmopolitas segundo as quais uma teoria da justiça global deve regulamentar as desigualdades entre os povos e impedir que se tornem excessivas¹³. Sua proposta é a de uma concepção política de justiça que venha a ser construída por povos democráticos e liberais em torno de princípios políticos e democráticos.

LoP apresenta como uma sociedade democrática constitucional (sociedade liberal) pode ser uma utopia realista enquanto expõe seis condições essenciais para uma sociedade liberal honrar o Direito dos povos, se ela alcançar essas condições ela será um caso de utopia realista. A primeira condição elenca duas características necessárias para uma concepção política de justiça ser realista: ela deve possuir leis eficazes que consigam uma estabilidade pelas razões certas, e que os princípios e normas sejam práticos para estruturas políticas e sociais.

¹² RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Trad. Luís C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 6-7.

¹³ Cf. OLIVEIRA, N. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 41.

O conteúdo de um Direito dos Povos razoável é verificado usando a ideia da posição original¹⁴ uma segunda vez, com as partes¹⁵ agora compreendidas como representantes dos povos. A ideia de povos em vez de Estados é crucial neste ponto: ela nos capacita a atribuir motivos morais – lealdade aos princípios de Direito dos Povos, que, por exemplo, permite a guerra apenas em defesa própria – aos povos (como atores), o que não podemos fazer com relação aos Estados.

O Direito dos Povos é realista no sentido de ser funcional e poder ser aplicado às relações entre povos e arranjos políticos cooperativos em andamento. A segunda condição diz que uma concepção política de justiça utópica deve utilizar ideias, princípios e conceitos que detalhem uma sociedade justa com base em três princípios:

O primeiro enumera os direitos e liberdades básicas a partir de um regime constitucional; o segundo atribui a esses direitos, liberdades e oportunidades uma prioridade especial, especialmente no que diz respeito às exigências dos valores do bem geral e do perfeccionismo, e o terceiro assegura a todos os cidadãos os bens primários necessários para capacitá-los a fazer uso inteligente e eficaz das suas liberdades¹⁶.

A terceira condição trata que uma utopia realista deve ter em sua categoria política os elementos necessários de uma concepção política de justiça, como por exemplo, que as pessoas sejam tidas como cidadãos e que possua ideias políticas típicas de um regime constitucional. A quarta condição fala que a democracia constitucional precisa ter instituições políticas e sociais que conduzam os cidadãos a agirem conforme uma justiça adequada para entenderem e aplicarem os princípios de justiça às questões políticas e institucionais. A condição quinta está no alcance

¹⁴ Posição Original é conceito rawlsiano descrito como um artifício de representação para o momento de escolha conjunta dos princípios de justiça. É um construto de simetria equitativa das partes representando as pessoas morais e racionais; é o *status quo* adequado para que os consensos essenciais formulados sejam equitativos, daí o termo "justiça como equidade" (*justice as fairness*). No Direito dos Povos, as partes contratantes não serão os cidadãos nacionais ou os Estados, mas sim os representantes dos povos.

¹⁵ Em *Uma Teoria da Justiça*, as partes são os representantes dos cidadãos para, com base nos princípios de justiça, construir uma concepção de justiça para as instituições sociais e políticas, sendo uma das principais instituições a Constituição política.

¹⁶ RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Trad. Luís C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 19.

de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes firmada na concepção política razoável de justiça e de direito, pois a unidade religiosa, política e filosófica não é viável em uma democracia liberal. Como última condição, a concepção política precisa de uma ideia razoável de tolerância diante da pluralidade dos povos e dos tipos de sociedades.

Através de LoP, Rawls lança as bases teóricas da possibilidade dessa Sociedade de povos liberais enquanto uma utopia realizável, mas ele sabe que há autores que em sua interpretação acreditam que os elementos utópicos podem ser um grande defeito na cultura política da sociedade, notadamente ele cita a crítica ao pensamento utópico feito por Edward Carr (1892 - 1982) na obra "*Vinte anos de crise, 1919-1939*".

"Vinte anos de crise" de Carr e "O Direito dos Povos"

Rawls expõe em *O Direito dos Povos* (LoP), em contrariedade a Edward Carr, que sua utopia realista discorda da conciliação entre poder, direito político e justiça. Rawls entende que essa conciliação é defendida por Carr. Para Rawls, LoP é uma proposta de limitação ao exercício do poder de um modo razoável, sendo possível um acordo pelos povos em torno de uma concepção política de justiça internacional e de um Direito dos povos.

Em "*Vinte anos de crise, 1919-1939*", Carr apresenta sua visão do contexto internacional entre as duas guerras mundiais sob uma visão do realismo sobre a continuidade de eventos, tratados e ideias que culminaram na segunda guerra mundial. Especificamente com relação à crítica do pensamento utópico, faz-se necessário apresentar um pouco desse recorte em Carr. Como LoP envolve a ampliação da concepção política de justiça para sociedades liberais e decentes, isso é feito com uma ampla base normativa e consensual embasada em princípios, mas essa base não é tão aceita por Carr:

[...] a utopia, com sua insistência em princípios gerais, representa a abordagem intelectual característica da política. Woodrow Wilson, o mais perfeito exemplo moderno de intelectual na política, "foi insuperável na exposição do fundamental... Seu método político... era basear sua atuação em princípios

amplios e simples, evitando o comprometimento com medidas específicas". Alguns princípios supostamente gerais, como "autodeterminação nacional", "comércio livre" ou "segurança coletiva" (que serão facilmente reconhecidos pelo realista como expressões concretas de condições e interesses particulares), são tomados como padrão absoluto, e julgam-se as políticas boas ou más pela extensão em que divergem desses princípios ou adaptam-se a eles. Nos tempos modernos, os intelectuais têm sido os líderes de todo movimento utópico; e os serviços prestados pela utopia ao progresso político devem ser creditados, em boa parte, a eles. Mas a fraqueza característica da utopia é também a fraqueza característica dos intelectuais políticos: não entender a realidade existente e o modo pelo qual os padrões se relacionam com ela¹⁷.

Carr também apresenta uma antítese entre utopia e realidade, como antítese da teoria e prática que é encontrada na antítese entre radical e conservador, entre esquerda e direita, onde o radical é essencialmente utópico, e o conservador realista; o intelectual, o homem da teoria, tenderá para a esquerda, e o homem da prática para a direita. Para Carr, há ainda um ponto mais fundamental nessa antítese utopia/realidade que está fundamentada em uma diferente concepção da relação entre política e ética¹⁸.

A antítese entre o mundo dos valores e o mundo da natureza, já implícita na dicotomia objetivo-fato, está profundamente arraigada na consciência humana e no pensamento político. O utópico estabelece um padrão ético que proclama ser independente da política, e procura fazer com que a política adapte-se a ele. O realista não pode aceitar logicamente nenhum valor padrão, exceto o dos fatos. Em seu modo de ver, o padrão absoluto do utópico é condicionado e ditado pela ordem social, sendo, portanto, político. Moralidade só pode ser relativa, não universal. A ética tem de ser interpretada em termos de política; e a procura de uma norma ética fora da política está fadada à frustração. A identificação da

¹⁷ CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 21.

¹⁸ Cf. CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 21.

realidade suprema com o bem supremo, que a Cristandade conseguiu por intermédio de um vigoroso golpe de dogmatismo, o realista alcança através da presunção de que não existe outro bem que não a aceitação e a compreensão da realidade¹⁹.

Essa análise do utópico parece se enquadrar na utopia realista de Rawls, onde a Sociedade dos Povos pode adotar um Direito dos povos fruto de um grande consenso em torno de ideias liberais e políticas, mas esse direito não é independente do político, ele é fundamentalmente político, porém construído em torno de princípios políticos de justiça ponderados e pactuados pela Sociedade dos povos.

A moderna escola do pensamento político utópico remonta à destruição do sistema medieval, que pressupunha uma ética universal e um sistema político universal baseado na autoridade divina. Os realistas do Renascimento moveram o primeiro ataque sério e violento contra a primazia da ética, defendendo um ponto de vista político que tornava a ética um instrumento da política, a autoridade do Estado substituindo, assim, a autoridade da Igreja como árbitro da moralidade. A resposta da escola utópica a este desafio não foi fácil. Era necessário um padrão ético que fosse independente de qualquer autoridade externa - eclesiástica ou civil - e a solução foi encontrada na doutrina de uma "lei da natureza" secular, cuja fonte última era a razão individual humana²⁰.

Nesse ponto, a análise de Carr pode ser verificada em muitos liberais, como o giro da cosmovisão teleológica (greco-tomista) para uma cosmovisão deontológica e racionalista, nessa última há uma forte defesa da separação entre igreja e Estado e da razão humana como criadora de um mundo demitologizado, com explicações fático-científicas e da própria razão como nova legisladora para essa ordem secular, há aqui um forte influência do racionalismo de Immanuel Kant. "A razão poderia determinar quais seriam as leis morais universalmente válidas e presumiu-se que,

¹⁹ CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 27.

²⁰ CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 33.

uma vez determinadas essas leis, os seres humanos se adaptariam a elas assim como a matéria adaptava-se às leis físicas da natureza"²¹. Isso se liga ao fato da quinta condição colocada por Rawls, na qual a democracia liberal não é construída em termos de unidade religiosa ou filosófica, mas em um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes presente na concepção política razoável de justiça e de direito, seu enfoque na razão humana também possui uma forte influência de Kant.

Porém, Carr entende que todo o racionalismo iluminista não foi suficiente para que a Liga das Nações fracassasse, ele revela um profundo descontentamento não só com isso, mas também com a falta de coerência entre teoria e prática nas atitudes dos estadistas no período do entre guerras.

O colapso da década de trinta foi contundente demais para ser explicado meramente em termos de ações ou omissões individuais. Sua ruína envolveu a falência dos postulados em que estava baseada. Os fundamentos das crenças do século dezenove estão, eles próprios, sob suspeição. Pode bem ser verdade, não que homens tolamente ou mesquinamente deixaram de aplicar os princípios corretos, mas que os próprios princípios fossem falsos ou inaplicáveis. Pode bem não ser verdade que, se os homens raciocinarem corretamente sobre política internacional, também agirão corretamente; ou que o raciocínio correto sobre interesses próprios, ou de uma nação, seja o caminho para um paraíso internacional²².

Segundo Carr, o pensamento utópico tem a primazia do ético, acredita em conceitos como obrigação ética e no caráter humano, onde o cidadão possui o dever de submeter-se às leis feitas no interesse da comunidade e que estas podem ser justificadas em termos da razão, sendo o bem maior para um maior número de pessoas um fim racional²³. Em resumo, o pensamento utópico idealiza que o mais

²¹ CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 34.

²² CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 55.

²³ Cf. CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília,

elevado interesse das pessoas e o mais elevado interesse da comunidade coincidem, no sentido que miram no interesse particular, onde o indivíduo visa o coletivo e, promovendo o interesse coletivo, promove o seu próprio interesse também. Nesse ponto, a caracterização de Carr não atinge Rawls, que além de ser um liberal igualitarista é também um grande crítico do utilitarismo.

Porém, a caracterização de Carr do pensamento utópico é concretizada na “doutrina da harmonia de interesses”, que decorre da ideia de que leis morais podem ser firmadas através de um raciocínio certo.

A admissão de qualquer divergência essencial de interesses seria fatal para esse postulado e, portanto, deve-se explicar qualquer choque aparente de interesses como o resultado de cálculo incorreto. Burke, tacitamente, adotou a doutrina da identidade de interesses, quando definiu interesse útil como “o que é bom para a comunidade e para cada indivíduo da comunidade”. Esses conceitos foram passados dos racionalistas do século dezoito para Bentham, e deste para os moralistas vitorianos. Os filósofos utilitaristas podiam justificar moral pelo argumento de que, promovendo o bem de outros, automaticamente promove-se o próprio bem²⁴.

Para Carr, a escola da economia política do *laissez faire* de Adam Smith popularizou a doutrina da harmonia de interesses, que objetivava promover a retirada do controle do Estado nas questões econômicas e procurou mostrar que se podia confiar no cidadão, sem controle externo, para desenvolver os interesses da comunidade, pelo motivo de que tais interesses eram iguais aos seus próprios. Tendo o capitalismo industrial e o sistema de classes como bases da sociedade, a doutrina da harmonia de interesses ganhou um novo status, tornando-se a ideologia da classe dominante.

Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 58.

²⁴ CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 59.

A sobrevivência da crença na harmonia de interesses tornou-se possível pela nunca igualada expansão da produção, da população e da prosperidade, que marcou os cem anos seguintes à publicação de *A Riqueza das Nações* e à invenção da máquina a vapor. A expansão da prosperidade contribuiu para a popularidade da doutrina de três formas diferentes: atenuou a competição por mercados entre produtores, já que constantemente novos mercados tornavam-se acessíveis; adiou a questão das classes, com sua insistência na importância primordial da distribuição equitativa, ao estender a membros das classes menos prósperas alguns benefícios da prosperidade geral; e, ao criar uma sensação de confiança no bem-estar presente e futuro, encorajou os homens a acreditarem que o mundo estava ordenado segundo um plano tão racional quanto a natural harmonia de interesses²⁵.

A doutrina da harmonia de interesses passou aos poucos a ser incorporada ao interesse das nações, no século XIX, comenta Carr, ela tornou-se o interesse da sociedade em geral, e a filosofia liberal do nacionalismo idealizou um tipo de divisão de trabalho entre as nações, cada uma com uma função particular, se cada uma cumprisse seu papel seria possível alcançar o bem-estar da humanidade. Em um mundo de progresso e expansões infinitas, a harmonia de interesses econômicos desembocou na ideia da harmonia política de movimentos nacionais rivais, o nacionalismo era, nessa época, visto como positivo. Porém, com a ascensão da Alemanha e dos Estados Unidos no cenário político-econômico e da perda da hegemonia britânica, o nacionalismo passou a ter posturas cada vez mais protecionistas e ambiciosas, mesmo após 1918, muitos liberais ainda não viam o que alguns nacionalismos estavam se tornando, pois pensavam que a livre iniciativa e a "mão invisível" tudo regularia.

Não demorou muito, segundo Carr, e a doutrina da harmonia de interesses estava cedendo espaço muito rapidamente para a doutrina do progresso através da extinção das nações inaptas enquanto um corolário justificador da doutrina do

²⁵ CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 61-62.

progresso via destruição dos indivíduos inaptos, indiretamente esse pensamento estava na raiz do imperialismo do fim do século XIX.

Depois de 1918, foi fácil convencer a parte da humanidade que vive em países de língua inglesa que a guerra não beneficia ninguém. O argumento não pareceu convencer particularmente aos alemães, que se beneficiaram bastante das guerras de 1866 e 1870, e que atribuíam seus mais recentes sofrimentos, não à guerra de 1914, mas ao fato de a terem perdido. Não parecia convencer os italianos, que não culpavam a guerra, e sim a traição dos aliados, que os enganaram no acordo de paz. Não convencia também os polacos e tchecoslovacos que, longe de deplorarem a guerra, devem sua existência nacional a ela e nem os franceses, que não poderiam queixar-se sem reservas de uma guerra que restaurou a Alsácia-Lorena à França. Não convencia também povos de outras nacionalidades, que se lembravam de guerras vantajosas conduzidas pela Grã-Bretanha e pelos Estados Unidos no passado²⁶.

Na análise de Carr, o interesse na paz escondia a razão de algumas nações em preservar seu *status quo* sem precisar lutar por ele, porém, outras nações como a Itália e a Rússia de Lenin não só queriam mudar seus status, como iriam lutar para conseguir isso. "Devemos, portanto, rejeitar como inadequada e errônea a tentativa de basear a moral internacional numa pretensa harmonia de interesses, que identifica o interesse da totalidade da comunidade das nações, com o interesse de cada membro individual dela"²⁷.

Embora Carr associe essa doutrina da harmonia de interesses ao utopismo, em Rawls a moral internacional cederia lugar para uma concepção política de justiça voltada para as relações internacionais entre os povos associados ao Direito dos Povos, em LoP é observado que os tipos de sociedade são diversos, bem como seus interesses, Rawls aceita amplamente o pluralismo de ideias dos diferentes povos.

²⁶ CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 70.

²⁷ CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 80.

Para Carr, a transição entre a falsa harmonia e o notável choque de interesses podia ser visto no início do século XX, sua primeira concretização pode ser exemplificada no desenfreado colonialismo em sua busca de dominação de territórios e mercados; tendo como real objetivo, ainda que velado, o de eliminar um concorrente, ninguém queria estar entre as “nações inaptas”, um reflexo disso foi a formação de novos Estados e de novas fronteiras econômicas na Europa, bem como a independência da Índia, China e Japão em relação às importações europeias.

O que se nos defronta na política internacional de hoje é, portanto, nada menos do que a completa falência da concepção de moral que dominou o pensamento político e econômico durante um século e meio. Internacionalmente, não é mais possível deduzir a virtude através do raciocínio correto, porque não se pode mais seriamente crer que todo estado, ao buscar o maior bem para o mundo inteiro, esteja visando ao maior bem para seus próprios cidadãos, e vice-versa. A síntese da moral e da razão, pelo menos sob a forma crua do liberalismo do século dezenove, é insustentável. O real significado da atual crise internacional é o colapso de toda a estrutura utópica, baseada no conceito da harmonia de interesses²⁸.

Isso se liga ao entendimento de Carr, que observou que, foi com a perda da estrutura medieval que a divergência entre teoria e prática políticas tornou-se aguda e desafiadora, sendo Maquiavel o primeiro realista político a apresentar uma revolta contra a utopia do pensamento político de seu tempo.

Os três princípios essenciais, implícitos na doutrina de Maquiavel, são as pedras fundamentais da filosofia realista. Em primeiro lugar, a história é uma sequência de causa e efeito, cujo Em segundo lugar, a teoria não cria (como presumem os utópicos) a prática, mas sim a prática é quem cria a teoria. Nas palavras de Maquiavel, “bons conselhos, venham de onde vierem, nascem da sabedoria do príncipe, e não a sabedoria do príncipe dos bons conselhos”. Em terceiro lugar, a

²⁸ CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 83.

política não é (como pretendem os utópicos) uma função da ética, mas sim a ética o é da política. Os homens “mantém-se honestos pela coação”. Maquiavel reconheceu a importância da moral, mas pensava que não poderia existir nenhuma moral efetiva onde não houvesse uma autoridade efetiva. A moral é produto do poder²⁹.

Indo um pouco adiante no tempo, Carr percebe que o realismo moderno difere daquele dos séculos XVI e XVII, principalmente por sua contribuição de revelar as características determinísticas do processo histórico e o caráter relativo e pragmático do próprio pensamento. Nesse processo, a influência de Karl Marx foi marcante, notadamente com a ideia de que o pensamento é condicionado pelo interesse econômico e pelo *status* social do pensador.

O realista pôde, então, demonstrar que as teorias intelectuais e os padrões éticos dos utópicos, longe de serem a expressão de princípios absolutos e apriorísticos, são historicamente condicionados, sendo tanto frutos dos interesses e circunstâncias, como armas forjadas para a defesa de interesses. “As noções éticas”, como ressaltou Bertrand Russell, “são frequentemente uma causa, mas quase sempre um efeito, um meio de defendermos autoridade legislativa universal de nossas próprias preferências, e não, como imaginamos credulamente, o campo real dessas preferências”, Este é, de longe, o mais formidável ataque que a utopia precisa enfrentar; pois aqui as próprias bases de sua crença são solapadas pela crítica realista³⁰.

Mas não somente isso, para Carr, o realista tem um papel de derrubar todo o sistema de papelão do pensamento utópico, mostrando a futilidade do material com que é feito, bem como ele deve usar o instrumento da relatividade do pensamento para desconstruir o conceito utópico de um padrão terminado e absoluto.

²⁹ CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 86.

³⁰ CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 91.

Não será difícil demonstrar que o utópico, quando prega a doutrina da harmonia de interesses, inocente e inconscientemente estará adotando a máxima de Walewski, e vestindo seu próprio interesse com o manto do interesse universal, a fim de impô-lo ao resto do mundo. "Os homens facilmente crêem que situações agradáveis a si próprios são benéficas aos outros", como Dicey observara, e as teorias do bem público que, à luz da análise, provam ser um disfarce elegante para algum interesse particular, são tão comuns nas questões nacionais quanto nas internacionais. O utópico, por mais ávido que esteja de estabelecer um padrão absoluto, não defende que seja dever de seu país, em conformidade com este padrão, colocar o interesse do mundo como um todo antes dos seus próprios. Isto seria contrário à sua teoria de que o interesse do todo coincide com o interesse de cada parte. Ele argumenta que o que é melhor para o mundo é melhor para seu país e, então, inverte o argumento para ler que o que é melhor para seu país é melhor para o mundo, as duas proposições sendo, do ponto de vista utópico, idênticas³¹.

Contrário à doutrina da harmonia de interesses, Carr expõe que ela é o pressuposto natural de uma classe rica e privilegiada, que seus membros possuem voz dominante na comunidade e que eles identificam os interesses de sua classe com os seus interesses particulares, nessa linha, ser contrário ao interesse dessa classe é ser contrário ao da "coletividade" e do bem comum. A doutrina da harmonia de interesses instrumentalizada pelo grupo dominante é um artifício moral engenhoso, invocado para embasar sua posição dominante. Para essa classe, destruir a "harmonia de interesses" era a mesma coisa que extinguir o bem coletivo, no fim, essa doutrina acaba por exemplificar a máxima de Maquiavel de que a moral é um produto do poder.

Politicamente, a alegada comunhão de interesses na manutenção da paz, cujo caráter ambíguo já foi discutido, é capitalizada da mesma forma por uma nação ou grupo de nações dominantes. Da mesma forma que a classe governante, numa comunidade, reza pela paz interna, que garante sua segurança e seu

³¹ CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 100.

predomínio, e denuncia a luta de classes, que pode ameaçá-la, a paz internacional torna-se objeto de especial interesse das potências dominantes. No passado, os imperialismos romano e britânico eram exibidos para o mundo sob o disfarce de *pax Romana* e *pax Britannica*. Hoje em dia, quando nenhuma potência é suficientemente forte para dominar o mundo e um grupo de nações se reveste da supremacia, slogans como "segurança coletiva" e "resistência à agressão" servem ao mesmo propósito de proclamar a identidade de interesses entre o grupo dominante e o mundo como um todo na manutenção da paz³².

A crítica ao pensamento utópico é reconhecida por Rawls, para ele, Carr poderia estar correto de que o pensamento utópico teve um papel adverso nas políticas inglesas e francesas no período entre guerras e subsidiou elementos para causar a Segunda Guerra Mundial. Mas para Rawls, a ideia da harmonia de interesses de Carr pode ser associada não à filosofia, mas ao *wishful thinking* de políticos poderosos, como por exemplo, quando Winston Churchill notou que o destino do Império Britânico e a sua glória estão inseparavelmente ligados com o destino do resto do mundo.

Mas, como a Alemanha de Hitler não acreditava mais nesse destino comum, e já havia se libertado da dominação francesa e inglesa, ela defendia seu nacionalismo contra o internacionalismo das grandes potências que lhe haviam imposto um duro tratado e pesadas indenizações no pós Primeira Guerra Mundial. Com isso, os princípios da doutrina da harmonia de interesses, agora travestida de internacionalismo, já não era mais aceita por alguns países.

Em certo sentido, existe um interesse comum na manutenção da ordem, seja da ordem internacional ou da "lei e ordem" dentro de uma nação. Contudo, na medida em que se tenta aplicar esses princípios pretensamente abstratos a uma situação política concreta, eles se revelam como disfarces que deixam transparecer interesses egoístas. A falência da visão utópica reside não em seu fracasso em viver segundo seus princípios, mas no desmascaramento de sua

³² CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 108.

inabilidade em criar qualquer padrão absoluto e desinteressado para a condução dos problemas internacionais. O utópico, em face do colapso dos padrões cujo caráter interesseiro ele não compreendeu, se refugia na condenação de uma realidade que se recusa a adaptar-se àqueles padrões³³.

Apesar da relevante crítica feita ao utopismo, Carr também criticou a fraqueza do direito internacional diante do comportamento de certos países e seu descaso com os termos dos tratados internacionais pactuados. Aliado a isso, não havia uma Corte Internacional que pudesse julgar e impor sanções aos condenados, pois o direito internacional não tinha agentes competentes para coagirem os países a observarem as leis.

Nesse ponto, Rawls desde o início propõe um Direito dos povos com base em princípios políticos que pudessem ser pactuados por povos democráticos e de uma abertura dialógica para que outros povos pudessem pactuar progressivamente esse Direito, à medida de suas particularidades e em busca de uma paz perpétua entre uma Sociedade dos povos.

Os ideais da paz perpétua advogada por Saint-Pierre, Rousseau e Kant no século XVIII são resgatados por Rawls no que ele denomina uma "utopia realista", enquanto alternativa concreta a uma *pax americana* que, assim como a *pax romana* há dois milênios, carece de fundamentos normativos pela própria imposição de interesses econômicos particulares. Rawls é implacável nas suas críticas à política externa americana, desde o uso de bombas atômicas contra a população civil de Hiroshima e Nagasaki até a intervenção desastrosa contra regimes democráticos, como o de Allende, por interesses econômicos e ideológicos de "segurança nacional". Ele também não hesita em vincular o Holocausto ao anti-semitismo cristão para mostrar que o problema das guerras de intolerância, reproduzido na Irlanda do Norte e no conflito palestino-israelense, continua sendo o maior desafio para a normatividade ético-política moderna, a saber, como diferentes doutrinas abrangentes (religiosas, morais,

³³ CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 114-115.

ideológicas etc.), incompatíveis entre si, podem conviver pacificamente de forma a viabilizar a sociabilidade?³⁴

Nessa proposta de Direito dos povos, Rawls reafirma em vários momentos ser uma 'utopia realista', que é também em uma proposta que considera a importância internacional dos povos, não por seu poderio militar e econômico – características que Carr dá um relevante peso na primeira parte de sua obra –, mas da busca de uma ponderação que valoriza os povos por garantirem os direitos humanos e de se responsabilizarem equitativamente com a justa cooperação em uma Sociedade dos Povos.

Considerações Finais

Analisando a crítica ao utopismo de Carr, Rawls entende que este não questionara o papel fundamental do julgamento moral no desenvolvimento das nossas opiniões políticas, mas que expôs opiniões políticas razoáveis como um tipo de conciliação entre realismo (o poder) e o utopismo (julgamento moral e os valores). Em contraposição a Carr, Rawls coloca que sua ideia de 'utopia realista' não aceita uma conciliação entre o poder, o direito político e a justiça, porém constrói limites ao exercício razoável do poder, através do consenso sobreposto em torno de um Direito dos povos. Se assim não fora, o poder determinaria as relações dos povos e não haveria equidade na concepção política de justiça internacional, que influencia na construção do Direito dos povos e na Sociedade dos povos. Na leitura de Rawls, Carr teria dado uma considerável ênfase ao poder das nações como um dos determinantes nas relações internacionais.

A concepção política de justiça do Direito dos Povos deve ser autônoma diante das doutrinas morais, filosóficas e religiosas para que um acordo político internacional equitativo possa receber apoio e praticidade. Uma vez que essa concepção política internacional é construída em torno de termos e princípios políticos passíveis de um consenso mínimo entre os povos razoáveis, a questão de LoP orbita em torno da deliberação dos povos em busca de relações internacionais

³⁴ OLIVEIRA, N. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 41-42.

mais justas e pacíficas, respeitando a pluralidade dos povos e da possibilidade de criarem uma Sociedade dos Povos que respeita os direitos humanos e uma cooperação equitativa entre seus membros.

Referências

AUDARD, C. *John Rawls*. Montreal: McGill-Queens's University Press, 2007.

BOUCHER, D. Uniting What Right Permits with What Interest Prescribes: Rawls's Law of Peoples in Context. In: MARTIN, Rex; REIDY, David. *Rawls's Law of Peoples: a Realistic Utopia?* Blackwell Publishing, 2007.

CARR, E. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939. Uma Introdução ao Estudo das Relações Internacionais*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

KANT, I. *Para a paz perpétua*. Trad. B Kristensen. Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006.

MANDLE, J. & REIDY, D. Introduction. In: MANDLE, Jon; REIDY, David (eds.). *The Blackwell Companion to Rawls*. Wiley-Blackwell Publishing: Malden, MA, 2014.

NOZICK, R. *Anarquia, Estado e Utopia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

OLIVEIRA, N. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PUYOL, Á. *Rawls. El filósofo de la justicia*. Barcelona: Bonalitra Alcompas, 2015.

RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Trad. Luís C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Jussara Simões. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. Ed. ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

VITA, Á. Apresentação da edição brasileira. In: RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Jussara Simões. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

20. DESACORDO ENTRE PARES E A PROPOSTA DE JENNIFER LACKEY¹

PEER DISAGREEMENT AND JENNIFER LACKEY'S PROPOSAL



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-20>

João Fett²

Resumo

Há uma discussão contemporânea acerca da racionalidade de situações de desacordo. A reflexão filosófica sobre o problema investiga a possibilidade de pessoas em paridade discordarem racionalmente sobre uma mesma proposição. Se pessoas que compartilham o mesmo corpo evidencial e são ambas honestas e intelectualmente competentes discordam sobre algo, o que cada uma deve fazer, uma vez que se quer ser racional? Em face de um debate estabelecido na literatura sobre o tópico, Jennifer Lackey oferece a sua resposta: a tese justificacionista.

Palavras-chave: Desacordo entre pares, tese justificacionista, Jennifer Lackey.

Abstract: There is a contemporary discussion about the rationality in disagreement situations. The philosophical reflection on the problem examines the possibility of people in parity rationally disagree about the same proposition. If people who share the same evidential body and are both honest and intellectually competent disagree about something, what each one must do, since they want to be rational? Faced with an established debate on the literature about this topic, Jennifer Lackey offers her own response: the justificationist view.

Keywords: Peer disagreement, justificationist view, Jennifer Lackey.

1 DESACORDO ENTRE PARES

Evidentemente o desacordo não é um fenômeno extraordinário, bem ao contrário disso. Tipicamente as pessoas discordam umas das outras sobre diversas questões, sejam cotidianas ou pertencentes a um dado domínio intelectual. Por vezes um desacordo é explicado em razão de um simples equívoco, de alguma evidência ignorada por descuido ou intencionalmente. Em casos costumeiros e triviais, há um erro cometido por alguém, e ele é facilmente detectado.

¹ Este artigo foi originalmente e integralmente publicado pela revista *Cultura e Fé (Porto Alegre)*, v. 142, p. 343-356, 2013, ISBN: 16792556.

² Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil; Estagiário de Pós-Doutorado na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), em Santa Maria, RS, Brasil. E-mail: joao.fett@pucrs.br.

Interessam-nos nessa discussão aqueles casos mais sofisticados de desacordo, nos quais os que discordam acerca de uma mesma questão p (para uma proposição qualquer) são pessoas razoáveis e aparentemente racionais em suas atitudes frente à questão em disputa. São pares epistêmicos – compartilham todas as evidências que dizem respeito àquela questão, raciocinam adequadamente, sem falácias, vícios epistêmicos ou tendenciosidade, e sabem ambos da existência do desacordo, da razão para tal e de tudo aquilo que leva cada um a alcançar uma conclusão específica diferente. Assim é configurado o desacordo entre pares (*peer disagreement*).

Richard Feldman, no início da discussão, sugere que o desacordo acontece em estágios: dois extremos e os intermediários entre eles. O primeiro é o chamado *isolamento (isolation)*: cada um dos lados conclui que a sua própria crença é verdadeira sem conhecimento do desacordo. Até aí, em linhas gerais, nada muito problemático. O segundo estágio é a *divulgação completa (full disclosure)*: quando cada um dos lados fica sabendo das razões e dos argumentos do outro e da existência do desacordo. E a pergunta decorrente é se ambos os lados podem reconhecer a sua própria crença e a crença do outro como sendo ambas racionais. Se sim, esse é o chamado desacordo racional mutuamente reconhecido como tal.³

Consideremos um tópico de discussão específico em uma área específica – ciência, política, religião. Costumeiramente, em debates organizados a fim de discutir tais temas complexos, são convidados aqueles que têm um em relação ao outro tanta capacidade quanto possível, familiaridade com o tema e confiabilidade (paridade epistêmica, recém referida). Ao longo do debate, são expostas por cada um as razões e argumentos que conduzem às suas conclusões. Então, suponhamos que o desacordo persiste. Nesse ponto, surge o problema. O próprio Feldman, por exemplo, aconselharia a não darmos ouvidos a nenhum dos debatedores, pois são todos irracionais – ceticismo localizado –, não há, acredita ele, como haver crenças justificadas em meio a questões controversas dessa espécie.⁴

³ Veja Feldman (2006).

⁴ Veja Feldman (2007).

1.1 O ASPECTO NORMATIVO REQUERIDO

A pergunta que suscita o debate é esta: Mas pode, afinal, haver um desacordo racional? Questões desse tipo dividem opinião entre os autores que discutem o tópico. O fato é que o conhecimento (a conscientização) do desacordo motiva uma atitude, e este sim é um ponto crucial a ser considerado (o ponto mais instigante). E o debate implica outra questão tão séria quanto esta, de caráter normativo, efetivamente epistêmica:

- Conseqüentemente a primeira questão, qual a atitude doxástica epistemicamente adequada em face de um desacordo acerca de uma mesma proposição com um par epistêmico?

Existem duas respostas fundamentais a essa questão na literatura atual com aspectos peculiares nas ramificações de cada partido. A primeira é o *conformismo* (*conformism*), argumentando que, em primeiro lugar, não pode haver desacordos racionais, segundo o qual um sujeito não pode continuar a crer racionalmente que p (uma proposição qualquer) em face de um desacordo com um par epistêmico que por sua vez crê que $\neg p$ (ou, ainda, suspende o juízo quanto a se p é o caso). A segunda é o *não-conformismo* (*non-conformism*), argumentando que pode haver desacordos racionais, segundo o qual um sujeito pode continuar a crer racionalmente que p apesar do fato de o seu par epistêmico crer que $\neg p$.^{5,6}

A discussão é bastante recente. Trata-se de um problema epistemológico “re-descoberto” há menos de uma década. Contudo, como recém-explicitado, já há posições, inclusive ramificadas por autores para fins de adequação. Além disso, há uma grande quantidade de literatura detectando falhas e apresentando contraexemplos e, por consequência, contra-argumentos. Desse modo, as teorias oferecidas são em algum ponto insuficientes em competência.

Conformistas dividem opinião quanto a se a resposta epistemicamente adequada ao desacordo é dividir a diferença em direção à crença do seu par ou suspender o juízo acerca da questão sob disputa. A primeira sugestão chama-se *tese do peso igual* (*equal weight view*), segundo a qual a simetria da situação torna

⁵ cf. Lackey (2010a: p. 299-301).

⁶ Os rótulos são originalmente de Jennifer Lackey.

irrazoável alguém manter a sua opinião original ao descobrir um desacordo com um par epistêmico. Indica que a resposta adequada é dividir as diferenças ao revisar as opiniões. Isso se aplica dessa forma: quando você crê que p e não tem razão para pensar que o seu par epistêmico é menos confiável ao crer que $\neg p$, você deve ajustar seu nível de confiança em p dividindo a diferença com seu par. A segunda sugestão é uma espécie de ceticismo localizado, segundo a qual, devido à tese da unicidade – um corpo de evidência justifica apenas uma atitude doxástica sobre uma dada questão –, cada um dos envolvidos na disputa deve *suspending o juízo* a menos que algum deles tenha uma razão independente (a fim de evitar a petição de princípio) para rebaixar o juízo do outro. Entre os não-conformistas, há duas possíveis respostas. Uma chama-se *tese egocêntrica (egocentric view)*, segundo a qual um sujeito pode manter a sua crença em face de um desacordo porque ele está justificado a dar maior peso à sua crença em virtude de ser a crença *dele*, e isso quebra a simetria da situação. A segunda chama-se *tese do raciocínio correto (correct reasoning view)*, onde um sujeito pode manter a sua crença em face de um desacordo porque ela é resultado de um raciocínio correto, melhor apoiado pela evidência total, igualmente, quebrando a simetria da situação.^{7,8}

No entanto, ambas as estabelecidas no debate são suscetíveis a contraexemplos, e, no fim das contas, nenhuma parece sadamente plausível sempre e capaz de lidar e responder adequadamente a todos os casos. À medida que isso é percebido pelos seus proponentes, as versões vão se tornando moderadas, e as condições e exigências, relaxadas – sinal de que há dificuldade de se estabelecer a resposta normativa requerida.

2 A RESPOSTA DE LACKEY: TESE JUSTIFICACIONISTA

É com a *tese justificacionista (justificationist view)* que Jennifer Lackey oferece a sua resposta ao problema do desacordo entre pares. Ela argumenta contra

⁷ Cf. Lackey (2010b, p. 275).

⁸ Aquelas são apenas algumas das posições. Há ainda outras respostas dignas de consideração na literatura, mas que não cabem no espaço desse estudo. Para um panorama dos autores que discutem o tópico, bem como suas respectivas posições e contribuições ao debate, veja Feldman & Warfield (2010).

ambas as posições já tomadas e presentes na literatura, constatando que os problemas permanecem tanto na aplicação da resposta conformista como na aplicação da resposta não conformista. Lackey rejeita essas duas posições, e então apresenta uma resposta própria à discussão, de caráter casuístico, segundo a qual o que determina se um sujeito pode racionalmente manter a sua crença ao descobrir o desacordo com um par epistêmico é *o grau de confiança justificada que esse sujeito tem em sua própria crença* – justificacão epistêmica (por essa razão a tese é chamada justificacionista). No entanto, a sua tese é complexa porque quer dar conta dos aspectos insatisfatórios das outras teorias propostas, e uma grande quantidade de novos elementos é articulada na estruturação de sua resposta ao problema, bem como um espectro de possíveis atitudes doxásticas proporcionais à justificacão epistêmica do sujeito para a satisfacão do requerimento normativo. Então, no que segue será apresentado especificamente cada aspecto envolvido na tese justificacionista, a interdependência entre eles e as suas relações de proporcionalidade e necessidade, visíveis após essa resenha crítica da proposta da autora.

2.1 PRINCÍPIO DA UNIFORMIDADE E O TRATAMENTO CASUÍSTICO

O desconforto de Lackey no que diz respeito às respostas e argumentações já oferecidas por ambos os partidos no cenário da discussão é causado em razão de que nenhuma daquelas respostas lida adequadamente com todos os casos de desacordo; há espaço para intuições controversas. Lackey pensa que isso é assim porque elas se comprometam com a necessidade de uma resposta uniforme que funcione epistemicamente da mesma forma em todas as situações de desacordo entre pares. Ela caracteriza tal princípio implicador como segue:

- *Uniformidade*: a resposta ao desacordo entre pares é epistemicamente a mesma em todas as circunstâncias.

Através de uma tentativa de real compreensão do significado epistêmico do desacordo, Lackey rejeita o princípio da uniformidade e conclui que esse compromisso compartilhado por conformistas e não-conformistas obstrui a racionalidade da resposta aos casos.

O problema aqui é identificado: trata-se de racionalidade epistêmica. Comprometer-se com a tese da uniformidade é assumir um princípio que não é plausível absolutamente, porque, tendo como escopo toda e qualquer situação de desacordo entre pares, acaba negligenciando elementos imprescindíveis de uma resposta racional (justificada). Ditar que todo caso possível requer a tomada de uma mesma atitude doxástica compromete a justificação de atitudes tomadas em casos particulares, diferentes uns dos outros. Lackey explicita o desconforto com esse comprometimento:

De acordo com essa tese, não importa se as crenças de um sujeito conflitam com as crenças de um par epistêmico dele sob uma experiência perceptual confiantemente defendida ou uma conclusão política duvidosa, uma prova matemática necessária ou uma doutrina religiosa sobrenatural, simples direções à loja ou uma tese filosófica complicada – desacordo com um par epistêmico ou sempre requer ou nunca requer ajuste doxástico.⁹

Do ponto de vista de Lackey, a resposta ao desacordo entre pares varia de caso a caso, e a justificação epistêmica do sujeito em cada caso particular determina a resposta adequada. Ou seja, o desacordo em questão deve determinar a minha reação e a atitude doxástica que eu devo tomar em face dessa situação, porque o elemento normativo – justificação epistêmica – pondera o tratamento do caso. De fato, parece impensável que asserções demasiadamente “fantásticas” proferidas em situações normais sejam tão relevantes, e epistemicamente relevantes, quanto asserções fundamentadas em disputas sofisticadas com intelectuais igualmente capazes tanto quanto possível. Então, atenta a esses aspectos, o que segue é uma exposição da distinção entre os casos de desacordo, apontando exatamente para a implausibilidade do tratamento uniforme dos casos e apontando também uma ligação estrita com a problemática noção de paridade epistêmica.

⁹ Lackey (2010a, p. 302).

2.2 PARIDADE EPISTÊMICA E TIPOS DE DESACORDO

Bem já foi exposto que, para haver desacordo racional, ou a possibilidade dele, é necessário que haja paridade epistêmica entre os que discordam. Do contrário, o desacordo seria facilmente explicado em razão de algum erro entendido como responsabilidade de alguém na situação. No entanto, a noção de paridade epistêmica é exigente, ao ponto que parece extremamente complicado satisfazê-la, e que raramente isso se dá da forma ideal. E conseqüentemente esse fator afeta a caracterização da situação de desacordo, salientando diferenças que acabam tornando-o mais ou menos idealizado, mais ou menos grosseiro, reafirmando a implausibilidade de uma resposta epistemicamente uniforme a todos os casos. É uma noção problemática, mas basilar para a compreensão do problema, que afeta diretamente o seu tratamento e o seu significado. Apesar de ser inseguro assumir uma definição do conceito, vamos, assim como Lackey, entender paridade epistêmica (PE) como a satisfação das seguintes condições:¹⁰

- *Igualdade evidencial*: A e B são iguais evidencialmente acerca da questão se p quando A e B são igualmente familiares com as evidências e os argumentos que dizem respeito à questão se p.

- *Igualdade cognitiva*: A e B são iguais cognitivamente acerca da questão se p quando A e B são igualmente competentes, inteligentes e razoáveis em suas avaliações das evidências e argumentos que dizem respeito à questão se p.

- *Divulgação completa*: A e B estão em uma situação de divulgação completa acerca da questão se p quando A e B compartilharam abertamente um com o outro todas as suas evidências e argumentos relevantes que dizem respeito à questão se p.

A divulgação completa é requerida e enfatizada primeiramente por Richard Feldman, porque ele considera esse estágio do desacordo o que une paridade epistêmica à simetria da situação. Se acontecer que nada daquilo que foi exposto por você e seu par for relevante para e capaz de quebrar a simetria da situação, entendemos porque a resposta de Feldman, suspensão de juízo, é prontamente

¹⁰ Lackey (2010a, p. 302-303).

intuitiva. Mas há dificuldades na tentativa de compreensão desse estágio, porque não está claro, por exemplo, quando acaba a divulgação completa, se o seu processo salvaguarda tal e qual tudo aquilo que levou o sujeito a alcançar uma dada conclusão, se pode haver influências ou mesmo se o procedimento pode ser tendencioso. O fato é que Lackey considera casos de desacordo com essa configuração casos idealizados, e nesses casos a atitude doxástica que deve ser tomada difere da atitude adequada em face de desacordos ordinários. Nesses casos, a simetria da situação não é mantida. Isso conseqüentemente enfraquece a paridade epistêmica entre os envolvidos na disputa, mas não acaba com ela, do contrário o problema desapareceria. Afinal, paridade Epistêmica é condição de possibilidade para haver desacordo entre pares.

A distinção entre *desacordos idealizados* (*idealized disagreements*) e *desacordos ordinários* (*ordinary disagreements*) apontara uma relação proporcional com a força desempenhada pelo conceito "par epistêmico" determinando a espécie do desacordo em questão. Justamente: a diferença entre os dois tipos é a força que a paridade epistêmica desempenha em razão de manter ou não a simetria da situação. Lackey os caracteriza dessa forma:¹¹

- *Desacordo idealizado*: A e B discordam em um sentido idealizado se e somente se, relativo à questão se p, (i) A e B estão cientes de que eles defendem atitudes doxásticas diferentes, (ii) antes de reconhecer isso, A e B consideram-se pares epistêmicos com respeito a essa questão, e (iii) A e B são pares epistêmicos.

- *Desacordo ordinário*: A e B discordam em um sentido ordinário se e somente se, relativo à questão se p, (i) A e B estão cientes de que eles defendem atitudes doxásticas diferentes, (ii) antes de reconhecer isso, A e B consideram-se grosseiramente pares epistêmicos com respeito a essa questão.

O desacordo é idealizado se as condições de paridade são rigorosamente alcançadas, ao ponto que a racionalidade do sujeito será comprometida na tomada de alguma atitude doxástica arbitrária não justificada, e nesses casos manter a sua posição seria uma atitude tal. Se antes havia justificção, ela foi solapada pela conscientização do desacordo. Assim, tanto o sujeito não está autorizado a rebaixar

¹¹ Lackey (2010a, p. 303-304).

a posição do outro quanto a rebaixar a sua própria (o que prontamente recorda a sugestão de Richard Feldman ao problema: a suspensão de juízo – um veredicto conformista). Mas visto que nós seres humanos somos raramente precisos dessa forma, tal como o são programas ou sistemas artificiais, por exemplo, o adjetivo 'idealizado' expressa a constatação da nossa imperfeição epistêmica e de que há na maioria das vezes pontos de assimetria percebidos na situação que enfraquecem a paridade. Já o desacordo ordinário acontece quando lidamos com uma noção de paridade epistêmica grosseiramente satisfeita em razão de que há assimetrias que se tornam evidentes e determinam proporcionalmente a atitude doxástica adequada.

A maioria dos casos de desacordo consiste em desacordos ordinários. Parece que, na medida em que a paridade epistêmica da situação é mais "grosseira", o ajuste doxástico, se requerido, é requerido em menor quantidade em razão de haver aí diferenças determinantes – em se tratando de funcionamento cognitivo, avaliação evidencial, informações pessoais (privilegiadas) –, gerando assimetrias na situação que se tornam evidentes, garantindo na maioria das vezes um veredicto não-conformista. O contrário igualmente se aplica quando é o caso em que a paridade epistêmica é tão forte ao ponto de não haver o que possa quebrar a simetria da situação, exigindo, assim, sob pena de racionalidade, revisão doxástica.

Tendo em vista tudo o mais já considerado, percebe-se a clara relação proporcional entre o tipo de desacordo em questão, a satisfação da paridade epistêmica e a simetria da situação. Desacordos idealizados são desacordos em que há de fato paridade epistêmica, e a simetria é mantida após o estágio da divulgação completa. Desacordos ordinários também aparecem nesse estágio, no qual tudo o que fundamenta, baseia e diz respeito a essas condições de igualdade evidencial e cognitiva é então apresentado publicamente. É o momento em que as assimetrias se tornam evidentes, ou pelo menos entretidas como possíveis, e o desacordo vem como ou (i) um erro da parte do seu par epistêmico ou como (ii) contraevidência à justificação da sua atitude doxástica.

Mais claramente, se o desacordo persiste racionalmente após a divulgação completa, é porque há paridade epistêmica, e ninguém tem razão para desmerecer a posição do ser par. Desacordos idealizados funcionam assim. Se na divulgação completa são revelados aspectos que explicam o porquê das diferentes conclusões,

em termos de um erro por parte de alguém, não há satisfação das condições de igualdade, e então a assimetria é tornada saliente, e a paridade epistêmica, enfraquecida. Aí, mesmo se o desacordo persiste, pode haver alguém justificado que está autorizado a manter a sua posição. Desacordos ordinários funcionam assim. Ao fim, já é visível a necessidade de um tratamento que dê conta dessas diferenças de tipos de desacordo, e de como respostas normativas ao problema parecem cabíveis a determinados casos e não a outros.

Novamente parece que o tratamento epistemicamente uniforme do desacordo entre pares é uma pretensão sem sucesso. Os casos de desacordo envolvem elementos que os caracterizam diferentemente, e a paridade epistêmica tem tudo a ver com isso, porque, se ela mantém a simetria da situação ou não a mantém, diferentes atitudes doxásticas serão justificadas. Usando das distinções de Lackey, ela determina se o desacordo é idealizado ou ordinário. O ponto é que há casos de desacordo entre pares em que você está justificado em manter a sua posição, e são a maioria deles. Casos em que muito provavelmente há um erro por parte de alguém visível a você. O que lhe justifica é o elemento que quebra a simetria da situação.

2.3 A ATITUDE DOXÁSTICA JUSTIFICADA

Sigamos agora com uma investigação a partir de exemplos de casos de desacordos oferecidos por Lackey, que pretende capturar quais são as características relevantes desses casos e considerar as intuições que emergem deles. O objetivo é mostrar como a tese justificacionista se aplica aos diferentes desacordos e como os elementos dessa tese são articulados na resposta normativa ao problema. Considere os exemplos:

Percepção: Estelle, Edwin e eu, que somos colegas de quarto já há oito anos, estamos almoçando na mesa da sala do nosso apartamento. Quando peço a Edwin para passar o vinho a Estelle, ele responde: — Estelle não está aqui hoje. Antes desse desacordo, nenhum de nós tinha qualquer razão para pensar que o outro é cognitiva ou evidencialmente deficiente. Além disso, ambos declaramos

sinceramente nossas crenças conflitantes.¹²

Direções: Eu vivo em Chicago já há quinze anos e durante este tempo me tornei bastante familiarizado com o centro da cidade. Dos muitos restaurantes que eu gosto de frequentar, My Thai, que fica na Avenida Michigan, está entre os meus favoritos. Jack, o meu vizinho, mora no apartamento ao lado desde a semana em que eu me mudei há quinze anos. De fato, Jack também está bastante familiarizado com a cidade, e não é incomum nos encontrarmos acidentalmente em diversos pontos da cidade inclusive no restaurante My Thai. Hoje, quando vi Jack saindo de seu apartamento, disse a ele que eu estava a caminho do restaurante My Thai na Avenida Michigan, ao que Jack responde: – My Thai não fica na Avenida Michigan, mas na State Street. Antes do desacordo, nem Jack nem eu tínhamos qualquer razão para suspeitar que a memória do outro é deficiente, e nós corretamente nos considerávamos pares no que diz respeito ao conhecimento da cidade de Chicago.¹³

Cálculo da conta: Enquanto estava jantando com quatro amigos, todos nós concordamos em deixar 20% de gorjeta e dividir uniformemente o valor da conta. Eu e minha amiga, Ramona, certamente consideramos um ao outro como um par em se tratando de cálculos – nós frequentemente jantamos juntos e consistentemente chegamos ao mesmo resultado ao dividirmos o total da dívida. Depois que a conta chega e cada um de nós tem uma clara visão dela, eu assiro com confiança que eu cuidadosamente calculei na minha cabeça que cada um de nós deve \$43, e Ramona assere com o mesmo grau de confiança que ela cuidadosamente calculou na cabeça dela que cada um de nós deve \$45.¹⁴

Com o caso *percepção*, parece mais plausível que, depois de saber da existência do desacordo e das razões para tal, eu continue acreditando que Estelle está jantando conosco à mesa. Parece que estaria justificado nessa atitude, afinal, tenho razões para crer dessa forma. Suponha que eu nunca tive alucinação de um objeto, minhas faculdades cognitivas trabalham bem, confio em minha percepção, que é, em geral, precisa e, mais importantemente, eu sei que não há nada de errado comigo – algo que não sei sobre Edwin. Claramente esse é um desacordo ordinário,

¹² Lackey (2010a, p. 306).

¹³ Lackey (2010a, p. 308).

¹⁴ Lackey (2010a, p. 315).

porque a simetria da situação é quebrada: tenho razões para assegurar a minha própria crença e não tenho para assegurar a crença do meu par. Aqui está sendo aplicado o elemento que Lackey chama de *quebrador de simetria* (*symmetry breaker*), que pode ser entendido da seguinte forma:

- *Quebrador de simetria*: Consiste no grau de confiança justificada que o sujeito tem na sua própria crença somada à informação pessoal que tem de si mesmo e não tem de seu par epistêmico.

Um juízo conformista diria que eu devo suspender o juízo quanto à proposição em questão ou dividir a diferença com Edwin, diminuindo o meu grau de crença em direção à sua. A tese justificacionista prescreve que a minha justificação epistêmica deve determinar minha atitude doxástica. Logo, nesse caso é racional manter a minha posição. Note que esse é um veredicto não-conformista.

Com o caso *direções*, o tratamento é semelhante. Ora, se eu vivo há quinze anos em Chicago, conheço bem a cidade, vou ao My Thai com frequência, minha memória é confiável, tudo parece normal comigo, sei que estou em perfeitas condições para seguramente crer no que creio – algo que eu não sei sobre Jack. Estou justificado em minha crença. Não é dogmatismo. O fato é que minha justificação é tal que o desacordo de Jack não é, em última análise, contraevidência à minha crença, mas evidência de que algo está errado com a crença dele. Novamente trata-se de um desacordo ordinário. Lembremos que a tese justificacionista prescreve que, nessas condições, quando tenho justificação epistêmica que me proporciona um quebrador de simetria, manter a minha posição é a atitude racional. Esse é outro veredicto não-conformista.

Agora, note que, com o caso *cálculo da conta*, a intuição subjacente é diferente. Claramente nós somos pares epistêmicos, e a simetria da situação não é abalada. Meu grau de confiança aqui é razoável, todavia não é justificadamente tão alto quanto a confiança que eu atribuí à minha crença nos casos *direções* e *percepção*. À medida que o grau de confiança sob o qual a crença em questão é defendida torna-se menor, uma revisão doxástica mais efetiva é uma intuição plausível. Esse é um desacordo idealizado. A paridade epistêmica e a simetria da situação estão equiparadas. Aplicando a tese justificacionista aqui, em que meu grau de confiança somado ao que sei sobre mim mesmo e não sei sobre meu par não me

conferem justificação epistêmica para permanecer na minha posição, dividir a diferença ou mesmo suspender o juízo está mais próximo de uma atitude racional. Não há justificação epistêmica no caso *cálculo da conta* que neutralize o efeito de contraevidência desempenhado pelo desacordo, e a situação torna-se simétrica. As características do caso fragilizam a manutenção da crença. De acordo com a tese justificacionista, a racionalidade exige revisão de minha parte. Esse, ao contrário dos dois anteriores, é um veredicto conformista.

Aplicar a tese justificacionista consiste em determinar a resposta normativa a um caso de desacordo segundo a justificação epistêmica do sujeito naquele caso, de modo que haverá diferentes respostas a diferentes casos. Mais uma vez se pode compreender a rejeição do princípio de uniformidade, e a justificação para rejeitá-lo é a aplicação da tese justificacionista, mediante a qual uma resposta não funciona epistemicamente para todos os casos de desacordo entre pares.

Em alguns casos, um sujeito tem um grau de confiança justificada suficientemente alto em uma determinada proposição devido a certas informações sobre a sua própria situação epistêmica, que, quando combinadas com um alto grau de confiança, constitui o quebrador de simetria (*symmetry breaker*), e isto indica que o sujeito que o possui é superior ao seu par epistêmico na disputa. Desse modo são compreendidas as intuições de cada um dos casos.

2.4 O ESPECTRO DOXÁSTICO

Segundo a tese justificacionista, a quantidade de revisão doxástica exigida segue-se do grau em que a crença em disputa é confiantemente defendida e altamente justificada. Para acomodar os dois extremos da sua tese justificacionista, Lackey propõe os seguintes princípios:¹⁵

- *Nenhuma Revisão Doxástica Exigida (No Doxastic Revision Required)*: Em um caso ordinário de desacordo entre A e B, se a crença de A de que p goza de um grau muito alto de confiança justificada, então A está racionalmente permitido a

¹⁵ Lackey (2010a, p. 319).

manter o seu mesmo grau de crença em p se e somente se A tem informação pessoal que lhe dá um relevante quebrador de simetria.

- *Revisão Doxástica Substancial Exigida (Substantial Doxastic Revision Required)*: Em um caso de desacordo ordinário entre A e B , se a crença de A de que p goza de um grau relativamente baixo de confiança justificada, então é racionalmente exigido de A que revise substancialmente o grau em que defende sua crença de que p .

Essa sugestão parece adequar-se à variedade de possíveis casos e responder aos dois extremos do fenômeno do desacordo. Há casos em que não há nada para quebrar a simetria entre os pares e justificar que alguém favoreça a sua própria resposta. Nesse caso, é irrazoável manter a crença ou o mesmo grau de confiança nela (caso *cálculo da conta*, por exemplo). Há casos em que as informações pessoais que um sujeito tem de si mesmo e não tem do seu par epistêmico (ao menos com igual confiança), que, combinadas com o grau de confiança extraordinariamente alto que ele já tem na sua própria crença, funcionam como um quebrador de simetria entre esse sujeito e o seu par epistêmico. Nesse caso, é irrazoável exigir suspensão de juízo ou revisão de crença (casos *percepção* e *direções*, por exemplo).

3 CONCLUSÃO

Insatisfeita com as respostas oferecidas pelos seus pares em desacordo sobre o próprio problema do desacordo entre pares, Jennifer Lackey propôs em 2010 a tese justificacionista, na tentativa de compreender o significado epistêmico de casos de desacordo. Vê-se que sua tese é abrangente e, muito em razão disso, é complexa, necessitando introduzir diversos elementos que juntos consigam articular uma resposta fundamentada e aplicável a todos os casos. Casos de desacordos dos quais emergem diferentes intuições são compreendidos pela resposta de Lackey, que prescreve que se exija mais ou menos revisão doxástica proporcionalmente à justificação epistêmica do sujeito em cada caso. Lackey realiza o que pretende e satisfaz a tarefa normativa a que se propõe estabelecendo o critério de justificação epistêmica como regente de racionalidade para o problema em questão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Christensen, David. (2007). Epistemology of disagreement: the good news. *Philosophical Review*. v. 116, p. 187-217.
- Feldman, Richard. (2006). Epistemological puzzles about disagreement. In: Hetherington, S. (Ed.) *Epistemology futures*. Oxford: Oxford University Press, p. 216-236.
- Feldman, Richard. (2007). Reasonable religious disagreements. In: Antony, L.M. (Ed.) *Philosophers without gods: meditations on atheism and the secular life*. New York: Oxford University Press, p. 194-214.
- Feldman, R. & Warfield T. (2010). *Disagreement*. New York: Oxford University Press.
- Kelly, Thomas. (2005). The epistemic significance of disagreement. In: Gendler, T. S.; Hawthorne, J. (Eds.). *Oxford Studies in Epistemology*, v. 1. New York: Oxford University Press, p. 167-196.
- Lackey, Jennifer. (2010a). A justificationist view about disagreement's epistemic significance. In: Haddock, A.; Millar, A.; Pritchard, D. (Eds.). *Social epistemology*. Oxford: Oxford University, p. 298-325.
- Lackey, Jennifer. (2010b). What Should We Do When We Disagree? In: Gendler, T. S.; Hawthorne, J. (Eds.). *Oxford Studies in Epistemology*, v.3. Oxford: Oxford University Press, p. 274-293.
- Sosa, Ernest. (2010). Epistemology of disagreement. In: Haddock, A.; Millar, A.; Pritchard, D. (Eds.). *Social epistemology*. Oxford: Oxford University, p. 278-297.

21. CONSIDERAÇÕES SOBRE TEMPO E TEMPORALIDADE NAS *CONFISSÕES* DE AGOSTINHO¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-21>

João Francisco Cortes Bustamante²

Resumo

Aurélio Agostinho (354 - 430), pensador da Filosofia Antiga Tardia, é referência na denominada questão do tempo. A obra *Confissões*, escrita entre os anos de 397 e 400, versa, principalmente, no Livro XI, sobre a pergunta *quiditativa* do tempo no conjunto do vínculo com a criação e a eternidade. A tripartição do tempo (passado, presente e futuro) e a qualificação do tempo como *distentio animi* percorrem os estudos da filosofia agostiniana e contribuem para pesquisas em outras áreas. A descrição do tempo agostiniano vincula-se à *anima* e à finitude humana em que o fundamento recorrente é a dualidade eternidade e tempo. Apresenta-se, entretanto, uma restrição da compreensão sobre o tempo agostiniano quando se utiliza o termo temporalidade. Há uma limitação argumentativa quando tempo e temporalidade são utilizados como sinônimos e, com isso, ocorre uma inconsistência de análise sobre o tempo no legado de Agostinho de Hipona. O artigo propõe retomar obras anteriores à *Confissões* a fim de ponderar as proximidades e as diferenças entre tempo e temporalidade. A ênfase do artigo consiste em expor como as qualificações de ser humano, de *anima* e de corpo em Aurélio Agostinho possibilitam não reduzir o tempo à temporalidade.

Palavras-chave: Tempo; temporalidade; ser humano; *anima*; corpo.

1 INTRODUÇÃO

Aurélio Agostinho (354 - 430) é considerado o pensador da transição entre a Filosofia Antiga e a Filosofia Medieval. As influências platônica e neoplatônica somadas ao período de adesão e de rejeição ao maniqueísmo e à conversão ao catolicismo, posicionam Agostinho de Hipona como pertencente à Filosofia Antiga Tardia. Nesse sentido, o conjunto da obra escrita é reflexo direto da vivência desse singular e diferenciado pensador. Igualmente, a filosofia agostiniana equilibra posicionamentos temáticos a fim de elaborar e de conduzir um modo de vida. O

¹ Artigo adaptado e ampliado de texto elaborado para a XXII Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Versão original publicada em *Filosofia antiga, medieval e moderna* [recurso eletrônico]. CORSI, Uellinton Valentim *et al.* (org.). Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022. v. 1. p. 35-45. <https://doi.org/10.36592/9786554600118-02>.

² Doutorando em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: joao.bustamante@edu.pucrs.br.

tempo é, assim, um tópico exercitado no vínculo com os demais argumentos desenvolvidos pelo filósofo africano.

Na obra *Confissões*, escrita entre os anos de 397 e 400, o argumento sobre o tempo destaca-se no denominado *Livro XI*. Ao ser elaborado em conjunto com os temas da criação e da eternidade, Agostinho de Hipona qualifica o tempo como uma *distentio animi*. Essa qualificação é o eixo central do artigo para que permita percorrer a diferença no que tange à compreensão sobre temporalidade. É recorrente entre estudiosos agostinianos, comentadores e pesquisadores em geral expressar o tempo do *Livro XI* das *Confissões* como temporalidade. Desse modo, tempo e temporalidade são intercambiados, muitas vezes, sem distinção argumentativa. Compreende-se, entretanto, a necessidade de discriminar e de ser mais precisa e incisiva a diferença entre tempo e temporalidade como apresentado por Agostinho de Hipona na obra supracitada.

O artigo propõe retomar obras anteriores à *Confissões* a fim de ponderar as proximidades e as diferenças entre tempo e temporalidade. A ênfase do artigo consiste em expor como as qualificações de ser humano, de *anima* e de corpo em Aurélio Agostinho possibilitam não reduzir o tempo à temporalidade. O objetivo do artigo é contribuir para emergir uma consistência argumentativa filosófica sobre o tempo no legado de Agostinho de Hipona.

2 O CAMINHO DE LEITURA

A obra *Confissões* é singular para os leitores. Essa singularidade decorre pelo conteúdo, pelo momento de vida de Agostinho, pela relação com as obras anteriores e posteriores e, principalmente, em como ler *Confissões*. Estudiosos agostinianos divergem, de modo recorrente, em qual é a forma de leitura da obra *Confissões*. Essa divergência inicia pela divisão realizada entre os *Livros I-IX*, considerados *autobiográficos*, e *Livros X-XIII*, dados como *doutriniais*³. Igualmente, há um debate sobre considerar *Confissões* uma autobiografia ou uma obra filosófica composta por

³ MAGNAVACCA, S. El pasaje de XI, 29, 39 en la estructura de las *Confessiones*. *Teología y Vida*, Santiago (Chile), v. XLIII, n. 3, p. 269, p. 269-284, 2002. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/322/32243310.pdf>. Acesso em: 04 de agosto de 2022.

autobiografia e por narrações⁴. É comum alguns defenderem iniciar a leitura pelos *Livros X a XIII* para depois ler dos *Livros I a IX* enquanto outros pesquisadores contemplam ler do *Livro I* ao *Livro XIII*. Nota-se, com isso, como a forma de leitura de *Confissões* acarretará consequências em como o tempo do *Livro XI* será interpretado, analisado e argumentado filosoficamente.

Outro aspecto relevante é como o tempo do *Livro XI* das *Confissões* se vincula ou não com as obras anteriores e posteriores do filósofo africano. Em termos mais específicos, se o argumento do tempo exposto no *Livro XI* é único e não se repete ou se já havia sido elaborado e exposto em obras anteriores ou se vai ser repetido ou desenvolvido em obras posteriores à *Confissões*. Alguns autores expõem que a *quididade* do tempo é apresentada em termos argumentativos só e somente só nas *Confissões* de modo que qualquer outra obra de Agostinho de Hipona em referência ao tempo não coincide com o *Livro XI* das *Confissões*⁵.

Os distintos posicionamentos sobre a forma de leitura e a consideração de vínculo ou não do tempo do *Livro XI* das *Confissões* com as demais obras agostinianas influenciam diretamente na análise sobre tempo e temporalidade a fim de propiciar as proximidades e as diferenças desses termos. Não é possível, desse modo, lidar com temas agostinianos, principalmente, advindos das *Confissões* sem haver antes uma decisão de caminho de pesquisa. Como consequência, o artigo trabalha a obra *Confissões* do seguinte modo: leitura desde o início do *Livro I* até o *Livro XIII*; é uma autobiografia com narrações e elementos doutrinários do início ao fim da obra; o tempo do *Livro XI*, bem como a noção de *anima* vinculam-se com as obras anteriores de Agostinho.

Um aspecto relevante a adicionar é como se aproximar da obra *Confissões*. Agostinho desenvolve a obra com diversas referências doutrinárias intercaladas com momentos de vida, com a apresentação de nomes de pessoas do seu entorno social e com a exposição de temas constantes em outras obras como felicidade, amor,

⁴ NOVAES, M. O herói e o forasteiro: narração e metafísica nas *Confissões*. **Dissertatio**, Pelotas, volume suplementar 10 - Dossiê Filosofia Medieval, p. 207-208, p. 207-228, dezembro-2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/20599/12744>. Acesso em: 04 de agosto de 2022.

⁵ FLASCH, K., *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, p. 219.

vontade, memória, entre outros. Ressalta-se, entretanto, que o conteúdo se encontra, desde o início da obra, no seguinte marco:

Tu és grande, Senhor, e demais louvável. Grande é tua potência, e tua sabedoria é inumerável. Quer te louvar o homem, fragmento qualquer de tua criação, e anda em círculos carregando a prova de seu pecado e a prova de que tu resistes aos soberbos – contudo, o homem quer te louvar, este fragmento qualquer de tua criação.^{6,7}

O limite é dado por Deus e para Deus no escopo da criação. Nota-se que Agostinho não espera os *Livros* seguintes para apresentar o tema da criação, pois já nas primeiras linhas se estabelece que o ser humano é criatura e se direciona a Deus. De modo indireto, se a criação é fundamento inicial nas *Confissões*, não há razão necessária para duvidar que o dualismo eternidade e tempo se faria presente nessa obra. Mais do que isso, é possível arriscar afirmar que Agostinho não teria motivo para dedicar um *Livro* – *Livro XI* – ao tema do tempo já que, como católico e estudioso dos temas da filosofia e da teologia, vincula o tempo à criação divina. Não há equívoco, concomitantemente, que o filósofo africano é instigado por dúvidas ontológica, epistemológica e linguística, constituindo, de certo modo, alguns dos incentivos pessoais para apresentar o tempo no *Livro XI* das *Confissões*.

A leitura das *Confissões* requer a premissa da criação como fundamento do início ao fim do conteúdo da obra. Essa premissa, entretanto, permeia explicitamente e implicitamente qualquer tema desenvolvido de modo que, cabe ao leitor, a atenção e o não esquecimento de que há um criador e uma criatura tanto quanto uma ordem estabelecida. No caso, "Ordem é aquilo que, se conservamos na vida, nos conduzirá a Deus; e não chegaremos a Deus a não ser que a conservemos na vida"^{8,9}. Essa premissa adquire consistência explanativa à medida que a obra avança na exposição

⁶ Agostinho, *Confissões*, I, I, 1.

⁷ "*Magnus es, Domine, et laudabilis valde, magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudate te vult homo, aliqua portio creaturae tuae? Et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis? Et tamen laudare te vult homo aliqua portio creaturae tuae.*" (SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, I, 1).

⁸ AGOSTINHO, *A ordem*, I, IX, 27.

⁹ "Ordo est quem si tenerimus in vita, perducet ad Deum: et quem nisi teneritis in vita, non pervenimus ad Deum." (SAN AGUSTÍN, *Del Orden*, I, IX, 27).

narrativa e doutrinal. Por isso, quando se estabelece, para fins didáticos, que do *Livro I* ao *Livro IX*, a temática do tempo se associa à narração da vivência ou, em outros termos, em como a memória do escritor Agostinho relata a finitude da vida vivida, ou seja, o passado, e o *Livro X* se vincula ao presente, não se estranha o fato de que do *Livro XI* ao *Livro XIII* a escrita agostiniana é dedicada ao tema da criação e aos temas derivados, entre os quais, o tempo. É possível inferir que a preocupação agostiniana é como a criatura, dada no tempo, se projeta, se insere e se acomoda à eternidade do criador, ou seja, em termos de tripartição do tempo, a atenção do *Livro XI* ao *Livro XIII* recai ao futuro, mais especificamente, ao cumprimento da peregrinação terrena a fim do repouso em Deus.

Se a criação constitui premissa de leitura do início ao fim das *Confissões*, a noção de criador e criatura também se encontra constantemente presente na obra agostiniana. Mais do que isso, quando o leitor se insere na leitura do *Livro XI* é tão convidado a ser criatura quanto no início das *Confissões* a partir da dualidade eternidade e tempo. Para isso, se recorda quando Agostinho afirma: "Porventura, Senhor, sendo tua a eternidade, ignoras o que te digo, ou vês no tempo o que se dá no tempo?"^{10,11}. O desenvolvimento do *Livro XI* passa e perpassa pela criação, pela relação criador e criatura, pelo dualismo eternidade e tempo, porém, mais significativo é o exercício agostiniano de sair de uma noção de tempo exterior e se inserir em um tempo interior.

Agostinho enfatiza o tempo interior a partir de um processo de passagem analítico e filosófico por meio da linguagem. Necessita-se, com isso, corrigir como se expressa a tripartição do tempo dada como passado, presente e futuro. Recordar-se que essa expressão é exterior ao ser humano de modo que a *leitura de mundo* e de passagem do tempo é pela tripartição do tempo. Em termos de problema filosófico, se delineia constantemente e, de certo modo, crescentemente, no *Livro XI*, os aspectos ontológicos e metafísicos tendo em vista a pergunta identitária de algo que não existe, ou seja, a consequência de demandar *O que é o tempo?* conjuntamente com a apresentação de uma tripartição do tempo. Como

¹⁰ AGOSTINHO, *Confissões*, XI, I, 1.

¹¹ "Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore?" (SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, I, 1).

consequência, essa pergunta, para Agostinho, cabe ser feita e exercitar a resposta com ênfase no tempo interior e, não, no tempo exterior. Destaca-se, também, como se aceita a linguagem utilizada do tempo exterior ainda que erroneamente. Para isso, o pensador expressa o seguinte:

Contudo, o que por ora é claro e límpido é que tanto o futuro quanto o passado não são, e não se diz propriamente: os tempos são três, passado, presente e futuro, mas talvez se devesse dizer propriamente: os tempos são três, o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. Esses três, de fato, estão na alma, de alguma maneira, e não os vejo em outro lugar: a memória presente do passado, a visão presente do presente, a expectativa presente do futuro. Se nos for permitido dizer isso, então reconheço que enxergo três tempos, e os três são. Pode-se dizer: "Os tempos são três, passado, presente e futuro", segundo um hábito incorreto; pode-se dizer assim. Não me preocupo nem resisto nem reclamo, contanto que se entenda que não se está dizendo que o futuro já é nem que o passado ainda é. Com efeito, são poucas as coisas de que falamos com propriedade, dizemos a maioria impropriamente, mas sabemos o que queremos dizer.^{12,13}

De modo explícito, o filósofo africano corrige a linguagem, centraliza o presente e enfatiza a alma para analisar o tempo interior. Inicia-se um percurso argumentativo, no *Livro XI, XXI, 27* até o *Livro XI, XXV, 32*, denso a fim de responder a pergunta *quiditativa*, *O que é o tempo?*. Para isso, o pensador resgata o vínculo do tempo com temas como movimento dos corpos celestes, duração, medição, mobilidade e imobilidade e culmina esse trecho com uma manifestação de indagação e de dúvida diretamente da criatura, Agostinho, para o criador, Deus. O

¹² AGOSTINHO, *Confissões*, XI, XX, 26.

¹³ "Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio. Si haec permittimur dicere, tria tempora vídeo, fateorque tria sunt. Dicatur etiam: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sicut abutitur consuetudo; dicatur, ecce non curo nec resisto nec reprehendo, dum tamen intellegatur quod dicitur, neque id, quod futurum est, esse iam, neque id quod praeteritum est. Pauca sunt enim, quae proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid velimus." (SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, XX, 26).

uso recorrente dos exemplos para compreender o tempo oscilam entre o tempo exterior e o tempo interior, expondo a inquietude não só de encontrar a resposta para a pergunta sobre o tempo como também a dificuldade de adentrar no tempo interior sem recorrer ao argumento explicativo do tempo exterior.

A inflexão do filósofo africano inicia em direção ao tempo interior quando retoma um exemplo já utilizado ao longo da obra *Sobre a música*, iniciada em 387 e concluída em 391, ou seja, antes de *Confissões*, que é o poema. Nesse sentido, entre analisar o poema tanto como verso escrito quanto verso musicado, Agostinho afirma, "Assim, me parece que o tempo não é senão uma distensão, mas, de quê, não sei; porém, me admiraria se não fosse da própria mente."^{14,15,16}. Estabelece-se, com isso, o tempo como *distentio animi* em que o tempo interior é diretamente relacionado com a alma. É importante destacar que essa definição argumentativa não se vincula com obras anteriores, nem posteriores à *Confissões*, porém a noção de *anima* necessita adentrar no conjunto do legado escrito agostiniano. Como consequência se pondera dois procedimentos simultâneos para permitir aproximar e diferenciar tempo e temporalidade: (i) o tempo como *distentio animi* só e somente só se encontra na obra *Confissões* e (ii) a *anima* requer ser pesquisada na consideração conceitual em diversas obras de Agostinho. O *caminho de leitura* do Livro XI sobre o tempo demanda, assim, portanto uma cuidadosa análise por parte do leitor e do estudioso em Agostinho já que se constitui em uma série de elementos expostos pelo pensador, principalmente, como transição do tempo exterior para o tempo interior.

Por fim, é importante arrazoar sobre a relação entre autor e leitor. A exímia escrita e a articulação estabelecida por Agostinho a cada palavra e frase proporcionam uma interação constante tanto com o interlocutor nominado nos seus escritos, por exemplo, Evódio, Adeodato, entre outros, quanto com o leitor.

¹⁴ AGOSTINHO, *Confissões*, XI, XXVI, 33.

¹⁵ "Inde mihi visum est nihil esse alium tempus quam distentionem. Sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi." (SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, XXVI, 33).

¹⁶ Dois termos podem gerar problemas quando traduzidos do latim na forma conjugada: *distentionem* e *animi*. Em português, o termo *distentio* se prefere a tradução como *distensão* e se evita a tradução como *extensão*. Igualmente, o termo conjugado *animi* se prefere *alma* à tradução como *mente*. O presente artigo mantém a expressão latina *distentio animi* a fim de seguir a frase original agostiniana, bem como utiliza, em português, quando é o caso, *distensão* e *alma*.

Considera-se que o leitor se transforma em interlocutor privilegiado de Agostinho de modo que cabe ao leitor também fazer as perguntas e buscar as respostas tanto quanto os diversos nominados nas obras agostinianas. Por conseguinte, o tempo e a temporalidade requerem ser absorvidos e compreendidos pelo leitor por meio de perguntas com vistas a obter respostas. A esse procedimento soma-se o desafio do exercício de abstrair os conceitos e as preconcepções advindas de um leitor do século XXI para uma obra do século IV, como *Confissões*. De outro modo, tempo, temporalidade e *anima* demandam ao leitor adentrar nas diversas vias argumentativas e de fontes coordenadas por Agostinho à luz da sua época e de suas influências. O leitor procede, assim, um exercício de revisar e de visitar prudentes de modo que permita atualizar as proximidades e as diferenças entre tempo e temporalidade sem perder a distância entre sincronia e anacronia, principalmente, de um autor como Agostinho, transitório de momentos históricos para a filosofia e, também, para a humanidade.

3 APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS

O caminho de leitura e os elementos relevantes a serem considerados para a leitura da obra *Confissões* propiciam assertividade nas aproximações e diferenças entre tempo e temporalidade. Conquanto seja útil, porém, não é suficiente. É preciso, com isso, acrescentar o aspecto instituído por Agostinho sobre palavra e signo desenvolvido na obra *O Mestre*. Em paralelo, uma pergunta se institui: tempo e temporalidade são expressos pelo filósofo africano ou são termos diferenciados pelos leitores, pelos comentadores e pelos pesquisadores das obras agostinianas? Uma pesquisa lexical desde a primeira obra de Agostinho até *Confissões* permite verificar que o termo utilizado com as devidas conjugações é tempo (*tempus*) sem nenhuma ocorrência do termo temporalidade (*temporalitas*). Institui-se, com isso, uma objeção de procedimento de pesquisa, pois, se infere temporalidade de tempo, mas, sem necessariamente, a fonte primária, as obras agostinianas até *Confissões*, contemplarem temporalidade com um eventual conceito. De certo modo, é possível derivar temporalidade de tempo, entretanto, se pergunta, por que Agostinho, exímio

conhecedor do latim e da retórica, não utiliza o termo *temporalitas* e, sim, prefere, *tempus*?

A elaboração sobre palavra e signo na obra *O Mestre* permite caminhos explicativos. Conforme o filósofo africano, "Assim, com a linguagem nada mais fazemos do que recordar, uma vez que a memória, na qual estão gravadas as palavras, revolvendo-as faz com que venham à mente as próprias coisas das quais as palavras são sinais."^{17,18}. Por conseguinte, o termo tempo, quando utilizado por Agostinho, pelo interlocutor ou pelo leitor, carrega *algo*, seja quando pronunciado, seja quando escrito ou lido. De outro modo, a que conduz a palavra tempo no ser humano envolto na linguagem? De certa maneira, o ser humano relaciona o tempo à vivência na finitude e a si mesmo. Mais especificamente, há a tendência de vincular tempo com a cronologia, com o início e o fim, com o antes e o depois.

Agostinho não desconhece, tampouco ignora o tempo tanto na dualidade com a eternidade quanto como expressão de cronologia ou de vivências do ser humano. Em obras iniciais, no período conhecido como *Diálogos de Cassiciaco*, nos anos de 386 e 387, há referências explícitas sobre o tempo, por exemplo, quando o filósofo africano afirma "Todavia, embora eu já esteja no meu trigésimo terceiro ano de vida, creio que não devo desesperar de alcançá-la algum dia."^{19,20} ou quando se encontra molesto, "Já me são bastantes os das minhas feridas, cuja cura imploro a Deus todos os dias chorando, embora eu esteja convicto de não ser digno de ser curado tão logo como o desejo."^{21,22}. Termos e expressões como *ano*, *dia*, *todos os dias*, *logo*, entre outros, estão vinculadas à noção de tempo. Não há dúvida que o filósofo africano não desconhece sobre as formas de se expressar sobre o tempo. A primeira aproximação entre tempo e temporalidade institui-se, assim, na correspondência de tempo como cronologia e contagem.

¹⁷ AGOSTINHO, *O mestre*, I, 2.

¹⁸ "[...] sic quoque locutione nihil aliud agere quam commonere, cum memoria cui verba inhaerent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas quarum signa sunt verba." (SAN AGUSTÍN, *Del Maestro*, I, 2).

¹⁹ AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, III, XX, 43.

²⁰ "Sed cum trigesimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam me quandoque adepturum." (SAN AGUSTÍN, *Contra Acadêmicos*, III, XX, 43).

²¹ AGOSTINHO, *A ordem*, I, X, 29.

²² "Satis mihi sint vulnera mea, quae ut sanentur, pene quotidianis fletibus Deum rogans, indigniorem tamen esse me qui tam cito saner quam volo saepe memetipse convinco." (SAN AGUSTÍN, *Del Orden*, I, X, 29).

Agostinho também se posiciona sobre o tempo direcionado à medição. A expressão típica da medição é a duração, cujo elo com a linguagem é constante. Não é casual, desse modo, a razão pela qual vocábulos como *breve* e *longo* ou *rápido* estão imbuídos de medição a fim de que se possibilite a percepção da duração. Os exemplos utilizados pelo pensador da Filosofia Antiga Tardia adentram nos versos e na música, sendo que, cabe observar, os versos podem ser musicados ou não. É relevante considerar o debate exposto pelo bispo de Hipona quando demonstra a diferença entre o gramático e o músico a respeito de um termo de um verso:

E não é sem razão: ainda que não haja mais barbarismo, há um defeito que o gramático e o músico podem, ambos, criticar; o gramático o faz porque a palavra *primis*, cuja última sílaba é longa, está inserida onde é preciso uma breve; e o músico, porque a pronúncia é longa quando deveria ser breve, e assim o verso não durou o tempo exigido pelo ritmo.^{23,24}

A diferença exposta de um termo para o gramático e o músico é estabelecida pelo pensador da Filosofia Antiga Tardia por meio de uma proporção. De outro modo, a duração como expressão de uma medição é resultado de noções de proporção, de cálculo. Por conseguinte, é possível o ser humano demonstrar o tempo tanto por *breve* e *longo* quanto por numerais multiplicativos (dobro, triplo etc.). A segunda aproximação entre tempo e temporalidade ocorre, portanto, quando o tempo se institui por meio da capacidade humana de medição.

Agostinho é cômico do tempo como temporalidade no percorrido histórico do mundo. Desse modo, a história do mundo é apresentada no marco da finitude humana em consonância com a passagem dos séculos. O filósofo africano apresenta essa noção de tempo como temporalidade por meio da história por ser conhecedor dos relatos, das narrações, das leituras, das Escrituras e, principalmente,

²³ AGOSTINHO, *Sobre a música*, II, II, 2.

²⁴ "Non iniuria: quamquam enim barbarismus factus non sit, id tamen vitium factum est, quod et grammatica reprehendat et musica: grammatica, quia id verbum, cuius novissima syllaba producenda est, eo loco positum est ubi corripienda poni debuit; musica vero tantummodo quia producta quaelibet vox est eo loco, quo corripere oportebat, et tempus debitum quod numerosa dimensio postulabat, redditum non est." (AUGUSTINI, *De Musica*, II, II, 2).

pelo legado que o ser humano deixa no mundo e que perpassa a finitude humana. Por isso, o pensador da Filosofia Antiga Tardia aponta o seguinte:

E não conhecia a verdadeira justiça interior, que não julga segundo o costume, mas segundo a lei justíssima de Deus onipotente, à qual devem se conformar os hábitos morais dos diferentes países e épocas, de acordo com o país e a época, enquanto ela permanece sempre e em todo lugar, e não muda em lugares e tempos diferentes.^{25,26}

Essas aproximações entre tempo e temporalidade não são exaustivas. Observa-se o quanto se infere a temporalidade de tempo. Cabe se perguntar, entretanto, por que Agostinho centraliza o tempo no *Livro XI das Confissões* a ponto de estabelecer a relação direta entre tempo e *distentio animi*? Mais do que isso, por que o tempo se torna uma preocupação central quando tempo como temporalidade é argumentado e reconhecido pelo pensador da Filosofia Antiga Tardia? As respostas adentram na cosmogonia agostiniana. Uma vez que eternidade se vincula a Deus, o tempo se vincula ao ser humano. Como consequência, o ser humano é o centro em que o tempo se projeta pela linguagem. Em termos mais específicos, o tempo como temporalidade detém o ser humano como protagonista.

A primeira diferença entre tempo e temporalidade é constituída pela concepção de ser humano. O filósofo africano posiciona-se de modo assertivo quando perguntado: "Assim, também, de que é composto o homem, posso responder que é composto de alma e de corpo"^{27,28}. É importante considerar, igualmente, como Agostinho desenvolve uma ponderação sobre a constituição do ser humano em que alma e corpo são duas substâncias. Para isso, há um cuidado tanto em como elaborar essa constituição quanto em como se expressar:

²⁵ AGOSTINHO, *Confissões*, III, VII, 13.

²⁶ "Et non noveram iustitiam veram interiorem non ex consuetudine iudicantem, sed ex lege lectissima Dei omnipotentis, qua formarentur mores regionum et dierum pro regionibus et diebus, cum ipsa ubique ac semper esset, non alibi alia nec alias aliter [...]." (SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, III, VII, 13).

²⁷ AGOSTINHO, *A grandeza da alma*, I, 2.

²⁸ "[...] sic cum quaeritur ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore [...]." (SAN AGUSTÍN, *De La Cantidad del Alma*, I, 2).

[...] É difícil dar um julgamento decisivo sobre a questão; e se for fácil para a razão, não o faria sem um longo raciocínio; e, por outro lado, não há necessidade de fazê-lo ou de prolongar a discussão. Pois, quer a palavra homem designe o corpo e a alma unidos, quer apenas a alma, o sumo bem do homem não é o sumo bem do corpo, mas o sumo bem de ambos ou apenas da alma. [tradução nossa]^{29,30}

Ao considerar o tempo na possibilidade de ser uma *distentio animi*, há uma direta relação entre tempo e *anima*. Em aspectos mais precisos, a avaliação sobre o tempo no Livro XI das *Confissões* é o tempo especificado junto à *anima*, mas, não, ao ser humano que é uma conformação de *anima* e corpo. Desse modo, se a temporalidade deriva do tempo e se posiciona junto ao ser humano, o tempo como *distentio animi* está só e somente só à *anima*. Em uma distinção, é possível obter a seguinte proposta: (i) a temporalidade se infere do tempo e corresponde à existência do ser humano e (ii) o tempo como *distentio animi* não é temporalidade e está junto à *anima*, porém não é suficiente para ser o tempo ao ser humano tendo em vista que este é composto por *anima* e corpo.

A segunda diferença entre tempo e temporalidade impõe-se a *quem* se destina o tempo. O ser humano é central ao tempo e à temporalidade, mas a *anima* é central para o tempo como *distentio animi*. Em paralelo, não se pode desprezar o intento de busca agostiniano a fim de “[...] que possam contemplar de acontecimento em acontecimento aquele sumo bem, nada superior a ele em excelência e sublimidade, ao qual se submete a alma racional pura e perfeita!” (tradução nossa)^{31,32}. Nesse

²⁹ O original é: “[...] Es difícil dar un juicio decisivo sobre la cuestión; y si a la razón le es fácil, no lo haría sin un largo razonamiento; y, por otra parte, no hay necesidad alguna de hacerlo ni de alargar la discusión. Pues ya se designe con la palabra hombre el cuerpo y el alma unidos, ya solamente el alma, el sumo bien del hombre no es el sumo bien del cuerpo, sino el sumo bien de los dos o de sólo el alma”.

³⁰ “[...] Difficile est istam controversiam diiudicare; aut si rationale facile, oratione longum est, quem laborarem ac moram suscipere ac subir non opus est. Sive enim utrumque, sive anima sola nomen hominis teneat, non est hominis optimum quod optimum est corporis; sed quod aut corpori simul et animae, aut soli animae optimum est, id est optimum hominis.” (SAN AGUSTÍN, *De Las Costumbres de la Iglesia Católica y de los Maniqueos*, I, IV, 6).

³¹ O original é: “[...] que puedan contemplar de hito en hito aquel sumo bien, nada superior a él en excelencia y sublimidad, al cual se somete el alma racional pura y perfecta!”.

³² “[...] ut possent videre illud summum bonum, quo non est quidquam melius aut superius, cui rationalis anima pura et perfecta subiungitur.” (SAN AGUSTÍN, *De Las Costumbres de la Iglesia Católica y de los Maniqueos*, II, I, 1).

sentido, a temporalidade não se vincula à *anima*, ou seja, a cronologia, a contagem, a medição, entre outros, é expresso como tempo e temporalidade em uma sinonímia pelo ser humano, mas não pela *anima*. O ponto fulcral, no caso, tanto quanto a temporalidade não estar junto à *anima*, é contemplar o ser humano como uma composição, ou seja, o ser humano é *anima* e corpo. O tempo detém, assim, um vínculo também com o corpo.

A terceira diferença entre tempo e temporalidade corresponde ao protagonismo do corpo. Se o ser humano é o centro para a temporalidade, a qual é expressa recorrentemente como sinonímia de tempo, e a *anima* é o cerne para o tempo na compreensão cosmogônica agostiniana, qual a relevância do corpo já que este, quando somado à *anima*, compõe o ser humano? Primeiro, é preciso recorrer à relação entre corpo e sensível. Para o filósofo africano, o sensível institui-se na junção entre a realidade do mundo e a matéria, no caso, o corpo. De modo simples, o que é externo e pertence ao mundo é *sentido* pelo corpo como, por exemplo, a passagem dos anos ou a audição de um som que permite medir a duração. Além disso, é importante ressaltar a hierarquia agostiniana entre inteligível e sensível, entre *anima* e corpo, bem como o fundamento agostiniano da necessidade de que o corpo seja conduzido pela *anima* ³³.

Por fim, a quarta diferença encontra-se na composição do ser humano como *anima* e corpo. Tem-se um corpo que *sente* o mundo vivido pelo ser humano, uma *anima* em que o tempo é direcionado a se aproximar da eternidade, da ascensão à Deus, de uma hierarquia voltada ao superior e um ser humano que manifesta o tempo como temporalidade, mas que transita por meio da *anima* que o compõe para o tempo abstraído de temporalidade e que se posiciona diretamente na dualidade com a eternidade. É na interação, assim, ser humano, *anima* e corpo no arcabouço da composição do ser humano que o tempo e a temporalidade apresentam diferenças. Essas diferenças, ainda que não exaustivas, se encontram, portanto, na precisão do que corresponde a relevância do tempo para o ser humano, para a *anima* e para o corpo.

³³ GILSON, E., *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, p. 97-98.

4 CONCLUSÃO

A limitação argumentativa de igualar tempo e temporalidade como sinônimos acarreta inconsistência na análise sobre o tempo em Agostinho de Hipona. A partir dessa premissa, o artigo centralizou o tempo como *distentio animi*, o qual se encontra no Livro XI das *Confissões*. Desta feita, se propôs considerar obras anteriores à *Confissões* para aproximar e trabalhar como o filósofo africano apresentava o tempo. Para isso, as divergências existentes em como ler a obra *Confissões* foram delineadas, e o artigo contemplou ler do início do Livro I até o Livro XIII, ponderar como uma autobiografia com narrações e elementos doutrinários do início ao fim da obra e apreciar o tempo do Livro XI, bem como a noção de *anima* vinculadas às obras anteriores de Agostinho. Elementos como a criação, criador, criatura, tempo exterior, tempo interior foram expostos a fim de adensar a leitura de *Confissões* e, principalmente, não excluir assuntos relevantes para um *caminho de leitura* adequado. Igualmente, se apresentou como ocorre a correção da linguagem na transição do tempo exterior para o tempo interior em um momento típico de dúvida agostiniana com oscilações constantes entre argumentos e temas. A interação entre leitor, autor e interlocutores na obra com a constante presença de perguntas e respostas foram destacadas para revisar e visitar em uma atualização das proximidades e das diferenças entre tempo e temporalidade.

O artigo questionou a preferência de Agostinho de Hipona pelo termo tempo (*tempus*), mas não pelo termo temporalidade (*temporalitas*). Destacou-se quanto leitores, comentadores e pesquisadores, em geral, inferem temporalidade de tempo ainda que o filósofo africano não utilize o termo *temporalitas*. A explicação percorreu a linguagem no arcabouço da compreensão sobre palavra e signo em que a presença do termo tempo reverbera no ser humano como vivência na finitude e a si mesmo. Três aproximações entre tempo e temporalidade foram observadas: (i) cronologia e contagem, (ii) capacidade humana de medição e (iii) história do mundo e finitude humana. No caso das diferenças, os argumentos agostinianos são primordiais para a análise e permitem, assim, as seguintes distinções entre tempo e temporalidade: (i) a definição agostiniana de ser humano composto por *anima* e corpo; (ii) a *quem* se destina o tempo em que tempo e temporalidade correspondem ao ser humano e

o tempo como *distentio animi à anima*; (iii) o corpo como sensível e receptor do que é externo e pertencente ao mundo; e (iv) a interação entre ser humano, *anima* e corpo que transita entre tempo e temporalidade, porém no exercício de que seja elevado o tempo abstraído de temporalidade e direcionado à eternidade.

As considerações das proximidades e das diferenças entre tempo e temporalidade não são exaustivas. O artigo buscou viabilizar possibilidades argumentativas para, se não objetar, minorar o uso recorrente do tempo agostiniano como temporalidade. Pretende-se, portanto, abrir senda para ampliar e aclarar os argumentos inseridos ou ausentes no debate sobre o tempo em Agostinho de Hipona.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, S. A grandeza da alma. In: AGOSTINHO, S. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008, p. 253-351.

AGOSTINHO, S. A ordem. In: AGOSTINHO, S. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008, p. 149-252.

AGOSTINHO, S. **Confissões**. Tradução de Lorenzo Mammì. 2.ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

AGOSTINHO, S. Contra os acadêmicos. In: AGOSTINHO, S. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008, p. 41-147.

AGOSTINHO, S. O mestre. In: AGOSTINHO, S. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008, p. 359-415.

AGOSTINHO, S. **Sobre a música**. Tradução Felipe Lesage. 1.ed. São Paulo: Ecclesiae, 2019.

AUGUSTINI, S. A. *De Musica*. Libri Sex. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/musica/index2.htm>. Acesso em: 18 de agosto de 2022.

FLASCH, K. **Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones**. 2 ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

MAGNAVACCA, S. El pasaje de XI, 29, 39 en la estructura de las *Confessiones*. **Teología y Vida**, Santiago (Chile), v. XLIII, n. 3, p. 269-284, 2002. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/322/32243310.pdf>. Acesso em: 04 de agosto de 2022.

NOVAES, M. O herói e o forasteiro: narração e metafísica nas *Confissões*. **Dissertatio**, Pelotas, volume suplementar 10 - Dossiê Filosofia Medieval, p. 207-228, dezembro-2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/20599/12744>. Acesso em: 04 de agosto de 2022.

SAN AGUSTÍN. Confesiones. In: VEGA, Padre A. C. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. 5.ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, v. 2. p. 71-608.

SAN AGUSTÍN. Contra Los Académicos. In: CAPANAGA, Padre V. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, v. 3. p. 74-233.

SAN AGUSTÍN. De La Cantidad del Alma. In: CUEVAS, Padre E. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, v. 3. p. 523-665.

SAN AGUSTÍN. De Las Costumbres de la Iglesia Católica y de los Maniqueos. In: PRIETO, Padre T. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948, v. 4. p. 237-451.

SAN AGUSTÍN. Del Maestro. In: MARTINEZ, Padre M. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, v. 3. p. 667-759.

SAN AGUSTÍN. Del Orden. In: CAPANAGA, Padre V. *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. 4.ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, v. 1. p. 587-707.

22. ACELERAÇÃO SOCIAL E TEMPO DE PENA CARCERÁRIA, UM PARADOXO?



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-22>

*José Conrado Kurtz de Souza*¹

RESUMO

Este artigo é uma reflexão jurídico-filosófica sobre o papel do tempo como elemento constitutivo da engrenagem de execução criminal na modernidade tardia, marcada pela aceleração social. O texto discute o pensamento mercantilista que subjaz à visão do preso como refugo humano, aquele que, postado no mais baixo degrau da escala social, visto como verdadeiro inimigo social, nada tem a contribuir com a sociedade de consumo.

ABSTRACT

This article is a legal-philosophical reflection on the role of time as a constitutive element of the criminal execution gear in late modernity, marked by social acceleration. The article discusses the mercantilist thinking that underlies the view of the prisoner as a human refuse, the one who, posted at the lowest step of the social scale, seen as a true social enemy, has nothing to contribute to the consumer society.

Introdução

Signo indelével de nossa geração é o encurtamento do tempo e do espaço que a técnica nos proporciona. Enquanto a nossos avós eram-lhes imposto dias e mesmo meses para cruzarem distâncias ou receberem notícias de parentes e amigos, hoje, à palma da mão, seja lá onde estivermos, basta um leve toque na tela de nossos telefones celulares para não somente assistirmos passivamente ao que está acontecendo do outro do globo, mas agirmos e interagirmos ativamente em voz e imagem de alta definição, em tempo real, com qualquer parte do planeta.

A explosão da tecnologia, se de um lado nos põe à vista de um mercado inmensurável de (des)necessidades que nos são sussurradas pelo algoritmo, por outro permite que paguemos on-line nossas contas, reservemos hotéis, restaurantes, compremos passagens aéreas, tickets de shows, assistamos a

¹ Mestre em Filosofia (PUCRS). Doutorando em Filosofia (PUCRS). Desembargador membro da 1ª Câmara Criminal do TJRS. Orientador Professor Doutor Draiton Gonzaga de Souza, e coorientador Professor Doutor Fabio Caprio Leite de Castro.

seminários, profiramos palestras, adquiramos automóveis, imóveis, realizemos movimentações financeiras, encomendemos comida em casa, livros importados, façamos Yoga, enfim que nos relacionemos iterativa e interativamente com Deus e o mundo em comunicações que se estabelecem em frações de segundo.

A *aceleração social*, ou apenas *Beschleunigung* em alemão, tema investigado detalhada e profundamente tanto sociológica como filosoficamente dentre outros pelo sociólogo alemão Hartmut Rosa, guarda íntima relação com o capitalismo que se molda a partir do século XVII e ganha impulso notável no século XVIII com a Revolução Industrial iniciada na Inglaterra.

É nesse momento em que a apropriação da medida do tempo se torna vital para as demandas de produção e circulação de mercadorias, impregnando-se não somente nas estruturas sociais e externas, mas, de modo profundo, *forma mentis*, no comportamento humano, que cada vez mais se desconecta do tempo cíclico, aquele organizado e comandado pela própria natureza, inserindo-se de corpo e alma no tempo linear, o tempo *construído* pelo homem.²

Se por um lado a sociedade da modernidade tardia acelera em um sistema autopropulsor, denominado na linguagem cibernética clássica de um positivo *Feedback Loop*, ou, em alemão *Loopingeffekt*³, ou no vernáculo *cismogênese simétrica*, por que, *paradoxalmente* o tempo intramuros das casas prisionais é teimosamente lento? Por que o tempo na estrutura judiciária do processo de conhecimento, do juízo de formação da culpa, da instrução criminal e da sentença, é célere - e se não o é busca-se incessantemente *modernizá-lo* tecnicamente para mais célere ainda se tornar - enquanto na paquidérmica máquina de execução criminal ocorre justamente o oposto, o tempo é teimosa e monotonamente lerdo, quase estagnado, inclusive nas relações dialógico-processuais do preso com o Poder Judiciário?

² FUCHS, Thomas. IWER, Lukas. MICALI, Stefano. **Das Überforderte Subjekt. Zeitdiagnosen einer beschleunigte Gesellschaft.** Berlin: Suhrkamp Verlag. 2018, p. 55.

³ Rosa refere-se ao *Feedbackzirkel* como um efeito surpreendente que é ocasionado pela introdução de uma tecnologia nova, como exemplo o que ocorreu com o advento da máquina a vapor, das linhas férreas, dos automóveis, dos computadores. Tais eventos deram ensejo a novas práticas sociais, a novas estruturas de comunicação e formas de vida. É o caso, ainda, e marcante, da internet. (ROSA, Hartmut. **Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit.** Aus dem Englischen von Robin Celikates. Berlin: Suhrkamp. 2019. S. 42)

Sem pretensões de dar respostas conclusivas a essas perguntas, estas singelas e breves linhas visam tão somente a colaborar na reflexão jurídico-filosófica sobre o tema prisional. Para tanto valemo-nos de janelas de ideias abertas por alguns autores, como Hartmut Rosa, Zygmunt Bauman e o filósofo francês Michel Foucault, pensadores cujas obras permitem digressões filosóficas sobre o tempo como pena e sua relação com a aceleração social nesta modernidade tardia, em particular em nosso país.

1. Modernização e aceleração conforme Hartmut Rosa

Hartmut Rosa, em sua obra mais conhecida, *Aceleração*⁴, sustenta a tese de que a modernização não é apenas um processo multifacetado no tempo, mas muito mais profundo: constitui uma transformação estrutural e cultural das estruturas e horizontes temporais.

O tema *tempo* como *aceleração social* favorece a uma mais ampla compreensão das mudanças nas práticas e/nas instituições sociais, bem como das relações do indivíduo consigo mesmo, *Selbstverhältnissen*, nas sociedades ocidentais.⁵

Sem enveredar por caminhos tortuosos e labirínticos que envolvem o conceito de tempo, o viés de análise temporal nas questões atinentes à teoria social, sustenta Rosa, permite uma clara vantagem, a de expor que as estruturas e horizontes de tempo representam um, ou *senão o*, ponto de conexão situado entre a perspectiva de atores e de sistemas.

Nessa perspectiva, as investigações de Rosa não prescindem de concepções cronofilosóficas e cronossociológicas nos pontos que lhe pareçam apropriados e relevantes, porquanto os processos socioestruturais de modernização não põem de lado correlativo na construção subjetiva de autorrelações.

⁴ ROSA, Hartmut. **Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit.** Aus dem Englischen von Robin Celikates. Berlin: Suhrkamp, 2019. ROSA, Hartmut. **Resonanz.** Eine Soziologie der Weltbeziehung. 4^a Auflage. Berlin: Suhrkamp, 2019.

⁵ ROSA, Hartmut. **ACELERAÇÃO.** A transformação das estruturas temporais na Modernidade. Tradução Rafael H. Silveira. São Paulo: Ed. Unesp, 2019, p. 8

Destaca o sociólogo alemão que através da modernização as transformações identitárias e socioestruturais devem andar *pari passu*.⁶ Ou, dito de outro modo, as estruturas sociais escapam ao exclusivamente individual, na medida em que o tempo, malgrado sua construção social e produção sistêmica, se impõe aos atores sociais como um dado natural, um *Naturgegebenes Faktum*.

(...) É porque a facticidade do tempo e sua, apesar disso, natureza social estão indissociavelmente entrelaçadas que estruturas temporais constituem o ponto central para a coordenação e integração de projetos de vida individuais e exigências sistêmicas, e, na medida em que questões éticas e políticas se referem, basicamente, a como queremos despendar nosso tempo, essas estruturas representam também o cenário onde as análises sociológicas e as perspectivas ético-filosóficas podem e devem ser vinculadas.⁷

Expõe Rosa que as estruturas de tempo de uma sociedade estão cunhadas por um caráter vinculativo cognitivo e normativo que se enraíza profundamente na personalidade *que ancora o habitus social dos indivíduos*.⁸ Citando Norbert Elias, nota que no cruzamento de estruturas sistêmicas e psicoindividuais há um *locus* onde se encontra uma explicação para a alta velocidade da vida nas sociedades modernas.⁹

Destaca Rosa que tanto Norbert Elias quanto Michel Foucault deixam claro que a moderna sociedade disciplinar desenvolve sua força disciplinadora e de coordenação mediante a internalização de estruturas temporais.¹⁰ Observa ainda o

⁶ Embora seja possível analisarem-se mudanças sociais tanto macrosociologicamente, como transformações de estruturas sociais objetivas e sistêmicas, bem como microsociologicamente, da perspectiva que coloca o sujeito no ponto central de partida da análise, isto é, o sujeito como agente de transformação de lógicas de ação e das relações para consigo mesmo, até hoje não se obteve sucesso, em ciências sociais proceder a uma cisão analítica de estrutura/agente, ou seja, de ambos os modos de análise. (ROSA, Hartmut. **ACELERAÇÃO. A transformação das estruturas temporais na Modernidade**. Tradução Rafael H. Silveira. São Paulo: Ed. Unesp, 2019, p. 9)

⁷ ROSA, Hartmut. **ACELERAÇÃO. A transformação das estruturas temporais na Modernidade**. Tradução Rafael H. Silveira. São Paulo: Ed. Unesp, 2019, p. 10

⁸ ROSA, Hartmut. **ACELERAÇÃO. A transformação das estruturas temporais na Modernidade**. Tradução Rafael H. Silveira. São Paulo: Ed. Unesp, 2019, p. 13

⁹ ROSA, Hartmut. **ACELERAÇÃO. A transformação das estruturas temporais na Modernidade**. Tradução Rafael H. Silveira. São Paulo: Ed. Unesp, 2019, p. 13

¹⁰ MESSUTI, Ana. **O tempo como pena**. Tradução de Antônio Dix Silva e Maria Clara Veronesi de Toledo. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais. 2003, p. 33.

autor alemão que a rígida regulação do tempo é mais claramente visualizável na vida de instituições disciplinares, tais como escolas, quartéis, hospitais, fábricas e prisões.

É desde esta janela de reflexão, que, bem que se diga Rosa não enveredou, que visualizamos outra possibilidade de reflexão filosófica: a de que apesar do fenômeno da aceleração social que se autoimpulsiona extramuros o tempo intramuros das prisões é teimosamente paquidérmico. Assim, é lícito colocar-se a questão se há entre aceleração social e estagnação carcerária um paradoxo?

2. Aceleração social e estagnação do tempo carcerário: paradoxo?

A prisão como castigo, diversamente do que ordinariamente se crê, não se perde na poeira do tempo. Ela desponta, observa Foucault, no horizonte histórico do final do século XVIII, remetendo o filósofo francês ao *Code criminel*, redigido em 1767 por Serpillon, acrescentando ainda que somente entre 1790 e 1800 há a instauração de um sistema penitenciário na Inglaterra.¹¹

Isso não significa, ressalva o filósofo, que nunca tenha havido a prisão como pena. Todavia, os príncipes recorriam à prisão frequentemente por *razões de Estado*. O encarceramento não era prática aplicada como pena ordinária a partir de um poder judicante, de um corpo pré-constituído e oficial de juízes. A prisão, nesses termos, guardava clara natureza cautelar.¹²

Narra Foucault que vários modelos punitivos derivaram da alteração posicional teórica e prática da visão do criminoso como inimigo social – do direito de punir do soberano à defesa da sociedade¹³ – fixando-se, dentre todos, definitivamente, o modelo *encarceramento*.

Observa o autor que não há elementos lógicos ou fático-históricos que permitam deduzir que um sistema penal teórico e prático tenha influenciado

¹¹ FOUCAULT, Michel. **A Sociedade Punitiva**. Curso no Collège de France (1972-1973). Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: VMF Martins Fontes, 2015, p. 59.

¹² FOUCAULT, Michel. **A Sociedade Punitiva**. Curso no Collège de France (1972-1973). Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: VMF Martins Fontes, 2015, p. 59.

¹³ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Tradução de Raquel Ramalhe. 20ª edição. Petrópolis: Ed. Vozes. 1999, p. 76.

decisivamente na constituição de um sistema carcerário. Há entre ambos conflitos e contradições. Em verdade, sublinha o pensador francês, os discursos no penal e no carcerário seguem caminhos próprios:

Mas essa oposição, no nível dos discursos, entre, de um lado, os tipos de saber autorizados pela prática do direito e, de outro, pela prática da reclusão apenas reproduz o jogo que se encontra no nível das instituições: a perpétua tentativa do sistema penitenciário de escapar à penetração do jurídico e da lei, e o esforço do sistema judiciário de controlar o sistema penitenciário que lhe é heterogêneo.

Mas o que o novo paradigma traz realmente de notável, e que aqui nos convida a examinar, é que agora o tempo é o operador da punição.¹⁴ A prisão, registra Foucault, vem a ser o sistema que substitui, pela variável *tempo*, todas as demais variáveis previstas em outros modelos:

Messuti destaca com propriedade que:

Ao construir a prisão, pretende-se imobilizar o tempo da pena. Separá-lo do tempo social que transcorre no espaço social. A prisão é uma construção no espaço para calcular de determinada maneira o tempo. O fluir do tempo se opõe à firmeza do espaço. O ordenamento jurídico, mediante a prisão, procura dominar o tempo.¹⁵

Nesse sentido já se lê em Carrara que a etimologia da palavra pena deriva de *pendere*, que traz a ideia de uma *troca de valores*. É, diz o antigo penalista: *A moeda com que se paga o delito*, ou, conforme Papiniano (leg. 41, ff. *de poenis*), citado pelo mestre italiano, *est aestimatio delicti*.¹⁶

Nesta senda, diz Foucault:

¹⁴ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Tradução de Raquel Ramallete. 20ª edição. Petrópolis: Ed. Vozes. 1999, p. 90.

¹⁵ MESSUTI, Ana. **O tempo como pena**. Tradução de Antônio Dix Silva e Maria Clara Veronesi de Toledo. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais. 2003, p. 33.

¹⁶ CARRARA, Francesco. **PROGRAMA DE DIREITO CRIMINAL**. Parte Geral. Volume II. Tradução de José Luiz V. de A. Franceschini e J.R. Prestes Barra. São Paulo: Ed. Saraiva, 1957. P. 149.

Percebe-se que aí aparece uma forma totalmente diferente do que a nova teoria penal permitia prever, e uma forma que não é em absoluto de ordem jurídica ou punitiva: a forma salarial. Assim como o salário retribui o tempo durante o qual a força de trabalho foi comprada de alguém a pena responde à infração não em termos de reparação ou de ajustamento exato, mas em termos de quantidade de tempo de liberdade.

O sistema de punições faz aparecer como sanção do crime a forma-prisão que não é derivável da teoria e aparenta-se como a forma-salário: assim como se dá um salário pelo tempo de trabalho, toma-se, inversamente, certo tempo de liberdade como preço de uma infração.¹⁷

Essa relação forma-salário x tempo-pagamento-pena evoca algumas ponderações importantes.

A relação pagamento da pena com tempo de liberdade onera o Estado-credor com a indeclinável obrigação de contraprestar a quem estiver sob sua custódia com, no mínimo, condições humanas dignas de cumprimento de pena. Este é um ônus civilizatório e está insculpido no princípio da dignidade humana, que está assentado em todas as constituições de democracias verdadeiras.

Todavia, o que se observa na prática é que a *contraprestação* a ser satisfeita pelo Estado ao preço da liberdade do indivíduo não guarda proporção e muito menos ainda *obrigação*. Em termos mais singelos, porém claros, o que se tem é a flagrante desproporção entre o valor que representa a liberdade e o que o Estado dedica ao preso em termos de condições humanas de cumprimento de pena carcerária.

Essa desproporção não se escancara somente nas condições materiais subumanas de custódia física dos presos no cumprimento das penas que se vê à farta em presídios brasileiros, onde a maioria compõe-se de estabelecimentos precaríssimos, insalubres, superlotados e violentos. A desproporção alcança igualmente a própria relação dialógico-processual do preso com as instituições responsáveis pela sua custódia. Seja no que toca às apurações de faltas disciplinares (PADs), muitas vezes com regressões cautelares a perder-se no tempo,

¹⁷ FOUCAULT, Michel. **A Sociedade Punitiva**. Curso no Collège de France (1972-1973). Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: VMF Martins Fontes, 2015, p. 65

muitas sem mesmo correspondência e proporção com a própria falta disciplinar, seja nas relações diretas do preso com o poder responsável pelo controle da pena, o Poder Judiciário, através de morosos trâmites de agravos em execução com respostas jurisdicionais tardias, frequentemente sem contemporaneidade com o fato disciplinar.

CONCLUSÃO

Bauman, referindo-se a Henry A. Giroux, registra que esse autor enfatiza que cada vez mais os problemas sociais são criminalizados e que no lugar da compaixão o que se instala e realmente aumenta é a repressão.¹⁸

Nota o sociólogo polonês que o aumento do *refugo humano*, que tende a ser duradouro e mesmo permanente, exige políticas segregacionistas que ofereçam maior segurança social, isto é, mais rígida proteção à *saúde* da sociedade e de seu funcionamento *normal*.

Como não há como neutralizar esse *refugo humano*, ou mesmo removê-lo para longe, como fazem alguns países industrializados com seu lixo, negociando com países subdesenvolvidos para que o receba espremido às toneladas em contêineres fortemente lacrados¹⁹, fazendo-o sumir das vistas de todos acolá, o sistema prisional brasileiro oferece ao *refugo humano* contêineres para contenção.

E não se trata de metáfora!

É público e notório que, sob pretexto da falta de vagas no sistema prisional do país, uma das soluções idealizadas - e que tem sido de fato aplicada cá ou lá - é a de trancafiar pessoas em contêineres de carga, feitos de latão grosso, sem tratamento térmico, sem suficiente ventilação, sem condições de higiene e sem mesmo espaço para que um ser humano possa se sentar sem que outro tenha de se levantar.

Como diz Bauman, citando David Garland, as prisões, que na era da reciclagem *funcionavam como a extremidade do setor correcional*, hoje são concebidas de modo

¹⁸ BAUMAN, Zygmunt. **VIDAS DESPERDIÇADAS**. São Paulo: Ed. Zahar, 2005, P. 101

¹⁹ V. <https://www.cartacapital.com.br/sustentabilidade/importacao-portos-brasileiros/> visto em: 24.04.2021

muito mais explícito como mecanismo de exclusão e controle, e isso sempre através de um discurso vazio e retórico de uma virtual intenção de reabilitação e reeducação - aliás, usa-se ainda correntemente referir-se ao preso como o reeducando.

Conclui Bauman:

Em suma, as prisões, como tantas outras instituições sociais, passaram da tarefa de reciclagem para a de depósito de lixo. Foram realocadas para a linha de frente a fim de resolver a crise que atingiu a indústria da remoção do lixo, em consequência do triunfo global da modernidade e da nova plenitude do planeta. Todo lixo é em potencial venenoso – ou, pelo menos definido como lixo, está destinado a ser contagioso e perturbador da ordem adequada das coisas. Se reciclar não é mais lucrativo, e suas chances (ao menos no ambiente atual) não são mais realistas, a maneira certa de lidar com o lixo é acelerar a “biodegradação” e decomposição, ao mesmo tempo isolando-o, do modo mais seguro possível, do hábitat humano comum. ”²⁰

(...)

Construir novas prisões, aumentar o número de delitos puníveis com a perda da liberdade, a política de “tolerância zero” e o estabelecimento de sentenças mais duras e mais longas podem ser medidas mais bem compreendidas como esforços para reconstruir a deficiente e vacilante indústria de remoção do lixo – sobre uma nova base, mais atendida com as novas condições do mundo globalizado. ”

A correlação entre tempo de pena e salário tem fincas, sem qualquer dúvida, no capitalismo, na ideia mercantil da troca, de pagamento da liberdade com a moeda tempo.

Se por um lado a *aceleração* impulsiona a sociedade da modernidade tardia linearmente, em um *Loopingeffekt*²¹ – do que não escapa a máquina judiciária de formação da culpa, sempre aprimorando-se tecnicamente a prolar sentenças mais rápida e produtivamente -, o tempo prisional, contrariamente, arrasta-se lerdo, percebendo-se nele próprio sua própria improdutividade.

²⁰ BAUMAN, Zygmunt. **VIDAS DESPERDIÇADAS**. São Paulo: Ed. Zahar, 2005. P. 101

²¹ FUCHS, Thomas. IWER, Lukas. MICALI, Stefano. **Das Überforderte Subjekt**. Zeitdiagnosen einer beschleunigte Gesellschaft. Berlin: Suhrkamp Verlag. 2018, S. 53.

Nesta esteira, a pessoa humana, tida como verdadeiro *refugo* na roda do sistema, vai-se degradando e despersonalizando. Para parafrasear Supiot na discussão que faz sobre as visões do homem como exclusivamente objeto ou somente espírito...*va de pair avec la dynamique du calcul, qui a porte le capitalisme et la Science moderne*", ou, no vernáculo: "...anda de mãos dadas com a dinâmica do cálculo, que levou o capitalismo e a ciência moderna"²²

Por fim, para que não se perca de vista sobre o que se debruça este artigo, a reflexão trazida nestas linhas não passa diretamente pelo debate sobre a forma ou fórmula que permita - ou tenha dado origem - a definição de mínimos e máximos das penas, tampouco se insere no debate sobre a proporcionalidade extrínseca e intrínseca na aplicação da pena, menos ainda discute as circunstâncias modificativas relacionadas a uma maior ou menor imputação no âmbito do Direito Penal.

A reflexão aqui é preponderantemente filosófica, e diz respeito ao papel que desempenha o tempo como elemento constitutivo/incrustado na engrenagem da execução criminal em ambiente brasileiro na modernidade tardia, marcada que é pela aceleração social.

A filosofia, não é tarde para recordar, não tem a tarefa de instrumentalizar soluções. Seu papel é outro, é o de crítica da razão, quando não mais de prestar auxílio à compreensão do mundo, do homem e dos problemas sociais.

Por derradeiro, não é equívoco dizer que outra coisa não se oferece mais nitidamente à evidência como causa deste aparente paradoxo entre tempo de pena carcerária e aceleração social uma concepção sutil, mas indelevelmente gravada na mentalidade social na modernidade tardia de que o preso nada mais é do que um *refugo*. *Inimigo social*, o preso desimporta à sociedade, porquanto, *inútil*, ocupa *onerosamente* para o Estado o degrau mais baixo da escala social, nada tendo a contribuir em uma sociedade tecnológica de consumo. Portanto, o preso pode esperar....

²² SUPPIOT, Alain. **Homo juridicus**. Essai sur la fonction anthropologique du Droit. France: Éditions du Seuil, 2005, p. 11.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **VIDAS DESPERDIÇADAS**. São Paulo: Ed. Zahar, 2005.
- CARRARA, Francesco. **PROGRAMA DE DIREITO CRIMINAL**. Parte Geral. Volume II. Tradução de José Luiz V. de A. Franceschini e J.R. Prestes Barra. São Paulo: Ed. Saraiva, 1957.
- FOUCAULT, Michel. **A Sociedade Punitiva**. Curso no Collège de France (1972-1973). Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: VMF Martins Fontes, 2015.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Tradução de Raquel Ramallete. 20ª edição. Petrópolis: Ed. Vozes. 1999.
- FUCHS, Thomas. IWER, Lukas. MICALI, Stefano. **Das Überforderte Subjekt**. Zeitdiagnosen einer beschleunigte Gesellschaft. Berlin: Suhrkamp Verlag. 2018.
- MESSUTI, Ana. **O tempo como pena**. Tradução de Antônio Dix Silva e Maria Clara Veronesi de Toledo. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais. 2003.
- ROSA, Hartmut. **ACELERAÇÃO**. A transformação das estruturas temporais na Modernidade. Tradução Rafael H. Silveira. São Paulo: Ed. Unesp, 2019.
- ROSA, Hartmut. **Beschleunigung und Entfremdung**. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit. Aus dem Englischen von Robin Celikates. Berlin: Suhrkamp, 2019.
- SUPIOT, Alain. **Homo juridicus**. Essai sur la fonction anthropologique du Droit. France: Éditions du Seuil, 2005.

23. A HOSPITALIDADE AO MIGRANTE NO PENSAMENTO DE DERRIDA E LEVINAS



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-23>

Luis Alberto Méndez Gutierrez¹

1 INTRODUÇÃO

A Hospitalidade para com o migrante é a proposta central deste trabalho. Sempre me inquietou muito a questão da migração, da movimentação dos povos por uma vida mais digna. O migrante é fruto de uma sociedade que tolera demais, que se sente compelida a suportar, que vive uma violência velada, uma paz falseada com atitudes tolerantes e, para tentar evitar essa situação, exclui o outro totalmente outro, que está presentificado no migrante. Centro-me no migrante empobrecido e ilegalizado, neste caso no migrante da América Central, que transitam pelo México com destino aos Estados Unidos e procuro dissociá-lo do estrangeiro, porque o estrangeiro nem sempre é migrante, o estrangeiro como estranho e diferente é também aquele que mora fora de nosso país, mas que pode estar em situações de privilégio.

É a hospitalidade que precisamos concretizar que não se aprende nas grandes Universidades nem nos círculos políticos e de poder, mas na vivência, na prática, no encontro nu com o outro.

Neste trabalho intitulado *“A Hospitalidade ao Migrante: no pensamento de Levinas e Derrida”* o objetivo consiste em problematizar como, na sociedade atual, se enaltece a tolerância enquanto estratégia para ocultar as relações de poder do mais forte para os mais fragilizados, que devem aceitar as condições impostas por aquele que tolera, mas não aceita nem acolhe e ainda pode impor condições para o hóspede. A tolerância estabelece um ambiente de tensão e de aguento permanente e, na sua máxima expressão, estabelece uma hospitalidade camuflada.

A Hospitalidade incondicional que Jacques Derrida nos deixou como legado, que nos incentiva e nos desafia, ainda hoje, a acolher o outro migrante incondicionalmente, a recebê-lo e deixá-lo chegar. Há uma invasão do outro em nós,

¹ Doutor em Filosofia – PUCRS.E-mail: luchocubo@yahoo.com

cria-se um clima de instabilidade na nossa vida, no bairro, na cidade ou num país porque, com sua presença, ele nos questiona sobre essa desigualdade social e mostra que em dignidade somos iguais. A hospitalidade deixa o outro migrante chegar a mim, sem condições prévias; não há tolerância, porque não há aguento nem normas que eu possa estabelecer. A primeira atitude na hospitalidade incondicional é acolher sem questionamentos, sem normas, recuperar, curar e sarar, depois a gente vê os transtornos e os meios para dignificar ao outro.

2. O MIGRANTE

Pretende-se refletir sobre a saída do migrante, o momento em que decide deixar sua família e seu país, o ambiente de miséria no qual se encontra, cansado da violência das *Maras*² e dos grupos guerrilheiros que invadem as periferias das cidades. A decisão não é fácil e, quase sempre, é a última opção, tendo em conta que não há muitas opções para escolher. Para sair e chegar ao *norte*³ terá que enfrentar muitas adversidades. *La bestia*⁴ (trem) é a primeira que terá que desafiar e sobreviver a ela e, se chegar, deverá enfrentar a segunda *besta*, o próprio país, o capitalismo inumano, a soberba de um país soberano e cruel. Para o migrante, o importante é sair dessa miséria generalizada, é ir para o norte. A saída acontece na incerteza.

Pero solo hay decisión allí donde, en un primer momento, no se sabe adonde ir. Cuando se conoce de antemano el camino, el mejor camino, cuando se conoce el mapa, cuando se sabe de antemano hacia donde dirigir los pasos y hacia qué destino, no hay ni reflexión, ni deliberación, ni justificación que dar, ni pregunta, ni decisión, porque no hay indecisión ninguna. Está decidido de antemano, no hay

² As *Maras* são organizações juvenis criminais, as mesmas estão presente na América do Norte e América Central. Para aprimorar conhecimento sugiro a leitura do livro: JÚNIOR, Fayet Ney; FERREIRA, Marta da Costa. *Fenômeno marero na América Central: uma abordagem criminológica de seus pressupostos existenciais*. 2. ed. Porto Alegre: Nuria Fabris Editora, 2014.

³ Quando os migrantes dizem que querem chegar ao Norte é os Estados Unidos, veremos esta expressão em vários relatos.

⁴ Trem de carga que sai do sul do México e atravessa todo o país até a fronteira sul norte-americana. Os migrantes empobrecidos e sem condições econômicas, por não terem documentação (visa) para transitar pelo México, e para evitar os postos de migração, viajam pendurados nos trens de carga. As inúmeras situações inumanas e de bestialidades que têm que enfrentar deu o nome a este trem de *Bestia*.

por consiguiente ninguna decisión que tomar. El camino ya está tomado y, como suele decirse, es "una bobada".⁵

O migrante sabe que a travessia não será fácil, pois também escutou falar da *Bestia* e *La Muerte*⁶; sabe também o quão difícil é enfrentar *coyotes*, *mareros* e *militares*. Escutou falar dos inúmeros casos em que migrantes foram abusados sexualmente, roubados, mortos ou, ao enfrentar a *Bestia*, sofreram amputações de algum membro. Mas, assim mesmo, a situação paupérrima na qual se encontra o encoraja a enfrentar esse inferno mexicano.

Atravesar México de manera ilegal es para cualquier migrante un verdadero calvario, un "Vía Crucis" de miles de kilómetros. Yo sólo puedo catalogar este recorrido cómo la travesía más cruel, más sangrienta y más sufrida que pueda existir en ninguna otra parte del mundo. Siempre me ha molestado saber que el gobierno mexicano se queje constantemente ante su homólogo americano por los abusos a mexicanos en Estados Unidos, mientras que permite que en su país los migrantes centro y sudamericanos sean abusados, pero cincuenta veces más, y en muchas ocasiones por sus mismas autoridades.⁷

⁵ DERRIDA, Jacques. *Seminario La Bestia y el soberano II*. Trad. Luis Ferrero; Cristina de Peretti; Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2011, p. 73.

⁶ O trem de carga que sai do sul do México e atravessa todo o país até a fronteira com os Estados Unidos é chamado pelos migrantes como: *La Bestia* ou *La Muerte*.

⁷ ULTRERAS, Pedro. *La Bestia: La tragedia de migrantes centroamericanos en México*. Arizona: Hispanic Institute of Social Issues, 2012, p. 9; 13.

2.1 Por que sair e deixar o país? Migrar é um direito!⁸

Os países centroamericanos sempre foram explorados pelos Estados Unidos e pela Europa. A indústria cafeeira explorou e foi se apoderando das terras dos pequenos agricultores que, ao não ter sua própria terra para produzir seu próprio alimento, acabavam trabalhando e dependendo do trabalho de safra. Também poderíamos citar a famosa indústria bananeira, que explorou e saqueou a população.

Ao mesmo tempo nos outros países, a economia cafeeira, diversificada primeiro nos bancos e no comércio, foi experimentando o contrapeso da presença invasora das companhias bananeiras, criadoras de “enclaves” econômicos que disputam o predomínio do poder com a burguesia cafeeira e com a oligarquia, que não se resigna a perder seu papel influente. O caso-limite de poder triunfante das bananeiras é Honduras, enquanto o único em que as companhias frutíferas (UFCO, Standar Fruit) não lograram introduzir um enclave é El Salvador.⁹

O estado de exploração permanente por parte dos fazendeiros, em que os agricultores empobrecidos, sem formação técnica para melhorar seu trabalho na agricultura, deve ser enfrentado a cada dia. Portanto, podemos perceber que um dos motivos para migrar é a fome, a falta do acesso à alimentação para se manter dignamente. O trabalho escravo desumaniza; os agricultores empobrecidos e ao mesmo tempo quase escravizados acabam tendo que vender suas poucas terras das

⁸ “Migrar é um direito” frase que tirei de vários cartazes escritos nas manifestações em prol dos migrantes que se organizam para lutar pelos direitos dos migrantes, apátridas e refugiados. Trata-se de um direito previsto na Declaração Universal dos Direitos Humanos, inerente a todo ser humano. Mas esse direito não necessariamente é contemplado. Por exemplo, a Resolução Normativa nº 13, de 12 de dezembro de 2017, prevê:

“Art. 1º O Ministério do Trabalho poderá conceder autorização de residência, nos termos do art. 42 e do art. 151, caput, do Decreto nº 9.199, de 2017, a imigrante, pessoa física, que pretenda, com recursos próprios de origem externa, realizar investimento em pessoa jurídica no Brasil, em projeto com potencial para geração de empregos ou de renda no País.

Art. 2º A concessão de autorização de residência prévia a imigrante ficará condicionada à comprovação de investimento, em moeda estrangeira, em montante igual ou superior equivalente a R\$ 500.000,00 (quinhentos mil reais), mediante apresentação de Plano de Investimento ou de Negócios.”

Portanto, podemos concluir que essas exigências são inviáveis para o migrante em busca de oportunidade de trabalho que está desempregado e empobrecido.

⁹ INSTITUTO HISTÓRICO CENTROAMERICANO. *América Central 1979-1986: O beco sem saída da política dos EUA no terceiro mundo*. São Paulo: L&PM, 1986, p. 15-6.

quais tiravam seu sustento e conseguiam plantar na agricultura artesanal. Os furacões, as secas prolongadas impossibilitaram a colheita do que haviam plantado; o que restou foram as dívidas e, para saldá-las, vendem suas propriedades e começam a trabalhar para os grandes fazendeiros.¹⁰

Os familiares que já estão sem trabalho, se têm, não são todos os membros da família que podem ter esse privilégio, os que trabalham devem sustentar aqueles que não têm trabalho, a falta é suprida pelo dinheiro das remessas. Claro que isso mantém essa situação de conformismo e de pobreza. Por outro lado, sem essas remessas a situação social seria pior, e os governantes nada fariam além de ver qual seria a estratégia para continuar explorando o povo.

Em nota, a organização diz que metade dos fluxos financeiros vai para áreas rurais, [...]. Gilbert Houngbo afirmou que “as pequenas quantias de US\$ 200 ou US\$ 300 que cada migrante envia para casa compõem cerca de 60% da renda da família, e isso faz uma enorme diferença nas suas vidas e nas comunidades onde vivem.” [...]. A ONU pede que governos, setor privado e sociedade civil encontrem formas de aumentar o impacto das remessas através de ações individuais ou coletivas. A organização propõe a redução dos custos de transferência e maior inclusão financeira. [...], as organizações da diáspora podem apoiar os migrantes informando sobre o mecanismo mais barato e seguro de transferência, oferecendo educação financeira e organizando um dia de sensibilização, envolvendo os migrantes retornados.¹¹

¹⁰ MILESI, Rosita; LACERDA, Rosane: *Políticas Públicas para las Migraciones Internacionales: Migrantes y refugiados*. Trad. al español: Maruja Cabrera fc Varese. Alliance Gráfica: Brasil, 2007. MILESI, Rosita; LACERDA, Rosane (Org.). *Políticas públicas para las migraciones internacionales: migrantes y refugiados*. 2. ed. Brasília: Alliance Gráfica, 2007, p. 33.

¹¹ ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas (ONU). ONU News. *Remessas de 200 milhões de migrantes melhoram vida de 800 milhões de familiares*. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2019/06/1676441>.

2.2 Ninguém é ilegal neste mundo"¹²

De início, já se tornam um *fora da lei*. Primeiro, procuram um *coyote*¹³ nos bairros de periferias, depois de negociar com ele devem esperar o anúncio do dia da saída, que somente saberão um dia antes. A saída do migrante começa com a clandestinidade; sempre silenciosa, na maioria das vezes ocorre às escondidas até dos membros da família. Algumas mães solteiras que deixam seus filhos com as avós não chegam a despedir-se deles, esperam que à noite estejam dormindo para que possam sair. Geralmente, os *coyotes* escolhem o horário da noite, que é mais seguro de viajar com os furgões lotados de gente, e este é o momento em que há menos policiamento nas estradas.

Una especie de introducción, de intrusión discreta, incluso una especie de fractura inaparente, sin espectáculo, cuasi secreta, clandestina, una entrada que hace lo que sea para pasar desapercibida y, sobretodo, para no dejarse detener, interceptar, interrumpir. Avanzar "a paso de lobo" es caminar sin hacer ruido, llegar sin prevenir, proceder discretamente, de forma silenciosa, invisible, casi inaudible e imperceptible, como para sorprender a una presa, como para prender sorprendiendo lo que está al alcance de la vista pero que no ve venir lo que ya lo ve, el otro que se dispone a prenderlo por sorpresa, a comprenderlo por sorpresa.¹⁴

¹² Em 23 de agosto de 2020 se realizou em Cidade do México, um ato em memória dos 72 migrantes assassinados pelo crime organizado. Após dez anos dessa tragédia, havia vários cartazes que me chamaram a atenção, num deles dizia: "ninguém é ilegal neste mundo"; me apropriei dela para este título. GLOWER, Belem. *Instalan un 'antimonumento' a 10 años de la masacre de 72 migrantes en Tamaulipas*. Disponível em: <https://cnnespanol.cnn.com/2020/08/23/instalan-un-antimonumento-a-10-anos-de-la-masacre-de-72-migrantes-en-tamaulipas/>.

¹³ *Coyotes* ou *coiotes*, são pessoas, geralmente homens, que fazem parte de uma organização criminosa que organizam grupos de pessoas que desejam migrar. Eles devem pagar ao coyote de 6 mil a 20 mil dólares para que eles as levem com certa segurança até a fronteira com os Estados Unidos, tendo em conta que, depois que os migrantes pagam a quantia solicitada, muitos são abandonados e mortos pelo caminho. Devemos ter em conta que esta facção criminosa está nas estradas e à beira dos trilhos do trem esperando migrantes indocumentados para raptá-los e depois solicitar recompensa aos familiares, em outros casos para a venda de órgãos ou prostituição.

¹⁴ DERRIDA, Jacques. *Seminario La Bestia y el soberano*: Trad. Cristina de Peretti e Delmiro Rocha. Volumen I: 2001-2002. 1. ed. 1ª reimp. Buenos Aires: Manantial, 2018, p. 21.

Lembrando que ver um migrante é sinônimo de dinheiro. No momento da indeterminação, há uma suspensão da existência humana; nenhum migrante enquanto está em trânsito está a passeio e vivendo com dignidade humana. Suspende-se tudo; há o que Primo Levi define como zona cinzenta.¹⁵ As bestas, os lobos são reais, concretos, mas também são homens que bestialmente usam o migrante como um meio para lucrar. O Papa Francisco evidencia essa questão na sua Encíclica *Fratelli Tutti* quando, entre outros assuntos polêmicos da atualidade, aborda o tema do migrante.

Os migrantes não são considerados suficientemente dignos de participar da vida social como os outros, esquece-se de que eles têm a mesma dignidade intrínseca de toda e qualquer pessoa. [...]. Nunca se dirá que não são humanos, mas, na prática, com as decisões e a maneira pela qual são tratados, manifesta-se que são considerados menos valiosos, menos importantes, menos humanos.¹⁶

As *maras* e os *coyotes* que estão durante o exílio por todo México atuam como verdadeiras bestas, pois vão se comportando de acordo com a situação, adaptando-se, esperando, organizando a emboscada. A besta real e concreta, o lobo, é igual em todo lugar. Mas os homens que se comportam bestialmente têm estratégias diferentes para devorar sua presa-migrante, visto que a conhecem e sabem onde esperá-la e não têm piedade nenhuma delas. “Violência sofrida pelo estrangeiro: ter que fazer valer seus direitos numa língua que ele não fala. Suspender essa violência é quase impossível, uma tarefa interminável em todo caso”.¹⁷

Os *mareros* e os *coyotes* não só se encontram nas periferias das grandes cidades, mas também conseguem seduzir as pessoas empobrecidas e desesperadas

¹⁵ Primo Levi, no seu livro *Os afogados e os sobreviventes*, fala de zona cinzenta para aqueles espaço de indeterminação moral onde havia uma colaboração com o poder para poder sobreviver. “faixa cinzenta, cujos componentes, em relação aos não privilegiados, eram unidos pela vontade de conservar e consolidar seu privilégio. [...] Deve estar claro que a máxima culpa recai sobre o sistema, sobre a estrutura mesma do Estado totalitário” LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016, p. 33.

¹⁶ FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020, p. 29.

¹⁷ DERRIDA Jacques. *Papel Máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 251.

por trabalho, os que se encontram nas pequenas cidades, subúrbios, estratégicos, à beira dos trilhos; esperam sua presa para roubá-la, sequestrá-la. Migrante é dinheiro fácil. Vendê-lo ou matá-lo, matá-lo e depois vendê-lo.

2.3 A dificuldade do trânsito pelo México

O trânsito dos migrantes pelo México, como corredor migrante, no momento em que partem de seus países em centro-américa até os Estados Unidos, é uma inumanidade gritante, uma vergonha para a humanidade. Os países centro-americanos e latinos sofrem constantemente o intervencionismo dos Estados Unidos. A América Central, hoje, é fruto desse intervencionismo, dos roubos, despojos, da corrupção das classes dominantes americana e europeia. Há um desrespeito à vida, ausência de justiça e de integridade física. O Estado Mexicano despreza totalmente a vida dessas pessoas; a terra mexicana tem se tornado um lugar de massacre, de canibalismo, não sem o conhecimento das autoridades políticas.

O governo mexicano assumiu a responsabilidade pelo policiamento maciço de sua fronteira sul e pela interrupção efetiva da onda de lixo humano empobrecido que flui dos países latino-americanos para os Estados Unidos. Desde então, centenas de milhares de migrantes têm sido detidos, encarcerados e deportados pela polícia mexicana antes de atingirem a fronteira norte-americana.¹⁸

Quem comete esses crimes? Pessoas concretas que vivem do dinheiro que roubam do migrante, tirando seus pertences, roupa, relógio, celular e vivem dessa exploração, do sofrimento extremo do desgraçado que já não tem nada para dar, e se não tem nada para dar, pode se tornar uma peça de brinquedo, de prazer sexual e, talvez, até a sua vida possa valer alguns dólares. Isso não acontece na clandestinidade, mas na via pública, nos postos de controle militar; sabe-se que acontecem os maiores abusos de funções, poder e sexual. Além dos militares

¹⁸ BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 80.

estarem em complô com os coyotes. Todas as autoridades e a sociedade mexicana sabem disso, mas tudo acontece numa certa indiferença.

Pero México actúa como si la migración no fuera un drama propio, sino un crimen ajeno que debiera castigar. En México se exprime a los transmigrantes centroamericanos hasta el último centavo con el pretexto de que su tránsito por el país es "irregular" o "indocumentado". Si los detienen los agentes del Instituto Nacional de Migración – y no lo entregan a los secuestradores – entonces terminarán en una cela migratoria como se hubieran cometido un delito antes de ser deportados.¹⁹

A invisibilidade do migrante é necessária para poder sobreviver; ele existe e está presente, mas não pode ser visto, *ele é*, ao mesmo tempo, *não é*, porque não pode ser neste mundo, ou neste inferno. É uma *vida nua*²⁰, como define Agamben quando se refere aos excluídos como *bando*²¹, *aqueles que eram banidos, excluídos*. O poder soberano gera vidas nuas. Nessa situação está dada, claramente, a possibilidade de trabalho forçado pela classe média americana.

A Fortaleza América – a Área de Livre Comércio do Atlântico Norte, o mercado interno norte-americano ampliado para incorporar o Canadá e o México ('depois do petróleo', aponta Naomi Klein, 'a mão de obra imigrante é o combustível que impulsiona a economia do sudoeste' dos Estados Unidos) - foi complementada em julho de 2001 pelo 'Plan Sur'.²²

¹⁹ MARTINEZ Sanjuana; PARRA, Ruiz Emiliano; SOLALINDE, Alejandro; MARTINEZ, Óscar; OSORNO, Enrique Diego. *Todos somos migrantes*. Impresos Albatros: México, 2014, p. 8-9.

²⁰ Agamben sugere esse conceito para referir-se a uma simples vida, destituída de direitos, matável e em estado de exceção permanente. Para maior esclarecimento, sugiro a leitura do livro *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Nesta obra o autor aborda vários conceitos que estamos acompanhando neste trabalho, como, por exemplo: poder, soberano, totalitarismo moderno, exclusão, bando, inclusão e exclusão, vida nua.

²¹ Sugiro a leitura dos livros: AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2ª impressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007 e AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção* (*Homo Sacer*, II, 1). Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

²² BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 80.

Podemos perceber que o migrante termina se adaptando às normas impostas pela sociedade, que lhe permite fazer parte do meio social se cumprir com o pré-estabelecido, se deixar-se subjugar, explorar para poder sobreviver, respeitar as normas estabelecidas, não somente dos países, mas dos grupos sociais que criam normas paralelas e que chantageiam o migrante ilegalizado, ameaçando denunciá-lo às autoridades. Destaco, aqui, o conceito de *panoptismo*, de Foucault, como um princípio de construção aplicável a qualquer tipo de estabelecimento, ou grupo social, no qual qualquer tipo de pessoa – aqui o migrante ilegalizado – está sendo vigiado, observado por ‘alguém’. Esse método panóptico, segundo Foucault, introduz um processo de normatização. Quem é vigiado pelo observador, não percebe em que momento é vigiado; na realidade, não percebe em que momento não está sendo vigiado. Diante dessa incerteza, passa a vigiar a si mesmo para não sair da norma imposta pelo grupo social.²³

2.4 Há muros físicos, mas o pior é o muro humano

Os migrantes econômicos têm que enfrentar várias fronteiras e muros para poder chegar à terra prometida. Essas fronteiras não são somente geográficas, nem os muros são somente físicos, há vários obstáculos que se apresentam no caminho.

O México, assim como todos os demais países das Américas, tornou-se um país dividido, consequência dos sistemas políticos totalitários, fascistas e nazistas. A população está dividida; há um ódio crescente quando se fala em migrantes. Há rancor, ódio, consequências da idolatrização nos sistemas políticos e do mercado,

²³ Sugiro a leitura do livro: *Vigiar e punir: o nascimento da prisão* de Michael Foucault, principalmente o capítulo III que fala do Panoptismo. Também sugiro a leitura de: BIGO, D. Security, exception, ban and surveillance. In: D. Lyon (Org.), *Theorizing Surveillance: The panopticon and beyond*. Cullompton, Portland: Willan. 2006. Este autor Cunha o conceito de *Banóptico* numa abordagem sociológica internacional. Banóptico é uma palavra de junção entre *Panóptico* e *Bando*, que anteriormente tínhamos citado de Foucault e Agamben respectivamente. Didier junta os termos e forma o conceito de *Banóptico* para explicar o método para disciplinar e punir uma pessoa ou grupo social através da observação que é usada como ferramenta para normatizar a pessoa ou grupo banido. Criando perfis a partir dos bancos de dados que as redes sociais adquirem com nosso consentimento e disponibilizamos indiscriminadamente. Também sugiro para ampliar a reflexão a leitura do livro: ZUBOFF, Shoshana. *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Trad. George Schlesinger. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca Ltda., 2021.

dos populismos que provocam a polarização e o negacionismo²⁴, promovendo um ódio crescente contra o que é diferente e plural. Os migrantes se tornaram, nas últimas décadas, a fixação desses grupos totalitários²⁵.

Há fronteiras humanas, de pessoas concretas, com um policiamento ostensivo e ofensivo, agredindo, reprimindo as pessoas que tentam passar para o norte. A corrupção e a impunidade estão presentes de forma escancarada, os pactos, a troca de favores entre a polícia e os *coyotes* e *mareros* é abertamente visível. "Todos reciben una advertencia final: "Si hablas con las autoridades, te vamos a encontrar y te vamos a matar". Los lugareños ven pasar grupos de migrantes desnudos por los senderos de tierra; les han sacado absolutamente tudo".²⁶

O México, atualmente, é um muro transversal no qual encontramos, em todo seu percurso, vários rastros de migrantes, desde tênis, bonés, roupas, calcinhas manchadas de sangue pelo crime forçado, sacolas de viagem, ossos de corpos que ninguém sabe a história desse rastro do outro. Essa situação, que é de conhecimento tanto das autoridades do México como do mundo, não será alterada, já que a corrupção das autoridades fronteiriças, o narcotráfico e o crime organizado ajudam a promover a xenofobia, além de movimentar milhões de dólares anualmente.

Los bandidos son tan conocidos y operan con tal impunidad que Mario Campos Guterrez, un supervisor del Grupo Beta Sur, cree que las autoridades colaboran con ellos. Según Campos, muchos de los bandidos son agentes de policía en actividad o retirados. Si son arrestados, salen rapidamente en libertad pagando sobornos. Las declaraciones de testigos contra ellos desaparecen

²⁴ Surigo a leitura de dois livros para entender melhor a lógica do populismo, negacionismo e polarismo: FANCELLI, Uriã. *Populismo e negacionismo: o uso do negacionismo como ferramenta para a manutenção do poder populista*. Curitiba: Appris, 2021. BRUZZONE, Andrés. *Ciberpopulismo: política e democracia no mundo digital*. São Paulo: Contexto, 2021.

²⁵ "Pues ese 14 de mayo ahí estaban esos cientos de jóvenes procedentes de nuestros países hermanos de Centroamérica. ¡Que vergüenza! Más de 500 años de evangelización y catolicismo, no han conseguido en buena parte de su membresía, más que verlos con indiferencia, con ceguera e insensibilidad. No han podido identificar en esos forasteros a Jesús, Rey y Señor, que sufre todavía su viernes santo, mientras celebran tranquilamente las misas en el templo, en una religiosidad que casi nada tiene que ver con la vida cotidiana" In: MARTINEZ Sanjuana; PARRA, Ruiz Emiliano; SOLALINDE, Alejandro; MARTINEZ, Óscar; OSORNO, Enrique Diego. *Todos somos migrantes*. Impresos Albatros: México, 2014, p. 85.

²⁶ NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Randon House trade Paperbacks, 2014, p. 83.

misteriosamente. Los migrantes no pueden esperar durante meses hasta el juicio. Hace tiempo que los bandidos han intimidado a todo habitante de La Arrocera que consideró testificar contra ellos. "Si "hablas te matan"²⁷

Os sequestros de migrantes também movimentam milhões de dólares por ano e são de conhecimento das autoridades e dos governos dos países. O dinheiro que os *coyotes* exigem das famílias como resgate em centro-américa ou nos Estados Unidos é depositado em contas bancárias dos próprios *coyotes*.

Son el dinero más fácil: el secuestro de cada uno de ellos reporta entre mil e cinco mil dólares de ganancia e se encuentra a miles o decenas de miles al año. [...]. La industria del secuestro masivo: de los ladrones y violadores con machete y pistola a los comandos de Zetas con armas largas y autoridades cómplices. El auge del secuestro coincidió con el sexenio de Felipe Calderón y la militarización del combate al narcotráfico.²⁸

2.5 Os 72 migrantes assassinados pelos Zetas²⁹, no México

Neste ponto, destacaremos uma das maiores atrocidades que aconteceu no México com um grupo de migrantes, homens e mulheres que se deslocavam para o norte. O crime deles? Tentar chegar aos Estados Unidos, conseguir um trabalho e poder ajudar a sua família que ficou esfomeada e escravizada pelos estados de seus países. Chama-se: *A tragedia dos 72*.

²⁷ NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Random House trade Paperbacks, 2014, p. 84.

²⁸ MARTINEZ Sanjuana; PARRA, Ruiz Emiliano; SOLALINDE, Alejandro; MARTINEZ, Óscar; OSORNO, Enrique Diego. *Todos somos migrantes*. Impresos Albatros: México, 2014, p. 21.

²⁹ "Los Zetas, una organización de narcotraficantes, se apoderaron de Nuevo Laredo y la ciudad se convirtió en una zona de guerra. Los tiroteos a plena luz del día se volvieron un fenómeno común. [...]. Los Zetas han tomado control de la ruta ferroviaria central. [...]. Los falsos contrabandistas entregan a los migrantes al cartel de narcotraficantes. Los Zetas los golpean y los torturan para extraerles información acerca de sus parientes en los Estados Unidos, a quienes exigen rescate. [...]. Según un informe de Human Rights Watch publicado en 2012, cada año estas bandas secuestran a unos 18.000 migrantes centroamericanos al cruzar la frontera mexicana. Los que no tienen dinero son asesinados". In. NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Random House trade Paperbacks, 2014, p. 292-300.

El 22 de agosto del año 2010, una matanza en el nordeste de México enlutó a toda Latinoamérica, a organismos defensores de los derechos humanos, y a cualquier persona que aprecia y respeta la vida. Setenta y dos migrantes centro y sudamericanos habían sido asesinados de una manera cruel y salvaje. Se error, ser migrantes indocumentados de paso por México, y haber llegado a un estado controlado por el crimen organizado en el nordeste del país. Los migrantes asesinados eran originarios de Guatemala, El Salvador, Honduras, Ecuador y Brasil. Fueron secuestrados por el grupo criminal conocido como "Los Zetas". La masacre fue perpetrada debido a que los migrantes o sus familiares no pagaron el dinero que les exigían para que los dejaran libres, y porque no aceptaron ser parte de esa banda de criminales, según dijo uno de los sobrevivientes.³⁰

Esse grupo assassinado cruelmente, e que não encontra os verdadeiros responsáveis, e, portanto, ninguém foi condenado, sofreu todo tipo de violações possíveis. A mensagem dos responsáveis é clara: quem duvidar e desrespeitar as regras que os Zetas impõem acabará sendo morto.

Fue por la noche que vi la historia completa en uno de los noticieros nacionales en español de Estados Unidos. Mis ojos no podían dar crédito a las imágenes que mostraba la televisión: eran 58 hombres y 14 mujeres tendidos bocabajo, atados de las manos, algunos apilados encima de otros; todos habían recibido un balazo por la espalda o en la cabeza. Dos migrantes habían sobrevivido porque se hicieron pasar por muertos, aunque estaban heridos.³¹

Los Zetas estão presentes como organização criminosa em todos os países centro-americanos. Se instalam nas periferias das cidades e também agem em todos os níveis da vida social. São eles que organizam, junto com outras organizações criminosas, as viagens clandestinas para que os cidadãos possam se deslocar para o norte. Há um esquema montado que envolve abusos, coimas, cobranças de favores. Nas periferias, a violência desses grupos leva muitos jovens a

³⁰ ULTRERAS, Pedro. *La Bestia*: La tragedia de migrantes centroamericanos en México. Arizona: Hispanic Institute of Social Issues, 2012, p. 7.

³¹ ULTRERAS, Pedro. *La Bestia*: La tragedia de migrantes centroamericanos en México. Arizona: Hispanic Institute of Social Issues, 2012, p. 9.

fugir e morar no norte como uma possível saída. Los Zetas têm o controle nas periferias, impondo um código comportamental, impostos, coimas e, assim, controlando a vida das famílias. Mas também estão presentes durante todo o percurso que faz o migrante, cobrando pedágios fictícios, cometendo sequestros, fazendo cobranças de resgate acomodados com guardas e policiais alfandegários.³²

2.6 As crianças migrantes

Não podemos deixar de falar de uma realidade lastimável, que é a presença das crianças migrantes. Há inúmeras situações que levam crianças e adolescentes a transitarem pelo México, como *crianças criminosas* e *ilegalizadas*. Durante a visita que realizamos ao *Abrigo do Migrante*, encontramos quatro irmãos que viajavam juntos, o maior deles tinha 14 anos, o menor, nove anos. Fiquei imaginando aquelas crianças pequenas, fisicamente fracas, pulando na *Bestia* e viajando nove horas ininterruptas penduradas entre os vagões. Como é possível que essas crianças hondurenhas tenham conseguido realizar essa façanha? Essa é a pergunta que podemos e devemos fazer.

Muchos viajan al norte en busca de trabajo. Otros huyen de familias que los maltratan. Según consejeros de un centro de detención en Texas donde el INS alberga la mayor cantidad de los niños detenidos sin acompañante, casi todos los centroamericanos van para reunirse con uno de sus padres. De estos, el 75 por ciento busca a su madre. Algunos niños dicen que necesitan saber si sus madres aún los aman.³³

As crianças que saem dos países de origem, como já referido anteriormente, são filhos de mães que, em determinado momento, tiveram que sair em busca de trabalho no norte. Essas crianças foram deixadas com avós, tias, tios, parentes próximos. Um dia acordaram e sua mãe não estava mais. O impacto e o

³² NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Random House trade Paperbacks, 2014, p. 300.

³³ NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Random House trade Paperbacks, 2014, p. 5.

ressentimento que essas crianças sofrem deve ser considerado. Por esse motivo, reportamo-nos a vários testemunhos e relatos de experiências de crianças muito novas que decidem, assim como sua mãe, sem avisar, saírem às escondidas em direção ao norte, lá onde já está a sua mãe.

Algunos son muy pequeños. Empleados ferroviarios mexicanos han encontrado niños que viajan en busca de sus madres. Cerca de las vías del tren en el centro de Los Ángeles, un policía encontró a un niño de nueve años que le dijo: "Busco a mi mamá". El pequeño había salido de Puerto Cortés en Honduras tres meses antes. Sólo lo guiaban sus astucia y el único dato que poseía acerca de su madre: el lugar donde vivía. A todos preguntaba: "¿Cómo se llega a San Francisco?"³⁴

Mas quem pensa que no inferno azteca há lugar para sentimentalismo, solidariedade, empatia com as crianças se engana. Criança migrante também é roubada, morta, abusada, vendida. Tudo o que possa dar lucro é bem-vindo para o *Coyote*, *marero* e para a *polícia*. Existem, inclusive, relatos de crianças que foram abandonadas, abusadas sexualmente, vendidas. Se não dá dinheiro, deve ser divertido ou satisfazer as maiores perversões. Para o *coyote*, não há lástima; criança serve para vender, para dar dinheiro, não há sentimentalismo para com as crianças. Elas foram tiradas de suas famílias, desestruturadas, mas muitas famílias foram levadas, muitas vezes enganadas para o norte, em um percurso no qual tudo é possível, em que toda oportunidade para lucrar é viável.

Lourdes se entera que muchos contrabandistas abandonaran a los niños a su suerte ante la primera señal de dificultades. En México los albergues temporarios para niños del gobierno acogen a los niños migrantes que las autoridades encuentran abandonados en aeropuertos, estaciones de autobús y en las calles. Estos de hasta sólo tres años de edad. Víctor Flores tiene cuatro años, quizás cinco. Un contrabandista lo abandonó en un autobús. No lleva identificación alguna, ni número telefónico. Va a dar a Casa Pamar, un albergue en Tapachula, México, justo al norte de la frontera con Guatemala. El albergue divulga fotos de

³⁴ NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Random House trade Paperbacks, 2014, p. 6-7.

los niños en la televisión centroamericana por si las familias los están buscando.³⁵

2.7 Entre "La Bestia" e "La Muerte"

É o trem, conhecido pelo migrante como *La Bestia*, mas também como o trem *La Muerte*. Eles vão pendurados por muitas horas e têm inúmeras experiências em cima da *Bestia* e da *Muerte*. "*La Bestia, esos trenes de carga mexicanos que atraviesan el país de frontera a frontera, a los cuales miles de migrantes ven como única alternativa para cruzar México sin ser detenidos por las autoridades migratorias*"³⁶. Mas o migrante também experimenta tensões diante da dúvida de que algum *marero* esteja disfarçado de migrante e esteja passando informações para que, nas próximas cidades, sejam roubados.

Le llaman la bestia porque no cualquiera se sube y vive para contarlo. Cuando va a madre, no cualquiera se sube y logra domarlo así como domamos a un toro. [...]. Porque cuando viene de frente y a toda velocidad se les asemeja una bestia queriéndolos embestir. Otros coincidieron en señalar que al ver el tren de frente a ellos, sobre todo de noche, les parecía ver y oír rugir una bestia a la que habían que encarar.³⁷

Enfrentar esta *Bestia* é uma espécie de condição que o migrante vai ter que assumir, visto que não tem dinheiro para pagar um transporte e, se o tivessem, também não seria possível, porque a entrada se dá de forma ilegalizada no México; a *Bestia* é a maneira mais econômica e na qual podem se esconder. Todos enfrentam a *Bestia* ou a *Morte*, mulheres, crianças, mulheres grávidas, homens. Os controles de migração sabem que na *Bestia* há muitos migrantes; durante o percurso há vários controles de migração que param o trem e realizam a captura aos migrantes.

³⁵ NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Random House trade Paperbacks, 2014, p. 23.

³⁶ ULTRERAS, Pedro. *La Bestia: La tragedia de migrantes centroamericanos en México*. Arizona: Hispanic Institute of Social Issues, 2012, p. 11.

³⁷ ULTRERAS, Pedro. *La Bestia: La tragedia de migrantes centroamericanos en México*. Arizona: Hispanic Institute of Social Issues, 2012, p. 27-8.

Cuatro de cada cinco migrantes que llegan al Albergue Belén em Tapachula han sufrido robos, golpizas o extorsiones a manos de la policía, afirma el cura del albergue, Flor Maria Rigoni. En la estación de trenes de Tapachula, hay refriegas entre la policía municipal y la estatal para decidir quién atraca a un grupo de migrantes. Éstos cuentan casos de agentes de la policía que meten preso a un migrante hasta que un pariente en los Estados Unidos puede girar el rescate y comprar su libertad. Para los agentes de inmigración, sacarles dinero por la fuerza a los migrantes es una parte central de su trabajo, ya que les permite comprarse casas grandes y bonitos automóviles aunque están mal remunerados.³⁸

La Bestia ou *La Muerte* não tem piedade com ninguém, pois segue seu curso, não para e não diminui a velocidade para que o migrante possa pular e segurar-se com facilidade. *A Bestia* e *La Muerte* machucam, ferem, deixam marcas eternas; elas matam. Há um genocídio secreto acontecendo em terras mexicanas, é verdade que muitos migrantes chegam com vida ao norte, mas há centenas de migrantes que perecem no caminho, alguns perdem parte de seus corpos, que alimentarão os urubus. Outros perdem a dignidade ao serem submetidos às experiências mais imorais que um homem possa exigir de outro. Como no caso do filho que foi obrigado a abusar da sua própria mãe³⁹, ou da mulher que ficou grávida de um policial que a abusou.

Juan Carlos aún estaba alterado y furioso. Sus ojos destellaban rabia y sus palabras dejaban escapar una profunda impotencia por lo que vio y lo que vivió. Se sentía indignado e de alguna forma responsable por no haber hecho nada por él mismo, o por no evitar el abuso sexual de una madre compatriota de él, perpetrado frente a los ojos de su propia hija.⁴⁰

³⁸ NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Random House trade Paperbacks, 2014, p. 53-4.

³⁹ MARTINEZ Sanjuana; PARRA, Ruiz Emiliano; SOLALINDE, Alejandro; MARTINEZ, Óscar; OSORNO, Enrique Diego. *Todos somos migrantes*. Impresos Albatros: México, 2014, p. 6-7.

⁴⁰ ULTRERAS, Pedro. *La Bestia: La tragedia de migrantes centroamericanos en México*. Arizona: Hispanic Institute of Social Issues, 2012, p. 169.

Não foi somente nos trens nazistas que morreram milhares de pessoas consideradas de segunda categoria, que deviam ser exterminadas. Na *Bestia* e na *Muerte* também morrem e são esquartejados milhares de migrantes. E, assim como no nazismo, as autoridades e a população civil sabiam que isso acontecia, e hoje, em 2022, as autoridades e o mundo sabem acerca do genocídio que está acontecendo no México. Há milhares de migrantes que morrem asfixiados nos vagões dos trens.

A medida que el tren avanzava al norte, los migrantes se fueron tomando toda el agua que llevaban. El aire del vagón se impregno de olor e sudor. Zepeda apenas podía respirar. La gente empezó a gritar y a pedir ayuda. Algunos se arrodillaron y le rogaron a Dios que detuviera el tren. En el vagón estallaban peleas de puños cuando los migrantes maniobran para respirar aire fresco por unos diminutos agujeros de óxido que había sobre las puertas. Transcurridas cuatro horas, relata Zepeda, una mujer asmática suplicó que le dieran agua, luego se desplomó inconciente en el suelo. Otros le abrieron la boca y trataron de darle las pocas gotas de agua que encontraron. Finalmente, la dejaron por muerta. Algunos se pararon sobre ella para alcanzar los agujeros de aire que estaban mas altos.⁴¹

Os abusos sexuais fazem parte do dia a dia, pois são a possibilidade de abrir uma porta como pagamento para seguirem em frente; também o abuso pode ocorrer por simples diversão.

Bueno, las mujeres son las que más sufren e estos caminos. Son presa fácil de cualquier ladrón o violador. Y si se oponen a que les hagan lo que quieren, como dejarse violar, lo que hacen ellos es matarlas. Les pegan su balazo. [...]. Y si andan con su hombre, los matan juntos. Me acaban de contar de un caso que pasó hace unos tres días... Es algo muy duro. Una muchacha que viajaba con su hermano no se dejó que la violaran. El hermano trató de defenderla, pero lo mataron. Le cortaron la cabeza con un machete, me contó el muchacho que vio todo.⁴²

⁴¹ NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique*: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre. New York, Random House trade Paperbacks, 2014, p. 76.

⁴² ULTRERAS, Pedro. *La Bestia*: La tragedia de migrantes centroamericanos en México. Arizona: Hispanic Institute of Social Issues, 2012, p. 29.

3 SOBRE A HOSPITALIDADE: UMA TRÉGUA NO CAMINHO

Depois de passar muitas provações e dificuldades, sempre há uma trégua, talvez várias tréguas, que vão se apresentando no caminho. Há espaço de solidariedade, de fôlego para o migrante. Há pessoas, como vimos anteriormente, que são capazes de praticar todo de tipo de maldade. Mas também há inúmeras pessoas que não têm limites para praticar o bem. Encontramos vários exemplos vivos de pessoas que, no silêncio e no anonimato, ajudam muitos migrantes, outros que se organizam em grupos para dar um pouco de comida ao migrante, que passa pendurado nos trens, outros que materializaram ainda mais a sua solidariedade abrindo albergues. Muitas instituições religiosas católicas têm atendimento ao migrante através de refúgios, mas há também leigos, pessoas humildes que tem seus abrigos-refúgios para ajudar o migrante que passa. Essas mulheres que têm como único valor a defesa da vida e são chamadas a dignificar, pelo menos por algumas horas, a vida desses mortos vivos que pedem ajuda. Elas, mulheres santas, vivas e santas, são capazes de pedir esmola nas portas das igrejas para poder comprar alimentos, para dar um pedaço de pão para quem tem fome. Levinas pontuou que não há ato mais sublime que matar a fome de quem pede um pedaço de pão.⁴³

Ella va mendigando de coche e coche con una foto del migrante mutilado al que quiere ayudar y la receta del remedio que necesita. Con frecuencia la gente le dice que está loca por ocuparse de extranjeros que roban y asesinan, y que en vez debería ayudar a mexicanos. [...]. Olga y una amiga de la iglesia, Marilú Hernández Hernández, piden limosna a la salida de siete iglesias en distintos pueblos. [...]. Olga baña a los pacientes. Cocina. Les proporciona píldoras para el dolor. Les da ánimo y se alegra cuando dan sus primeros pasos con una prótesis.⁴⁴

⁴³ "Ahí irrumpe en toda su fuerza el otro, que se me impone en su unicidad inmediata, que tiene sus gestos y me arranca el pan de la boca, que me hace responsable de él antes de que pueda poner en marcha mi actividad." In: LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. 5. ed. España: Ediciones Sígueme: 1987, p. 31.

⁴⁴ NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Randon House trade Paperbacks, 2014, p. 105-6.

A hospitalidade é assim mesmo, não acontece nem na abundância, nem quando tudo está em ordem e quando tudo está bem. O espaço onde a hospitalidade se dá é na indeterminação, na fratura, na falha, no caos, na *Khôra*⁴⁵, no *il y a*⁴⁶. A hospitalidade vem para mitigar uma dor existente, para curar uma ferida exposta, para matar a fome de alguém. Ou acontece hospitalidade nos ambientes harmoniosos? A hospitalidade se dá no deserto mexicano, na *Bestia* e na *Morte*, nos trilhos do trem, no grito de alguém que acaba de perder uma perna, um braço, no pedido de oração daquele que foi partido ao meio pela *Bestia*, e as últimas palavras foram nos braços do padre ao pedir uma prece. Ali, na falta de dignidade humana, na desesperança, na revolta, na indignidade, na dor que me provoca a dor do outro⁴⁷, aí a hospitalidade se materializa.

Muchos migrantes que pierden extremidades en el tren van a dar al Albergue Jesús el Buen Pastor en Tapachula, a doce cuadradas de la estación donde abordaron el tren al emprender el viaje. Olga Sánchez Martínez, la directora del albergue, trata de curar a los migrantes malheridos por la bestia. Olga es una mujer menudita de edad mediana con sedoso cabello negro largo hasta las caderas y un simple rosario blanco al cuello. Está constantemente en movimiento, impaciente por solucionar problemas. Compra sangre y medicinas para que los migrantes no mueran. Los cuida hasta que puedan regresar a casa. "Nadie me puede decir que algo es imposible. Todo se cura. Nada es imposible", asegura Olga.⁴⁸

⁴⁵ Sócrates "[...] se serve da palavra *Khôra* (19ª) para designar o lugar atribuído às crianças: é preciso criar 'as crianças dos bons', transportar as outras em segredo para um outro lugar, continuar a mantê-las em observação e efetuar uma nova operação de passagem pelo crivo, atribuindo a cada uma seu lugar (*Khôran*). Depois dessa observação, Sócrates se diz incapaz de fazer o elogio dessa cidade e de seus homens. Nisso, ele se sente próximo aos poetas e aos imitadores. E eis aqui o *genos* ou o *ethnos*. Sócrates diz nada ter contra o povo ou a raça, a gente dos poetas". In: DERRIDA, Jacques. *Khôra*. Trad. Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Papyrus, 1995, p. 39-9.

⁴⁶ Levinas usa *Il y a*, que é um estado total de ausência de luz; há uma escuridão, uma noite estancada, na qual os entes não se enxergam e estão no anonimato porque não se percebem. Esse anonimato é *não ser* porque vive na impessoalidade e na neutralidade. O *Il y a* é um intervalo entre o nada e o ser; é o horror de ser, não é a angustia de não ser; é um desafio constante à existência e de sair do anonimato da não consciência.

⁴⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. Buenos Aires: Sigilo XXI editores, 2005, p. 130-1.

⁴⁸ NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Randon House trade Paperbacks, 2014, p. 100.

Essas são pessoas comuns que entregam sua vida, seu dinheiro para atender o migrante. Sua recompensa não é nenhum prêmio internacional; a única recompensa que enche o espírito deles e que os motivam a continuar realizando essa dádiva no deserto é o agradecimento sincero do migrante.

El esposo de Olga ayudaba a vestir y a lavar a los muchachos que no tenían brazos. Olga mendigaba dinero para comida, medicinas, sillas de ruedas y para que los migrantes pudieran regresar a casa. En 1999, abrió un albergue para migrantes heridos en una diminuta fábrica de tortillas que alguien le prestó. [...]. “Dios nunca me ha abandonado”.⁴⁹

Mas a generosidade gera hospitalidade, visto que os membros das famílias que se envolvem e se comprometem com a causa do migrante, assim como os vizinhos assumem esse ato sublime de acolher, de se expor pelo migrante⁵⁰, de dar, se dar, fazer-se cargo dele⁵¹, ser hospedeiro daquele que chega. Não há questionamento, não há pergunta pre-conceituosa, não importa como chegou a perder um braço, uma perna, uma mão, o que importa é que precisa ajuda, cura e cuidado. Depois, com o tempo, o migrante vai contar porque saiu de seu país, qual era seu sonho.

Nos albergues que se encontram em vários lugares estratégicos para acolher o migrante, o atendimento é gratuito e não se lhe exige nada ao migrante. Exigir que? O único que devem deixar seus documentos e dinheiro – por questão de segurança – na secretaria dos albergues, ali são solicitados os dados básicos e se lhes permite entrar em contato por 3 minutos com a família. Depois, podem lavar sua roupa, dormir, se lhes proporciona curativos para os pés, se lhes entrega roupa e calçado, caso tenha sido assaltado, podem tomar banho e descansar até três dias. Depois, devem continuar a viagem.

⁴⁹ NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Random House trade Paperbacks, 2014, p. 102.

⁵⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. Buenos Aires: Sigilo XXI editores, 2005, p. 60.

⁵¹ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. Buenos Aires: Sigilo XXI editores, 2005, p. 58.

En estos albergues también se orientan sobre el camino que deben tomar. En algunos de esos refugiados en el sur de México, tienen mapas que muestran las rutas que recorrerán a lo largo del territorio mexicano o mapas de la Unión Americana indicando la ubicación geográfica de las principales ciudades. Esto sirve para que los migrantes tengan una idea de dónde se encuentra el lugar a donde se dirigen. Muchos de estos migrantes no saben en qué parte de la Unión Americana está ubicada la ciudad que llevan como destino, porque nunca antes han visto un mapa de los Estados Unidos.⁵²

Destacamos que estes refúgios não tem nenhuma ajuda governamental, haja vista que são ignorados pelo governo mexicano. A ajuda que recebem é de ONGs, da Igreja Católica. Muitos deles existem por Providência Divina, são famílias empobrecidas que a compaixão as impele a fazer alguma coisa por aqueles migrantes. Chegar a um albergue depois de dois dias expostos às intempéries, comendo mal, em uma tensão constante diante do perigo de cair do trem, da possível presença de algum *coyote* ou *marero* que esteja viajando junto, passando-se por migrante. O migrante passa dias sem dormir, é perigoso porque quando dorme rendido pelo cansaço, pode cair do trem e ser esmagado. Quando consegue descer da *Bestia* está esgotado, porém deve cuidar para não ser mordido por cobras, que são abundantes nessa região, mosquitos; mas, o pior é ser acordado por chutes dados por policiais, *coyotes* ou *mareros* que o acorda para roubá-lo. Quando o migrante, depois de passar por todas essas experiências, chega a um albergue, é um oásis de hospitalidade.

Llegan exhaustos de cansancio físico, y agotados emocionalmente. Aterrorizados por lo vivido en ese recorrido de 275 kilómetros. En el albergue "Hogar de la Misericordia" de Arriaga, les dan comida y refugio. Además les curan las heridas hechas en el camino. La mayoría son los pies ampollados e inflamación por tanto andar, aunque también hay otras lesiones que pueden ser producto de alguna golpiza surgida al momento de un atraco. Los abusos

⁵² ULTRERAS, Pedro. *La Bestia: La tragedia de migrantes centroamericanos en México*. Arizona: Hispanic Institute of Social Issues, 2012, p. 20.

sexuales a las mujeres migrantes son muy comunes en esta trayectoria entre Tapachula y Arriaga.⁵³

Nos trilhos em que passa *La Bestia* e *La Muerte*, se encontra muita solidariedade. Muitas famílias oferecem uma sacolinha de alimentos que são jogados para cima do trem, e sempre há um migrante esfomeado que a recebe. *Las Patronas*, é um exemplo de mulheres que com suas famílias praticam esse gesto silencioso, mas de uma ética levinasiana de fazer-se responsável pelo outro, antes que todos.

Cuando el tren pita por primera vez, ellas empiezan a correr, cargan las cajas de plástico repletas con bolsas de comida y salen rumbo a las vías ubicadas apenas dos cuadras abajo. [...]. El maquinista de la ruta del Golfo las ve. Baja la velocidad. El silencio es roto por el estruendo de la locomotora que se acerca. De la oscuridad emergen sombras colgadas en las esquinas de los vagones donde hay pequeñas escaleras. Apenas se ven sus rostros. Estiran el brazo para alcanzar el alimento. Algunos llevan días sin comer. En un vagón abierto viene una docena de migrantes centroamericanos. Van sentados, otros de pie; se amontonan para agarrar las bolsas. Los primeros gritos se funden con el crujir de los fierros: "Gracias".⁵⁴

Há muitos gestos de hospitalidade para com o migrante e, sem dúvidas, essa hospitalidade materializada ajuda a cada migrante a carregar e ajudar a viver esse excesso de ser, aqui podemos perceber a substituição levinasiana, de ajudar a carregar o fardo pesado demais do migrante. Se encontram albergues pequenos, não conhecidos pelos meios de comunicação, são anônimos, a ética da hospitalidade não acontece em nenhum palco, não acontece a luz, acontece onde a vida – no caso do migrante – é quase inexistente.

Ofrecer una hospitalidad a todos los excluidos. [...]. Que es lo que los convierte en seres parate, en excluidos o en extraviados, en descentrados que deambulan por las calles, sobre todo las de las afuera? [...]. el bribón, aunque el *roué*, lo mismo que el

⁵³ ULTRERAS, Pedro. *La Bestia*: La tragedia de migrantes centroamericanos en México. Arizona: Hispanic Institute of Social Issues, 2012, p. 22.

⁵⁴ MARTINEZ Sanjuana; PARRA, Ruiz Emiliano; SOLALINDE, Alejandro; MARTINEZ, Óscar; OSORNO, Enrique Diego. *Todos somos migrantes*. Impresos Albatros: México, 2014, p. 163.

voyou, se defina siempre con vistas a alguna calle, a esa vía normal que es la calle en una ciudad, en la urbanidad y los Buenos usos de la vida urbana; el canalla y el bribón introducen el desorden en la calle, y son designados, denunciados, juzgados, condenados, señalados con el dedo como si fuesen delincuentes actuales o virtuales, como si fuesen acusados; y son perseguidos por el ciudadano civilizado, por el Estado o la sociedad civil, por la buena sociedad, por su policía, a veces por el derecho internacional y sus policías armadas que velan por la ley y las costumbres, por la política y por la cortesía, en todas las vías de circulación, las zonas peatonales, las zonas de autopistas, las marítimas y aéreas, la informática, el *e-mail* y la *Web*.⁵⁵

3.1 Hospitalidade incondicional

A atuação do grupo das *Patronas* e outros anônimos, que generosamente levam alimentos quando *La Bestia* ou *La Muerte* passa, não é sinônimo de tolerância, mas de hospitalidade incondicional. Nessa atitude reside a verdadeira incondicionalidade.⁵⁶

As dádivas que os migrantes recebem no percurso pelo México são as inúmeras situações que implodem a hospitalidade incondicional. Implodem do coração misericordioso daquelas mulheres indígenas, mexicanas, baixinhas, gordinhas, mas ágeis para fazer o bem. Elas são invisíveis; não há propaganda, não há organizações não governamentais que as ajudam, mas tudo chega. Nem elas entendem como chegam as doações; é um maná que cai todos os dias. Nunca falta comida, sempre tem o necessário. Chegam para preparar diariamente as sacolinhas com o esperado alimento. A hospitalidade incondicional se materializa assim, em comida⁵⁷, em água, doados pelas famílias empobrecidas mas que sentem, sabem e olham que há alguém que precisa mais que eles.

Enrique mira hacia abajo. Allí está la misma mujer con el niño. Le arrojan una bolsa de plástico azul. Esta vez el bulto aterriza de lleno en sus brazos. "¡Gracias!

⁵⁵ DERRIDA, Jacques. *Canallas*: Dos ensayos sobre la Razón. Trad. Cristina Peretti. Madrid: Editorial Trotta, 2002, p. 85-6.

⁵⁶ MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da Hospitalidade*: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Editora Senac, 2011, p. 32.

⁵⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. Buenos Aires: Sigilo XXI editores, 2005, p. 138.

¡Adiós!, dice en la oscuridad. Los desconocidos desaparecen en un abrir y cerrar de ojos, y Enrique no sabe si lo habrán oído. Abre la bolsa y encuentra media docena de panecillos. La generosidad lo deja atónito.⁵⁸

3.2 A Chegada ao norte

Mas o começo no norte não será fácil, o mundo idealizado do norte, onde há abundância de trabalho, o jeito fácil de ganhar muitos dólares, de morar em uma boa casa, chegar do trabalho, sentar-se e tomar uma cerveja e assistir raiby, esse sonho de vida que assistiam nos filmes de migrantes americanos, isso não será possível, pelo menos no começo.

O migrante econômico se encontra em situação de vulnerabilidade quando, no local de destino, continua sem meios para prover a si próprio ou à sua família e, por este motivo, fica mais suscetível às violações de direitos humanos relacionadas ao trabalho (como a formas análogas à escravidão ou a abusos com relação à legislação trabalhista do país em que se encontra, por exemplo).⁵⁹

Terá que enfrentar, também, muitos preconceitos e muitos abusos pelos comerciantes e famílias de classe média. Esses abusos são estratégicos para poderem explorar ainda mais esses miseráveis que chegam e que andam pelas ruas mendigando uma oportunidade de trabalho e moradia. Há uma parte da sociedade americana que vive e enriquece do trabalho quase escravo dos migrantes, há comerciantes que exploram e enriquecem com os migrantes. O discurso xenófobo é uma fachada, pois nos porões das suas casas e de seus estabelecimentos vários migrantes estão trabalhando por um mísero salário e um lugar para dormir.

Por otro lado, estos acostumbran asumir trabajos considerados, sucios, peligrosos y degradantes, donde la protección legal suele ser suficiente o

⁵⁸ NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Random House trade Paperbacks, 2014, p. 114.

⁵⁹MARTÍN, Nardão Cássio; GERSZTEIN, Coelho Paola. Cássio Nardão Martin; Paola Coelho Gersztein. In: DUTRA, Cristiane Feldmann; PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *Direitos Humanos e xenofobia: violência internacional no contexto dos imigrantes e refugiados*. Curitiba: Editora Prismas, 2017, p. 76.

inexistente. Es grave, sobre todo, la situación de los trabajadores en situación administrativa irregular, cuyos derechos laborales son frecuente e impunemente violados.⁶⁰ Muitas vezes, os migrantes precisam se sujeitar a circunstâncias laborais degradantes ou precárias e não denunciam ao Ministério Público do Trabalho por medo da retirada compulsória do país (deportação). Os migrantes em situação irregular são certamente os mais vulneráveis à exploração em todos os níveis, principalmente à exploração laboral.⁶¹

Os habitantes norte-americanos sabem quem são os migrantes, sabem que são honestos, que somente querem trabalhar para mandar dinheiro a sua família que está desesperada para sobreviver. Essa situação é ideal para que possam explorá-los, principalmente porque o migrante não pode reclamar, não tem seus direitos sociais garantidos porque está em uma situação considerada como ilegal.

Não bastasse com isso, a OIT prevê que, com o relaxamento das medidas do isolamento social, a maioria dos migrantes recém desempregados ou alocados em empregos precários tenderão a retornar para seus países de origem, muitos dos quais despreparados para reintegrá-los em sua economia e em seu sistema de proteção social. Tal situação representa uma crise dentro da outra. (OIT, 2020).⁶²

Um dos problemas que enfrentam as mães que deixaram seus filhos com parentes ou vizinhos, é que somente depois de alguns anos, depois que conseguem trabalho, pagam as dívidas, conseguem uma moradia melhor e certa estabilidade financeira laboral, e apenas nesse momento conseguem trazer seus filhos.

⁶⁰ MILESI, Rosita; LACERDA, Rosane: *Políticas Públicas para las Migraciones Internacionales: Migrantes y refugiados*. Trad. al español: Maruja Cabrera fc Varese. Alliance Gráfica: Brasil, 2007 MILESI, Rosita; LACERDA, Rosane (Org.). *Políticas públicas para las migraciones internacionales: migrantes y refugiados*. 2. ed. Brasília: Alliance Gráfica, 2007, p. 89-90.

⁶¹ Cássio Nardão Martin; Paola Coelho Gersztein. In: DUTRA, Cristiane Feldmann; PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima (Orgs.). *Direitos Humanos e xenofobia: violência internacional no contexto dos imigrantes e refugiados*. Curitiba: Editora Prismas, 2017, p. 77.

⁶² NETO, Silvio Beltramelli; MENACHO, Bianca Braga. Covid-19 e a vulnerabilidade socioeconômica de migrantes e refugiados à luz dos dados das organizações internacionais. In: BAENINGER, Rosana; VEDOVATO, Luís Renato; NANDY, Shailen (Coord.). *Migrações internacionais e a pandemia do Covid-19*. Campinas: Núcleo de Estudos de População "Elza Berquó" – Nepo/Unicamp, 2020, p. 56.

Cuando llegan sus hijos, las madres piensan que por fin van a tener la familia perfecta. En lugar de eso, se topan con rechazos y peleas constantes. Los niños, que pensaban que hallarían el amor y el fin de la soledad, descubren que se sienten más lejos que nunca de sus madres aunque ahora están con ellas.⁶³

Já passaram alguns anos, essa mãe já conheceu pessoas novas e, na maioria dos casos, já tem um novo marido e outros filhos com esse novo marido. Portanto, o encontro não será somente entre mãe e filha, pois terão que partilhar a vida com um novo marido da sua mãe e, também, com irmãos que não conhecem nem fazem parte de sua vida. *"Padres e hijos actúan de manera que empeoran las cosas. Los niños se revelan, haciendo todo lo posible por alejar a sus madres. Es su manera de comprobar si ellas realmente los aman, si pueden confiar en ellas, si los van a abandonar otra vez"*.⁶⁴

Para algunos niños, la causa de resentimiento es que fueron desatendidos o maltratados por quienes los cuidaban. Una de cada veinte niñas de la escuela admite haber sido víctima de abuso sexual por parte de un pariente de sexo masculino. Les reprochan a sus madres que no hayan estado allí para protegerlas. Las madres exigen que se respete su sacrificio, e insisten en que lo que ganaron con la separación valió la pena. Ven a sus hijos como mocosos desagradecidos. Con frecuencia estas heridas son incurables o tardan años en sanar.⁶⁵

4 Mais Hospitalidade e menos tolerância

Pretendo neste momento propor a Hospitalidade como atitude de acolhida incondicional ao outro desigual, contra uma lógica da tolerância de tensiona a relação e que não possibilita a acolhida incondicional.

⁶³ NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Randon House trade Paperbacks, 2014, p. 307.

⁶⁴ NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Randon House trade Paperbacks, 2014, p. 307.

⁶⁵ NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Randon House trade Paperbacks, 2014, p. 306.

4.1 A Tensão da tolerância

Neste momento aprofundaremos o conceito de tolerância; como passou a ter influência na sociedade até os dias atuais, já que está em voga falar e promover a tolerância, até mesmo o fato de colocá-la como modelo a seguir. A ideia de tolerância toma forma com o iluminismo e com as discussões teológicas entre os seguidores de Lutero⁶⁶ e dos católicos, quando a Igreja se divide a partir das profundas críticas que Lutero faz à Igreja Católica, pelo poder que exercia naquele tempo já tinha, em razão dos bens que cresciam rapidamente,⁶⁷ dando-lhe ainda mais poder e, principalmente, pela simonia⁶⁸, com toda a corrupção que isso provocava.

O conceito de tolerância, herança do ideário iluminista e um dos conceitos-chave da construção teórica da ideia de globalização, ainda para se pensar um cosmopolitismo por vir, pois está ela sempre ao lado do mais forte. “E uma marca suplementar de soberania, que fala ao outro sobre a posição elevada do poder, estou deixando que você exista, você não é inaceitável, estou lhe deixando um lugar em meu lar, mas não se esqueça de que este é meu lar”.⁶⁹

A tolerância surge num contexto religioso de guerras que marcou profundamente a Europa nos séculos XVI e XVII, com muitos conflitos de convivência entre católicos e protestantes. Cada credo religioso acreditava que o outro credo estava errado e que, por isso, era necessário atacar essa maneira de pensar e viver a fé. Quem pensava e professava fora da fé católica era considerado um herege. Os

⁶⁶ De origem alemã, Martinho Lutero era monge agostiniano e professor de Teologia. Sugiro a leitura do livro: *Lutero: renegando e profeta da autora: Lindal Roper*.

⁶⁷ Reformas iluministas: Usadas e difundidas como uma tentativa de evitar a dissolução imperial. Usada claramente para manter as colônias e aumentá-las em quantidades. Outra dimensão é que os iluministas espanhóis consideravam que a transformação do mundo se conseguiria por meio da educação; consideravam que a reconstrução da Espanha se conseguiria pelo acesso de todos os homens – Jesuítas – à educação elementar, e por isso queriam servir-se dela como instrumento de reforma social. Considerava-se a instrução como fonte principal da felicidade e origem primeira da prosperidade social. Por isso, o direito do Estado, o que está em relação com os esforços de conseguir hegemonia ideológica em detrimento da Igreja Católica. Foi um conflito bem duro porque com a reforma da educação. É isso que causou graves conflitos entre a Igreja e o Estado.

⁶⁸ Compra ilícita de sacramentos ou benção espiritual e indulgência.

⁶⁹ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *Democracia em desconstrução: da tolerância à hospitalidade no pensamento de Jacques Derrida*. Florianópolis: Empório do Direito, 2017, p. 75.

conflitos entre ambos credos levaram à morte famílias inteiras e provocaram vários tipos de repressões. Então, o tolerante seria aquele que tem uma postura superior, capaz de aceitar que o herege conviva em sociedade. Na França, durante o século XVI, desenvolvem-se as primeiras ideias sobre a tolerância, que passaria a ser uma alternativa para conter a crescente violência e os conflitos religiosos.⁷⁰

A partir disto, podemos perceber que a noção de tolerância foi importante nesse momento histórico e dentro de um contexto religioso que perpassava todos os aspectos da sociedade. Porém, tendo em conta que já se passaram alguns séculos e que a sociedade não é a mesma, a religião não necessariamente perpassa todos os aspectos da vida da sociedade, faz-se necessário atualizar a ideia de tolerância para que possa dar conta das exigências da atualidade e dos conflitos que o mundo está enfrentando neste momento histórico.

Na lógica da tolerância, os grupos hegemônicos e com forte incidência na sociedade se julgam certos, e não cabe a hipótese de questionamento. Se essa lógica aceita uma possível diferença, dá-se dentro dos parâmetros por ela imposta, que não deixa de ser uma relação, que Levinas chama do mesmo, fechado em si-mesmo.

A tolerância traduz-se, assim, como a "razão do mais forte", ou seja, é pensada, segundo as instituições de Derrida, como um conceito ainda na encosta do falologo-onto-teo-teleocentrismo disseminado pelo Ocidente, ansioso pela presença, pela busca da origem unívoca, pela luz e pela visão.⁷¹

A tolerância esconde essa violência, porque o outro, o hostil, o migrante não tem voz, não pode opinar, pois deve obedecer e aceitar as condições para poder conviver no espaço restrito que lhe foi proporcionado. A razão elitista, preconceituosa, racista, razão que se justifica com razão⁷², que não tem um

⁷⁰ Sugiro a leitura do primeiro capítulo do livro de Gustavo de Lima Pereira: *As tradições da tolerância e o desejo de conciliação*. In: PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *Democracia em desconstrução: da tolerância à hospitalidade no pensamento de Jacques Derrida*. Florianópolis: Empório do Direito, 2017.

⁷¹ PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *Democracia em desconstrução: da tolerância à hospitalidade no pensamento de Jacques Derrida*. Florianópolis: Empório do Direito, 2017, p. 74.

⁷² SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Est/Vozes, 1984, p. 101.

pensamento crítico ou, no caso da razão servir, é ardilosa⁷³, usada com vistas a determinados interesses de minorias que se perpetuam no poder.

O direito do mais forte é o do imperialismo da razão, dos países soberanos que impõem suas normas para sempre estar em vantagem e lucrando em favor de si próprios, visto que os consensos são realizados e eles mesmos rompem os acordos quando sentirem que não tiram o proveito esperado. O consenso finge ser justo.⁷⁴

Portanto, temos que estar atentos quando escutamos falar em legalidade: estar dentro da legalidade, agir de acordo a lei, realizar acordos, consensos dentro da legalidade. Legalidade não é sinônimo de justiça; pode ser um caminho para chegar à justiça, mas nem sempre isso acontece. Nos estados atuais, cúmplices do liberalismo econômico e seus sistemas fascistas, nazistas e totalitários, com certeza a legalidade cuida do interesse econômico e dos poderosos em detrimento da dignidade daqueles que eles mesmos empobrecem.⁷⁵

A falta de justiça e o excesso de legalidade em favor de uma classe social privilegiada, de países soberanos que legislam sempre a seu favor e que se comportam como Derrida caracteriza como verdadeiros *canallas*⁷⁶, bestas que empobrecem a cada dia os países subdesenvolvidos. Não há interesse de solucionar o problema da desigualdade, os sistemas atuais são injustos e privilegiam alguns poucos e em detrimento da massa e dos que ainda não conseguem fazer parte da massa, os migrantes, refugiados, apátridas. Os sistemas atuais geram mais pobreza e pessoas deslocadas.

Contra um terceiro que é também meu próximo. É o terceiro que é a fonte da justiça e, por aí, da repressão justificada; é a violência do outro. A ideia de que sou responsável pelo mal feito pelo outro – ideia rejeitada, reprimida mesmo que psicologicamente possível – conduz-nos ao sentido da subjetividade. É atestada

⁷³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética do escrever: Kafka, Derrida e a literatura como crítica da violência*. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 135-6.

⁷⁴ DERRIDA, Jacques. *Seminário La Bestia y el soberano: Volumen I: 2001-2002*. 1. ed. 1ª reimp. Buenos Aires: Manantial, 2018, p. 30.

⁷⁵ LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à Idéia*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 119.

⁷⁶ *Canalla* é a tradução de vadios, prefiro usar o termo *canalla* em espanhol porque tem uma conotação muito negativa. No contexto que usarei para me referir aos países que usurpam, que são arrogantes, que visam o lucro desmedido, que exploram que usam os métodos mais injustos para explorar países e pessoas.

pela frase de Dostoevski que sempre cito – é Aliocha, me parece, quem a diz –: “cada um de nós é culpado diante de todos por todos e por tudo, e eu mais que os outros”.⁷⁷

Para finalizar, podemos afirmar que a tolerância é uma maneira de aguentar de modo permanente; se não há convivência pacífica, há alguém que suporta, que aguenta, há uma tensão constante. Portanto, trata-se de uma busca por se ver livre dessa tensão; para isso é necessário eliminar o motivo que provoca esse mal-estar. Então, o outro, nesse caso o migrante, deve ser eliminado, contido, distanciado. O caminho escolhido é inumano e bestial, mas, como Derrida convida a refletir, nem chega a ser bestas, porque o comportamento humano não poderia ser comparado com as bestas, já que as próprias bestas não têm comportamentos racionais tão insensíveis com seus iguais. Elas matam para sobreviver e comer, mas não torturam, não expõem a sofrimentos desnecessários.⁷⁸

Hospitalidade pura ou hospitalidade de visita, que consiste em deixar advir o visitante, o que chega inesperadamente sem lhe pedir contas, sem lhe exigir o passaporte – à hospitalidade de convite. A hospitalidade pura ou incondicional supõe que o que chega não foi convidado para ali onde permaneço senhor em minha casa e ali onde controlo minha casa, meu território, minha língua, lá onde ele deveria (segundo as regras da hospitalidade condicional, ao contrário) se curvar de certa forma às regras em uso intruso perigoso, eventualmente suscetível de fazer o mal. Essa hospitalidade pura e incondicional não é um conceito político ou jurídico. Com efeito, para uma sociedade organizada que possui suas leis e quer manter o controle soberano de seu território, de sua cultura, de sua língua, de sua nação, para uma família, para uma nação que quer controlar sua prática de hospitalidade, é preciso de fato limitar e condicionar a hospitalidade. Pode-se fazê-lo às vezes com as melhores intenções do mundo, pois a hospitalidade incondicional também pode ter efeitos perversos.⁷⁹

⁷⁷ LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à Idéia*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 121.

⁷⁸ DERRIDA, Jacques. *Seminário La Bestia y el soberano II*. Trad. Luis Ferrero; Cristina de Peretti; Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2011, p. 186.

⁷⁹ DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...: Diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p.77.

CONCLUSÃO

Ao chegar o final deste trabalho podemos afirmar que a maioria dos migrantes que chegaram e já estão estabelecidos nos Estados Unidos, e que têm uma estabilidade econômica, vivem presos ao consumismo e a uma luta constante e exagerada pelos bens econômicos. Muitos deles não gostam de ser reconhecidos como migrantes e não querem voltar nem para visitar seus países de origem.

Há muitos migrantes que são solidários com aqueles que estão em processo de regularização dos documentos e, principalmente, daqueles indocumentados que trabalham clandestinamente. Um indocumentado pego pela polícia – de noite, visto que há muito controle policial – era considerado um criminoso e, imediatamente, seria deportado para seu país de origem.

Tendo em conta que durante nossa reflexão confrontamos os dois conceitos de Tolerância e Hospitalidade, a tolerância, dada sua significação e seu caráter opressor e preconceituoso, não é o caminho para um mundo mais inclusivo e fraterno; assim mesmo devemos ter presente que se o mundo fosse tolerante, já estaríamos avançando como seres mais empáticos. Claro que a empatia também é tolerante, a questão é como acolhemos àqueles que não sinto empatia? Mas, devemos alargar, ampliar e nos exigir ir além, propor uma *Hospitalidade Incondicional* como resultado de uma desconstrução para que, assim, possamos começar a vislumbrar pequenas conquistas, avanços em nossa maneira de pensar e viver, que o princípio de realidade e o nosso pensamento sejam mais próximos. Já não há mais tempo, o tempo parou e, precisamente por isso, urge darmos passos decisivos: cada um de nós, com gestos bem concretos de hospitalidade.

Proponho uma vida mais comunitária, para que tudo comece a ser mais partilhado, até os bens, na solidariedade. Criar laços com as pessoas com as quais convivemos, e não somente cuidar, proteger os mais próximos ou familiares. Somente quando criarmos laços de amizade com os outros criaremos uma racionalidade mais aberta, mais flexível, inclusiva e mais acolhedora. Somente com os laços de amizade com várias pessoas e grupos seremos mais hospitaleiros, numa amizade incondicional. Ao estabelecermos laços de amizade, de amor, elos afetivos com os outros, poderemos entender que quanto mais me relaciono, quanto mais os

outros do outro fazem parte da minha vida, mais cresço e mais individual e autêntico me torno. Nosso ser se amplia, cresce e se torna melhor. É com o *outro* e os *outros* dele que me torno melhor, mais humano, mais solidário e hospitaleiro. Nessa senda, constrói-se uma dimensão de bem querer, de querer que os outros façam parte da minha vida, da minha comunidade de meu círculo de amizades, de meu mundo, porque me trazem o bem, e o bem deve ser partilhado. Nesse momento, os outros que vêm do além deixam de ser uma ameaça, pois trazem um mistério que eu desejo acolher, o desejo insaciável que o metafísico provoca em mim, e que eu quero sempre mais. Uma busca para que o outro esteja sempre perto de mim, sem deixar de ser ele, e que não seja uma ameaça, mas um bem que faz com que eu me torne melhor como pessoa. O bem que entra na hospedaria para trazer cura, esperança e vida. Nessa ocasião, o migrante já não é visto nem aniquilado em sua alteridade, mas acolhido como uma benção.

6. REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2ª impressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. 8. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BERNARDO, Fernanda. *Levinas Refém: a assinatura ético-metafísica da experiência do cativo*. Coimbra: Palimage, 2012.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BUGAHOLO, Henry. *Minha especialidade é matar: como o bolsonarismo tomou conta do Brasil*. Curitiba: Kotter Editorial, 2020.

DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia: Pensamiento crítico/pensamiento utópico*. Trad. Patricio Peñales. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

DERRIDA, Jacques. *Khôra*. Trad. Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Papirus, 1995.

DERRIDA, Jacques. *Canallas: Dos ensayos sobre la Razón*. Trad. Cristina Peretti. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

DERRIDA, Jacques. *Da Hospitalidade: Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta: 2003.

DERRIDA Jacques. *Papel Máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

DERRIDA, Jacques. *Vadios*. Trad. Fernanda Berndardo; Hugo Amaral; Gonçalo Zagalo. Coimbra: Terra Ocre – unip. Ida, 2009.

DERRIDA, Jacques. *Seminario La Bestia y el soberano II*. Trad. Luis Ferrero; Cristina de Peretti; Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2011.

DERRIDA, Jacques. *Política y amistad: entrevistas con Michael Sprinter. Sobre Marx y Althusser*. Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Vision, 2012.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DERRIDA, Jacques. *Seminario La Bestia y el soberano*. Trad. Cristina de Peretti e Delmiro Rocha. Volumen I: 2001-2002. 1. ed. 1ª reimp. Buenos Aires: Manantial, 2018.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...: Diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Mauricio. *El gusto del secreto*. Trad. Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

FARIAS, André Brayer de. *Poéticas da hospitalidade: ensaios para uma filosofia do acolhimento*. Porto Alegre: Zouk, 2018.

FM4 PASO LIBRE. *Travesías migratorias: testimonios de vida en torno a la migración y la solidaridad. Dignidad y Justicia en el Camino A. C. Guadalajara, México: Prometeo, 2017.*

FM4 PASO LIBRE. *El desafío de transitar-vivir en la ciudad para las personas migrantes en Guadalajara. Dignidad y Justicia en el Camino A. C. Segundo Informe de Investigación. Guadalajara: Tepache, 2017.*

FONTES FRANCISCANAS. Petrópolis: Vozes, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2014.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO, Papa. Exhortación Apostólica. *Amoris Laetitia*. São Paulo: Loyola, 2016.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica do Sumo Pontífice. *Evangelii Gaudium – A alegria do Evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

INSTITUTO HISTÓRICO CENTROAMERICANO. *América Central 1979-1986: O beco sem saída da política dos EUA no terceiro mundo*. São Paulo: L&PM, 1986.

JÚNIOR, Fayet Ney; FERREIRA, Marta da Costa. *Fenômeno Marero na América Central: Uma abordagem criminológica de sus pressupostos existenciais*. 2. ed. Porto Alegre: Nuria Fabris Editora, 2014.

MARTINEZ Sanjuana; PARRA, Ruiz Emiliano; SOLALINDE, Alejandro; MARTINEZ, Óscar; OSORNO, Enrique Diego. *Todos somos migrantes*. Impresos Albatros: México, 2014.

MILESI, Rosita; LACERDA, Rosane. *Políticas Públicas para las Migraciones Internacionales: Migrantes y refugiados*. Trad. al español: Maruja Cabrera fc Varese. Alliance Gráfica: Brasil, 2007.

MONTANDON, Alain (Org.). *O livro da Hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Editora Senac, 2011.

MORAES NETO, Joaquim José de. *Aristóteles*. Londrina: Ed. UEL, 1999.

NAZARIO, Sonia. *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York, Randon House trade Paperbacks, 2014.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *Democracia em desconstrução: da tolerância à hospitalidade no pensamento de Jacques Derrida*. Florianópolis: Empório do Direito, 2017.

POSSANI, Fátima de Lourdes; FRANCO, Bernardete Cecilia. *Somos todos migrantes: por uma cidade acolhedora*. 31 Curso de Verão. São Paulo: Paulus, 2018.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SEBBAH, François David. *A Ética do Sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada*. Trad. Leonardo Meirelles. Passo Fundo: Conhecer, 2021.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética do escrever: Kafka, Derrida e a literatura como crítica da violência*. Porto Alegre: Zouk, 2018.

SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Est/Vozes, 1984.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância: A propósito da morte de Jean Calas*. Trad. Paulo Neves. Martins Fontes: São Paulo, 1993.

VOLTAIRE. *Tratado da tolerância*. Trad. Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Lafonte, 2017.

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. 5. ed. España: Ediciones Sígueme: 1987.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillot. 6. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à Idéia*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del outro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. Buenos Aires: Sigilo XXI editores, 2005.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2014.

24. SOBRE O MÓBIL ("TRIEBFEDER") E O MOTIVO "BEWEGUNGSGRUND") NA FILOSOFIA PRÁTICA KANTIANA¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-24>

Luiz Antonio Pereira²

Sobre o Terceiro Capítulo da *Analítica da KpV*,³ intitulado: "*Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*" ("Dos móveis da razão prática pura"), há uma discussão de como devemos traduzir o termo "*Triebfeder*":⁴ se por móbil ou por motivo.⁵ O contexto dessa discussão se dá na comparação de tal Capítulo com a seguinte passagem da *GMS*:

A vontade é pensada como uma faculdade de se determinar a si mesma a agir **em conformidade com a representação de certas leis**. E uma tal faculdade só pode ser encontrada em seres racionais. Ora, o que serve à vontade como fundamento objetivo de sua autodeterminação é o **fim**, e este, se é dado pela mera razão, tem de valer igualmente para todos os seres racionais. O que, ao contrário, contém tão-somente o fundamento da possibilidade da ação cujo efeito é <um> fim, é o que se chama de **meio**. O fundamento subjetivo da apetição é o **móbil** [*Triebfeder*]; o fundamento objetivo do querer é o **motivo** [*Bewegungsgrund*]; daí a distinção entre fins subjetivos, que repousam sobre móveis [*Triebfedern*], e objetivos, que dependem de motivos [*Bewegungsgründe*], os quais valem para todo ser racional. Os princípios práticos são **formais**, quando abstraem de todos os fins subjetivos; mas são **materiais**, quando tomam por

¹ O presente texto foi publicado pela Revista *Estudos Kantianos: Sobre o móbil ("Triebfeder") e o motivo ("Bewegungsgrund")* na filosofia prática kantiana. In: *Estudos Kantianos*, Vol. 9, Nr. 1, pp. 89-96, 2021. DOI: <https://doi.org/10.36311/2318-0501.2021.v9n1.p89>.

² Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: pereira.philosophie@gmail.com. Orcid: orcid.org/0000-0002-3207-8350.

³ Lista de Abreviações das obras de Immanuel Kant: *GMS* = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; *KpV* = *Kritik der praktischen Vernunft*.

⁴ Sobre o conceito "*Triebfeder*", cf. Willaschek et al 2015, pp. 2334-2336. Sobre o conceito "*Trieb*" na psicanálise e na filosofia alemã, cf. Loparic, 1999a.

⁵ Como o leitor pode observar, pela tradução oferecida ao título do Terceiro Capítulo, fica evidenciado nossa preferência pela tradução do termo "*Triebfeder*" por "*móbil*". Adotamos a mesma opção feita por Hamm (2003, p. 74, nota 11); Dejeanne (2008, f. 133, nota 135); Chagas (2009, ff. 119-125; 2011, p. 150; 2013, p. 17, nota 4; e 2014, p. 228, nota 16); Borges (2012, p. 43); e Hulshof (Kant, *KpV*, 2016). Em outro trabalho, já havíamos adotado a mesma opção de tradução do termo, cf. Pereira. 2018.

fundamento os fins subjetivos, por conseguinte certos móveis [*Triebfedern*]. Os fins que um ser racional se propõe a seu bel-prazer como **efeitos** de sua ação (fins materiais) são, sem exceção, relativos apenas; pois é tão-somente sua relação com uma faculdade apetitiva de índole particular do sujeito que lhes dá o valor, o qual <valor>, por isso <mesmo>, não pode fornecer princípios universais para todos os seres racionais e tampouco válidos e necessários para todo querer, isto é, leis práticas. Por isso, todos esses fins relativos são tão-somente o fundamento de imperativos hipotéticos.⁶

Segundo Beck, essa distinção entre móbil ("*Triebfeder*") e motivo ("*Bewegungsgrund*"), da *GMS*, não é mais necessária na *KpV*, tendo em vista que Kant, na *KpV*, usa o termo "*Triebfeder*" no mesmo sentido que "*Bewegungsgrund*" da *GMS*: "in this chapter of the *Critique* he is using *Triebfeder* in the sense in which the *Foundations* defined *Bewegungsgrund*".⁷ Essa posição de Beck influenciou Rohden a traduzir o título do Terceiro Capítulo da *Analítica da KpV*⁸ por "*Dos motivos da razão prática pura*". Rohden, em sua tradução da *KpV*, apresenta uma justificativa para a tradução do termo "*Triebfeder*" por "*motivo*":

Na controvérsia sobre a tradução do termo *Triebfeder*, uma coisa é certa: que aqui, onde de acordo com o título do capítulo se trata dos *Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*, o termo *Triebfeder* é tomado no sentido de motivo. A fonte da controvérsia sobre a tradução desse termo reside em que Kant, inicialmente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, distinguiu entre *Triebfeder* (literalmente 'mola propulsora'), como um 'fundamento subjetivo de apetência' e *Bewegungsgrund* (literalmente 'razão movente'), como um 'fundamento objetivo do querer', merecendo então apenas este o nome de 'motivo' (cf. *Grundlegung* BA 63, e também BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical*

⁶ *GMS*, BA 63-64; Ak. 4:427-428. Todas as citações da *GMS* são segundo a tradução de Almeida (Kant, *GMS*, 2009). Almeida, em sua tradução da *GMS*, prefere traduzir literalmente o termo "*Triebfeder*" por "*mola propulsora*"; da mesma forma que Perez (2002, ff. 292-295). Por uma questão de padronização textual, nós preferimos substituir "*mola propulsora*" por "*móbil*", seguindo a mesma opção de tradução feita por Quintela (Kant, *GMS*, 2011).

⁷ Beck, 1960, p. 91, nota 2.

⁸ Antes da tradução de Rohden da *KpV*, Loparic e Almeida, em seus respectivos artigos, traduziram o termo "*Triebfeder*" por "*motivo*": Loparic: "o respeito é um motivo sensível" (Loparic, 1999b, p. 23); e Almeida: "Kant apresenta o sentimento de respeito como motivo da moralidade" (Almeida, 1999, p. 77).

Reason, p. 91). A origem dessa distinção remonta, contudo, a Baumgarten, para quem os *Triebfedern des Gemüts (elateres animi)* dividem-se em *sinnliche Triebfedern (stimuli)* e *Bewegungs-Gründe (motiva)*, determinando estes últimos a faculdade de apetição superior. Na *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, cujas notas datam de 1793/94, essa distinção é mantida. Segundo o texto e com base na dupla natureza humana, *Triebfeder* tomado como *causa impulsiva* divide-se em *stimuli*, que o homem segue em comum com os animais = *arbitrium brutum*, também chamado *Triebfeder der Natur*, e *motiva* = *arbitrium liberum*: 'Um *motivum* é sempre uma causa impulsiva moral' (Ak. V XXVII, p. 493). Ele tem a ver diretamente com a razão e funda-se na capacidade de o homem determinar-se a si mesmo pela razão. Mas que Kant não usou o termo *Triebfeder* univocamente, nem mesmo na *Grundlegung*, mostra-o uma outra passagem dele, onde esse termo é usado em sentido moral (cf. *Grundlegung* BA 126). *Triebfeder* passa, pois, a identificar-se com *Bewegungsgrund*, tomando ambos o sentido de um fundamento determinante subjetivo da ação. *Triebfeder* significa então tanto motivos morais quanto 'outros motivos como os do proveito', portanto *Triebfedern der Vernunft* (motivos da razão) e *Triebfedern der Sinnlichkeit* (motivos da sensibilidade). Para completar esse quadro, a *Crítica da razão prática* estende o sentido de *Bewegungsgrund* também a motivos não morais (cf. *KpV* A 231, A 271, bem como as *Reflexões* 6651, 6718, Ak v. XIX, pp. 124 e 140, sobre *motiva moralia* e *motiva der Klugheit* (prudência), e enfim *Über den Gemeinspruch... <Theorie und Praxis>* A 218 s. Em resumo, se, de acordo L. W. Beck, Kant na *Crítica da razão prática* 'is using *Triebfeder* in the sense in which the *Foundations* defined *Bewegungsgrund*', não há razão para, pelo menos em relação à *KpV*, traduzir ambos esses termos diversamente um do outro.⁹

⁹ Nota de Rohden In: Kant, *KpV*, 2003, pp. 583-584, nota 119. Em inglês, nas traduções de Pluhar (Kant, *KpV*, 2002) e de Gregor (Kant, *KpV*, 2015), "*Bewegungsgrund*" é traduzido por "*motive*" e "*Triebfeder*" é traduzido por "*incentive*". Klaudat também adota essa opção de traduzir o termo "*Triebfeder*" por "*incentive*" (Klaudat, 2010, p. 14); "*móbil* ou *incentivo (Triebfeder)*" (Klaudat, 2011, p. 79); "*incentivo*" (Klaudat, 2015, p. 598). Ferraz, em sua Tese, oscila na tradução do termo "*Triebfeder*" entre "*móbil*", "*incentivo*" e "*motivo/móbil*": a) "A autonomia da vontade é empiricamente incondicionada (livre portanto), diferindo, pois, de uma heteronomia da vontade (*Willkür*), a qual é determinada pelo(s) objeto(s) que, por assim dizer, a move(m). A autonomia da vontade, por sua vez, tem como único móbil (*Triebfeder*) a razão, ou seja, o sujeito neste caso, e somente neste caso, é auto-legislador" (Ferraz, 2005, p. 47); b) "*Wille* é uma faculdade do querer determinada pelas leis da razão que ditam o que *deve* ocorrer, enquanto *Willkür* é a faculdade do querer determinada pelo objeto desejado, o qual se constitui em um incentivo (*Triebfeder*)" (*Ibid.*, p. 48); e c) "uma das principais diferenças entre a legislação interna (moral) e a legislação externa (legal/direito) jaz no motivo/móbil (*Triebfeder*) da ação" (*Ibid.*, p. 68). Contudo, Ferraz, em trabalhos mais recentes, parece ter superado essa oscilação

Bresolin também compartilha dessa posição de Beck e de Rohden.¹⁰ E, até os que preferem traduzir "*Triebfeder*" por móbil, como por exemplo, Hamm,¹¹ Chagas¹² e Borges,¹³ são norteados, mesmo que implicitamente, pela interpretação de Beck. Todavia, essa interpretação de Beck sucumbe diante dos textos de Kant: 1) o "fundamento subjetivo da apetição é o móbil [*Triebfeder*]; o fundamento objetivo do

na tradução do termo "*Triebfeder*": d) "E nesse momento Kant caracteriza o 'mal moral' (*malum morale, moralische Böse*) como uma espécie de inversão na ordem das máximas (ou, ainda, uma 'inversão dos móbeis' – *Umkehrung der Triebfedern* –): ao invés de acolhermos a lei moral como 'móbil' (*Triebfeder*), adotamos um 'móbil' (*Triebfeder*) estranho à moralidade" (Ferraz, 2014, p. 185); e) "não se trata de melhorar tão somente o plano legal, mas, também, e, talvez, sobretudo, a intenção (*Gesinnung*). Daí a necessidade de fundar-se um caráter (*Gründung eines Charakters*). Isso só pode ocorrer em virtude da 'conversão' (*Umwandlung*) do 'modo de pensar' (*Denkungsart*), pelo qual adotamos como móbil (*Triebfeder*) a lei moral" (*Ibid.*, pp. 196-197); f) "a questão que se coloca é demonstrar que a razão pura pode ser prática, ou, ainda, que a razão pode ser um móbil (*Triebfeder*) para o agir" (Ferraz, 2018, pp. 372-373); g) "se a lei moral é auto legisladora (não se fundamentando sobre elementos sensíveis), todos aqueles que estiverem cômicos de que estão sujeitos a ela terão um móbil (*Triebfeder*) para obedecê-la: o respeito, o qual é 'despertado' em nós pela consciência da lei" (*Ibid.*, p. 386); e h) "Mas o ponto é que a determinação subjetiva Kant a denomina móbil (*Triebfeder*) para a ação. Isso porque o motivo deve converter-se em móbil. De nada ele vale se ele permanece apenas um motivo. Para nos levar à ação, ele deve tornar-se móbil. Esse é o problema que Kant nos apresenta na *KpV*, especialmente no terceiro capítulo da 'Análítica da razão prática pura', intitulado, precisamente, 'Dos móbeis da razão prática pura'" (*Ibid.*, p. 390).

¹⁰ Depois de reconstruir as posições de Beck e de Rohden, Bresolin afirma: "utilizaremos aqui *Triebfeder* no sentido de *motivo moral* e não no sentido de princípio subjetivo do desejar, uma vez que levamos em conta, para tal decisão, a *KpV*. Nessa obra, as discussões sobre o motivo moral, sentimento moral e respeito pela lei são mais elaborados do que na *Grundlegung*, uma vez que a própria famosa nota da *Grundlegung*, que trata do respeito (BA16), não deixa totalmente clara a discussão sobre a motivação moral. A real função do *respeito moral* ganhará ajuda argumentativa e contextualização no terceiro capítulo da *analítica da razão prática pura (KpV)*" (Bresolin, 2012, p. 45).

¹¹ Hamm opta, "diferentemente da proposta de Valerio Rohden [...] de traduzir '*Triebfeder*' por 'motivo', pela manutenção do termo 'móbil'" (Hamm, 2003, p. 74, nota 11). Posteriormente, Hamm, como veremos em seguida, propõe uma ampliação semântica do termo "*Triebfeder*": "Realmente novo parece, à primeira vista, somente o uso do termo '*Triebfeder*' ('móbil'), que difere do seu uso anterior pelo fato de se referir não mais exclusivamente a momentos motivacionais meramente subjetivo-psicológicos, mas também àqueles '*Bewegungsgründe*' (anteriormente: 'motivos') de caráter objetivo" (*Ibid.*, p. 75).

¹² Chagas prefere "traduzir *Triebfeder* por móbil" (Chagas, 2009, f. 123), se posicionado contrariamente a Rohden: "Ao contrário do que sustenta Valerio Rohden na sua tradução da *KpV* sobre os conceitos de móbil e motivo, parece-nos que o uso kantiano do conceito de móbil não pode ser considerado como um abandono dessa distinção ou simples confusão, mas a chave para a sua solução do problema da motivação moral" (*Ibid.*, f. 121), contudo, ela também segue, implicitamente, a interpretação de Beck: "Na *KpV* o conceito de móbil é utilizado no mesmo sentido em que o conceito de motivo foi usado na *GMS*" (*Ibid.*).

¹³ Borges pondera que na *KpV* "há uma indiferenciação dos termos móbil e motivo, pois a lei moral deve ser tomada, tanto como fundamento subjetivo, como fundamento objetivo. Valerio Rohden, em nota de sua tradução, é categórico sobre a tradução do termo *Triebfeder* por motivo [...] Rohden tem razão se atentarmos para a exigência que todo móbil (*Triebfeder*) de ação moral esteja livre da qualquer condição sensível. Ora, ao menos até a Fundamentação, Kant atribuía aos móbeis o papel de estímulos sensíveis, o que equivaleria ao *stimulus* das *Lições de Metafísica*, que seriam causas sensíveis, em oposição às causas intelectuais, os motivos" (Borges, 2012, p. 44). A comentadora traduz o título "*Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*" por "Sobre os móbeis da razão prática pura" (*Ibid.*, p. 43).

querer é o **motivo** [*Bewegungsgrund*]; daí a distinção entre fins subjetivos, que repousam sobre móbeis [*Triebfedern*], e objetivos, que dependem de motivos [*Bewegungsgründe*], os quais valem para todo ser racional";¹⁴ 2) "se por **móbil** [*Triebfeder*] (*elater animi*) entender-se o fundamento determinante subjetivo da vontade de um ente, cuja razão não é, já por sua natureza, necessariamente conforme à lei objetiva, então disso se seguirá, primeiramente, que não se pode atribuir à vontade divina móbil [*Triebfeder*] algum";¹⁵

¹⁴ GMS, BA 63-64; Ak. 4:427.

¹⁵ *KpV*, A 127; Ak. 5:71-72. Todas as citações da *KpV* são segundo a tradução de Rohden (Kant, *KpV*, 2003). Porém, com relação ao termo "*Triebfeder*", foi necessário corrigir a tradução de Rohden, de "motivo" para "móbil". Hulshof, em sua tradução da *KpV*, usa essa passagem da *KpV* para justificar a sua opção de traduzir o termo "*Triebfeder*" por "móbil": "Kant utiliza os termos *Bestimmungsgrund*, *Triebfeder*, *Bewegungsgrund* e *Bewegursache* para designar as distintas motivações para a ação. O termo mais utilizado é *Bestimmungsgrund*, que de acordo com o dicionário Grimm equivale ao termo latino *ratio*, consistindo, em uma acepção geral, na razão para agir. Nesse sentido, Guido de Almeida o traduz por 'razão determinante'. No entanto, como preferimos traduzir o termo *Grund* sempre por fundamento, a fim de guardar o termo 'razão' para *Vernunft*, optamos por traduzir *Bestimmungsgrund* em sentido literal, como 'fundamento de determinação', como o faz Fussler. Rohden opta por 'fundamento determinante', Morão por 'princípio de determinação' e Capra por 'motivo determinante'. O termo *Bewegungsgrund* possui uma significação próxima a *Bestimmungsgrund*, correspondendo segundo o Grimm aos termos latinos *causa*, *ratio*, *motiv*. Em uma tradução literal consistiria no fundamento, causa ou razão do movimento. Seguindo as opções de Rohden e Morão, traduzimos esse termo por 'motivo'. Ao contrário de *Bestimmungsgrund*, o conceito de *Triebfeder* possui uma significação mais específica. Ele constitui o tema central no terceiro capítulo da Analítica da razão prática pura e é definido como 'o fundamento subjetivo de determinação da vontade de um ser, cuja razão não é <...> necessariamente conforme à lei objetiva' (Ak. 5:72). Trata-se, portanto, de uma razão subjetiva para agir que opera apenas nos seres com vontade imperfeita, em que os fundamentos subjetivos para agir nem sempre correspondem aos fundamentos objetivos que deveriam determinar a ação. Rohden argumenta que o termo *Triebfeder* é ambíguo, podendo ser entendido tanto como estímulos sensíveis que impulsionam patologicamente os homens a agir, quanto como motivos que se fundam na capacidade racional de determinar suas ações. Por isso ele opta por não distinguir entre *Triebfeder* e *Bewegungsgrund*, traduzindo ambos por motivo [...]. Já Guido de Almeida, em sua tradução da *Fundamentação*, opta pela tradução literal de *Triebfeder* como 'mola propulsora' – que preserva o sentido mecânico de uma mola que inicia o movimento em uma máquina – diferenciando esse termo de *Bewegungsgrund*, traduzido como motivo e de *Bewegursache*, vertido para 'móbil' ou 'móvel'. Para a tradução de *Triebfeder*, procuramos levar em conta essas duas interpretações. De um lado, optamos por respeitar a ambiguidade do termo *Triebfeder*, apontada por Rohden, que não precisa ser entendido apenas em um sentido mecânico utilizado usualmente por Kant para sinalizar a determinação por fundamentos patológicos, mas pode também ser entendida como uma determinação racional, quando a própria lei moral é o *Triebfeder*. Por isso, optamos por não traduzir *Triebfeder* como 'mola propulsora', ou seja, por não ressaltar o sentido mecânico do termo. De outro lado, consideramos importante marcar a diferença entre *Triebfeder* e *Bewegungsgrund*. Desse modo, optamos por traduzir o primeiro por 'móbil' e o segundo por 'motivo', como o faz Paulo Quintela em sua tradução da *Fundamentação* [...]. Para o termo *Bewegursache*, optamos pela tradução literal de 'causa motriz' (Anotação de Hulshof In: Kant, *KpV*, 2016, pp. 235-237).

Sobre essa passagem (*KpV*, A 127; Ak. 5:71-72), Hamm faz uma ponderação: "A comparação do móbil divino com os mobiles humanos mostra em que sentido Kant está se referindo à relação 'subjetivo-objetivo' (e como nós temos que corrigir, eventualmente, nossa interpretação anterior): o que aqui está em questão, não é mais (ou, pelo menos, não mais só) o mero fato de que **existem** motivos/móbeis objetivos e subjetivos, que temos que distinguir cuidadosamente, pelas razões

3) o respeito pela lei não é um móbil [*Triebfeder*] para a moralidade mas é a própria moralidade, considerada subjetivamente como móbil [*Triebfeder*], enquanto a razão prática pura, pelo fato de abater todas as exigências do amor de si opostas a essa, proporciona autoridade à lei, que agora unicamente tem influência. Ora, sobre isso cabe observar que, assim como o respeito é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ente racional, ele pressupõe essa sensibilidade, logo, também a finitude dos entes aos quais a lei moral impõe respeito, e que a um ente supremo ou também a um ente de livre de toda sensibilidade, para o qual portanto esta tampouco possa constituir um obstáculo à razão prática, não pode ser atribuído respeito pela lei;¹⁶

e 4) Do conceito de móbil [*Triebfeder*] surge o de **interesse**, que jamais pode ser atribuído senão a um ente dotado de razão e significa um **móbil** [*Triebfeder*] da vontade, na medida em que este é **representado pela razão**. Visto que numa vontade moralmente boa a própria lei tem que ser o móbil [*Triebfeder*], o **interesse moral** é um interesse não sensorial puro da simples razão prática. Sobre o conceito de interesse funda-se também o de **máxima**. Esta, portanto, somente é autenticamente moral se depende do mero interesse que se toma pela observância da lei. Mas todos os três conceitos, o de **móbil** [*Triebfeder*], o de **interesse** e o de **máxima**, só podem aplicar-se a entes finitos. Pois eles pressupõem no seu conjunto uma limitação da natureza de um ente, uma vez que a condição subjetiva de seu arbítrio não concorda por si mesma com a lei objetiva de uma razão prática; uma carência de ser impelido por algo à atividade, porque um obstáculo interno contrapõe-se a ela. Portanto eles não podem aplicar-se à vontade divina.¹⁷

conhecidas, mas **a forma como** um motivo objetivo – a lei moral – **se relaciona** com possíveis móbeis subjetivos (no caso (a) de uma vontade divina que – obviamente – não tem móbeis 'subjetivos', e no caso (b) da vontade de um ente racional, para que o móbil objetivo, a lei ou a consciência da lei moral, representa – na medida em que se trata, de fato, de um ser capaz de agir racionalmente, i.e., de agir segundo máximas morais – ao mesmo tempo, o móbil subjetivo suficiente)" (Hamm, 2003, p. 76). Não está claro qual é a correção que Hamm está pretendendo fazer em sua interpretação: 1) se é no sentido de entender o móbil ("*Triebfeder*") da *KpV* com o mesmo significado de motivo ("*Bewegungsgrund*") da *GMS*, como já foi supracitado, em uma nota; ou, 2) se é em sua proposta de ampliação semântica do termo "*Triebfeder*", como veremos em seguida, no corpo do texto.

¹⁶ *KpV*, A 134-135; Ak. 5:76.

¹⁷ *KpV*, A 141; Ak. 5:79.

O motivo ("*Bewegungsgrund*") da *GMS* tem validade "para todo ser racional", para seres racionais finitos e para seres racionais infinitos, por conseguinte, para a vontade divina, que está inclusa nessa parte (seres racionais infinitos) desse todo (seres racionais finitos e infinitos). O móbil ("*Triebfeder*") da *KpV*, por sua vez, não se aplica aos seres racionais infinitos, que são seres **sem** sensibilidade (subjetividade), ou seja, não se aplica à vontade divina, mas se aplica apenas aos seres racionais finitos, que são seres **com** sensibilidade (subjetividade). Logo, não podemos entender o termo móbil ("*Triebfeder*") da *KpV* com o mesmo significado do termo motivo ("*Bewegungsgrund*") da *GMS*.

Sobre a posição de Hamm, cabe também uma observação. Hamm, inicialmente,¹⁸ sugere que na *KpV*, em comparação com a *GMS*, há uma ampliação semântica do termo "*Triebfeder*":

Não obstante esta aparente incoerência terminológica no título, a constelação sistemática de que Kant parte é a mesma. [...] Realmente novo parece, à primeira vista, somente o uso do termo 'Triebfeder' ('móbil'), que difere do seu uso anterior pelo fato de se referir não mais exclusivamente a momentos motivacionais meramente subjetivo-psicológicos, mas também àqueles 'Bewegungsgründe' (anteriormente: 'motivos') de caráter objetivo. Assim, podemos ler, por exemplo, já num dos primeiros parágrafos, que 'não se tem que procurar nenhum outro móbil [*Triebfeder*] para granjear influência' [(*KpV*, A 127; Ak. 5:72)] à lei moral 'sobre a vontade' [(*Ibid.*)] a não ser esta própria lei, ou, outro exemplo, que seria 'grave permitir que ao lado da lei moral concorram ainda outros móbeis [*Triebfedern*]' [(*KpV*, A 128; Ak. 5:72)], etc. - Dada essa aparente ampliação semântica do termo 'Triebfeder' ou 'motivo', parece, pois, oportuno distinguir agora, em vez de 'móbeis' ('Triebfedern') e 'motivos' ('Bewegungsgründe'), simplesmente entre 'móbeis subjetivos' ('subjektive Triebfedern') e 'móbeis objetivos' ('objektive Triebfedern'); e são, de fato, muito frequentes os casos em que o próprio Kant usa os respectivos termos exatamente neste sentido.¹⁹

¹⁸ Esse "inicialmente" é referente à expressão "à primeira vista", usada por Hamm, como veremos na citação seguinte, no corpo do texto. Essa expressão colabora com a segunda possibilidade de correção (na proposta de ampliação semântica do termo "*Triebfeder*"), uma possível correção textual proposta por Hamm, como foi abordado na nota anterior.

¹⁹ Hamm, 2003, p. 75.

Contudo, na *KpV*, diferentemente do que sugere Hamm, não há uma "ampliação semântica" do termo "*Triebfeder*", tendo em vista que, na *GMS*, o termo "*Triebfeder*" não se refere "exclusivamente a momentos motivacionais meramente subjetivo-psicológicos", mas também ao sentimento de respeito pela lei moral: "nem o medo, nem a inclinação, mas unicamente o respeito pela lei é aquele móbil [*Triebfeder*] que pode dar um valor moral à ação".²⁰

Com relação a esse debate, a interpretação de Chagas é obscura:

se na *GMS* encontramos trechos em que o conceito móbil não é usado para se referir só aos fundamentos de determinação empíricos da vontade, e, portanto, àqueles princípios que pressupõem uma matéria ou objeto como fundamento de determinação do arbítrio, podemos dizer que não há dúvidas de que há uma ampliação do significado deste termo na *KpV*.²¹

Em outra passagem, a comentadora complementa:

optamos por manter o texto original e traduzir *Triebfeder* por **móbil**; pois só assim é possível entender o problema que Kant busca resolver. Com efeito, é fundamental que se mantenha a distinção entre móbil e motivo e a ampliação do significado do último na *KpV*; pois nesta última, como também naquela única passagem da *GMS* [BA 86; Ak. 4:440] citada acima, o conceito de móbil **deve** ser interpretado como se referindo a fundamentos de determinação **não-empíricos da vontade**.²²

Uma possível correção parece ser necessária: "a distinção entre móbil e motivo e a ampliação do significado do último na *KpV*", Chagas defende uma ampliação do significado do último, isto é, do motivo ("*Bewegungsgrund*"), mas, pelo contexto da discussão, a comentadora, provavelmente, está se referindo ao móbil ("*Triebfeder*"). Chagas reconhece que Kant, na *GMS*, usou móbil ("*Triebfeder*") também para se referir ao respeito pela lei moral, contudo, ela, ainda assim, enfatiza

²⁰ *GMS*, BA 86; Ak. 4:440.

²¹ Chagas, 2009, f. 120.

²² Chagas, 2009, f. 123.

uma ampliação do significado do móbil ("*Triebfeder*"), seguindo a mesma perspectiva de Hamm.²³ A questão que surge é: ampliação em relação ao quê? Na proposta de Hamm, está clara a defesa de uma ampliação semântica do termo móbil ("*Triebfeder*") da *KpV* em comparação com o termo móbil ("*Triebfeder*") da *GMS*. Já a ampliação de significado, proposta por Chaga, falta explicitar o que está sendo comparado, tendo em vista que se tanto na *GMS*, quando na *KpV*, há mais de um sentido para o móbil ("*Triebfeder*"), então é necessário apresentar outro texto, onde Kant endosse apenas um sentido para o móbil ("*Triebfeder*").

Sendo assim, os termos "*Triebfeder*" e "*Bewegungsgrund*" não podem ser traduzidos da mesma forma. O termo "*Triebfeder*" da *KpV* não tem o mesmo sentido que o termo "*Bewegungsgrund*" da *GMS* e, em comparação com o termo "*Triebfeder*" da *GMS*, nem teve uma ampliação semântica.

Referências

ALMEIDA, Guido Antônio de (1999). *Crítica, Dedução e Facto da Razão*. In: *Analytica*: Rio de Janeiro, Vol. 4, Nr. 1, pp. 57-84.

BECK, Lewis White (1960). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

BORGES, Maria de Lourdes (2012). *Razão e emoção em Kant*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária/NEPFI online.

BRESOLIN, Keberson (2012). Kant e o sentimento moral. In: **Conjectura**: Caxias do Sul, Vol. 17, Nr. 1, pp. 42-67.

CHAGAS, Flávia Carvalho (2009). **O caminho crítico da *Grundlegung* à *Crítica da Razão Prática***. 182f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre. Orientador: Prof. Dr. João Carlos Brum Torres & Coorientador: Prof. Dr. Christian Viktor Hamm.

²³ Segundo Chagas: "Como se sabe, a fundamentação de um princípio universalmente válido precisa dar conta do problema da motivação moral e, para Kant, esta tarefa envolve elementos racionais e sensíveis, isto é, ligados à sensibilidade. Ora, se Kant afirma na *KpV* que a consciência da lei moral, ou, como veremos adiante, o respeito consiste no móbil da moralidade, não faz sentido distinguir entre móbil e motivo, mas entre móbil subjetivo e objetivo" (Chagas, 2009, f. 123). A comentadora, explicitamente, dá os créditos para Hamm: "Esta dica de leitura remete ao texto de Christian Hamm [(2003)]" (*Ibid.*, nota 125).

CHAGAS, Flávia Carvalho (2011). O fato da razão e o sentimento moral enquanto *disposição moral do ânimo*. In: **Studia Kantiana**: Rio de Janeiro, Nr. 11, pp. 139-161.

CHAGAS, Flávia Carvalho (2013). **Respeito, sentimento moral e facto da razão**. Pelotas: NEPFil online.

CHAGAS, Flávia Carvalho (2014). Schiller, Leitor de Kant: sobre a constituição estética do agente virtuoso. In: FERRAZ, Carlos Adriano *et al.* (Orgs.). **A Filosofia Prática de Kant: Ensaios**. Pelotas: NEPFil online, pp. 219-238.

DEJEANNE, Solange de Moraes (2008). **A fundamentação da moral no limite da razão em Kant**. 144f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre. Orientador: Prof. Dr. Christian Viktor Hamm.

FERRAZ, Carlos Adriano (2005). **Do juízo teleológico como propedêutica à teologia moral em Kant**. Porto Alegre: EDIPUCRS.

FERRAZ, Carlos Adriano (2014). Kant Sobre o Problema do Mal para a Ética: observações a partir de "A Religião nos limites da simples razão". In: FERRAZ, Carlos Adriano *et al.* (Orgs.). **A Filosofia Prática de Kant: Ensaios**. Pelotas: NEPFil online, pp. 178-206.

FERRAZ, Carlos Adriano (2018). Kant sobre o sentimento moral. In: WILLIGES, Flavio & FISCHBORN, Marcelo & COPP, David (Orgs.). **O Lugar das Emoções na Ética e na Metaética**. Pelotas: Editora da UFPel/NEPFil online, pp. 369-396.

HAMM, Christian Viktor (2003). Princípios, Motivos e Móbeis da Vontade na Filosofia Prática Kantiana. In: NAPOLI, Ricardo Bins di & FABRI, Marcelo & ROSSATO, Noeli Dutra (Orgs.). **Ética e Justiça**. Santa Maria: Palloti, pp. 67-82.

KANT, Immanuel (1785). **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Akademie-Ausgabe. (**Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Edição Bilingue: Alemão/Português. São Paulo: Barcarolla, 2009).

_____. (**Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011).

KANT, Immanuel (1788). **Kritik der praktischen Vernunft**. Akademie-Ausgabe. (**Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valerio Rohden. Edição Bilingue: Alemão/Português. São Paulo: Martins Fontes, 2003).

_____. (**Crítica da Razão Prática**. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis/Bragança Paulista: Editora Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2016, Coleção Pensamento Humano).

_____. (**Critique of Practical Reason**. Translated by Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002).

_____. (**Critique of Practical Reason**. Translated by Mary Gregor. Translation revised by Andrews Reath. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, Cambridge texts in the history of philosophy).

KLAUDAT, André Nilo (2010). "Necessary Sentiment" and Moral Sensibility in Kant. In: **Studia Kantiana**: Rio de Janeiro, Nr. 10, pp. 7-26.

KLAUDAT, André Nilo (2011). Hedonismo e Sumo Bem em Kant. In: **Studia Kantiana**: Rio de Janeiro, Nr. 11, pp. 78-95.

KLAUDAT, André Nilo (2015). Kant sobre a vontade: a influência luterana. In: **Veritas**: Porto Alegre, Vol. 60, Nr. 3, pp. 594-618.

LOPARIC, Zeljko (1999a). O conceito de *Trieb* na psicanálise e na filosofia. In: MACHADO, J. A. T. (Org.). **Filosofia e Psicanálise**: um diálogo. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 97-157 (<https://ibpw.org.br/acervo-loparic/textos-publicados/>).

LOPARIC, Zeljko (1999b). O Fato da Razão: uma Interpretação Semântica. In: **Analytica**: Rio de Janeiro, Vol. 4, Nr. 1, pp. 13-55.

PEREIRA, Luiz Antonio (2018). Loparic, Almeida e Chagas: sobre o *factum* da razão. In: **Kriterion**: Belo Horizonte, Vol. 59, Nr. 141, pp. 827-847. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-512X2018n14110lap>.

PEREIRA, Luiz Antonio (2021). Sobre o móbil ("*Triebfeder*") e o motivo ("*Bewegungsgrund*") na filosofia prática kantiana. In: **Estudos Kantianos**, Vol. 9, Nr. 1, pp. 89-96. DOI: <https://doi.org/10.36311/2318-0501.2021.v9n1.p89>.

PEREZ, Daniel Omar (2002). **Kant e o Problema da Significação**. 407f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas. Orientador: Prof. Dr. Zeljko Loparic.

WILLASCHEK, Marcus et al. (Hrsg.) (2015). **Kant-Lexikon**. Berlin/Boston: De Gruyter.

25. A COMUNHÃO DAS FORMAS, SEGUNDO ANTONIO GÓMES ROBLEDO



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-25>

Luís Antonio Zamboni¹

No capítulo III, "*Comunhão das formas, segundo Antonio Gómez Robledo*", componente da dissertação, "*O ser-conhecido e o ser-não-conhecido no Sofista de Platão*", faz-se uma abordagem do capítulo IX "*Comunhão das Formas*", da obra, "*Platão Os Seis Grandes Temas de Sua Filosofia*", de Antonio Gómez Robledo". Assim, do tema "ser", recorta-se a temática o "ser" e o "não-ser" na obra o "Sofista", de Platão, e se apresenta a "Comunhão das Formas", qual seja: a conjunção do "ser" e do "não-ser"; a identidade de "idéia" no "ser" e "não-ser"; a relação "movimento", "repouso", "ser", "o mesmo" e "o outro"; a dinâmica da "potência ativa" e da "potência passiva". Para tanto este capítulo se valera do método revisão bibliográfica do capítulo supra referido da obra de Robledo.

Antonio Gómez Robledo², nascera em 07/11/1908 e falecera em 03/10/1994, fora um jurista, filósofo e embaixador do México, graduado em Direito, pela

¹ Luís Antonio Zamboni. Mestrando de Filosofia da PUCRS – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Ano 2021. E-mail: luisantonio@zmi.com.br

² Antonio Gómez Robledo nació en Guadalajara, Jalisco, el 7 de noviembre de 1908. Licenciado en Derecho por la Universidad de Guadalajara y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, hizo cursos de especialización en la Facultad de Derecho de París, en la Academia de Derecho Internacional de La Haya, en la Universidad de Río de Janeiro y en la Universidad Fordham de Nueva York.

Desde 1936 fue miembro del Servicio Exterior Mexicano, en el que llegó al rango de embajador en 1959. Representó al país en Brasil, Italia, Túnez, Grecia, Suiza y ante los organismos internacionales con sede en Ginebra. En 1939 inició su actividad docente: impartió cátedras en la UNAM, en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey así como en instituciones de Lima y de La Habana. En 1951, en ocasión del Cuarto Centenario de la Universidad de México, pronunció la Oratio Athenagorica in Laudem Mexicanae Universitatis.

Publicó artículos y ensayos en revistas como *Ábside*, *Cuadernos Americanos*, *Letras de México*, *Filosofía y Letras y Onda*. Estos son algunos de sus libros: *México en Ginebra* (1932), *Los convenios de Bucareli ante el derecho internacional* (1938), *Etopeya del monroísmo* (1939), *Política de Vitoria* (1940), *Cristianismo y filosofía de la experiencia agustina* (1942), *La filosofía en el Brasil* (1946), *Anacleto González Flores* (1947), una versión directa de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles (1954), *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* (1957), *Idea y experiencia de América* (1958), *La seguridad colectiva en el continente americano* (1960), *Meditación sobre la justicia* (1963), *México en el arbitraje internacional* (1965), *Sócrates y el socratismo* (1966), *Platón, los seis grandes temas de su filosofía* (1974), *Dante Alighieri* (1975) y *Grecia moderna*.

Fue miembro de la American Society of International Law, de la Société Européenne de Cultura (Venecia) y del Instituto Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional. Obtuvo el Premio

Universidade de Guadalajara, e doutor em Filosofia, pela Universidade Nacional Autónoma do México. Escrevera várias obras sobre Platão, Sócrates, Aristóteles, Dante Alighieri. Da obra *"Platão Os Seis Grandes Temas de Sua Filosofia"*³ se colhe a busca de Platão em conciliar o problema Heráclito-Eleático *"Toda sua vida passou Platão em elucidar diria Antonio Caso, o problema Heráclito-Eleático, em conciliar a mobilidade do ente sensível com a imobilidade do ente inteligível"* (ROBLEDO, 1986, Pg. 16)⁴.

Antonio Gómez Robledo se utilizara do método histórico-sistemático, para classificar a ordem das obras platônicas, e entendera que a cronologia de Wilamowitz⁵, seja a cronologia mais adequada.

No capítulo V, Robledo abordara as "idéias" antes da "alma", pois, mesmo as "idéias" sendo tratadas na obra *Fedón*, obra da maturidade de Platão, o tema, "idéia", já está presente em várias obras anteriores, inclusive em *Eutifrón*. Assim a teoria das idéias está em várias partes da obra de Platão, estando latente, senão patente, em vários momentos dos primeiros diálogos platônicos, ou seja, nos diálogos socráticos que perguntam pela "virtude" e/ou pelos "valores", pressupondo-se algo "puramente conceitual" sobre temáticas como temperança⁶, valentia, piedade.

Dos capítulos V e VI, colhem-se brilhantes apanhados: da teoria das idéias; da comunhão da formas; da dialética dos opostos⁷; da transmigração das almas⁸; da

Nacional de Ciencias y Artes (Lingüística y Literatura) en 1976 y el Premio Jalisco en 1988, así como la Medalla Justo Sierra al mérito universitario por la UNAM, entre otros honores y condecoraciones. Sus estudios de derecho tuvieron un lugar en la política internacional de México, y los histórico-filosóficos han marcado una huella en nuestras humanidades. A partir de los años cincuenta, inició una serie de estudios sobre los grandes clásicos de la filosofía moral y del pensamiento político, al lado de algunos clásicos del pensamiento en México como Alonso de la Veracruz e Ignacio Vallarta. Ingresó a El Colegio Nacional el 7 de noviembre de 1960. Su Discurso de ingreso a El Colegio Nacional fue contestado por Agustín Yáñez.

El jurista y filósofo Antonio Gómez Robledo murió el 3 de octubre de 1994 en la Ciudad de México. (<https://colnal.mx/integrantes/antonio-gomez-robledo/>, 04/12/2022, 19:45).

³ *"Platón Los Seis Grandes Temas de Su Filosofía"*.

⁴ *"Toda su vida la pasó Platón en dilucidar, diria Antonio Caso, el problema Heráclito-Eleático, en conciliar la movilidad del ente sensible con la inmovilidad del ente inteligible."*. Robledo, 1986, Pg. 16.

⁵ ROBLEDO. 1986, Pg. 90.

⁶ *"En ellos, em efecto, se pregunta Sócrates o pregunta a su interlocutor, qué es cada una de las virtudes o valores sobre que versa el diálogo; lo que supone que alguna realidad, así sea puramente conceptual, es el concepto de la definición. Qué es la templanza, es la pregunta del Cármides; qué la valentia, la del Laques; qué la piedade, la del Eutifrón; qué la beleza, la del Hippias Mayor."*. ROBLEDO. 1986, Pg. 121.

⁷ ROBLEDO. 1986, Pg. 132.

⁸ Transmigração, não como uma supervivência da alma, mas, como uma previvência da alma. ROBLEDO. 1986, Pg. 140.

relação corpo e alma⁹; da entidade; do núcleo entitativo invariável¹⁰; da vinculação entre a teoria das idéias e a teoria da reminiscência¹¹ (como prova da imortalidade da alma); do devir e da contingência¹²; da igualdade¹³; da abstração ideatória (termos de Husserl); das idéias como argumento à imortalidade de alma¹⁴; da ânsia¹⁵ de união entre a alma e as idéias¹⁶; da implicação da separação da alma e das idéias, na doutrina da reminiscência¹⁷; da imitação e da participação¹⁸; da durabilidade da alma, nas perspectivas de Símias e Cebes^{19 20}; do Espírito como causa final e razão de Bem²¹; do Bem como elemento axiológico²² (de valor); da participação^{23 24} do Bem e da solidariedade das virtudes²⁵; do Bem como autor e provedor do mundo sensível e inteligível²⁶; da ontologia platônica de Bem²⁷; da tetralogia das causas (material, formal, eficiente e final); da causa formal, a forma dá ser à coisa, "*Forma dat esse rei.*"; do enlace entre o mundo sensível e o mundo inteligível; da perspectiva de Tomás de Aquino e de Protágoras sobre a causa eficiente da medida de todas as coisas²⁸; da desvalorização do ente na filosofia moderna; das formas separadas das

⁹ ROBLEDO. 1986, Pg. 136.

¹⁰ ROBLEDO. 1986, Pg. 134.

¹¹ ROBLEDO. 1986, Pg.137.

¹² ROBLEDO. 1986, Pg. 138.

¹³ Igualdade, como um conceito para compor o igual, porém as coisas no mundo não são iguais, porque comportam em si a igualdade e a desigualdade, ou seja, o que elas possuem é uma identidade, sendo que identidade é o igual à si. "*No hay por consiguiente, identidad entre aquellos igualdades y lo igual en si*". ROBLEDO. 1986, Pg. 139.

¹⁴ ROBLEDO. 1986, Pg. 141.

¹⁵ *Afan.*

¹⁶ ROBLEDO. 1986, Pg. 141.

¹⁷ A doutrina da reminiscência implica as almas serem separadas das idéias, de modo que as idéias estejam em algum lugar e as almas irão acessando-as.

¹⁸ ROBLEDO. 1986, Pg. 145.

¹⁹ ROBLEDO. 1986, Pg. 146.

²⁰ Simias e Cebes, aquele, sustenta a necessidade da relação, alma e corpo, para haver harmonia; este, sustenta que a alma se "apaga", dissolve-se, no decorrer do tempo, em função do ciclo ou movimento de "*generación y corrupción*". ROBLEDO. 1986, Pg. 146.

²¹ De Anaxágoras "*El Espíritu es, en definitiva, el ordenador y causa de causa de todas las cosas*". ROBLEDO. 1986, Pg. 146.

²² ROBLEDO. 1986, Pg. 162.

²³ Algo fora do belo em si, e participa do belo em si, participa da essência de cada realidade.

²⁴ "*De esta última, a decir verdad, lo que le desagrada es que su autor no haya sabido desarrollar sus postulados básicos, pero enteramente de acuerdo con estos mismos: el bien como causa final, y el Espíritu como causa eficiente que produce y ordena todo los entes em vista de su mayor bien.*". ROBLEDO. 1986, Pg. 151.

²⁵ "*participación cumúm en el Bien, que es una*". ROBLEDO. 1986, Pg. 162.

²⁶ ROBLEDO. 1986, Pg. 166.

²⁷ ROBLEDO. 1986, Pg. 167.

²⁸ Colhe-se de Robledo, página 169, que segundo Protágoras "O homem é a medida de todas as coisas" e segundo Tomás de Aquino "Deus é a medida de todas as coisas".

coisas sensíveis²⁹; dos objetos de conhecimento (objetos ideais e objetos sensíveis)³⁰; do acesso à verdade pelo intelectível³¹; da existência de "algo belo em si mesmo"³²; da diferença entre os "*filoteámon*" e os "filósofos"³³; do ser, do outro e do nada³⁴ (ser-conhecido e o ser-não-conhecido); da idéia e do valor³⁵; e, da idéia de Sumo Bem³⁶. Assim, numa ontologia-epistêmica se tem as idéias e a Suma Idéia de Bem. De modo que esta, por "participação", é inerente à todas as demais idéias, eis que carrega uma parte da "identidade". Compondo, desta maneira, uma unidade pelo fio condutor da identidade, "ser-idéia". Logo, parte-se de um aparente "dualismo" (participação e imitação) e se chega ao "uno", pela identidade de si, num ser ontológico-epistêmico, com um participante e um imitador, com algo em comum entre si, a idéia.

Contudo, tendo em vista ser este o terceiro capítulo desta dissertação, que tem por tema a obra o "Sofista", de Platão, e que tem por temática o "ser" e o "não-ser" nesta obra platônica, adentra-se no capítulo IX³⁷ da obra "*Platão Os Seis Grandes Temas de Sua Filosofia*", de Antonio Gómez Robledo, eis que Robledo faz um rico enfrentamento do "ser" e do "não-ser" numa abordagem da "IX - *Comunhão das Formas*".

De prima, Robledo apontara que os alexandrinos passaram a tratar o "ser" como "ente" e como "não-ente", debruçando-se sobre questões árduas de ontologia e de meontologia³⁸. Apontara ainda que Platão se vale de Teeteto, do Estrangeiro de Eléia e do sofista: para abordar, entre outras temáticas, o "ser" e o "não-ser"; para definir o que seja o filósofo e o que seja o sofista; e, para lançar luzes a um novo entendimento do "ser" e de "não-ser", substituindo gradativamente Sócrates e Parmênides por Teeteto e pelo Estrangeiro de Eléia, e, com isso dá novas asas ao heraclitismo e ao dinamismo.

²⁹ ROBLEDO. 1986, Pg. 153.

³⁰ ROBLEDO. 1986, Pg. 154.

³¹ ROBLEDO. 1986, Pg. 148 a 149.

³² "*existe algo que es bello en si y por sí; algo bueno, algo grande, y lo mismo en todo lo demás.*". ROBLEDO. 1986, Pg. 149.

³³ ROBLEDO. 1986, Pg. 154.

³⁴ ROBLEDO. 1986, Pg. 156.

³⁵ ROBLEDO. 1986, Pg. 158.

³⁶ "*Bien*". Robledo, 1986, Pg. 161.

³⁷ ROBLEDO. 1986, Pg. 231.

³⁸ Meontologia, discussão sobre o "não-ser".

Antonio Gómez Robledo conjecturara, ainda, que Platão escreveria a trilogia: o Sofista, o Político e o Filósofo, mas esta última não fora escrita. Restando assim inacabada a trilogia que diria o que é cada um deles. Robledo referira: à Xenófanes, consumado filósofo; à Górgias, renomado sofista, entre outros; à Antifón e à Protágoras, denominados sofistas, mas que não desabonam; apontara, ainda, à Arquitas de Tarento e aos pitagóricos, dizendo que desses não se sabe se eram genuinamente filósofos ou se só tinham ânsia de poder e de dominação, ou seja, epifenômenos para a especulação teórica³⁹.

Escrevera Robledo que Sócrates gradativamente esvai-se e Parmênides também, então adentra Teeteto para enfatizar que se trata de uma doutrina alheia ao socratismo⁴⁰. Robledo apontara que a primeira parte do diálogo o "Sofista" é para descrever o personagem "sofista" e pode ser tido como um diálogo socrático. Nesta primeira parte apresentara sete definições de sofista⁴¹, sendo que a sexta se assemelha ao filósofo e a sétima é a mais gravosa, pois nesta pode residir a intenção de falsidade. A primeira definição tange o caçador de jovens, mira influência e dinheiro; a segunda, a terceira e a quarta definições, segundo Robledo, assemelham-se entre si, como negociadores de artigos espirituais e ensinamento de assuntos como a "virtude"; na quinta definição se enquadra o erísta, o disputador; a sexta definição tange o refutador, o purificador, de opiniões erradas, nesta definição pode-se acostar os filósofos, quando estes estiverem comprometidos com a verdade e desprovidos de interesses, diferindo dos sofistas visam lucro, eis que o lucro é coisa do sofista⁴²; a sétima definição é a pior de todas, pois nela reside o mago enganador, o imitador, o demiurgo, que atua como profissional e faz as contradições do verdadeiro e do falso, de modo que o pior não é o apetite pela ganância, mas a falácia e a simulação, *"O mais radical neles, em suma, certamente o de maior importância, não é tanto o apetite da ganância quanto a falácia e a simulação; a arte da simulação com que faz aparecer o que não é como se verdadeiro o fosse."*⁴³ (ROBLEDO, 1986,

³⁹ ROBLEDO. 1986, Pg. 232.

⁴⁰ ROBLEDO. 1986, Pg. 232.

⁴¹ ROBLEDO. 1986, Pg. 233.

⁴² ROBLEDO. 1986, Pg. 234.

⁴³ *"Lo más radical en el, en suma, certamente lo de mayor importancia, no es tanto el apetite de la ganancia cuanto la falácia y la simulación; el arte del simulacro con que hace aparecer lo que no es como si verdaderamente lo fuese."* ROBLEDO. 1986, Pg. 234.

Pg. 234). O seja, o sofista da sétima definição segue as fases do processo dialético para o desenvolvimento, fala do geral, de modo que para o Estrangeiro de Eléia a sétima forma é impenetrável e põe em aporia a teoria das idéias⁴⁴. Segundo Robledo o Estrangeiro de Eléia discorda do interlocutor, porque não compreende como alguém falando do geral possa ser ilusionista, não compreendo como pode se dar o simulacro por alguém que fala da verdade ou da realidade. Mas, o simulacro não é a velha aparência, porque o simulacro é real, é fenômeno autêntico. E, assim escreve *"Como conceber, em outras palavras, isto que chamamos de "falso", isto que tem a indubitável entidade de machuca a vista ou o ouvido, para ao mesmo tempo, a não-entidade que lhe resulta de não ser o que pretende ser?"*. (ROBLEDO, 1986, Pg. 235)⁴⁵.

Destarte, há um entrelaçamento do "ser" e do "não-ser". Onde o sofista tende ao "não-ser" e o filósofo tende ao "ser". De modo que Robledo fizera uma revisão, não dos aspectos das idéias, mas dos aspectos do "ser" e também do "não-ser". Pois, o "não-ser" é, porque, se o "não-ser" fosse o "nada", seria inefável, indizível, não-intelectível. Assim, conforme Robledo *"Algum ser, portanto, deve ter o não-ser; alguma entidade o não-ente"* (ROBLEDO, 1986, Pg. 236)⁴⁶. Então, o "não-ser" deixa de ser impronunciável, inefável e inexplicável, como lecionava Parmênides, e passa a ser pronunciável, falável e explicável, tendo-se um parricídio teórico frente a Parmênides, pela conjunção do "ser" e do "não-ser".

Nisso está, também, a "comunhão das formas", *"La comunión de las formas"*, que é título do capítulo IX da obra *"Platão Os Seis Grandes Temas de Sua Filosofia"*, nesta conjunção do "ser" e do "não-ser", que comungam entre si, dando forma um ao outro.

Discorrera, Robledo, sobre como determinar as noções de "ser" e de "não-ser", tangendo ao número e à natureza. Expusera as conclusões mais importantes: sobre os números dos entes (unitaristas e pluralistas) e apontara que Platão repetira as conclusões alcançadas em Parmênides, sobre a conciliação entre o uno e o múltiplo.

⁴⁴ ROBLEDO. 1986, Pg. 235.

⁴⁵ *"Como concebir, en otras palabras, esto que llamamos "falso", esto que tiene la indudable entidad de lo que hiere la vista o el oído, para, al mismo tiempo, la no-entidad que le resulta de no ser lo que pretende ser?"*. ROBLEDO. 1986, Pg. 235.

⁴⁶ *"Algún ser, por lo tanto, debe tener el no-ser; alguna entidad el no-ente."*. ROBLEDO. 1986, Pg. 236.

Mas, no Sofista, Platão relativizara um pouco o radicalismo do "ser", "A relativa novidade do Sofista consiste em sublinhar a irredutibilidade do ser enquanto tal à todo e qualquer ente em concreto, e já adaptamos uma ontologia unitária ou uma pluralista."⁴⁷ (ROBLEDO, 1986, Pg. 237). Eis que, conforme escrevera Robledo, o "ser" é sempre distinto dos outros dois, "Em qualquer predicação com sentido que não seja uma mera tautologia, o ser é sempre um "terceiro" distinto dos outros dois membros na estrutura judicial." (ROBLEDO, 1986, Pg. 237)⁴⁸.

Ainda discorrera sobre os "Filhos da Terra" e os "Amigos das Formas". Apontara que aqueles só reconhecem o que apresenta resistência, assim deveriam se contentar com a natureza e não deveriam adentrar na cultura. Entretanto discutem justiça, valores e outras coisas intangíveis, de modo que os materialistas têm que admitir alguma realidade dos "valores", desde que atuem na vida humana. Apontara que os "Amigos das Formas" reconhecem o ser no intangível, porém, negam a potência da idéias, com isso criam um obstáculo intransponível entre o devir e as idéias.

Colhe-se, também, do capítulo IX da obra de Robledo, que Platão diz o "ser" como aquilo que tem "potência ativa" e "potência passiva", de conhecer e de se fazer conhecer, conforme segue: "Platão, ao dizer que o ser é tudo aquilo que, de qualquer maneira, tem o poder de fazer ou parecer. Potência ativa ou potência passiva: estas seriam, em suma, o ser y os entes." (ROBLEDO, 1986, Pg. 238)⁴⁹.

Destarte, tem-se a ação humana de conhecer as idéias e a passividade das idéias em se deixem conhecer. E, nem o ser inteligível pode subtrair-se do vacilo⁵⁰ em se deixar conhecer ou se afetar. Assim se introduz a noção de "dýnamis"⁵¹, para dinamizar o mundo inteligível e introduzir nele o movimento, que implica na comunicação dos gêneros⁵². Ou seja, os Amigos da Formas entendem que há uma

⁴⁷ "La relativa novedad del Sofista consiste en subrayar la irredutibilidade de ser en cuanto tal a todo y cualquier ente en concreto, y ya sea adaptemos una ontologia unitária o una pluralista.". ROBLEDO, 1986, Pg. 237.

⁴⁸ "En cualquier predicación con sentido que no sea una mera tautologia, el ser es siempre un 'tercero' distinto de los otros dos miembros en la estructura judicial.". ROBLEDO, 1986, Pg. 237.

⁴⁹ "Platón, al decir que el ser es todo aquellos que, de cualquier manera, tiene el poder de hacer o parecer. Potencia activa o potencia passiva: esto serían, en suma, el ser y los entes.". ROBLEDO, 1986, Pg. 238.

⁵⁰ "inmutación o afectación". ROBLEDO, 1986, Pg. 238.

⁵¹ Dinâmica.

⁵² ROBLEDO, 1986, Pg. 239.

separação absoluta entre formas/idéias e o mundo sensível, porém, Platão dá uma amenizada neste absolutismo e introduz o movimento, a relação ativo e passivo⁵³. Neste viés Platão abre as portas, precursiona, à Aristóteles para que este construa a teoria da Substância Primeira, das substâncias e dos acidentes. Pois, tem-se uma dinâmica em potência e ato, tal qual o Ato-Puro que pode ser entendido como similar a Potência-Ativa-Infinita.

ESTRANGEIRO

- Compreendo. Mas, nisto ao menos, concordarão: se se admite que conhecer é agir, a consequência inevitável e que o objeto ao ser conhecido sofre ação. Pela mesma razão o ser, ao ser conhecido pelo do conhecimento, e na medida em que é conhecido, será movido, pois que é passivo, e isso não pode acontecer ao que está em repouso.

TEETETO

- É certo.

ESTRANGEIRO

- Mas como? Por Zeus! Deixar-nos-emos, assim, tão facilmente, convencer de que o movimento, a vida, a alma, o pensamento não têm, realmente, lugar no seio do ser absoluto; que ele nem vive nem pensa e que, solene e sagrado, desprovido de inteligência, permanece estático sem poder movimentar-se? (PLATÃO, 1972, Stefanus 249 a, Pg. 178).

Destarte, tem-se um "ser" em plenitude, sendo que na filosofia platônica o "ser-em-plenitude" é o "intelectível", ou seja, as idéias que se ampliam em graus, graus do "ser", proporcionais à graus de "inteligibilidade"⁵⁴. Assim se tem uma invasão em massa do heraclitismo no mundo das essências⁵⁵.

Por outro norte, colhe-se de Robledo, que Patão, na velhice, passara a considerar "*os princípios primordiais do universo como psíquicos e conscientes*" (ROBLEDO, 1986, Pg. 241)⁵⁶, ou seja, numa ontologia-epistêmica. Uma ontologia-teológica com Agente Divino.

⁵³ ROBLEDO, 1986, Pg. 239.

⁵⁴ ROBLEDO, 1986, Pg. 240.

⁵⁵ ROBLEDO, 1986, Pg. 240.

⁵⁶ "*los principios primordiales del universo como psíquicos y conscientes*". ROBLEDO, 1986, Pg. 240.

Mas, Robledo apontara que Zeller tendera a não aceitar essa interpretação do Agente Divino e que Zeller se esforçara para firmar a tese da impersonalidade do Agente Divino, como causa formal e eficiente. Eis que Zeller quisera firmar a causa no mundo sensível, nas idéias, e não neste Agente Divino⁵⁷. Segundo Rodier, referido por Robledo, a interpretação das ideias ou refração seria apenas o movimento lógico⁵⁸. Já, o Estrangeiro de Eléia pressupora a convergência do princípio cinético e do princípio acinético.

E a razão que o Estrangeiro da em apoio de uma e outra afirmação é uma e a mesma: que se não tivesse em alguma parte movimento e noutra imobilidade, não haveria pensamento: espírito, inteligência, ou inteligência, como mais nos aprove, e que ele todo, o saber rigorosamente tal, supõe a convergência do princípio cinético que é a mente, com o princípio acinético que é a Idéia. (ROBLEDO, 1986, Pg. 242)⁵⁹.

Segundo Robledo, caminha-se em direção as origens teológicas⁶⁰. E, nesta dinâmica o autor apontara que as idéias vêm, mas vêm abertas neste movimento cinético para um livre dinamismo do espírito.

As Idéais vêm tal qual eram, em sua majestade primeira, mas o caminho vem aberto para que, no resto do universo, na totalidade do seja, possa ter livre curso o dinamismo do espírito. (ROBLEDO, 1986, Pg. 242-243)⁶¹.

⁵⁷ "Y Zeller, ²⁴ a su vez, no duda tampoco en aceptar la nueva concepción "energética" de las Idéias, pero ya no tanto por fidelidade al texto de Sofista, sino porque, como observa Rodier, tiene necesidad de esta interpretación para defender a capa y espada la causalidade del mundo sensible por las Ideas, en lugar del Agente divino que hará su aparición en el Timeo.". ROBLEDO, 1986, Pg. 241.

⁵⁸ ROBLEDO, 1986, Pg. 241.

⁵⁹ "Y la razón que el Extranjero da en apoyo de una y otra aseveración, es una y la misma: que si no hubiera en alguna parte movimiento y en otra inmovilidad, no habria 'nous': espíritu, intelección, o inteligencia, como más nos guste, ya que todo ello, el saber rigorosamente tal, supone la convergencia del principio cinético que es la mente, con el principio acinético que es la Idea.". ROBLEDO, 1986, Pg. 242.

⁶⁰ "No hay, contra lo que pensaba Zeller al decirlo así, ninguno "regresión de las esencias metafísicas a su origem teológica", sino, por ele contrario, una progresión". ROBLEDO, 1986, Pg. 242.

⁶¹ "Los Ideas quedam tal cual eram, en su majestade augusta, pero el caminho queda abierto para que, en el resto del universo, en la totalidade del sea, pueda tener libre curso el dinamismo del espíritu". ROBLEDO, 1986, Pg. 242-243.

Tendo-se o “não-ser” como alteridade, assim, o “ser” está tanto no movimento, quanto no repouso, compondo um “terceiro” elemento⁶². Logo, o “ser” que é diferente do primeiro, do movimento, e é diferente do segundo, do repouso, pois, entre o movimento e o repouso há uma contrariedade, mas, há um terceiro que domina e que tem com ambos uma comunidade ou uma comunhão. Completando-se, também assim, a comunhão das formas nesta trilogia: “movimento”, “repouso” e “ser”.

haverá que concluir então que o ser não é, por sua natureza, nem movimento nem repouso, senão algo “terceiro” que o domina à ambos por igual, e que tem com ambos a comunidade ou comunhão [...] que eles mesmos, entre si, lhes está negada em absoluto. Porque nem o repouso pode participar do movimento, nem vice-versa, sem se anularem por isto mesmo; mas um e outro, ao contrário, participam plenamente na comunhão do ser. (ROBLEDO, 1986, Pg. 243)⁶³

Sobre a comunicação dos gêneros, Robledo dera três hipóteses e apontara uma válida, quais sejam: primeira, toda comunicação é impossível; segunda, tudo se comunica ilimitadamente; e, terceiro, somente algumas coisas tem o poder de se comunicar. Quanto a primeira e a segunda, Robledo, rejeita-as, pois, da primeira restara demonstrado que, pela dinâmica, o “ser” e o “não-ser” se comunicam, um dando contorno ao outro; quanto a segunda, restara evidente que se o “ser” e o “outro” fossem ilimitados, não haveria inteligibilidade. Por sua vez, admitira a terceira, qual seja: algumas coisas se comunicam, conforme se raciocina pela “Dialética”.

⁶² ROBLEDO, 1986, Pg. 243.

⁶³ *“habrá que concluir entonces que el ser no es, por su naturaleza, ni movimiento ni reposo, sino algo “tercero” que los domina a ambos por igual, y que tiene con ambos la comunidad o comunión [...] que ellos mismos, entre sí, les está negada en absoluto. Porque ni el reposo puede participar del movimiento, ni vice-versa, sin anularse por esto mismo; pero uno y otro, en cambio, participam plenamente en la comunión de ser”.* ROBLEDO, 1986, Pg. 243.

Assim, tem-se a “ciência dialética”, que analisa quais os gêneros se combinam e quais os gêneros não se combinam. E, nesta ciência dialética reside também a atividade do filósofo, que agindo com pureza e justiça, executa-a⁶⁴.

ESTRANGEIRO

- Dividir assim por gênero, e não tomar por outra, uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra, não é essa, como diríamos, a obra da ciência dialética?

TEETETO

- Sim, assim diríamos.

ESTRANGEIRO

- Aquele que assim é capaz discerne, em olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: uma pluralidade de formas diferentes umas das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através de pluralidade de todos e ligadas à unidade; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas e separadas; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis.

TEETETO

- Perfeitamente.

(PLATÃO, 1972, Stefanus 253 d, Pg. 184)

E, neste viés do movimento dialético, colhe-se da proposta de Leon Robin, apontada por Robledo, os quatro tipos de universais propostos: *extensión*⁶⁵;

⁶⁴ “Aquel que es capaz de dicha ciencia, puede percibir una Forma única que se extiende sobre una pluralidade cuyos elementos se mantienen, cada uno, distintos; una pluralidade de Formas, recíprocamente diferentes, abrazadas exteriormente por una Fórma única, recogida en su unidad a través de una multiplicidad de conjuntos, y una pluralidade de Formas absolutamente distintas y separadas entre si.”. ROBLEDO, 1986, Stefanus 253 d, Pg. 245.

⁶⁵ “Unidad genérica de una multiplicidade de individuos; como, por ejemplo, “Hombre”, que se predica igualmente de Sócrates, de Teeteto y del Estranjero. Sería, logicamente, la extensión del género.”. ROBLEDO, 1986, Pg. 245.

*comprehensión*⁶⁶; *suborinación*⁶⁷; e, *coordinación*⁶⁸. Com três gêneros supremos: o "ser", o "movimento" e o "repouso"; agregados á mais dois gêneros: o "mesmo" e o "outro". Sendo que, segundo Robledo: o "ser", o "movimento" e o "repouso" são comunicáveis; e, o "mesmo" e o "outro" são incomunicáveis⁶⁹. Onde o "mesmo", tange a mesmidade, em outras palavras, a identidade, pois o "ser" imprime, em cada natureza, a plenitude da sua identidade⁷⁰, numa participação; e o "outro", que tange a alteridade. Inclusive com a participação entre as essências inteligíveis⁷¹.

Seguira Robledo discorrendo sobre a obra platônica e adentrara na temática "ser" e no "outro" como objeto de conhecimento, conhecimento que se dá pela noesis⁷² do homem.

O dado primário de que partimos aqui é que tanto a verdade como o erro não estão nas coisas mesmas: nem nas deste mundo sensível, nem, menos ainda, nas essências puras, senão no entendimento humano: não nas coisas, mas no intelecto. Do entendimento passa o verbo mental ao discurso da palavra humana, sem experimentar o primeiro, neste trânsito a menor variação. (ROBLEDO, 1986, Pg. 249)⁷³

E, assim se elenca entre formas e espírito, como um produto da vontade autônoma. Então antes era o "ser", agora, no Sofista, é o "pensamento". Deste modo, não é mais a reminiscência, mas a produção da atividade sintética da consciência. Donde se possibilita a construção do discurso verdadeiro e do discurso falso. Tendo-

⁶⁶ "Pluralidad de nociones contenidas en la unidad genérica. Animal + Racional en la de Hombre. Sería, esta vez, la *comprehensión del género*;" ROBLEDO, 1986, Pg. 245.

⁶⁷ "Unidad genérica de una multiplidade de las anteriores unidades, como "Viviente", que comprendería estos conjuntos: Animal + Racional y Animal + No Racional. Sería el punto de vista de la *subordinación*;" ROBLEDO, 1986, Pg. 245.

⁶⁸ "Pluralidad de totalidades ideales, concebidas como individualidades genéricas: Vivente, Animal, Hombre, Racional. Tedriamos ahora en mira, exclusivamente, la *coordinación de los géneros*." ROBLEDO, 1986, Pg. 245.

⁶⁹ ROBLEDO, 1986, Pg. 246.

⁷⁰ ROBLEDO, 1986, Pg. 247.

⁷¹ ROBLEDO, 1986, Pg. 248.

⁷² Noesidade é o encadeamento de juízos, discurso e pensamento.

⁷³ "El dato primário de que partimos aqui es que tanto la verdad como el erro no están en las cosas mismas: ni el las de este mundo sensible, ni, menos aún, en las esencias puras, sino en el entendimiento humano: non in rebus, sed in intellectus. Del entendimiento passa el verbo mental al discurso de la palabra humana, sin experimentar el primero, en este tránsito, la menor variación." ROBLEDO, 1986, Pg. 249.

se: por discurso verdadeiro o enlace das noções com os entes da realidade; e, por discurso falso a inexistência desta correspondência entre as noções e os entes da realidade, de modo que “não-ser” se mescla com os entes⁷⁴ mas sem a correspondência.

Ademais, Robledo referira que se dizia que a enunciação do “não-ser” seria a enunciação do “nada”. Porém, “não-ser” é diferente do “nada”, porque aquele, o “não-ser”, participa do “ser”, tendo relação de alteridade e não de contrariedade.

Contudo, com o “não-ser”, muda-se o pensamento com o discurso e se dá asas ao discurso falso.

Tem assim o discurso falso uma realidade psicológica e uma estrutura lógica que em vão poderia negar-se, e de aqui seu ser: mas não tem validez lógica, nem, menos ainda, ontológica, e de aqui seu não-ser. (ROBLEDO, 1986, Pg. 251)⁷⁵.

Assim com o discurso falso, suprime-se a idéia imediata, como se fosse um límpido e inerte espelho, parafraseando Robledo, e se possibilita o discurso mediato. Substituindo-se, assim, a reminiscência pela atividade sintática da consciência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais grego, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges de Maredsous, religiosos beneditinos da Bélgica. 188.ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2009.

PLATÃO. **Sofista.** Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção os Pensadores. Porto Alegre: Editora Globo, 1972.

ROBLEDO, Antonio Gómez. **Platón los seis grandes temas de su filosofía.** 2 ed. México: Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM. 1986.

<https://colnal.mx/integrantes/antonio-gomez-robledo/>, 04/12/2022, 19:45.

⁷⁴ ROBLEDO, 1986, Pg.250.

⁷⁵ “Tiene así el discurso falso una realidad psicológica y una estructura lógica que en vano podría negarse, y de aquí su ser; pero no tiene validez lógica, ni, menos aún, ontológica, y de aquí su no-ser.”. ROBLEDO, 2018. Pg. 251.

26. UM TEMPO PARA NÃO ESQUECER: REFLEXÕES SOBRE A NECROPOLÍTICA DE BOLSONARO NA GESTÃO DA PANDEMIA DA COVID-19 E OS DESAFIOS DEMOCRÁTICOS PARA O PRESIDENTE LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

A TIME NOT TO FORGET: REFLECTIONS ON BOLSONARO'S NECROPOLITICS IN MANAGING THE COVID-19 PANDEMIC AND THE DEMOCRATIC CHALLENGES FOR PRESIDENT LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-26>

Márcia de C. Cassimiro¹

A pandemia não é a maior culpada pelo Brasil estar de volta a esses números extremamente altos de pessoas com fome. O Brasil é um dos países mais desiguais do mundo. Essa população precisa do apoio de políticas públicas para ser incluída na cidadania, incluída na sociedade. Fazer com que as pessoas possam produzir, possam participar, colocar pequenos negócios, possam ter hoje uma formação educacional diferenciada, uma formação profissional diferenciada. [Daniel Balaban, diretor do Programa de Alimentos da ONU no Brasil]².

Resumo

O artigo aborda questões centrais do desastroso legado de Jair Bolsonaro na pandemia da COVID-19, que contribuíram para intensificar doenças antes erradicadas, aumentar a fome, e exacerbar ainda mais a vulnerabilidade da população negra e com menor escolaridade. Em números absolutos, 125,2 milhões de brasileiros passam por algum grau de insegurança alimentar. Bolsonaro, neoliberal conservador, negacionista científico, estimulou transgressões éticas e a barbárie política institucionalizada, e incitou atos antidemocráticos durante a sua gestão, e após o resultado das eleições em 2022. As transgressões de Bolsonaro favoreceram a lógica perversa da necropolítica, provocaram desrespeito moral, jurídico e político. A autora discute os impactos dessas questões para futuras emergências sanitárias no Brasil, sobretudo, os desafios para o presidente recém-eleito Luiz Inácio Lula da Silva, que tem o dever de reconstruir a democracia do país,

¹ Fundação Oswaldo Cruz | Instituto Oswaldo Cruz [Fiocruz | IOC]. Doutora em Filosofia | Mestre em Saúde Coletiva | Especialista em Bioética | Professora. E-mail: marciadecassiacassimiro@gmail.com <http://lattes.cnpq.br/3483646615781615> <https://orcid.org/0000-0002-5464-2215>

² <https://www.fao.org/brasil/pt/>.

fortalecer o SUS, exigir punição para os indiciados pela CPI da Pandemia, gerir os 29 pontos de alto-risco do relatório da auditoria de fiscalização do TCU, e se aprofundar no relatório final do Gabinete de Transição Governamental.

Abstract

The article addresses central issues of Jair Bolsonaro's disastrous legacy in the COVID-19 pandemic, which he postponed to intensify previously eradicated diseases, increase hunger, and further exacerbate the vulnerability of the black population and those with less schooling. In absolute numbers, 125.2 million Brazilians experience some degree of food insecurity. Bolsonaro, a neoliberal conservative, scientific denialist, encouraged ethical transgressions and institutionalized political barbarism, and incited anti-democratic acts during his administration, and after the election results in 2022. Bolsonaro's transgressions favored the perverse logic of necropolitics, provoked moral disrespect, legal and political. The author discusses the issues for future health emergencies in Brazil, above all, the challenges for the newly elected president Luiz Inácio Lula da Silva, who has the duty to rebuild the country's democracy, strengthened the SUS, demands punishment for those appointed by the CPI of the Pandemic, elaborating the 29 high-risk points of the TCU inspection audit report, and delving into the final report of the Government Transition Office.

Introdução

Uma das maiores catástrofes sanitárias do século XXI é a COVID-19, cujas cicatrizes perdurarão por muitas décadas, com forte probabilidade de recrudescimento, de um modo de vida pandêmico em esfera global, constituiu enorme desafio para ciência, uma guerra contra o vírus, "salvar alguns e mais fortes das intempéries do nosso tempo, enquanto os mais fracos sucumbiriam inexoravelmente"³. As políticas públicas no Brasil foram severamente impactadas pela incongruência de notificações, falta de testagem massiva da população, e ausência de controles epidemiológicos. No Brasil, a COVID-19 intensificou as mazelas em grupos e populações que historicamente já tem muitos de seus direitos violados⁴. A denúncia é uma plêiade descrita em 'Violações dos direitos humanos no

³ MOTA, André; LEME, José Luís Câmara. (Org.). Sobre a pandemia: experiências, tempos e reflexões. 1. Ed. São Paulo: Hucitec, 2021. 349 p.

⁴ CASSIMIRO, Márcia de Cássia. Dilemas éticos e conflito de interesses na sindemia de COVID-19 no Brasil. *Revista de Bioética y Derecho*, v. 55, p. 105-122, 2022.
<<https://doi.org/10.1344/rbd2022.55.39475>>.

Brasil: relatório de casos no contexto da pandemia da COVID-19' (2022)⁵.

O Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito da Pandemia (2021)⁶, lista diversas irregularidades envolvendo a aquisição de vacinas, e evidenciou um esquema de corrupção nunca visto no Ministério da Saúde. O documento aprovado pelos senadores contém 1.287 páginas, responsabiliza por crimes Jair Bolsonaro, ex-ministros, ministros, políticos, servidores públicos, empresários, membros do "gabinete paralelo" e duas empresas⁷.

A fome é uma questão política. Trata-se de uma política de inserção social, para a qual, mais importante do que distribuir alimentos, é gerar renda, trabalho, resgatar a autoestima e a cidadania. Ações emergenciais não ficam descartadas, até porque "a fome não pode esperar", alertava Betinho. Dados do "II inquérito nacional sobre insegurança alimentar no contexto da pandemia COVID-19 no Brasil" (2022)⁸, demonstram que a fome tem cor. A fome saltou de 10,4% para 18,1% entre os lares comandados por pretos e pardos. Ainda segundo o relatório supracitado, 33,1 milhões de pessoas não têm o que comer. A desigualdade no acesso aos alimentos é mais comum em domicílios rurais, onde 18,6% enfrentam a fome. Entre as famílias com insegurança alimentar grave, 25,7% vivem na região Norte, e 21%, no Nordeste. A fome afeta 43% das famílias com renda per capita de até 1/4 do salário mínimo, e atinge mais mulheres e/ou pessoas que se denominam de cor preta ou parda. Em algumas regiões o maior desafio é prover famílias mais pobres condições para

⁵ Violações dos direitos humanos no Brasil: relatório de casos no contexto da pandemia da COVID-19 [recurso eletrônico]. Articulação para o Monitoramento dos Direitos Humanos no Brasil. Passo Fundo: Saluz, 2022, 145 p. <<http://monitoramentodh.org.br/publicacoes/>>.

⁶ Relatório final da comissão parlamentar de inquérito da pandemia. 2021. Senado Federal. CPI da Pandemia. Brasília. 1287p. <<https://legis.senado.leg.br/comissoes/comissao?codcol=2441>>.

⁷ Os indiciamentos pela CPI da Pandemia estão subordinados as seguintes normas: Código Penal, sobretudo nos artigos relacionados à propagação da doença: 267 [epidemia com resultado morte], 268 [infração de medida sanitária preventiva] e 286 [incitação ao crime]; e à corrupção na compra de vacinas: 299 [falsidade ideológica], 319 [prevaricação] e 333 [corrupção ativa]; Tratado de Roma [Decreto nº 4.388, de 2002]; Lei de Crimes de Responsabilidade [Lei nº 1.079|1950]; Lei de Improbidade Administrativa [Lei nº 8.429|1992]; Lei Anticorrupção [Lei nº 12.846|2013]; Lei de Organização Criminosa [Lei nº 12.850|2013].

⁸ Alguns destaques do II inquérito nacional sobre insegurança alimentar no contexto da pandemia COVID-19 no Brasil" (2022). Norte e Nordeste mais impactados novamente: a insegurança alimentar segue como uma questão que atinge as regiões do Brasil de forma desigual. No Norte e no Nordeste, os números chegam, respectivamente, a 71,6% e 68% – são índices expressivamente maiores do que a média nacional de 58,7%. A fome fez parte do dia a dia de 25,7% das famílias na região Norte e de 21% no Nordeste. A média nacional é de aproximadamente 15%, e, do Sul, de 10%.

adquirir bens básicos, como gás de cozinha, por isso, preparam comida em fogões a lenha improvisados.

Luiz Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores [PT], disputou o cargo com o atual chefe do Executivo, Jair Messias Bolsonaro, do Partido Liberal [PL]. Lula se tornou o único ex-presidente da história da democracia brasileira a voltar ao cargo, e foi eleito aos 30 de outubro de 2022, para o terceiro mandato como presidente da República, com 60.345.99 votos [50,90%], e seguintes porcentagens por região: Nordeste: 69,34% [Lula] x 30,66% [Bolsonaro]; Norte: 48,97% [Lula] x 51,03% [Bolsonaro]; Sul: 38,16% [Lula] x 61,84% [Bolsonaro]; Sudeste: 45,74% [Lula] x 54,26% [Bolsonaro]; Centro-Oeste: 39,79% [Lula] x 60,21% [Bolsonaro]. De acordo com a Figura 1 – Mapa da Eleição presidencial nos estados – Lula ganhou em 13 estados; Bolsonaro em 14. Lula obteve melhor desempenho no Piauí, com 76,86%. Bolsonaro venceu em 16 capitais, enquanto Lula em 11.

Figura 1 – Mapa da Eleição presidencial nos estados

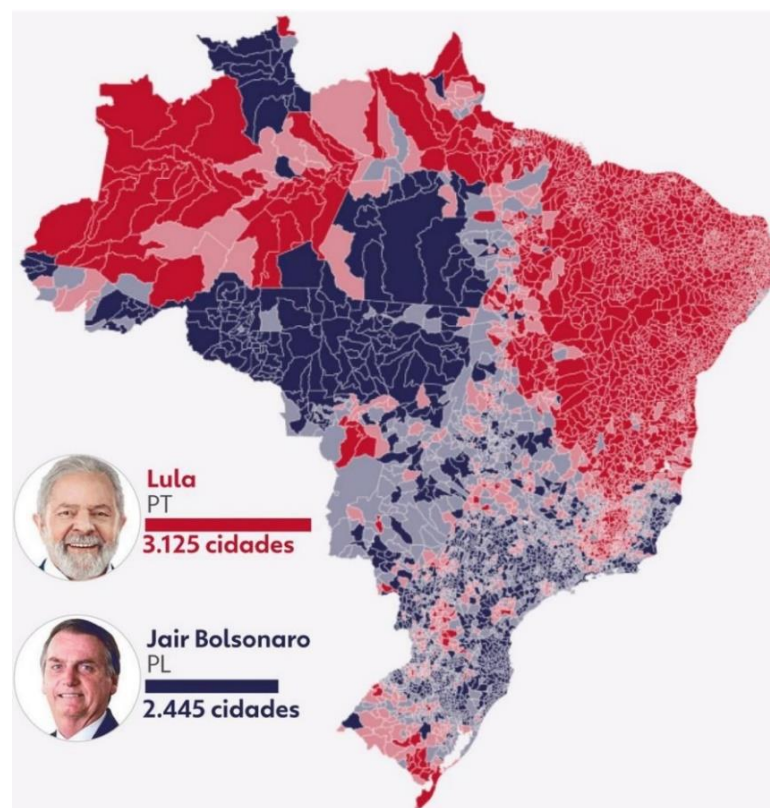


Fonte: TSE⁹

⁹ Divulgação dos resultados das Eleições 2022. <<https://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-2022/divulgacao-dos-resultados-das-eleicoes-2022>>.

Observa-se que Lula venceu em 3.125 cidades; Bolsonaro, em 2.445. Apercebe-se que Lula obteve melhor desempenho no Nordeste [venceu em 1.774 municípios], no Norte, ganhou em 295 cidades, e Bolsonaro, em 155, que apresentou melhor desempenho na região Centro-Oeste, onde venceu em 366 municípios, e Lula, em 101. Bolsonaro também obteve melhor resultado no Sul, onde ganhou 935 cidades, e Lula, 256. De acordo com a Figura 2 – Mapa do desempenho de Lula e Bolsonaro nas cidades.

Figura 2 – Mapa do desempenho de Lula e Bolsonaro nas cidades



Fonte: TSE. Infográfico elaborado em 30.10.2022 - Foto: Guilherme Pinheiro/g1

Quando comparado o desempenho dos dois candidatos nos anos de 2018 e 2022, constata-se que Bolsonaro perdeu votos. Lula obteve 7,7 milhões de votos a mais no Sudeste no segundo turno das eleições 2022 do que Fernando Haddad quando foi candidato à Presidência da República, em 2018. Em números absolutos, o desempenho de Lula em 2022 foi melhor em todas as regiões.

Alexandre de Moraes, presidente do Tribunal Superior Eleitoral [TSE], declarou: "a democracia venceu novamente no Brasil". E prosseguiu, "o vencedor será

diplomado até dia 19 de dezembro e tomará posse no dia 1º de janeiro de 2023. Isso é alternância de poder. Isso é estado republicano. Não há como se contestar um resultado democraticamente divulgado, com movimentos antidemocráticos e criminosos”¹⁰. É imperativo garantir a integridade e a democracia das instituições de porte dinâmico, complexo, descentralizada e diversificada exige equipe multidisciplinar altamente qualificada. Por isso, é essencial destacar “a instituição da ciência desenvolveu um sistema elaborado para alocar recompensas àqueles que vivem de acordo com suas normas. A evolução deste sistema tem sido o trabalho de séculos e, é claro, nunca será terminado”¹¹.

As ações de Bolsonaro e dos seus extremistas seguidores escancararam a necropolítica¹². Ferrari et. al. (2020)¹³ salientam que, a gestão precária da saúde pública, fundamentada numa lógica necropolítica constitui imaginariamente um outro inimigo, que vigora como política de Estado e reduplica o desamparo inerente à condição humana. A necropolítica parte da definição de soberania e biopoder, a partir da leitura de Foucault (1997)¹⁴, para determinar que a soberania é exercer o controle sobre a mortalidade, definir quem deve viver e quem não deve viver, ou nas palavras do autor, a soberania permite definir “quem é ‘descartável’ e quem não é” (Mbembe, 2018, p. 41)¹⁵. O conceito de necropolítica foi cunhada pelo filósofo e pensador camaronês, Achille Mbembe, para descrever a onda de violência global, a partir dos atentados às Torres Gêmeas, em Nova York, sem deixar de atender as particularidades da colonialidade nos países do sul. Trata-se da “expressão máxima de uma noção perversa de soberania”. “Minha preocupação é com aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de

¹⁰Presidente do TSE apresenta números do 2º turno das Eleições 2022.

<<https://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-2022/divulgacao-dos-resultados-das-eleicoes-2022>>.

¹¹ MERTON, Robert K. Priorities in Scientific Discovery: A Chapter in the Sociology of Science. *American Sociological Review*, v. 22, n. 6, p. 635-659, dez. 1957.

¹² *Una introducción a este concepto en Necropolítica*, A. Mbembe, *Melusina*, Santa Cruz de Tenerife, 2011.

¹³ FERRARI, ILKA FRANCO; JANUZZI, MÔNICA EULÁLIA DA SILVA; GUERRA, ANDRÉA MÁRIS CAMPOS. Pandemia, necropolítica e o real do desamparo. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, v. 23, p. 564-582, 2020.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. 1979. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.

¹⁵ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

corpos humanos e populações" (Mbembe, 2020, p. 125)^{16,17}.

1. COVID-19, vacinas e variantes: breve panorama

A COVID-19 é uma doença infecciosa causada pelo novo coronavírus Sars-CoV-2. O vírus é similar ao que causou a epidemia da *Sars-Severe Acute Respiratory Syndrome* em 2002, sua denominação contou com a inserção do número 2. Em 31 de dezembro de 2019, a Organização Mundial da Saúde-OMS foi alertada sobre diversos casos de pneumonia em Wuhan, província de Hubei, na China, epicentro da pandemia. Em 30 de janeiro de 2020, a OMS declarou a epidemia uma Emergência de Saúde Pública de Interesse Internacional-PHEIC (WHO, 2019)¹⁸.

À exceção da gripe espanhola, em 1918, jamais vivenciamos tamanha dramaticidade. Segundo dados reunidos pelo consórcio de veículos de imprensa em 26.12.2022¹⁹: o Brasil registra 79 novas vítimas de COVID-19 e total passa de 693 mil óbitos. Em síntese, com média de 146 óbitos diários, média de casos conhecidos em 36 mil casos por dia, o país completa 36 dias com tendência de alta.

Dados do *Centers for Disease Control and Prevention* [CDC]²⁰ demonstram que em média, entre 10% a 20% das pessoas infectadas pelo novo coronavírus apresentam sintomas de COVID longa, que podem durar meses após a primeira infecção, ter sintomas novos ou recorrentes posteriormente, e se manifestar de maneira distinta em cada indivíduo. O Sars-CoV-2 pode afetar diversos órgãos, causar danos aos pulmões, coração, sistema nervoso, rins, fígado e outros órgãos, além de problemas de saúde mental decorrentes do luto e perda, fadiga ou transtorno de estresse pós-traumático [TEPT], e necessitar cuidados específicos e multidisciplinares por longo período²¹. Segundo a OMS, a condição "pós-COVID-

¹⁶ _____. (2020). O direito universal à respiração. São Paulo, SP. n-1 edições.

¹⁷ _____. (2016). Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo, SP: n-1 edições.

¹⁸ WHO. Coronavirus Disease (COVID-19) Pandemic. <<https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019>>.

¹⁹ Mortes e casos conhecidos de coronavírus no Brasil e nos estados. <<https://especiais.g1.globo.com/bemestar/coronavirus/estados-brasil-mortes-casos-media-novel/>>.

²⁰ Centers for Disease Control and Prevention, Post-COVID Conditions. <www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/long-term-effects.html>.

²¹ Long COVID: Long-Term Effects of COVID-

19"²² ocorre em indivíduos com histórico de infecção por Sars-CoV-2 provável ou confirmada, geralmente 3 meses após o início da COVID-19 sintomática, dura pelo menos 2 meses, e não pode ser explicada por um diagnóstico alternativo.

Vacinas podem ser definidas como agentes imunizadores usados na prevenção de inúmeras patologias. As vacinas são usadas há décadas, são seguras, eficazes, passam por rigorosos testes e avaliações específicas. O célere desenvolvimento das vacinas contra o SARS-CoV-2 foi uma conquista inovadora em 2020. Aos 17 de janeiro de 2021, o Brasil aplicou a primeira dose da CoronaVac, do laboratório chinês Sinovac em colaboração com o Instituto Butantan. Além desta e desde então, as seguintes estão em uso no Brasil: ComirnatyTM [Pfizer|Wyeth]; Janssen [Janssen-Cilag], e CovishieldTM [AstraZeneca|Oxford-Fiocruz].

Os vírus sofrem mutações. Mutações podem acontecer quando um vírus passa de pessoa para pessoa. Quando um vírus sofre uma mutação, à nova versão denominamos "variante"²³. Existem múltiplas variantes que causam a COVID-19. As mutações foram nomeadas pela OMS com uso do alfabeto grego: B.1.1.7 [Reino Unido]: Alpha; B.1.351: [África do Sul]: Beta; P.1 [Brasil]: Gamma; B.1.617.2 [Índia]: Delta. B.1.427|B.1.429 [EUA]: Epsilon; P.2 [Brasil]: Zeta; B.1.525 [diversos países]: Eta; P.3 [Filipinas]: Theta; B.1.526 [EUA]: Lota; B.1.617.1 [Índia]: Kappa; C.37 [Peru]: Lambda, e Ômicron: B.1.1.259 [África do Sul]. O diferencial da Ômicron é que 30 de suas 50 mutações ficam na proteína *spike* parte do SARS-CoV-2 essencial para a entrada do vírus nas células do corpo. A fim de priorizar o monitoramento e a pesquisa globais, a OMS classifica as variantes em: variantes de Interesse [VOIs] e variantes de Preocupação [OCs]²⁴.

19. <<https://www.hopkinsmedicine.org/health/conditions-and-diseases/coronavirus/covid-long-haulers-long-term-effects-of-covid19>>.

²² A clinical case definition of post COVID-19 condition by a Delphi consensus, 6 October 2021. <https://www.who.int/publications/i/item/WHO-2019-nCoV-Post_COVID-19_condition-Clinical_case_definition-2021.1>.

²³ Variants of the Virus. <<https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/variants/index.html>>.

²⁴ Variante de Preocupação [OCs] é uma mutação genética que pode estar associada a uma ou mais das seguintes alterações em um grau de significância para a saúde pública global: a) aumento da transmissibilidade ou alteração prejudicial na epidemiologia da COVID-19; b) aumento da virulência ou mudança na apresentação clínica da doença; c) diminuição da eficácia das medidas sociais e de saúde pública ou diagnósticos, vacinas e terapias disponíveis. Variante de Interesse [VOIs] é considerada variante de interesse se em comparação com a variante original, seu genoma tiver mutações que alterem o fenótipo do vírus e se: a) tiver sido identificada como causadora de transmissão comunitária, de múltiplos casos ou de clusters [agrupamentos de casos] de COVID-19

Uma nova variante do coronavírus, derivada da Ômicron, denominada BQ.1 foi identificada pela Fiocruz Amazônia, em 20 de outubro de 2022. Os sintomas permanecem os mesmos relatados pela maioria dos pacientes [dor de cabeça, tosse, febre, dor de garganta, cansaço, perda de olfato e paladar]. É a mesma cepa que circula hoje na Europa e causou o aumento de infecções em países como Alemanha e França. No Rio de Janeiro, de acordo com Soranz, secretário municipal de saúde, dos 47 pacientes internados na cidade, 92% não tomaram a dose de reforço ou nenhuma outra dose da vacina. Evidências demonstram que essa nova variante não causa casos graves em indivíduos vacinados completamente. O problema é que ¼ da população não completou todas as doses da vacina. Portanto, diante do surgimento de novas variantes, célere aumento e rapidez de disseminação do vírus, é vital reconhecer a importância de testar e sequenciar tanto quanto possível. Imprescindível manter-se atualizado com a vacinação, para reduzir o risco de doença grave, hospitalização, casos e óbitos por COVID-19.

A vacinação é uma das principais ferramentas contra diversas doenças infecciosas transmissíveis. Para além da proteção individual, a vacinação assegura proteção coletiva da população. Quanto mais indivíduos imunizados, menos doença será transmitida e circulará. Dois imunizantes atualizados contemplam sublinhagens da variante Ômicron do coronavírus e devem ser usados como doses de reforço contra a doença, e foram aprovados para "uso emergencial"²⁵ pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária [Anvisa], em 22 de novembro de 2022²⁶: bivalente BA1 – protege contra a variante original e também contra a variante Ômicron BA1, e

ou tiver sido detectada em vários países; ou b] ser de outra forma avaliada como uma VOI pela OMS em consulta com o Grupo de Trabalho de Evolução do Vírus SARS-CoV-2. In: Tracking SARS-CoV-2 variants. <<https://www.who.int/en/activities/tracking-SARS-CoV-2-variants/>>.

²⁵ Uso emergencial: trata-se de um pedido definido pela Resolução RDC nº 444/2020, feito antes do registro final para aplicar a vacina em um grupo específico da população. Precisa ser enviado à Anvisa pela empresa fabricante ou importadora da vacina que esteja conduzindo a pesquisa no território brasileiro. Pode ser solicitado com a fase 3 da pesquisa clínica em andamento. Os seguintes aspectos são considerados no Uso emergencial: [a] Dados de eficácia e segurança já disponíveis dos estudos clínicos, ou seja, com seres humanos, inclusive os resultados provisórios; [b] Dados de qualidade, estabilidade e armazenamento; [c] Projetos de monitoramento das reações adversas; [d] Avaliações de boas práticas de fabricação, voltadas para a linha de produção de onde sair o medicamento; [e] Autorizações e licenciamento das importações.

²⁶ Anvisa aprova vacinas bivalentes para dose de reforço contra COVID-19.

<<https://www.gov.br/anvisa/pt-br/assuntos/noticias-anvisa/2022/anvisa-aprova-vacinas-bivalentes-para-dose-de-reforco-contr-covid-19>>.

bivalente BA4/BA5 – protege contra a variante original e também contra a variante Ômicron BA4/BA5.

Há alto risco de retorno de doenças como a poliomielite nas Américas e falta de informação sobre a necessidade de manutenção da vacinação e receio de reações adversas que contribuem para elevar o número de indivíduos sem vacinação ou com esquema incompleto. Segundo Homma “a cobertura não só da poliomielite, mas de outras vacinas estão caindo há cinco anos de forma gradativa conforme dados apresentados pelo palestrante. Para reverter as baixas coberturas, Akira defende a necessidade de estratégias e parcerias para alcançar os resultados”²⁷. O êxito das vacinas para a sociedade moderna acabou fazendo com que muitos perdessem o foco e passassem a questionar - sem embasamento científico - a importância da vacinação. Ao evitar milhões de mortes anuais em decorrência de doenças transmissíveis, as vacinas se tornaram vítimas do seu próprio sucesso, enfatizam os especialistas. “A hesitação em se vacinar se tornou uma das dez maiores ameaças globais à saúde. [...] Não são vacinas que salvam vidas, mas sim a vacinação”²⁸.

2. Negacionismo, fake news, fármacos sem eficácia, CPI da Pandemia e violações dos direitos humanos

O Brasil vive tempos de sucateamento de bases de um sistema unificado, entre ciência e anticiência, confirmando que a desfederalização suscita indagações e respostas que servem a nada ou muito pouco. A negação da política correlacionada com o contexto da pandemia e a democracia na gestão Bolsonaro, demonstram rupturas que favoreceram a corrosão da democracia, banalização e naturalização da morte, e favoreceram a “deslegitimação de políticas pregressas de reconhecimento de direitos a populações historicamente marginalizadas, como pobres, negras, mulheres, LGBTI+, indígenas, e populações tradicionais”²⁹.

²⁷ Instituto Oswaldo Cruz [Fiocruz | IOC] promove evento ‘Vacinas: da história e cobertura vacinal à divulgação científica’. Rio de Janeiro: 22 de novembro de 2022.

<<https://www.ioc.fiocruz.br/noticias/evento-discute-historia-da-vacinacao-no-brasil-cobertura-vacinal-e-divulgacao-cientifica>>.

²⁸ FERNANDES, Jorlan; LANZARINI, Natália M.; HOMMA, Akira et al. Vacinas. Rio de Janeiro, RJ: Editora Fiocruz, 2021. 164 p.

²⁹ [...] A hipótese de que a associação das estratégias da negação da política e do negacionismo como

O negacionismo de Bolsonaro e incentivo do Conselho Federal de Medicina [CFM] para “utilização de medicamentos comprovadamente ineficazes causaram consequências catastróficas à saúde pública brasileira”³⁰. A irresponsável promoção de remédios ineficazes em um sistema de saúde em colapso, e a falta de um plano de coordenação nacional agravaram a pandemia. O Ministério da Saúde tinha conhecimento da escassez de oxigênio em Manaus, desde 03 de janeiro de 2021, nada fez para gerir o esgotamento do insumo em vários hospitais, contribuindo para elevar dezenas de pacientes à morte por asfixia. O experimento com a proxalutamida³¹, causou a morte de 200 indivíduos do grupo controle. Todos os pacientes foram admitidos no hospital, mas nenhum necessitou de ventilação mecânica no início do estudo. Foram administrados enoxaparina, colchicina, metilprednisolona, dexametasona ou antibioticoterapia, e ivermectina [tratamentos não comprovados]. Todos prescritos por médicos como se fosse um protocolo cientificamente consagrado na literatura³². A “inação do governo brasileiro”, exacerbada pela promoção de remédios ineficazes pelo governo federal em um

política teria produzido no país certo efeito de anestesia coletiva. Ao que parece, um dos efeitos políticos da prolongada exposição da população às declarações reiteradas, pelas quais o Presidente minimizou as consequências drásticas da pandemia, bem como ignorou a dor e o luto pelas mortes, pode ter sido a extenuação e o cansaço coletivos, como se as pessoas deixassem de aguardar por cuidado e consideração, e por medidas efetivas de combate, prevenção e esclarecimento contra a pandemia, e decidissem que era chegada a hora de seguir adiante. In: DUARTE, André de Macedo; CÉSAR, Maria Rita de Assis. Negação da política e negacionismo como política: pandemia e democracia. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 45, n. 4, e109146, 2020.

<<https://doi.org/10.1590/2175-6236109146>>.

³⁰ FURLAN, Leonardo; CARAMELLI, Bruno. The regrettable story of the “Covid Kit” and the “Early Treatment of COVID-19” in Brazil. The Lancet Regional Health - Americas, 2021, 100089, ISSN 2667-193X. <<https://doi.org/10.1016/j.lana.2021.100089>>.

³¹ TAYLOR, Luke. COVID-19: trial of experimental “covid cure” is among worst medical ethics violations in Brazil's history, says regulator. BMJ 2021;375: n 2819. <<https://doi.org/10.1136/bmj.n2819>>.

³² O projeto de pesquisa “Proxalutamida para pacientes hospitalizados por COVID-19. The Proxa-Rescue AndroCoV trial”, menosprezou que a proxalutamida é um medicamento anti-androgênico, com efeito incerto na espermatogênese e no feto, sendo absolutamente contraindicado o uso durante a gestação pela possibilidade de malformação fetal. Portanto, omitir os riscos para os participantes de pesquisa constitui grave violação bioética e de direitos humanos. O coordenador da Conep, Jorge Venâncio prossegue “se os resultados publicados fossem verdadeiros, o ensaio deveria ter sido interrompido e desvendado para garantir um melhor tratamento do grupo controle”. Ademais, o termo de consentimento omitiu informações importantes sobre o direito do participante de pesquisa e detalhes sobre o estudo. Em conformidade com a nota pública da Conep, “a pesquisa foi interrompida por descumprimento das normas, e não por motivação política. Tanto é que outros estudos com o mesmo medicamento continuaram o curso por atenderem as normas de ética em pesquisa no país” (CNS, 2021). In: Conselho Nacional de Saúde-CNS. Nota Pública: CNS elucida à sociedade brasileira fatos sobre o estudo irregular com proxalutamida. <<https://conselho.saude.gov.br/ultimas-noticias-cns/2095-nota-publica-cns-elucida-a-sociedade-brasileira-fatos-sobre-estudo-irregular-com-proxalutamida>>.

sistema de saúde em colapso pelo enorme número de óbitos, e a ausência de coordenação nacional agravou demasiadamente a pandemia de COVID-19³³.

O negacionismo do governo Bolsonaro gerou aumento de mortes na pandemia, perseguição a médicos, pesquisadores e cientistas³⁴, constatou-se fraudes em declarações de óbito com intuito de reduzir a morbimortalidade nos hospitais da *Prevent Senior*, além de outros desvios éticos. Comprovaram-se ainda a existência de um "gabinete paralelo", desvio de recursos públicos, irregularidades em contratos e licitações³⁵. Pacientes foram transformados em cobaias humanas durante a pandemia da COVID-19 no Brasil, testes clínicos foram conduzidos sem autorização dos Comitês de Ética em Pesquisa-CEPs³⁶. Havia interesses escusos de autoridades federais contra indígenas, inclusive macabra atuação da *Prevent Senior*, que agiu em parceria com o governo federal para falsear documentos e propagar o uso do "kit-COVID-19". O incentivo e a divulgação da cloroquina para prevenir e tratar a COVID-19, pode ter levado ao abandono do isolamento social, criado falsa sensação de segurança, configurando "uso político da medicação e necropolítica"³⁷.

O legado desastroso de Bolsonaro para a ciência, saúde e meio ambiente é retratado pela *Nature* (2022)³⁸, uma das mais importantes publicações científicas do mundo, a qual detalha o negacionismo científico do governante desde as eleições de 2018, quando diversas de suas declarações antecipavam o seu mandato. A matéria inicia com a seguinte "Há quatro anos, cientistas de todo o Brasil temiam o pior quando Jair Bolsonaro foi eleito presidente do país". Bolsonaro havia prometido, por exemplo, retirar o Brasil do acordo climático de Paris, dissipar o Ministério do Meio Ambiente e reduzir a extensão de áreas protegidas se vencesse. Bolsonaro entrou

³³ CASTRO, Marcia C; KIM; Sun et al. Spatiotemporal pattern of COVID-19 spread in Brazil. *Science*, 2021. 372 (6544):821-826. <[10.1126/science.abh1558](https://doi.org/10.1126/science.abh1558)>.

³⁴ Cientistas deixam de assinar estudo por medo de represálias. <<https://climainfo.org.br/2019/11/18/cientistas-deixam-de-assinar-estudo-por-medo-de-represalias/>>.

³⁵ Relatório final da comissão parlamentar de inquérito da pandemia. 2021. Senado Federal. CPI da Pandemia. Brasília. 1287p. <<https://legis.senado.leg.br/comissoes/comissao?codcol=2441>>.

³⁶ Observatório Plataforma Brasil. <<https://observatoriopb.cienciasus.gov.br/>>.

³⁷ CAPONI, Sandra; BRZOZOWSKI, Fabiola Stolf; HELLMANN, Fernando et al. O uso político da cloroquina: COVID-19, negacionismo e neoliberalismo. *Rev. Brasileira de Sociologia*, v. 9, p. 78-102, 2021. <<https://rbs.sbsociologia.com.br/index.php/rbs/article/view/rbs.774>>.

³⁸ Bolsonaro's troubled legacy for science, health and the environment. *Nature* 609, 890-891 (2022). <<https://doi.org/10.1038/d41586-022-03038-3>>.

em confronto com a comunidade científica brasileira, perseguiu e demitiu quem discordava dele em pautas sobre o desmatamento, e medidas de saúde para mitigar a pandemia de COVID-19, que até então dizimou 689.325 pessoas, resultando em milhares de famílias enlutadas e órfãos. Segundo a Nature.

Many health experts say that Bolsonaro and his policies greatly exacerbated the toll that COVID-19 took on Brazil. As the coronavirus SARS-CoV-2 spread around the world in early 2020, Bolsonaro dismissed its dangers, calling it a “little flu” and a “fantasy”. He promoted herd immunity by natural infection and touted the use of treatments shown to be ineffective against COVID-19, such as hydroxychloroquine and ivermectin. He also ignored scientific advice from researchers and public-health officials, and fired health minister Luiz Henrique Mandetta in April 2020 because he advocated measures such as physical distancing to slow the virus’s spread³⁹.

Sob a gestão do General Eduardo Pazuello, o Brasil recebeu 3 milhões de comprimidos de cloroquina dos Estados Unidos, recursos do SUS foram alocados para distribuir outras doses do remédio pelo país. Nesse período, o Exército brasileiro já era sócio na empreitada, produzindo mais de 3 milhões de comprimidos ao longo de 2020. Pazuello também se tornou pessoalmente um garoto-propaganda da cloroquina, ao afirmar que estava tomando o fármaco após ser infectado com o coronavírus. Pazuello afirmou “nem sabia o que era SUS”⁴⁰. Sua gestão também acabaria por ser marcada por omissões trágicas durante a pandemia, inabilidade e erros básicos de administração, apesar de o general ter sido inicialmente promovido pela máquina de propaganda do governo como um “especialista em logística”.

³⁹ Tradução livre: Quando o coronavírus SARS-CoV-2 se espalhou pelo mundo no início de 2020, Bolsonaro descartou seus perigos, chamando-o de “gripezinha” e “fantasia”. Ele promoveu a imunidade de rebanho por infecção natural e divulgou o uso de tratamentos que se mostraram ineficazes contra o COVID-19, como hidroxicloroquina e ivermectina. Ele também ignorou conselhos científicos de pesquisadores e autoridades de saúde pública e demitiu o ministro da Saúde Luiz Henrique Mandetta em abril de 2020 porque defendia medidas como distanciamento físico para retardar a propagação do vírus. In: Bolsonaro's troubled legacy for science, health and the environment. *Nature* 609, 890-891 (2022). <<https://doi.org/10.1038/d41586-022-03038-3>>.

⁴⁰ “Não sabia o que era SUS”, diz ministro da Saúde em lançamento de campanha. In: <<https://agenciaaids.com.br/noticia/nao-sabia-o-que-era-sus-diz-ministro-da-saude-em-lancamento-de-campanha/>>.

Indivíduos encarcerados, povos indígenas, comunidades tradicionais e urbanas vulnerabilizadas, e população em situação de rua sofreram graves violações de direitos humanos⁴¹. O histórico de violações de direitos fundamentais de presos no Brasil, é “fruto de um total descaso ou de uma agenda política que tem como ponto central a eliminação dessas pessoas”⁴². Acrescentemos à tragédia humanitária, negacionismo, *fake news*, escassez de vacinas, e incontáveis entraves do governo Bolsonaro. Famílias atravessaram a pandemia entre o luto sem despedida de seus entes queridos, sofrimento com internações, sequelas da doença, e a incerteza sobre o futuro.

Conflito de interesses [COIs], corrupção, negacionismo, má conduta, e politização da ciência provocam impasses políticos, técnicos, éticos, e ofensa moral aos cidadãos, gerando violações em *nonrecognition* dos três padrões [afetivo, jurídico, solidariedade] e conseqüentemente: [i] morte psíquica no primeiro padrão de reconhecimento [afetivo]; [ii] morte social no segundo padrão [jurídico]; e [iii] humilhação social no terceiro padrão [solidariedade]. As violações cometidas aos cidadãos demonstram fragilidade ou ausência das formas de reconhecimento, podendo se traduzir em desrespeito, quando evidenciado interesses e condutas conflitantes que acarretam danos aos cidadãos e aos diversos segmentos da sociedade civil e organizada. Em suma, cada uma das esferas do reconhecimento possui uma autorrelação prática do indivíduo. A autorrealização somente é alcançada quando há, na experiência de amor, a possibilidade de autoconfiança [*Selbstvertrauen*], na experiência de direito, o autorrespeito [*selbstverständliche Respektierung*]e, na experiência de solidariedade, a autoestima [*Selbstschätzung*]. O desenvolvimento satisfatório dos indivíduos nas esferas do amor, do direito e da solidariedade constitui o substrato da concepção formal de eticidade honnethiana⁴³.

⁴¹ Violações dos direitos humanos no Brasil: relatório de casos no contexto da pandemia da COVID-19 [recurso eletrônico]. Articulação para o Monitoramento dos Direitos Humanos no Brasil. Passo Fundo: Saluz, 2022, 145 p. <<http://monitoramentodh.org.br/publicacoes/>>.

⁴² Boletim direitos na pandemia. n. 09 (2020), São Paulo. Universidade de São Paulo. Centro de Estudos e Pesquisas de Direito Sanitário. <<https://www.conectas.org/publication/>>.

⁴³ Para aprofundar sugiro: CASSIMIRO, Márcia de Cássia. Conflito de interesses em pesquisa clínica e integridade: aportes à luz da Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-PUCRS, Porto Alegre, 2018. 145f.

Discussão e considerações finais

A pandemia desvelou as desigualdades econômicas e sanitárias existentes no mundo, em particular, no Brasil, mas também mostrou solidariedade e redes de apoio comunitário. O SARS-CoV-2 "não pode ser compreendida nos mesmos moldes das emergências de saúde pública que acometeram anteriormente a população mundial"⁴⁴. A COVID-19 deu visibilidade a situações hospitalares dramáticas, assim como indicou a necessidade urgente de considerar a saúde uma questão social e não unicamente um projeto pessoal, ligado à medicina privada"⁴⁵.

As principais causas da fome no Brasil compreendem desde questões sociais, econômicas e políticas, destacando-se as desigualdades sociais, a pobreza, as crises política, econômica, sanitária, e a má distribuição de alimentos. A fome atingiu 21,8% dos domicílios de agricultores familiares e pequenos produtores. A fome endêmica é a cotidiana, de não-crise, causada pela estrutura social, resultado da nossa desigualdade social. O Brasil vive uma epidemia de fome. O combate à fome para o novo período deve incorporar "políticas de curto prazo, como as ações de distribuição de alimentos para a população mais necessitada, mas que precisam estar integradas com medidas de médio e longo prazo, ligadas a outras políticas sociais, com foco na agricultura familiar"⁴⁶.

Dados da pesquisa "Resposta Educacional à Pandemia de COVID-19 no Brasil", do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira [Inep], destacam que 99,3% das escolas brasileiras suspenderam as atividades presenciais durante a pandemia da COVID-19. A média brasileira foi de 287 dias de suspensão de atividades presenciais durante o ano letivo de 2020, considerando escolas públicas e privadas. Isto significa que pouco mais de 53% das escolas públicas conseguiram manter o calendário letivo original em 2021. No ensino

⁴⁴ HORTON, Richard. The COVID-19 catastrophe: what's gone wrong and how to prevent that from happening again. 2. ed. Cambridge: Polity Press, 2021.

⁴⁵Autonomia e medicalização em tempos de COVID-19. SANT'ANNA, Denise. In: Sobre a pandemia: experiências, tempos e reflexões. MOTA, André; LEME, José Luís Câmara. (Org.). Sobre a pandemia: experiências, tempos e reflexões.1. Ed. São Paulo: Hucitec, 2021. 349 p.

⁴⁶ Fome: quais caminhos o governo Lula precisa adotar em 2023?

<<https://ojoioetrigo.com.br/2022/11/lula-fome/>>.

privado, aproximadamente 70% das escolas conseguiram manter a previsão inalterada. Segundo o Inep, os dados aferidos “serão fundamentais para a compreensão das consequências da pandemia no sistema educacional brasileiro”. O percentual de escolas brasileiras que não retornaram às atividades presenciais em 2020 foi de 90,1%, sendo que, na rede federal, esse percentual foi de 98,4%, seguido pelas escolas municipais [97,5%], estaduais [85,9%] e privadas [70,9%]. Isto significa de acordo com a pesquisa supracitada, mais de 98% das escolas brasileiras adotaram o ensino não presencial.

A necessidade de ensino remoto evidenciou dificuldades na maior parte das escolas brasileiras, em especial nas públicas, onde foi possível somar o despreparo tecnológico à falta de conhecimento de como ensinar por meios virtuais. Milhares de famílias expressaram conflitos em conciliar o trabalho com aulas online dos filhos. A falta ou escassez de recursos humanos qualificado, e de equipamentos e insumos nos lares [tais como computadores, celulares e internet] afetou os lares, sobretudo aqueles com mais de um estudante necessitando assistir aulas streamings ao vivo. Constatou-se déficit de concentração das crianças mais novas, em acompanhar e absorver os conteúdos pedagógicos.

O governo Bolsonaro deixou o SUS em situação com “indícios de insustentabilidade” e sequer há dados básicos, por exemplo, sobre a cobertura vacinal contra COVID-19. Há uma tendência de “aumento da necessidade de recursos em razão da mudança do perfil demográfico da população e de aspectos inflacionários, o que, associado ao cenário fiscal desfavorável e à ampliação de gastos, pode agravar ainda mais a desassistência verificada na atualidade”. Esta e outras informações integram o relatório do Tribunal de Contas da União [TCU]⁴⁷,

⁴⁷ Fiscalizações do TCU na área da saúde:

- Acompanhamento da estrutura de governança montada pelo Ministério da Saúde para o combate à crise gerada pelo novo coronavírus. Foram finalizados sete ciclos do acompanhamento. A auditoria mostrou não ser possível avaliar o cumprimento das metas de imunização, uma vez que não existem indicadores para cada grupo prioritário e faixa etária que indiquem a cobertura vacinal. Também não constam dos boletins epidemiológicos dados de morbidade e mortalidade sobre a Síndrome Pós-COVID 19 [Acórdãos 2.369/2022, 2.878/2021, 1.873/2021, 4.049/2020, 2.817/2020, 1.888/2020 e 1.335/2020, todos do Plenário].
- Levantamento sobre a sustentabilidade do SUS. Coleta de informações sobre gastos com saúde no país, projeções do impacto das mudanças demográficas e da inflação nos serviços de saúde, níveis de desassistência, impacto da judicialização na sustentabilidade do SUS. O TCU constatou indícios de insustentabilidade do modelo atual do SUS e descontinuação do Índice de Desempenho do SUS [Acórdão 1.487/2020 – Plenário].

entregue em 22 de novembro de 2022, em Brasília, para o grupo técnico do governo de transição da área da saúde. O relatório lista 29 pontos de alto-risco que devem ser gerenciados no futuro governo de Luiz Inácio Lula da Silva, e destaca “vulnerabilidade a fraude, desperdício, abuso de autoridade, má gestão ou necessidade de mudanças profundas para que os objetivos das políticas públicas sejam cumpridos”.

A Anvisa aprovou em 21 de novembro de 2022⁴⁸, venda em farmácia do Paxlovid™ [PF-07321332; ritonavir e nirmatrelvir]⁴⁹, produzido pela Pfizer, para tratar a COVID-19, reduz em 89% hospitalizações e mortes pela doença. O fármaco é indicado para o tratamento em adultos que não necessitam de suplementação de oxigênio e que tenham risco de progressão para quadro clínico grave. O medicamento deve ser administrado cinco dias após o início dos sintomas. A incorporação do Paxlovid™ ao SUS ocorreu em 6 de maio, e a fase atual é de aquisição.

A finalidade da vacina bivalente da Pfizer é proporcionar maior proteção contra as variantes que circulam no Brasil. É fundamental retomar as altas taxas de

● Acompanhamento das atividades do Ministério da Saúde sobre o monitoramento e avaliação do desempenho da atenção especializada, com ênfase em unidades hospitalares, no âmbito do SUS, com o objetivo de delimitar os riscos e oportunidades referentes às atividades de monitoramento e avaliação da eficiência e da qualidade [desempenho] dos hospitais financiados pelo SUS e às ações em processo de formulação que possam aprimorar essas atividades. O trabalho constatou uma eficiência média dos hospitais públicos de apenas 28%, com um desperdício de recursos estimado em R\$ 13 bilhões ao ano [Acórdão 2.428/2021 – Plenário].

● Auditoria de natureza operacional piloto realizada com o objetivo de identificar possibilidades de melhoria na eficiência do atendimento prestado pelo Hospital Federal da Lagoa, utilizando o Referencial de Eficiência Hospital produzido pelo TCU. Um dos achados mostra que o Hospital Federal da Lagoa possui uma estrutura de pessoal insuficiente em quantidade e em seu perfil de qualificação [Acórdão 869/2022 – Plenário].

● Auditoria na modalidade operacional com o objetivo de avaliar a gestão dos convênios celebrados pela Fundação Nacional de Saúde [Funasa]. Análise da efetividade das ações da Funasa na promoção do saneamento básico; do fluxo de celebração e execução dos instrumentos de repasse com os municípios; e dos sistemas informatizados da entidade. Recomendações e determinações. A auditoria demonstrou que os instrumentos de repasse celebrados pela Funasa não têm sido capazes de cumprir com a finalidade pactuada [Acórdão 59/2021 – Plenário]. <<https://portal.tcu.gov.br/inicio/>>.

⁴⁸ Anvisa aprova venda do medicamento Paxlovid em farmácias. <<https://www.gov.br/anvisa/pt-br/assuntos/noticias-anvisa/2022/anvisa-aprova-venda-do-medicamento-paxlovid-em-farmacias>>.

⁴⁹ Pfizer's novel COVID-19 oral antiviral treatment candidate reduced risk of hospitalization or death by 89% in interim analysis of phase 2/3 EPIC-HR study. Friday, November 05, 2021. <<https://www.pfizer.com/news/press-release/press-release-detail/pfizers-novel-covid-19-oral-antiviral-treatment-candidate>>.

cobertura vacinal para a eliminação de doenças. Akira Homma destacou que, segundo a OMS, em 2019, a cobertura vacinal é um problema global e uma das dez principais ameaças à saúde pública. “Estima-se que 25 milhões de crianças com menos de um ano não receberam as vacinas básicas, maior um número desde 2009”. Embora, a Anvisa tenha aprovado a vacina bivalente, o Ministério da Saúde ainda não contratou, tampouco informou quando de fato estará disponível o novo imunizante.

Poder-se-ia concluir quem salvou o Brasil na pandemia foi a estrutura robusta para a saúde coletiva do SUS e a luta da população – contra o governo central – pela vacinação. Por ignorância, incapacidade, má fé e obscuros objetivos políticos o governo, comandado pela dissidência do *homo sapiens*, abriu não da única atribuição que faria sentido: coordenar a execução orçamentária com ética e sabedoria. Distribuir de maneira equânime os recursos, equalizar processos técnicos e éticos em âmbito nacional, e realizar políticas de combate ao desemprego. Lamentavelmente, nada disso foi realizado em coordenação e cooperação com os entes federativos. O resultado mais visível é o aumento da fome, atrelado ao desemprego, evasão escolar, miséria, pobreza, e aumento das taxas de criminalidades famélicas. A fome tem cor nos lares com responsáveis de raça/cor preta ou parda, e afeta diretamente quem não consegue chegar às escolas. É imprescindível retomar a caridade, respeito, e solidariedade não mais como favor ou gesto de demonstração o de superioridade ou filantropia. Estamos passando do estado social, da busca coletiva e republicana por políticas sociais de bem-estar, para o exercício da caridade individual. No que se referi a COVID longa, é necessário discutir o próprio conceito da doença, suas causalidades e as dificuldades na identificação de casos.

Portanto, espera-se do recém-eleito presidente Luiz Inácio Lula da Silva – apoio nas áreas estratégicas para superar o obscurantismo social e político entranhado pelo governo federal nos últimos anos; resgate dos fundamentos de uma democracia participativa, produção de política e saúde pública de qualidade, acessível à população, e radicalizar pró-SUS. Prever, em vez de reagir aos acontecimentos, falar quando é necessário e com base na ciência, não quando lhe é proveitoso. Reforçar a Atenção Primária à Saúde-APS, considerada a porta de entrada do indivíduo no SUS; cuidar da saúde mental; exercer coordenação nacional

visando planejamento estratégico entre a União e todos os entes federativos, sobretudo atuar no gerenciamento de insumos; aprimorar a telemedicina, e garantir ampla disponibilidade de vacinas, visando apoiar pesquisas no pós-pandemia, futuras emergências sanitárias, e potencial risco de emergências de zoonoses, garantir proteção social universal como pilar central do Estado de bem-estar, ampliar com base nos valores éticos, morais e científicos o debate democrático.

Serviços que não atendem as necessidades básicas e missão para as quais se destinam, instituições e profissionais corruptos ou corruptores afetam os valores e prejudicam toda comunidade. O SUS representa enorme desafio tanto teórico como prático. No primeiro caso, ele fornece elementos empíricos instigantes para a construção teórica ou para a análise de hipóteses férteis no campo da análise das políticas e da gestão pública, incluindo-se aí a dinâmica federativa, das condições de uma "gestão democrática, da elucidação das intrincadas relações público-privadas, a sustentabilidade de políticas universais"⁵⁰. Do ponto de vista prático, o desafio tem sido o de alcançar a meta de garantir a saúde para todos os cidadãos de forma igualitária. A melhoria da qualidade dos gastos pode exigir a aplicação de mais recursos financeiros, posto que a redução da miséria, da desigualdade, dos baixos níveis educacionais e da violência social, cotidianamente, são "fatores que pressionam e desafiam o sistema"⁵¹. A conquista da saúde como um direito exigiu mobilização e coragem, nas palavras de Souto (2022)⁵², foi o mesmo que "remar contra a maré" – e é hoje um "legado gigantesco e exemplar. É muito real a presença do SUS na vida do povo brasileiro".

A Fundação Oswaldo Cruz [Fiocruz], instituída em 1900, pelo médico sanitarista Oswaldo Cruz, é a mais importante instituição de ciência e tecnologia em saúde pública da América Latina, atua a serviço da vida e do SUS, desenvolve

⁵⁰ LIMA, Nísia Trindade; GERSCHMAN, Silvia; EDLER, Flavio C. (Org.). Saúde e democracia: história e perspectivas do SUS. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. 502 p.

⁵¹ OCKÉ-REIS, Carlos. SUS: O desafio de ser único. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2012. 176 p.

⁵² "Saúde e democracia": documento histórico do Cebes, que se tornou uma referência do movimento da Reforma Sanitária. É a interpretação dessa dinâmica social e política da sociedade de perceber que era necessária ousadia para realmente abrir caminho para a democracia brasileira, totalmente destruída pela ditadura militar. Foi havendo uma consciência da importância de uma grande mobilização da sociedade brasileira em torno de direitos e, especialmente, do direito universal à saúde". In: Hora de refundar o Brasil. Uma entrevista especial com a sanitarista Lúcia Souto sobre o legado das lutas pela saúde pública no Brasil. Rev. Radis. Ensp, nov. 2022. <<https://radis.ensp.fiocruz.br/index.php/home/entrevista/hora-de-refundar-o-brasil>>.

inúmeras iniciativas, inclusive relacionadas à pandemia do SARS-CoV-2⁵³. No decorrer de décadas, a Fiocruz se expandiu para cinco regiões do Brasil, instalou escritórios em dez Estados, incluindo a capital federal, e mantém parcerias com inúmeras instituições científicas de 50 países, e com organizações internacionais. A Fiocruz é a maior produtora mundial de vacinas contra a febre amarela, inclusive produz vacinas contra diversas doenças, tais como poliomielite, sarampo, caxumba, rubéola, dentre outros imunizantes. A Fiocruz é um dos 15 principais produtores mundiais de vacina para a OMS. Esta informação integra o *Relatório Global do Mercado de Vacinas 2022*⁵⁴. O relatório apresenta informações sobre a dinâmica do mercado de vacinas, com base nos dados fornecidos pelos Estados Membros da OMS. O documento “visa capturar lições da pandemia de COVID-19 e destacar a oportunidade para uma ação global mais ambiciosa: expandir o acesso sustentável a vacinas para todos em direção à Agenda de Imunização 2030 e aos esforços de prevenção, preparação e resposta à pandemia”.

Em sessão do Centro de Estudos do Instituto Oswaldo Cruz [Fiocruz | IOC]⁵⁵, Nísia Trindade Lima, destacou os aprendizados e desafios na gestão da pandemia, a saber: 1] a necessidade de investimentos contínuos em ciência, tecnologia e inovação e de promover a equidade no campo científico; 2] a necessidade de reorientar as atividades de pesquisa, desenvolvimento tecnológico e inovação no campo biomédico; 3] a necessidade de descentralização da produção de bens de saúde [por exemplo, vacinas, medicamentos, testes diagnósticos]; 4] a necessidade de fortalecer os sistemas de saúde e proteção social. As tecnologias devem ser compreendidas no âmbito dos sistemas de saúde; 5] a necessidade de fortalecer a governança global e o papel do multilateralismo; 6] a necessidade de abordagens interdisciplinares diante de desafios cada vez mais complexos, e 7] a necessidade de mudar o paradigma da comunicação da ciência. Aprofundar as relações entre ciência e democracia.

Aos 22 de dezembro de 2022, o presidente eleito Luiz Inácio Lula da Silva

⁵³ Portal COVID-19 Fiocruz. <<https://portal.fiocruz.br/Covid19>>.

⁵⁴ Global Vaccine Market Report 2022. <<https://www.who.int/publications/m/item/global-vaccine-market-report-2022>>.

⁵⁵ Ciência e democracia: desafios para a comunidade científica na construção do futuro <<https://www.youtube.com/canalioc>>.

anunciou Nísia Trindade Lima, como futura ministra da Saúde – e será a primeira mulher a comandar a Pasta⁵⁶. Nísia é a primeira mulher a presidir a Fiocruz, e foi condecorada pela atuação durante a pandemia de COVID-19⁵⁷. Também na mesma data, a equipe de transição do governo eleito de Luiz Inácio Lula da Silva apresentou o relatório final do Gabinete de Transição Governamental⁵⁸. Em pronunciamento, o vice-presidente eleito Geraldo Alckmin, criticou Jair Bolsonaro pela condução da pandemia de COVID-19. Lembrou que o Brasil registrou 11% do total de óbitos por COVID-19 no mundo, resultado que o colocou como o 2º país com maior número de vítimas. Disse ainda que 34 milhões de cidadãos não receberam nenhuma dose de vacina contra a COVID-19. De acordo com Alckmin “[...] O governo federal inutilizou 3 milhões de doses de vacinas contra a Covid-19 por perda de validade. A aplicação de vacinas contra a poliomielite em crianças até 4 anos caiu de quase 100%, em 2015, para 70%, em 2022”.

Declaração de COIs: não há interesses conflitantes.

Responsabilidade da autora: a autora é responsável por todas as etapas deste artigo, análise e concepção do texto. Fontes e créditos consultados estão devidamente referenciados.

⁵⁶ Nísia Trindade Lima será a primeira mulher a chefiar o Ministério da Saúde. <<https://portal.fiocruz.br/noticia/nisia-trindade-lima-sera-primeira-mulher-chefiar-o-ministerio-da-saude>>.

⁵⁷ Nísia Trindade Lima: conheça a trajetória da presidente da Fiocruz. <<https://portal.fiocruz.br/nisia-trindade-de-lima>>.

⁵⁸ Relatório final do Gabinete de Transição Governamental. Íntegra do relatório final do Gabinete de Transição Governamental. <<https://gabinetedatransicao.com.br/noticias/relatorio-final-do-gabinete-de-transicao-governamental/>>.

27. O TEMPO PARA ALÉM DO TEMPO: O POR VIR E A ESPECTRALIDADE NO CORAÇÃO DO PENSAMENTO DE JACQUES DERRIDA



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-27>

Marco Antonio de Abreu Scapini¹

O presente texto é parte da tese de doutorado “Desconstrução e democracia por vir: por uma crítica da violência para além do medo”, defendida em 2018, junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. O trabalho está publicado na íntegra pela editora Zouk, no ano de 2019. Nesse sentido, fizemos um recorte do último capítulo da tese, intitulado “*por uma democracia por vir para além do medo*”², com pequenas adaptações, destacando-se a questão do tempo e, portanto, da spectralidade no pensamento de Jacques Derrida.

Há um imperativo que comanda a desconstrução e que advém da responsabilidade hiperbólica pelo outro. Trata-se do imperativo de fazer todo o possível para que possa se abrir ao por vir. Em outras palavras, é de um imperativo de justiça que estamos falando, o imperativo que, ao deixar louca a desconstrução, ao mesmo tempo, a constitui desde a sua mais íntima textura, considerando que algo como a desconstrução possa existir. Nesse sentido, o imperativo da desconstrução a constitui como algo excessivo e que transborda qualquer estrutura que esteja no campo do domínio do ser. E desde este excesso que faz a desconstrução encontrar a justiça, temos o *é preciso* que exige calcular, ali mesmo onde não é possível calcular, como se a justiça excessivamente hiperbólica colocasse como dever, simplesmente, a tarefa de realizar o impossível. É preciso deslocar as estruturas previamente reguladas e reguladoras do presente, ou seja, é preciso impor uma dissimetria no regime da presença, assumindo todos os riscos possíveis, sendo esta a condição mesma da responsabilidade e, portanto, da justiça. Para Derrida, “a

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Ciências Criminais pela PUCRS. Especialista em Ciências Penais pela PUCRS. Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela PUCRS. Professor do Centro Universitário Uniritter.

² SCAPINI, Marco Antonio de Abreu. *Derrida, desconstrução e democracia por vir: por uma crítica da violência para além do medo*. Porto Alegre: Zouk, 2019.

disjunção, que pode ser o mal, é a também a condição da justiça. A desconstrução é a justiça, na desproporção entre o outro e mim, entre mim e mim como outro"³.

Deste modo, a desconstrução, sob pena de neutralizar ou mesmo de insensibilizar o seu louco desejo pela justiça não hesita em tudo arriscar, este é o seu princípio de responsabilidade, pois, "*en el pensamieto, es decir, en todas partes, es necesario correr riesgos. Sin eso, no hay responsabilidad*"⁴. Por assumir todos os riscos, a desconstrução demanda a interrupção no regime do possível, daquilo mesmo que constitui a calculabilidade enquanto tal, que significará a exposição e a experiência propriamente impossível. No instante mesmo dessa experiência, em que o tremor de toda realidade fará sucumbir as estruturas previamente ajustadas, em que a respiração restará suspensa, é que poderemos ter a chance do por vir. Além disso, por ter esta íntima relação com a justiça, esta experiência impossível, a desconstrução se constitui como algo bem distante de uma técnica, ou ainda, de um procedimento previsível. É preciso caminhar sem uma pré-visão, caminhar como cegos, expondo-se a tudo que a caminhada apresentará para além de tudo o que podemos antecipar. A travessia impossível é uma experiência de engeguecimento⁵. A desconstrução, neste ponto, é tudo menos um método, pois é justamente aquilo que oblitera e desestabiliza todo método ou programa, na medida em que ela é o tempo – o tempo como outro. Nesse sentido, a desconstrução transgride o regime da presença, mas sem instaurar um outro instante de pureza. Isto porque, "uma transgressão deve conhecer sempre o que transgride, o que torna a transgressão sempre impura, e preventivamente comprometida com o que transgride"⁶. Trata-se da aporia que constitui a desconstrução, ao mesmo tempo que apela ao outro e, nesse sentido, à transgressão de todo o estatuído, pois possui sempre o

³ DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo, p. 76.

⁴ Idem. *Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinter sobre Marx y Althusser*. 1ª ed. Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012, p. 59.

⁵ Para Derrida, "uma experiência do engeguecimento, já que a própria palavra é cega, já que a experiência da palavra que jamais se vê – a palavra é ouvida, mesmo quando a lemos, sob sua forma escrita, só há palavra na medida em que ela é ouvida sem ser vista – já que a experiência da palavra em ação no desenho ou a propósito do desenho é uma experiência do engeguecimento. Como se, aliás, o desenho só estivesse ali – precisamente porque não diz nada, porque parece se calar – para provocar o discurso, para fazer falar e para trazer à superfície do desenho as palavras ou os nomes, os nomes próprios, às vezes, que ele mesmo cala, ou aterra, ou enterra, ou mantém em reserva. Essa é a experiência ainda mais recente, inacabada na prática. Cf. DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*, pp. 168-169.

⁶ DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo. In: *O gosto do segredo*, p. 62.

compromisso com aquilo mesmo que transgride. A sua excessiva responsabilidade exige que, no percorrer desta experiência impossível, a transgressão se dê de modo comprometido com o que é transgredido. Daí porque, ao marcar a interrupção no regime do possível, permanece ainda no lugar. Mas, ao transgredir e a transbordar o regime do possível e, portanto, da presença, a desconstrução faz a terra tremer, produzindo deslocamentos e desajustamentos. Nesse sentido, a desconstrução:

Consiste justamente em colocar os ladrilhos do avesso, enfim, a perturbar uma ordem. Mas consiste também em interrogar-se sobre o que não funciona na ordem, sobre o que na ordem é uma desordem, o que a ordem oculta como desordem. A desconstrução não consiste apenas em recolocar ordem, mas se interessa pela desordem. (...) Ora, a desconstrução se interessa por essas coisas que não funcionam e que se encontram chanceladas na ordem. (...) Portanto, a desconstrução se interessa por aquilo que, historicamente, instituiu uma ordem na qual uma desordem de algum modo se chancelou e se fixou⁷.

O interesse da desconstrução em interrogar o que não funciona, o que já é uma perturbação da ordem, consiste, justamente, em colocar em questão a própria ordem, o que poderíamos já entender aqui como uma aparência de ordem. Isto porque no interior da ordem haveria uma espécie de desordem que foi estabilizada. O que reforça a necessidade para a desconstrução de manter sempre vivo o questionamento sobre os limites e a origem do nosso aparelho conceitual, sobretudo daquilo que se dá em torno à justiça. O questionamento reiterado pelos fundamentos daquilo que se estabilizou como ordem, marca a desproporção essencial que constitui a desconstrução e impõe o interesse por tudo o que a ordem oculta, ou ainda, pelas coisas que não funcionam e que vão mal, mas que estão seladas na ordem instituída. Aqui, não se trata apenas de questões de direito ou de política, mas também questões de inconsciente. As coisas que não funcionam acabam por nos dar um rastro da memória histórica, pois, "se realmente não houvesse na memória uma desordem, uma cicatriz (...), a marca de uma ferida, de algo que não vai bem,

⁷ DERRIDA, Jacques. Op. cit. p. 138.

não nos recordaríamos”⁸. Assim, para ser fiel à desconstrução, devemos colocar os ladrilhos da nossa cultura ao avesso, naquilo que, recalcado, resta aparentemente harmonizado na ordem atual dos acontecimentos. A herança de Derrida, a força do seu pensamento e a magnitude da sua obra nos permite seguir a trilha dessa perturbação, que atravessa o direito, a literatura e a própria filosofia hegemônica, de modo a rasurar os velhos nomes da tradição para, talvez, abrir novos caminhos. Deste modo, ao tratar neste passo a questão da democracia por vir, não se trata apenas de um desafio político, mas sim de um desafio que perpassa os mais diversos campos da cultura, sobretudo porque se trata de uma *re-fundação* ética desde um outro estilo de pensamento que mantém sempre em suspeita os seus próprios fundamentos. É necessário, para ser fiel à herança de Derrida, manter as múltiplas possibilidades de sentidos, que não buscam outra coisa senão a abertura ao por vir. O por vir que é sempre uma travessia imprevisível e cega, pois, ao deslocar os limites binários da tradição e do julgamento, andamos como se não tivéssemos mais referência, ao menos uma referência supostamente estável ou organizada.

Nada é natural à desconstrução. As camadas textuais e históricas fazem com que a desconstrução possa incidir a cada instante, tumultuando e desorganizando a ordem vigente de uma presença que se pretende plena. Não há presença plena, algo sempre resta e é este resto que escapa a toda dialética e toda onto-teologia que, chegando, desestabiliza a ordem vigente, abrindo fissuras para o por vir. O que nos leva a pensar de um outro modo, a partir de uma outra espécie de lógica, uma lógica espectral que excede e transborda toda e qualquer afirmação lógica. A própria justiça, o desejo louco de justiça, é espectral. Trata-se de uma justiça tão fantasmal que transborda o regime da presença e que deve assombrar quem se ocupa das questões de direito, de política e da moral. Isto porque, se perdermos a dimensão excessiva da justiça ou do porvir, “satisfaríamos decerto as condições da totalização, mas definindo também o totalitarismo de um direito sem justiça, de uma boa consciência moral, de uma boa consciência jurídica- seria o presente sem porvir”⁹. A dimensão fantasmática da justiça, aqui significando *por vir*, impede o maior dos riscos, o de viver um presente sem por vir. Talvez este seja o pior dos totalitarismos.

⁸ DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*, p. 139.

⁹ DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo. In: *O gosto do segredo*, p. 38.

Além disso, podemos dizer que um presente sem por vir repercute numa questão conexa, ou seja, de uma certa compulsão narcísica do tempo presente, ou ainda, daquilo que se quer dizer quando afirmarmos o *nosso tempo*, uma espécie de pretensão de reconhecimento que é problemática desde a perspectiva de um fechamento ao outro, o que seria a totalização do sentido através do reconhecimento. Não obstante:

Há, todavia, um ponto em que o narcisismo se abre, em que a relação especular entre consciências se abre ao que é diferente do si-próprio, e é justamente esse ponto que, em meu entender, é preciso tomar em consideração. Não podemos dar conta dele se dar conta significa fazer as contas, calcular, visto que isso que acabamos de falar, dando-lhe o nome de porvir, justiça, messiânico, escatológico, é um certo incalculável, o excesso da justiça em relação ao relatório, ao direito calculável, à contabilidade: o excesso da responsabilidade sobre a contabilidade¹⁰.

A relação espectral é um outro modo de dizer a dissimetria do diferente frente a consciência de si mesmo. Trata-se de uma relação que excede o poder da consciência em identificar o que não é ela mesma. A abertura a essa relação fantasmática é que precisamos levar em consideração para dar chance ao por vir. O diferente nos chega sem que possamos calculá-lo, nos chega assim excessivamente, no instante em que, apesar da limitação narcísica, abre-se ao outro, no gesto mesmo de hospitalidade incondicional ao que vem sem previsão, que manifesta o excesso da responsabilidade sobre qualquer contabilidade. O outro pode chegar a qualquer momento, o que dá a justiça a sua condição excessiva e diferencial sobre o direito, mas não nos permite uma isenção sobre a responsabilidade que temos por não alcançar esse excesso da justiça que ultrapassa o sentido kantiano de infinito, pois, "o excesso exerce a sua pressão de modo urgente – aqui, agora, de modo singular. Não espera. Iminência quer dizer que *isto* urge a cada instante: *isto* nunca está presente, mas *isto* não quer ser remetido para amanhã: *isto*, a relação

¹⁰ Ibidem. p. 39.

com o outro, a morte”¹¹. Na urgência de ter que responder a isto que urge a cada instante, é preciso, então, a abertura ao que apenas a relação especular pode oferecer e sem a qual não há por vir.

É preciso a aprender a viver de outro modo. Mas é possível aprender a viver? Questão difícil, turbulenta e inquietante que ressoa nos textos derridianos, sobretudo no que concerne à responsabilidade¹². Estamos diante de outra aporia, pois “apprendre a vivre, cela devrait signifier apprendre à mourir, à prendre en compte, pour l’accepter, la mortalité absolue (sans salut, ni résurrection, ni rédemption – ni pour soi ni pour l’autre)”¹³. Trata-se de uma velha questão de herança platônica que vincula a própria filosofia, filosofar seria aprender a morrer¹⁴. O que Derrida não admite por completo, pois “nous sommes tous des survivants en sursis”¹⁵. A questão da sobrevivência atravessa e assombra a questão propriamente dita do viver e do morrer, ela excede os estatutos da vida e da morte por assim dizer. Assim, diz Derrida: “je me suis toujours intéressé à cette thématique de la survie, dont le sens *ne s’ajoute pas* au vivre et au mourir. Elle est originaire : la vie est survie. Survivre au sens courant veut dire continuer à vivre, mais aussi vivre *après* la mort”¹⁶. Um outro sentido para

¹¹ Ibidem. p. 39.

¹² Para Derrida, a questão de aprender a viver, “elle joue d’abord, mais sérieusement, avec son sens commun. Apprendre à vivre, c’est mûrir, éduquer aussi : apprendre à l’autre et surtout à soi-même. Apostropher quelqu’un pour lui dire « je vais t’apprendre à vivre », cela signifie, parfois sur le ton de la menace, je vais te former, voir te dresser. Puis, et l’équivoque de ce jeu m’importe davantage, ce soupir s’ouvre aussi à une interrogation plus difficile : vivre, cela peut-il *s’apprendre ? s’enseigner ?* Peut-on apprendre, par discipline ou par apprentissage, par expérience ou expérimentation, à *accepter*, mieux, à *affirmer* la vie?”. “Ela aposta primeiramente, mas com seriedade, com seu bom senso. Aprender a viver é amadurecer, educar também: ensinar aos outros e especialmente a si mesmo. Apostrofizar alguém para lhe dizer “Eu vou te ensinar a viver”, isso significa que, às vezes, em tom de ameaça, vou te ensinar, ver você se levantar. Então, e o equívoco desse jogo me importa mais, esse suspiro também se abre para uma questão mais difícil: viver, pode ser aprendido? Ensinado ? Pode-se aprender, por disciplina ou aprendizado, por experimento ou experimentação, a aceitar melhor, afirmar a vida?”. Cf. DERRIDA, Jacques. *Apprendre à vivre enfin: entretien avec Jean Birnbaum*, pp. 23-24, (tradução nossa).

¹³ “Aprender a viver, isso deveria significar aprender a morrer, levar em conta, para aceitar a mortalidade absoluta (sem salvação, ressurreição ou redenção - nem para si nem para o outro). Ibidem. 24, (tradução nossa).

¹⁴ Segundo Schopenhauer, “a morte é o gênio da filosofia, a musa da filosofia... sem ela, dificilmente ter-se-ia filosofado. Cf. SCHOPENHAUER Arthur. *As dores do mundo: o amor – a morte – a arte – a moral – a religião – a política – o homem e a sociedade*. Trad. José Souza de Oliveira. São Paulo: Edipro, 2014, p. 87.

¹⁵ “Somos todos sobreviventes em liberdade condicional”. DERRIDA, Jacques. Op. cit. p. 25 (tradução nossa).

¹⁶ “Sempre me interessei por esse tema de sobrevivência, cujo significado não contribui para a vida e a morte. Ela é original: a vida é sobrevivência. Sobreviver no significado comum significa continuar

a vida aqui é apresentado, viver já não está mais em contraposição à morte, viver é sobreviver, mesmo após a morte. Há uma vida para além da vida, este é o *sim*, a afirmação da desconstrução como afirmação da vida¹⁷. A este propósito, há uma distinção entre as palavras alemãs *überleben* e *fortleben*, que marcam e acentuam a diferença entre sobreviver à morte como, por exemplo, um livro sobrevive ao autor, e, em outro sentido, continuar a viver. Esta distinção da tradução é sublinhada por Benjamin e auxilia Derrida a organizar a sobrevivência como dimensão originária, pois, "tous les concepts qui m'ont aidé à travailler, notamment celui de la trace spectral, étaient liés au « survivre » comme dimension structurale et rigoureusement originaire. Elle ne dérive ni du vivre ni du mourir"¹⁸. Assim, o próprio trabalho de desconstrução implica aqui no excesso dessa sobrevivência que pode significar também a própria rasura dos conceitos que nos foram dados, bem como a desconstrução da compulsão identitária que se desdobra da suposição de uma origem simples. Nesse sentido, devemos destacar que esse trabalho a partir do traço spectral já estava presente na *Gramatologia*, logo, podemos dizer que esta dimensão spectral que constitui uma estrutura rigorosamente originária faz percorrer e assombrar de ponta a ponta o trabalho de Derrida, desdobrando a dimensão por vir de seu pensamento¹⁹. Apesar de mencionarmos essa estrutura

vivendo, mas também viver após a morte". DERRIDA, Jacques. *Apprendre à vivre enfin: entretien avec Jean Birnbaum*, p. 26 (tradução nossa).

¹⁷ Derrida toma o cuidado de reafirmar a vida no instante em que aponta para a nossa estrutura de sobreviventes, afirmando o seguinte: "nous sommes structurellement des survivants, marqués par cette structure de la trace, du testament. Mais, ayant dit cela, je ne voudrais pas laisser cours à l'interprétation selon laquelle la survivance est plutôt du côté de la mort, du passé, que de la vie et de l'avenir. Non, tout le temps, la désconstruction est du côté du *oui*, de l'affirmation de la vie. Tout ce que je dis – depuis *Pas*, au moins, dans *Parages* – de la survie comme complication vie/mort, procède chez moi d'une affirmation inconditionnelle de la vie. La survivance, c'est la vie au-delà de la vie, la vie plus que la vie, et le discours que je tiens n'est pas mortifère, au contraire, c'est l'affirmation d'un vivant qui préfère le vivre et donc le survivre à la mort, car la survie, ce n'est pas simplement ce qui rest, c'est la vie la plus intense possible. Cf. *Ibidem*. pp. 54-55.

¹⁸ "Todos os conceitos que me ajudaram a trabalhar, especialmente o traço spectral, estavam relacionados a 'sobreviver' como uma dimensão estrutural e rigorosamente original. Não deriva nem do viver nem do morrer". *Ibidem*. p. 26 (tradução nossa).

¹⁹ Para Derrida, "O que denominamos aqui rasura dos conceitos deve marcar os lugares desta meditação por vir. Por exemplo, o valor de arquia transcendental deve fazer sentir esta Necessidade quanto a esta rasura. Ele é com efeito, contraditório e inadmissível na lógica da identidade, ele quer dizer aqui – no discurso que o proferimos e segundo o percurso que seguimos – que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi reconstruída anão ser por uma não-origem, o rastro que se torna assim a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de rastro ao esquema clássico que o faria derivar de uma presença ou de um não-rastro originário e que dele faria uma marca empírica, é mais do que necessário falar de rastro originário ou de arqui-rastro. E, no entanto, sabemos

como rigorosamente originária, trata-se de uma estrutura que escapa a inteligibilidade, por estar vinculada ao conceito de rastro, esta estrutura rasura a si mesma, de modo que não há estrutura originária. A rasura dos conceitos e dos velhos nomes da tradição é então mais que uma necessidade, pois nos remete à desconstrução da violência desde esta origem suposta que acabará por constituir uma escritura violenta que usurpa para o si o papel principal, “pensa-se como se o representado não fosse mais que a sombra ou o reflexo do representante”²⁰. Há, então, uma cumplicidade e o ajuste forçado entre o representante e o representado por este modelo de escritura. Ao fazer tal diagnóstico, Derrida se opõe ao modelo de escritura tradicional que possui uma relação narcísica com o diferente através desta estrutura rigorosa que é fantasmática e que, por isso, não se deixa apreender, na medida em que “não há mais origem simples”²¹. A usurpação da diferença constitui a violência originária, mas por apreender aquilo mesmo que é reflexo e dobra do processo disseminal da *différance*, o lugar mesmo do arqui-rastro, a escritura clássica mantém uma equivocidade em sua própria constituição. Trata-se de uma equivocidade recalcada e esquecida, como podemos perceber no exemplo de Rousseau que menciona o fato de que esquecemos que aprendemos a falar antes de escrever. Nas palavras de Derrida:

Violência e esquecimento. A escritura, meio mnemotécnico, suprimindo a boa memória, a memória espontânea, significa o esquecimento. É bem precisamente isso que dizia Platão em *Fedro*, comparando a escritura à fala como a *hypomnesis* à *mneme*, o auxiliar lembrete à memória viva. Esquecimento porque mediação e saída fora de si do *logos*. Sem a escritura, esta permaneceria em si. A escritura é a dissimulação da presença natural, primeira e imediata do sentido à alma do *logos*. Sua violência sobrevém à alma como inconsciente. Assim, desconstruir esta tradição não consistirá em invertê-la, em inocentar a escritura, antes, em mostrar por que a violência da escritura não *sobrevém* a uma linguagem inocente. Há uma violência originária da escritura porque a linguagem

que este conceito destrói seu nome e que, se tudo, começa pelo rastro acima de tudo não há rastro originário. Cf. DERRIDA, Jacques. *Linguística e Gramatologia*. In: *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 75.

²⁰ Ibidem. p. 43.

²¹ Ibidem. p. 45.

é primeiramente, num sentido que se desvelará progressivamente, escrita. A 'usurpação' começou desde sempre. O sentido do bom direito aparece num efeito mitológico do retorno²².

Para não perder de vista a violência originária da estrutura tradicional da escritura que acaba esquecida, para não cair no equívoco da presença natural e de seus desdobramentos a partir desta dissimulação originária, não se pode simplesmente inverter a lógica da tradição, mas enfrentar o fato de que a linguagem mesma não é inocente frente a esta violência. A violência originária é domesticada na linguagem, recurso que possibilita o esquecimento e a naturalização da usurpação que começou desde sempre, uma espécie de obrigatoriedade dissimulada que também foi objeto de análise de Roland Barthes²³, e que para Derrida faz com que a escrita tenha um estatuto de um escravo em relação a um senhor²⁴. Todavia, apesar de todos os recursos e da usurpação constituinte da escritura, algo sobrevive ao processo de usurpação, o que faz, como dissemos acima, com que toda palavra seja espectral. Assim, a espectralidade não é a apenas um tema enfrentado por Derrida ou um recurso estratégico que coloca em questão a escritura da tradição e a sua própria violência, em certo sentido ela é a própria desconstrução. A experiência de engeguimento que nos demanda Derrida para enfrentar e tornar possível o por vir passa pela desconstrução desta estrutura tradicional. Ao subordinar a língua à escrita, ou melhor, à forma escrita, perdemos a percepção sobre a própria tradição oral da língua que é independente da escrita. Perder a percepção aqui significa que a estrutura tradicional, ao criar as condições de visibilidade, nos cega daquilo que a possibilita e a constitui. Assim, "não seríamos, pois, cegos ao visível, mas sim, cegados pelo visível, ofuscados pela escritura"²⁵. O visível, portanto, nos aprisiona de modo a ofuscar tudo o que não é representado. A estrutura do rastro, ou seja, do traço espectral, não apenas se opõe, mas resiste a esta autoridade do visível, pois:

²² Cf. *Ibidem*, p. 45.

²³ Para Barthes, "a língua, como desempenho de toda a linguagem, não é nem reacionária, nem progressista, ela é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer". Cf. BARTHES, Roland. *Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio da França, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Cultrix, 2013, p. 15.

²⁴ DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*, p. 78.

²⁵ DERRIDA, Jacques. *Op. cit.* p. 46.

O rastro, ou o traço, designaria, entretanto – foi, em todo caso o que tentei mostrar – a diferença pura, a diacriticidade, o que faz com que alguma coisa possa se determinar por oposição a outra coisa: o intervalo, o espaçamento, o que separa. E então, o que separa – o intervalo, o espaçamento – por si mesmo não é nada, não é nem inteligível nem sensível, e não medida em que não é nada, não está presente, remete sempre a outra coisa, e, conseqüentemente, não estando presente não se dá a ver. No fundo, a maior generalidade da definição do traço, tal como ele vem me interessando há muito tempo, é que no fundo ele dá tudo a ver, mas não é visto. Ele dá a ver sem se dar a ver. E, portanto, a relação com o próprio traço – com o traço se espessura, com o traço absolutamente puro – a relação com o próprio traço é uma relação, uma experiência de enceghecimento²⁶.

A condição do visível, portanto, é invisível, não se deixa ver. Este é o feito do rastro. Dar tudo a ver sem se deixar ver. Na construção textual, por exemplo, aquilo que permite, tanto a visibilidade da palavra, como a possibilidade de um sentido, é o espaçamento invisível que separa as palavras umas das outras, ou seja, é o intervalo que dá tudo a ver, mas que não se deixa ver. Escrever é propriamente uma experiência de enceghecimento, na medida em que é uma atividade de traçamento. A consequência desta questão é ilimitada, pois impõe o questionamento de todo e qualquer par oposicional. Nesse sentido, a experiência de enceghecimento não é uma patologia ou uma enfermidade, uma vez que “é preciso ver no sentido corrente para desdobrar essas potências da cegueira”²⁷. A experiência do enceghecimento está para além dos limites que se impõem através da inteligibilidade e da sensibilidade. Além disso, a condição da invenção supõe a indecidibilidade e, portanto, supõe que em algum momento não haja nada, como se não houvesse nenhuma referência ou perspectiva, pois esta supõe uma hierarquização que sempre deixa algo de fora do seu campo de visão²⁸.

²⁶ Idem. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*, p. 166.

²⁷ Ibidem. p. 87.

²⁸ Para Derrida, “o ponto de vista é a perspectiva, isto é, a visão do olhar que, ao pôr em perspectiva, seleciona. Falar de perspectivismo é dizer que sempre vemos as coisas, que sempre interpretamos as coisas de certo ponto de vista, segundo um interesse, recortando um esquema de visão organizado, hierarquizado, um esquema sempre seletivo que, conseqüentemente, deve tanto ao enceghecimento quanto à visão. A perspectiva deve ficar cega a tudo o que está excluído da perspectiva; para ver em

Aprender a viver, portanto, recusando as luzes da tradição por um lado, na medida em que estas nos cegam ao por vir, pois oblitera a invenção impõe limites de percepção que são sempre parciais. Por outro lado, é preciso ver desde estas luzes a potência da cegueira. Aporia que se impõe como aquilo que constitui a experiência de viver: não poder se desfazer das referências visíveis, ou seja, da autoridade do visível, das leis, etc., ao mesmo tempo em que é preciso enfrentar e fazer da experiência do viver algo absolutamente novo, como se nada pudesse estar ali para auxiliar ou dar qualquer tipo de referência. Viver, nesse sentido, equipara-se à justiça, pois esta é justamente a experiência daquilo que não podemos experimentar. Assim, aprender a viver é também uma experiência impossível, mas que nos assombra. Ao desejar aprender a viver estamos interessados em levar adiante o desejo louco de justiça que nos demanda ir além dos lugares onde é possível ir. E se estamos cegos pelo presente, pelo presente-passado e pelo presente-futuro, temos que aprender a viver de um modo absolutamente diferente do instituído, abrindo-se e expondo-se a tudo que não podemos antecipar, sem qualquer pré-visão. Daí poderemos, talvez, dizer que experienciamos algo. Para Derrida:

Uma experiência é sempre uma viagem, uma experiência é sempre uma travessia e, portanto, um deslocamento no espaço. E o cego é alguém que faz a experiência do espaço atravessando-o sem vê-lo. A apreensão é ao mesmo tempo o medo, o medo do enceguecimento, e depois, também, precisamente por causa do medo, o gesto que consiste em avançar as mãos, em colocar as mãos para frente para não cair. E o cego é alguém que cai, então é assim, frequentemente, que ele é representado: ele está sempre caindo ou evitando cair, se protegendo contra uma queda possível, e a significação bíblica, especialmente, do enceguecimento é sempre a da queda espiritual, na queda do sentido do pecado²⁹.

A concepção de experiência aqui exposta se contrapõe totalmente da ideia tradicional de uma experiência que se dá no presente-vivo, “esse pensamento do

perspectiva, é preciso negligenciar, é preciso ficar cego a todo resto; o que acontece o tempo todo. Um ser finito só pode ver em perspectiva e, portanto, de maneira seletiva, excludente, enquadrada, no interior de uma moldura, de uma borda que exclui. Consequentemente, deve-se cercar o visível posto em perspectiva com toda uma zona enceguecimento. Cf. *Ibidem*. p. 73.

²⁹ DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*, p. 175.

presente vivo distribui-se de maneira muito complexa na história da metafísica, da ontologia, da fenomenologia”³⁰. Nesta perspectiva, a experiência da tradição se vincula a uma presença suposta pelo logocentrismo. Todavia, uma tal experiência perderia exatamente aquilo que possibilita ir além, pois a experiência já estaria previamente assimilada no logos. O horizonte desta experiência já estaria no domínio do logos. Daí porque, trabalhamos numa outra concepção de experiência, na duplicidade e na equivocidade da palavra alemã *Erfahrung*, que traduz a experiência não como a relação presente, mas a viagem ou a travessia que se dá na relação de heterogeneidade do outro. A experiência aqui excede toda presença e toda possibilidade de um horizonte em perspectiva. Por ser a experiência heterogênea da vinda do outro, a travessia ou a viagem constitui-se como ameaçadora, do contrário não seria uma experiência. A experiência é, portanto, sempre uma travessia em vista do impossível, assim como o é a experiência do pensamento³¹. Lidar com outro conceito de experiência é ter que lidar com o temor de não poder apreender o outro e ser por ele apreendido. É nesse sentido que devemos caminhar como cegos, os cegos lidam com essa experiência aporética ao se deslocar no espaço, fazem toda a travessia sem ver, fazem do medo da apreensão, que é o medo do eneguecimento, também o gesto de avançar as mãos, o que para nós significa avançar o passo por vir. Assim, toda a travessia digna desse nome deve se dar assumindo todos os riscos, fazendo com que a experiência dessa viagem seja a experiência mesma do medo, que consiste em ir além do visível. O medo é ao mesmo tempo o temor e o propulsor do passo.

A impossibilidade de apreensão do outro impossibilita o cerramento do presente, ao mesmo tempo em que deixa em aberto o por vir, apesar da compulsão identitária herdada da tradição. Além disso, impede uma resposta a questão que

³⁰ Ibidem. p. 78.

³¹ Segundo Derrida, “a experiência do pensamento é uma experiência sem carta, ou mapa geográfico, uma experiência exposta ao acontecimento no sentido que precisei há pouco, isto é, à vinda do outro, do radicalmente outro, do outro não apropriável. Quando se está em relação com outro, quer se trate de um *quem* ou de um *quê*, quando se está em relação com outro cuja própria prova consiste em fazer a experiência do fato de que o outro não é apropriável, há aí experiência: não posso assimilar o outro a mim, não posso fazer outro parte de mim mesmo, não posso capturar, tomar, apreender, não há antecipação. O outro é o inantecipável. Estamos lidando com outro conceito de experiência, diferente daquele que permanece dominado pelo ente enquanto ente (ente quer dizer presente). Cf. Ibidem. p. 80.

estamos aqui às voltas, *é possível aprender a viver?* Questão inaugural de *Espectros de Marx*, livro que se endereça à sobrevivência bem como a memória de Chris Hani, comunista e herói popular contra o *apartheid* na África do Sul, e a Louis Althusser³². Questão espectral que assombra o presente e nos convoca a pensar sobre a sua possibilidade. Nesse sentido:

³² Nas palavras de Derrida, "*Espectros de Marx* pode ser lido, caso se queira, como uma espécie de homenagem a Louis Althusser. Saudação indireta, mas sobretudo amistosa e nostálgica, um pouco melancólica. A questão fica aberta à análise. Escrevi esse livro em 1993, portanto três anos depois da morte de Althusser – e, naturalmente, pode ser lido como uma palavra a ele dirigida, uma maneira de 'sobreviver' o que vivi com ele, ao seu lado. Era ao mesmo tempo próximo e distante, aliado e dissociado. Mas quem não é? A senhora me pede que fale de alguma coisa, de alguém que ocupou um grande lugar na minha vida. Para dar uma medida externa das coisas, eu o conheci quando entrei na École em 1952 – ele era 'caïman' – não ensinava, não raro estava doente sem que eu soubesse então de quê. Sofria, em todo caso, e me disse uma vez que se tratava de um problema renal. Manifestou-me bastante amizade e apoiou meu trabalho". Cf. DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, pp. 126-127. Podemos dizer que é uma tentativa de não apenas responder à Althusser, reconhecidamente marxista, mas também de fazer justiça a alguém que foi, de fato, muito importante na trajetória acadêmica de Derrida, além de terem construído uma grande amizade. Embora não tivessem grandes discussões filosóficas, Derrida regularmente visitava Althusser em diversas instituições psiquiátricas. Após 1980, quando Althusser confessa ao seu médico ter estrangulado a sua esposa Hélène Rytman, Derrida é por bastante tempo o único autorizado a visitá-lo. No primeiro encontro que tiveram descobriram que ambos haviam nascido na Argélia com 12 anos de diferença, trocavam lembranças e lugares comuns nas conversas, mas sem avançar para questões de trabalho (filosóficas). Em 1955, Derrida havia se dedicado ao problema da gênese em Husserl para obtenção do diploma de Estudos Superiores. O tema era marcado pela problemática do tempo já naquela época. Ao ler o texto, Althusser disse a Derrida que não poderia seguir com o trabalho, pois era demasiado obscuro para a *Agrégation*, correndo o risco de ser muito perigoso. Entendendo que não poderia avaliar corretamente o trabalho, Althusser o enviou para Foucault, então assistente em Lille, que respondeu dizendo que gostado do trabalho, mas disse a Derrida que a avaliação seria entre 2 ou 3 sobre 20 no máximo. Nesse ano, Derrida não foi aprovado, demonstrando as dificuldades enfrentadas por Derrida com a autoridade acadêmica desde o início de sua trajetória. Mais tarde, em 1963-1964, Althusser convidou Derrida para dar aulas na École Normale, com o apoio de Jean Hypollite, que havia deixado a École para ir ao Collège de France. Em relação ao livro (*Espectros de Marx*), a sua publicação vem depois de anos de silêncio em relação ao marxismo, apesar de alguns cursos realizados, o que gerou muita cobrança contra Derrida. No circuito intelectual francês da década de 60, período de uma espécie de hegemonia marxista imperava, mas Derrida se sentia intimidado teoricamente, intimidação que impedia a formulação de perguntas de estilo aparentemente fenomenológico ou ontológico, que era identificada como ilegível e bastante suspeito. Além disso, Derrida jamais assimilou as vicissitudes do Partido Comunista, o que também foi motivo para manter um certo distanciamento e muitas reservas em relação ao marxismo. Estas reticências o levaram a silenciar durante bastante tempo, sobretudo porque queria evitar uma leitura conservadora de suas questões oposicionais ao marxismo, como por exemplo a questão da história, da objetificação, das classes sociais, do conceito de produção, e da presença forte da metafísica e de um hegelianismo no pensamento de Marx, mas também por não concordar com o léxico e os códigos dominantes daquele período hegemônico da cena francesa, que para Derrida eram dogmáticos. Além disso, é preciso destacar que Derrida não se enxergava como parte daquela geração. Cf. DERRIDA, Jacques. *Politique et amitié: entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*. Paris: Galilee, 1993.

Aprender a vivir. Extraña máxima. ¿Quién aprendería? De quién? Aprender[enseñar] a vivir, pero ¿a quién? ¿Llegará a saberse? ¿Se sabrá jamás a vivir, y, en primer lugar, se sabrá lo que quiere decir «aprender a vivir»? ¿Y por qué, «por fin»?

Por sí misma, fuera de contexto – aunque un contexto permanece siempre abierto, por tanto falible e insuficiente – esta máxima sin frase forma un sintagma poco menos que ininteligible. Por otra parte, ¿hasta qué punto su idioma se déjà traducir?³³

Todas as questões levantadas desde a questão principal – *aprender a viver* – permanecem numa espécie de suspensão, sem possibilidade de uma resposta definitiva, pois a própria tradução do que significa *aprender a viver* é impossível, na medida em que carrega uma indecidibilidade no seu idioma. Sequer a possibilidade de um contexto facilitaria as coisas. O contexto, nesse sentido, é sempre falho e insuficiente para prestar algum tipo de auxílio na resposta que devemos dar. A singularidade da questão faz dela sempre algo fora de contexto. É interessante notar como a questão oscila entre uma direção como *experiência*, como *educação* e como *endereçamento*. Mas, "aprender a vivir, aprender-lo *por uno mismo*, solo, enseñarse a sí mismo a vivir («quisiera a aprender a vivir por fin»), ¿no es, para quien vive, lo imposible?, ¿no es caso lo que la lógica misma prohíbe? A vivir, por definición, no se aprende"³⁴. A aporia do viver nos chega desde esta questão. Isto porque, não se aprende a viver sozinho, é preciso mais de um. Assim, como responder a questão se podemos responder apenas por nós mesmos e necessitando de outro? Além disso, como dissemos anteriormente, se devemos pensar a vida a partir da herança, aprender a viver excede o regime da vida, pois deve ser também aprender a morrer. Haveria questão mais abissal e proibida pela lógica do que esta de aprender a morrer? Aprender a viver, portanto, fica na borda entre a vida e a morte, lugar onde se instala uma "heterodidática entre vida y muerte"³⁵. Trata-se da tarefa mais necessário e, ao mesmo tempo, impossível. Na dissimetria que a questão impõe,

³³ Idem. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 9.

³⁴ Ibidem. p. 9.

³⁵ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 10.

aprender a viver somente teria um sentido e assumiria uma resolução justa se tiver uma explicação com a morte. Uma disjunção se anuncia quando afirmamos o desejo de aprender a viver. Para Derrida:

El aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre vida y muerte. Ni en la vida ni en la muerte *solas*. Lo que sucede entre dos, entre todos los «dos» que se quiera, como entre vida y muerte, siempre precisa, para mantener-se, de la *intervención* de algún fantasma. Entonces, habría que saber de espíritus. Incluso y sobre todo si eso, lo espectral, *no es*. Incluso y sobretodo todo si eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia *no está nunca presente como tal*³⁶.

O que Derrida está nos dizendo é que há sempre a intervenção de uma não-presença que constitui a vida propriamente dita. Vida esta que não podemos apreender senão neste lugar que se dá entre a vida e a morte. Esta não-presença, por ser espectral, não se deixa assimilar pelo ser, pela vida ou pela morte. O espectro, que não é nem substância, nem essência, nem existência, repete através da sua intervenção aquilo que afirmamos pelo conceito de *rastros*, bem como pelo movimento da *différance*. Aqui, os espectros assumem um papel estratégico e fundamental na análise de Derrida, que colocará em questão a relação entre a herança, a responsabilidade e a justiça com o político. A aporia indecível alojada à desconstrução permanece incidindo no conteúdo a ser enfrentado³⁷. Os espectros, no plural, por fazerem às vezes do indecível, obliteram a tentação totalizante do presente. Nesse sentido, o tempo nunca está fechado. Esse desconhecimento do espectral intervém em cada tentativa de afirmar o por vir. É preciso aprender a viver, então, com estes outros tempos que não se enclausuram no domínio do presente. Para Derrida, "el tiempo del « aprender a vivir », un tiempo sin presente rector, vendría

³⁶ Ibidem. p. 10.

³⁷ Para Anamaria Skinner, "O tema do espectro, no livro *Espectros de Marx*, de Jacques Derrida, não é novo. Inscreve-se como *marca* ao mesmo tempo pura e impura na cadeia do discurso desconstrutivo. Na sua articulação com outras cadeias desse discurso, funciona como os demais operadores textuais, a que Derrida chama de indecíveis, e cujo número, por definição, nunca está fechado, uma vez que a experiência do indecível torna impossível a totalização". Cf. SKINNER, Anamaria. *Espectros de Marx: por que esse plural?*. In: NASCIMENTO, Evandro; GLENADEL, Paula (Orgs.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000, p. 65.

a ser esto, y el exordio nos arrastra a ello: aprender a vivir *con* los fantasmas, en la entrevista, la compañía o el aprendizaje, con el comercio sin comercio con y los fantasmas”³⁸. Nesse sentido, aprender a viver com outros tempos é aprender a viver com esses outros, os fantasmas que nos acompanham e que compartilhamos a aprendizagem. Trata-se de aprender a viver de outra maneira, ou seja, de viver justamente. Viver com os fantasmas é o que constitui o ser, nesta relação espectral, nesta relação mais enigmática que todas as outras. Assim, “ese *ser-con* los espectros sería también, no solamente pero sí también, una *política* de la memoria, de la herencia y de la generaciones”³⁹. Em certo sentido, a desconstrução é este desafio, ou mesmo esta tarefa, de aprender a viver com os fantasmas, com a dimensão enigmática que, desde a origem suposta, nos assombra. Mas que busca fazer deste *além*, lugar dos espectros, uma dimensão em que se possa abrir os limites da presença, bem como construir caminhos ali mesmo onde ainda não é visível ou possível sequer imaginar a abertura de uma via. Se a relação com os fantasmas é turbulenta, faz-se dessa turbulência a chave para o por vir. O medo do assombro que nos leva a tentar exorcizar os fantasmas, transforma-se em relação que possibilita a desconstrução do político, através de uma política da memória. E uma tal política somente é possível a partir do trabalho do herdeiro, pois mantemos sempre uma relação espectral com as gerações do passado e do por vir. A questão que nos chega, conforme ressaltou Jean-Luc Nancy, *o que fazer?*, vem destes outros, que nos deixam claro que o *tempo* não acabou. A política da memória e da herança nos impõe contra-assinar a herança recebida sem que nada reste a salvo para que se possa, talvez, viver mais justamente. É exatamente isso que está em jogo em todo nosso trabalho, bem como nas razões para se falar de e com os fantasmas⁴⁰. Em nome da justiça devemos falar dos espectros e da nossa herança. Não de uma justiça como direito, mas de uma justiça ainda não presente, que talvez nunca estará

³⁸ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, pp. 10-11.

³⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁰ Questão fundamental, pois Derrida afirma o seguinte: “se me dispongo a hablar extensamente de fantasmas, de herencia y de generaciones, de generaciones de fantasmas, es decir, de ciertos *otros* que nos están presentes, ni presentemente vivos, no entre nosotros ni en nosotros ni fuera de nosotros, es en nombre de la *justicia*. De la justicia ahí donde la justicia aún no está, aún no *ahí*, ahí donde nunca será, como tampoco lo será la ley, reductible al derecho”. Cf. *Ibidem*. pp. 11.

aí *presente*. Nesse sentido, tudo o que dissemos sobre a justiça até aqui deve ser considerado em relação à democracia, sobretudo ao por vir da democracia, Talvez devêssemos aqui falar em uma democracia espectral, mas o por vir carrega esta dimensão de inadequação que vem desta relação, ou melhor, da intervenção dos fantasmas. A democracia por vir é um modo de dizer democracia justa, que assombra a democracia que está aí, cuja herança carrega uma promessa que fissura o conceito de democracia que recebemos. A re-fundação do político, portanto, passa pela intervenção espectral de fantasmas, o que nos remete para responsabilidade hiperbólica que temos insistido ao longo do texto, o trabalho de desconstrução sem limite e sem fundo carrega sempre a turbulência desta intervenção⁴¹. Para Derrida:

Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma, y con él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, *ni justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que nos son ya o por esos otros que no está todavía *ahí, presentemente vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia – no digamos ya ninguna ley, y esta vez tampoco hablamos aquí del derecho – parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad*, más allá de todo *presente vivo*, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias

⁴¹ Para Andrea Potestà, "la désconstruction est l'opération d'un entrelacement continu, d'un parasitage incessant entre la philosophe et son « autre ». Elle pousse la philosophie à s'interroger sur sa propre « forme » au point de sonder et à la fois de mettre profondément en question le « fond » de son enjeu, que celui-ci soit nommé sens, *logos*, pensée ou verité. La désconstruction conduit la philosophie face à un point d'inaccessibilité : dans l'entre-deux de la parole et de l'indicible, au beau milieu des deux plans parallèles et enlacés de pensée et d'écriture. Le noyau de la déconstruction n'en est donc pas un. À son coeur on trouve plutôt un écart, une *non-coïncidence*, une « contiguité sans contract » de la pensée avec sa praxis – bref, un mouvement qui est moins conceptuel que performatif et qui, uniquement pour cette raison, arrive à se tenir, sans la *tenue* d'une saisie, devant le sans-fond de son fond". "A desconstrução é a operação de um entrelaçamento contínuo, de um parasitismo incessante entre a filosofia e seu "outro". Isso leva a filosofia a questionar sua própria "forma" ao ponto de sondar e, ao mesmo tempo, questionar profundamente o "fundo" de seu desafio, que seja chamado de significado, *logos*, pensamento ou verdade. A desconstrução conduz a filosofia a um ponto de inacessibilidade: no meio entre a palavra e o indizível, no meio dos dois planos paralelos entrelaçados com pensamento e escrita. O núcleo da desconstrução não é um. No seu centro, encontramos uma discrepância, uma *não-coincidência*, uma "contiguidade sem contrato" de pensamento com sua práxis - em suma, um movimento menos conceitual do que performativo e que, só por isso, é capaz de suportar, sem manter sua captura, diante do sem fundo de seu fundo". Cf. POTESTÀ, Andrea. *L'exhibition de l'absent : Derrida, Heidegger et l'in-origine de l'oeuvre d'art*. In: *Derrida et la question de l'art: déconstructions de l'esthétique*, p. 297 (tradução nossa).

políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo. Sin esta *no contemporaneidad a sí del presente vivo*, sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esta responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que *no están ahí*, aquellos que nos está o no están todavía *presentes y vivo*, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta «donde? » ?, « donde mañana? »⁴².

A ética aqui assume um caráter espectral que condiciona a possibilidade, inclusive, do político. Do contrário, não é possível nem pensável uma política que não tenha como princípio o respeito a estes outros que não estão presentes. Podemos dizer que ainda não demos o primeiro passo nesse sentido e que jamais houve uma política que não estivesse impulsionada pelo domínio da presença. Sem este princípio não há que falar em justiça, pois é o princípio de responsabilidade que é mais além de todo presente que torna possível o próprio pensamento sobre a justiça. Os fantasmas transtornam todo o presente vivo, e isto não é negativo, ao contrário, é justamente a sua dimensão mais íntima e, portanto, secreta, de não coincidência, ou ainda, de não contemporaneidade, que empresta sentido a questão do por vir, ou seja, para onde vamos?. Não escapamos também aqui da aporia. A questão sobre o por vir vem de si mesma, ou seja, do próprio por vir, "lo que encuentra *delante* de ella debe también preceder-la como origen suyo: *antes* de ella"⁴³. Há uma aparente contradição, na medida em que o por vir provém também do passado, o que faz do por vir algo ilocalizável. A pergunta, *para onde vamos?*, é atravessada por todos os lados, perturbada de modo que sai de si mesma, mantendo uma inquietude permanente para qualquer resposta possível. Nesse sentido, "si la posibilidad de la pregunta es posible, si debe ser tomada en serio la posibilidad de esa pregunta, que quizá no es ya una pregunta, y que nosotros llamamos aquí la *justicia*, aquélla debe llevar más allá de la vida *presente*, de la vida como *mi* vida o *nuestra* vida"⁴⁴. Isto porque a intervenção espectral retira a possibilidade de domínio sobre o tempo. Aliás,

⁴² DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, pp. 11-12.

⁴³ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, p. 12

⁴⁴ *Ibidem*. p. 12.

tal intervenção tumultua o tempo por não pertencer ao tempo, se entendermos o tempo como a sucessão de presentes. Assim, ser justo é o momento espectral para além de toda presença. Este instante é rebelde ao tempo, pois os fantasmas não pertencem a este tempo. Há aqui um compromisso irrefutável de dever, ou seja, ir mais além da vida presente, trata-se da justiça cuja efetividade se dá e se estrutura entre a vida e a morte, ou seja, na *sobrevivência*. O que desajusta toda identidade do presente. Desse modo, "hay espíritu. Espíritus. Y es preciso contar con ellos. No se puede no contar con ellos. No se puede no deber, no se debe no poder contar con ellos, que son más de uno: el más de uno".

Retomar Marx, os espectros de Marx, foi uma necessidade para Derrida. O trabalho ininterrupto da desconstrução não pode não contar com *eles*. Agora, é preciso Marx. Mas os espectros de Marx não estão presentes, aqui e agora, no sentido de um tempo que se pretende homogêneo e hegemônico, não fazem parte deste tempo. Os espectros (de Marx) são de um agora sem conjuntura, "un ahora desquiciado, disyunto o desajustado, *out of joint*, um agora deslocado que corre en todo momento el riesgo de no mantener nada unido en la conjunción asegurada de algún contexto cuyos bordes todavía serían determinables"⁴⁵. O tempo presente é permanentemente assediado pelos fantasmas, não estamos sozinhos, eles vêm perturbar aquilo que temos como compulsão identitária quando pretendemos afirmar o *nosso* tempo. Talvez não seja mais possível dizer o *nosso* tempo. Aprender a viver também deve significar viver desajustado, *out of joint*, em um *agora* que está longe de controlar e regular os seus limites. Um *agora perturbado* não possui mais autoridade sobre as suas bordas. Os espectros, sempre mais de um, são a tormenta do presente⁴⁶. O próprio Marx havia tematizado no *Manifesto* o assédio de um espectro, qual seja, o espectro do comunismo, colocado como exórdio é justamente o que abre o Manifesto. Assim como *Hamlet*, em que tudo se anuncia a partir de uma espera, de algo que está por chegar, do espírito do pai que está por vir, está por reaparecer. Nesse sentido, não seríamos sempre assediados pelos espectros

⁴⁵ Ibidem. p. 17.

⁴⁶ Para Derrida, "*más de uno* puede significar multitud, cuando no masas, la horda o la sociedad, o también alguna población de fantasmas con o sin pueblo, alguna comunidad con o sin jefe – pero también el *menos de uno* de la dispersión pura y simple – sin agrupación posible". Cf. DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, p. 17.

quando começamos algo? O começo já não seria o começo propriamente dito. Haveria sempre um exórdio fantasmático que permite aquilo mesmo que convencionamos por *começo*. O primeiro passo não é nunca, portanto, o primeiro passo. Assim, "el asedio es histórico, cierto, pero no *data*, no se fecha dócilmente en la cadena de los presentes, día tras día, según el orden instituido de y por un calendario"⁴⁷. Embora o assédio seja histórico, não pertence ao tempo instituído, pois não se deixa assimilar. O fantasmático é intempestivo e está para além daquilo que pode significar o estrangeiro. Não há linguagem ou idioma que dê conta dos espectros. Deste modo, os espectros não habitam o interior de um lugar, como é o exemplo citado por Marx da Europa, mas o assédio realizado por eles marcaria a existência mesma do que se convencionou como Europa. Para Derrida, "la experiencia del espectro: así es como, con Engels, Marx también pensó, describió o diagnosticó cierta dramaturgia de la Europa Modera, sobre todo la de sus grandes proyectos unificadores. Habría incluso que decir que la representó o escenificó"⁴⁸. Esta encenação do assédio comunista que rondaria a Europa realizada por Marx, possui inspiração em Shakespeare, sobretudo da memória filial, o que faz do assédio algo também geracional. Segundo Anamaria Skinner, "é a de que Marx como *espectro* importaria a persistência de um presente passado do qual o trabalho de luto mundial não consegue desvencilhar-se: uma outra hipótese é a de que Marx via *espectros* em toda parte e também os produzia"⁴⁹. Esta persistência nos permite omitir o nome de Marx? A resposta nos parece negativa, mesmo morto, desaparecido e enterrado, os espectros de Marx seguem aí sem que seja possível exorcizá-los. Isto porque sequer podemos nomeá-los, não respondem por nome algum, pois não sabemos o que é, se existe, se está vivo ou morto. A inquietude desse assombro e desse assédio espectral vem da ignorância que temos sobre estas coisas, que desaparecem em cada reaparição. Todavia, esta coisa nos vê sem que possamos vê-la, fazendo com que "uma espectral disimetría interrumpe aquí toda especularidad. Desincroniza, nos remite a la anacronía. Llamaremos a esto de *efecto visera*: no

⁴⁷ Ibidem. p. 18.

⁴⁸ Ibidem. p. 19.

⁴⁹ SKINNER, Anamaria. Arquivos da Tradução. In: FERREIRA, Élida; OTONI (Orgs.). *Traduzir Derrida: Políticas e desconstruções*. Campinas: Mercado das Letras, 2006, pp. 74-75.

vemos a quien nos mira"⁵⁰. A dissimetria aqui faz a lei, pois, pelo efeito de viseira sentimos que um outro olhar no olha sem que possamos sincronizar as vistas. Ainda neste efeito de viseira, pensando numa armadura e de alguém que a veste, a equivocidade se dá como condição de uma submissão à incerteza, ou seja, uma submissão à cegueira da visão em relação à origem e à própria presença do espectro, na medida em que "siempre pude tratar-se de algún otro, que pude mentir, disfrazarse de fantasma, y también otro fantasma puede hacer-se pasar por éste"⁵¹. A armadura, pegando o exemplo de Hamlet, é uma espécie de proteção do spectral e, por ser sempre mais de um, a proteção resta problemática, sendo que, conforme assinala Derrida, o problema também é um escudo. Que tremendo poder possuem os espectros, poder ver sem ser vistos. Além disso, esse poder dissimétrico e anacrônico nos espectros faz de todo luto algo impossível, pois:

El duelo consiste siempre en intentar ontologizar restos, e hacerlos presentes, e primer lugar en *identificar* los despojos y en *localizar* a los muertos (toda ontologización, toda semantización – filosófica, hermenéutica, o psicoanalítica – se encuentra presa en este trabajo del duelo pero, en tanto que tal, no lo piensa todavía; es en este más-acá en el que planteamos aquí la cuestión del espectro, al espectro, ya se trate de Hamlet o de Marx)⁵².

Apesar da impossibilidade do luto é preciso pensá-lo, ou seja, trabalhar na herança, seguir os rastros do que foi deixado e que intervêm no presente para além do nosso domínio. Não há como se consumir o luto ou de ontologizar os seus restos. O luto é a aporia que prescreve uma necessidade, mas que também a impossibilita de realizá-lo⁵³. Devemos, pois, seguir os fantasmas apesar de cegos sobre a sua

⁵⁰ Cf. DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, p. 22.

⁵¹ Ibidem. p. 23.

⁵² Ibidem. p. 25.

⁵³ Para Derrida, "o luto *deve* permanecer impossível. O luto consumado é um ato falho. No luto consumado, incorporo a morte, assimilo-me a ela, reconcilio-o com a morte, e por conseguinte denego a morte e a alteridade do outro-morto. Sou portanto infiel. Ali onde a introjeção enlutada é consumada, o luto anula o outro. Eu assumo para mim, e por conseguinte nego ou delimito, sua alteridade infinita. Como acontece na integração do imigrante, ou na assimilação do estrangeiro. Esse 'efeito de luto' não espera portanto a morte. Não se espera a morte do outro para amortecer sua alteridade. A fidelidade me prescreve ao mesmo tempo a necessidade e a impossibilidade do luto. Insta-me a assumir o outro em mim, ao fazê-lo viver em mim, a idealizá-lo, a interiorizá-lo, mas também a não consumir o

origem ou destinação. Onde nos levarão? Não há pré-visão possível. Questão própria do por vir que se encontra com a do acontecimento, que se dá como iterabilidade, com a reparaçãõ, talvez, de um espectro como o de Marx. Para Derrida:

Repetición y primera vez, es quizá ésa la cuestión del acontecimiento como cuestión del fantasma: ¿qué es un fantasma?, ¿qué es la *efectividad* o la *presencia* de un espectro, es decir, de lo que parece permanecerían inefectivo, virtual, inconsistente como un simulacro? Hay *ahí* entre la cosa misma y su simulacro una oposición que se sostenga? Repetición y primera vez, pero también repetición y última vez, pues la singularidad de toda *primera vez* hace de ella también una *última vez*. Cada vez es el acontecimiento mismo una primera vez y una última vez. Completamente distinta⁵⁴.

Trata-se da estrutura mesma, se assim podemos dizer, de uma lógica do assédio espectral, que Derrida nomina de *fantologia*, que possuiria uma potência mais ampla do que a ontologia, além de abrigar dentro de si, "aunque como lugares circunscritos o efectos particulares, la escatología o la teología mismas. Las *comprendería* pero incomprehesiblemente" ⁵⁵. Aporia irreduzível e sem fim. A intervenção fantasmática nos coloca diante de uma *epoché* da presença, em que a indecidibilidade nos ocupa permanentemente. A fantologia, *hantologie* do francês, mantém uma relação entre o assombro (o assédio) e o fantasma (a fantasia). A questão ser ou não ser já não faz tanto sentido, pois a espectrografia derridiana está para além do jogo identitário. É como se a realidade estivesse desde sempre contaminada pela fantasia. Como de praxe, Derrida se vale do múltiplo sentido da palavra para atormentar e estremecer toda tentativa de fixação de um único sentido, de modo que a indecidibilidade resta por instalada na própria palavra.

trabalho de luto: o outro deve permanecer o outro. Ele está efetivamente, atualmente, inegavelmente morto, mas, se o assumo em mim como uma parte de mim e se, por conseguinte, 'narcisizo' essa morte do outro por um trabalho de luto consumado, aniquilo o outro, amenizo ou denego a sua morte. A infidelidade começa aí, a menos que assim continue e se agrave mais". Cf. DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. Op. Cit., p. 192.

⁵⁴ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, p. 26.

⁵⁵ *Ibidem*. p. 26.

Ao recolocar Marx em cena, Derrida acaba por demonstrar que a questão dos espectros é sempre a de uma reparação. Mas mais do que isso, apesar dos exércitos que ao longo do tempo caçam os fantasmas de Marx, na tentativa de ajustar a sua sepultura definitiva, seja por medo ou ignorância do que a potência deste pensamento pode fazer incidir, Derrida busca em Marx, justamente a força de transformação do presente. Para Derrida:

Ningún pensamiento de la tradición parece tan lúcido sobre la actual mundialización de lo político, sobre la irreductibilidad de lo técnico y de lo mediático en el transcurso del pensamiento más pensante –y más allá del ferrocarril y de los periódicos de la época, cuyos poderes fueron analizados de manera incomparable por el *Manifiesto*–. Y pocos textos fueran tan luminosos a propósito del derecho, del derecho internacional y del nacionalismo⁵⁶.

Nesse sentido, além de uma responsabilidade que impõe um retorno ao pensamento de Marx, é necessário reafirmar aquilo que pode ser transformador para o nosso tempo. A desconstrução carrega, portanto, uma dívida e uma herança com Marx, e Derrida confessa a importância desta herança quando afirma que “no habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos un de sus espíritus”⁵⁷. Marx é mais de um, o que faz de seu legado algo múltiplo e acessível de diversos modos, razão pela qual devemos saber escolher aquilo que potencializará as fissuras no enclausuramento presente para o por vir. Talvez, o fundamental para a construção de uma democracia por vir passe pela herança do desejo revolucionário que impulsionava Marx. Há muito em Marx que pode vir a acontecer⁵⁸.

Espectros de Marx faz parte da estratégia derridiana que exige, portanto, que se assuma essa herança marxista, ou seja, “asumir lo más « vivo », de él que no ha

⁵⁶ Ibidem. p. 30.

⁵⁷ Ibidem. p. 30.

⁵⁸ Nesse sentido, é interessante a abordagem de Michel Löwy, ao referir que a revolução sonhada por Marx não era meramente política, mas também encontrava fundamento na ruptura no interior da sociedade atual. Além disso, percebia na democracia, não uma simples forma de transformação política, mas os próprios fundamentos da sociedade civil. Cf. LÖWY, Michel. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Trad. Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012, pp. 76-77.

dejado de poner sobre el tapete la cuestión de la vida, del espíritu o de lo espectral, de la-vida-la-muerte, mas allá de la oposición entre la vida y la muerte"⁵⁹. Assumir esta herança significa dizer "sim" a ela, não deixá-la a salvo, pois é preciso reafirmar esta herança mesmo que seja necessário transformá-la completamente. Esta reafirmação faz parte da dupla injunção que marca a herança, pois a herança mesma apenas se constitui enquanto tarefa. Por sermos sempre herdeiros, a nossa própria afirmação enquanto ser fica dependente desta dimensão espectral, pois a herança é sempre virtual e espectral⁶⁰. Assim, é preciso mirar o passado para dar um passo para o futuro, e aqui não há qualquer conservadorismo em relação ao passado, por este motivo a escolha fundamental, talvez, a mais importante das decisões seja saber escolher a herança. Desta escolha dependerá aquilo que resta por vir. O por vir, nesse sentido, significa para aqueles que recusam a possibilidade de uma abertura para além da presença, que supostamente oferece segurança, a perda do *lugar*, o que pode significar um certo desespero que se desdobra em ódio e angústia. Resiste-se, portanto, à experiência da exposição ao movimento de ex-apropriação que define, por assim dizer, a desconstrução. Desta maneira, podemos nos valer do que Freud denominou como característica notável da melancolia, "a proeminência do medo de empobrecer"⁶¹. Talvez possamos dizer que todo o trabalho político de Derrida seja o trabalho de um luto do político, deslocando os limites e a possibilidade mesma desse trabalho. O filósofo franco-argelino afirma que "há muito tempo eu próprio 'trabalho' no *luto*, se assim posso dizer, ou me deixo trabalhar sobre os recursos e os limites do discurso psicanalítico a esse respeito, e sobre certa coextensividade entre trabalho em geral e trabalho de luto"⁶². Chamamos a atenção para o fato desta *impressão*, deixar-se trabalhar nos limites e os recursos psicanalíticos, que marca

⁵⁹ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, p. 85.

⁶⁰ Nesse sentido, somos sempre testemunhas da herança que recebemos. Assim, afirma Derrida: "somos herederos, eso no quiere decir que *tengamos* o que *recibamos* esto o aquello, que tal herencia nos enriquezca un día con esto o con aquello, sino que el *ser* de lo que somos *es*, ante todo, herencia, lo queramos y lo sepamos o no. Y que, Hölderlin, lo dice muy bien, no podemos sino testimoniarlo. Testimoniar sería testimoniar lo que *somos* en tanto que *heredamos* de ello, y he ahí el círculo, he ahí la suerte o la finitud, heredamos aquello mismo que nos permite testimoniar de ello. Hölderlin, por su parte, llama a esto, al lenguaje, «el más peligroso de los bienes», dado al hombre «a fin de que testimonie haber heredado/lo que él es (*damit er zeuge, was er sei, geerbt zu haben*). Cf. *Ibidem*. p. 85.

⁶¹ FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*, p. 185.

⁶² DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*, p. 99.

mais que uma passividade no trabalho do luto, mas sim uma passividade engajada na desconstrução do luto e da melancolia como política. Embora seja um trabalho entre outros, o trabalho de luto carrega a idealização apropriadora e interiorização do objeto perdido que caracteriza o luto, essa tentativa impossível de ontologização das cinzas e dos fantasmas para o domínio da presença. Mas a dimensão melancólica do político para Derrida não está apenas vinculado à morte de Marx, ou aos fracassos de certos modelos comunistas que marcaram o inconsciente geopolítico, sobretudo do séc. XX. Este fracasso é estrutural e marcou o inconsciente geopolítico que chora, "às vezes sem lágrimas, e sem saber, frequentemente lágrimas e sangue, sobre o cadáver do próprio político. Chora o próprio conceito de político em seus traços essenciais, e mesmo nos traços de sua modernidade"⁶³. A melancolia do político chora, portanto, perante o seu próprio cadáver, ao mesmo no que diz respeito ao seu conceito tradicional moderno que se construiu desde as bases do Estado-Nação, da Soberania, da estrutura partidária e da sua topologia parlamentar de representação. Atualmente, diante da crise instalada no conceito do político, mas não apenas isso, da crise de uma cosmovisão que se hegemonzou e incorporou todo o séc. XX, não há alternativa senão fazer o trabalho de luto desta política da melancolia, luto de um objeto que parece ter se perdido desde sempre e que deixa a marca de sua rasura no próprio conceito do político, ou seja, devemos levar às últimas consequências a desconstrução para que uma nova história possa vir⁶⁴. Apesar de todo o esforço institucional, não é mais possível sustentar as bases dos Estados-Nação e das democracias liberais herdadas, sem um trabalho urgente de desconstrução, colocando os ladrilhos destas estruturas ao avesso, antes que o pior aconteça. Mas, justamente, porque o tempo não é hegemônico e linear é que ainda temos tempo para que algo aconteça com o político. A anacronia e a disjunção

⁶³ Ibidem. p. 99.

⁶⁴ Segundo Ricardo Timm de Souza, "a desagregação interna de todo um *sistema de sentido e de valores*, necessita corresponder um *modelo de inteligibilidade* para além da subserviência à tradição em falência. É necessário levar às últimas consequências o processo de des-construção da Totalidade, para que a reconstrução da história verdadeira, aquela citável *a cada passo* e, portanto, *judgável em seu verdadeiro sentido*, possa ser iniciada". Cf. SOUZA, Ricardo Timm. *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 28.

do tempo – *the time is out of joint* – permitem uma justiça para além da calculabilidade do presente.

A justiça abissal nos interpela a dar um passo além do calculável, para além da economia do direito e da vingança, um passo além da economia da repressão. Do contrário, podemos sugerir a manutenção de uma neurose social, na medida que a repressão é sempre restabelecida, segundo a economia de Freud⁶⁵. A violência que aqui podemos relacionar com a vingança e o assassinato do pai em Hamlet, ou seja, a violência originária, embora reprimida pelo direito, que tenta legitimar-se como justiça, retornará de outros modos, sobretudo simbolicamente se quisermos apontar para a forma como as instituições agem, ou seja, pela via de uma violência concreta, de uma absoluta hostilidade e, ainda, através da ameaça que se desdobrará em um medo socialmente instituído. O direito, nesse sentido, institui-se e reafirma-se no medo do retorno do assassinato que o assombra, mas que também o faz assombrar. Deste modo, é importante ressaltar que o próprio Freud chamava a atenção para a ambivalência do processo de repressão, pois, “a ambivalência, que permitiu a repressão através da formação reativa, é também o lugar onde o reprimido consegue retornar. O afeto desaparecido volta transformado em angústia social”⁶⁶. A disjunção do tempo é uma necessidade da justiça, condição mesma da desconstrução, que se anuncia sempre por essa justiça, o seu núcleo indesconstruível. É o que faz com que ela mesma permaneça em desconstrução com a marca disjunta do *Un-Fug*⁶⁷. Todavia, há sempre a presença inquietante da compulsão à repetição do *um* – a marca do assassinato e do traumatismo esquecido⁶⁸.

⁶⁵ Ainda segundo Freud, “Não se deve imaginar o processo de repressão como algo acontecido uma única vez e que tem resultado duradouro, mais ou menos quando se abate algo vivo que passa a estar morto; a repressão exige, isto sim, um constante gasto de energia, cuja cessação colocaria em perigo o seu êxito, de modo que um novo ato de repressão se tornaria necessário. É lícito imaginar que o reprimido exerce uma contínua pressão na direção do consciente, a qual tem de ser compensada por uma ininterrupta contrapressão. Portanto, manter uma repressão pressupõe um permanente dispêndio de energia, e a sua eliminação significa, economicamente, uma poupança. Cf. FREUD, Sigmund. A repressão. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 90.

⁶⁶ *Ibidem*. p. 97.

⁶⁷ O termo *Un-Fug* é o correspondente de *out of joint* em alemão. A referência de Derrida se explica pela análise da interpretação da justiça como *Diké* realizada por Heidegger e a tentativa de harmonia da diferença. Por razões econômicas não avançamos neste tema. Cf. *Ibidem*. pp. 43-47.

⁶⁸ Para Derrida: “Uma vez que há o Um, há o assassinato, a ferida, o traumatismo. O Um se resguarda do outro. Protege-se contra o outro, mas no momento desta violência ciumenta comporta em si mesmo, guardando-a, a alteridade ou a diferença de si (a diferença para consigo) que faz o um. O “Um

Não nos livraremos da violência do esquecimento do assassinato que nos constitui. Viveremos sempre assombrados pelas sepulturas que não realizamos e pelas cinzas daqueles que testemunharam a injustiça. Esta não é outra coisa, senão a condição da justiça. A inquietação e a turbulência que estes fantasmas nos trazem, apesar do esforço de reprimir a memória do assassinato, o medo de reafirmar o mal, medo que pode significar o desejo de imobilização para não termos que enfrentar a aporia da qual não temos chance de escapar, de modo que, “podemos ficar paralisados de espanto diante da injustiça virtual que arriscamos sempre cometer em nome da própria justiça”⁶⁹. Daí a necessidade do incessante trabalho de desconstrução da violência como possibilidade do por vir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTHES, Roland. *Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio da França, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977*. Trad. Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Cultrix, 2013;

DERRIDA, Jacques. *Apprendre à vivre enfin: entretien avec Jean Birnbaum*. Paris, Galilée, 2005 ;

_____ ; *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editora Nacional, 2002 ;

_____ ; *Linguística e gramatologia*. In: *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013;

_____ ; *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001;

_____ ; *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1974-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.) Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012;

que difere de si mesmo”. O um como o centro. Ao mesmo tempo, mas num tempo mesmo disjunto, o Um esquece de se lembrar a si mesmo, ele guarda e apaga o arquivo desta injustiça que ele é. Desta violência que ele faz. O um se faz violência. Viola-se e violenta-se mas se institui também na violência. Transformar-se no que é, a própria violência – que ele faz a si mesmo. Autodeterminação como violência. O Um se guarda do outro para se fazer violência (porque se faz violência e com vistas a se fazer violência”. DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*, p. 100.

⁶⁹ Ibidem. p. 99.

_____; *Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinker sobre Marx y Althusser*. 1ª ed. Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012;

_____; *Politique et amitié: entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*. Paris: Galilée, 1993;

DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. Tenho gosto do segredo. In: *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006;

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004;

FREUD, Sigmund. A repressão. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010;

_____; Luto e melancolia. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LÖWY, Michel. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Trad. Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012;

POTESTÀ, Andrea. L'exhibition de l'absent: Derrida, Heidegger et l'in-origine de l'oeuvre d'art. In: *Derrida et la question de l'art: déconstructions de l'esthétique*. Adnen Jdey (Org.). Nantes: Cécile Defaut, 2011;

SCAPINI, Marco Antonio de Abreu. *Derrida, desconstrução e democracia por vir: por uma crítica da violência para além do medo*. Porto Alegre: Zouk, 2019.

SCHOPENHAUER Arthur. *As dores do mundo: o amor – a morte – a arte – a moral – a religião – a política – o homem e a sociedade*. Trad. José Souza de Oliveira. São Paulo: Edipro, 2014;

SKINNER, Anamaria. Arquivos da Tradução. In: FERREIRA, Élica; OTONI (Orgs.). *Traduzir Derrida: Políticas e desconstruções*. Campinas: Mercado das Letras, 2006.

_____; *Espectros de Marx: por que esse plural?*. In: NASCIMENTO, Evandro; GLENADEL, Paula (Orgs.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000;

SOUZA, Ricardo Timm. *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996;

28. NOTAS SOBRE O CONCEITO DE LEI NA MORAL RELIGIOSA DE SANTO AGOSTINHO



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-28>

Matheus Jeske Vahl¹

Introdução

No opúsculo *De Spiritu et Littera* localizado no grupo de obras conhecidos como "Tratados da Graça", Agostinho trata da lei moral instituída com Moisés no Antigo Testamento, precisamente da interpretação paulina desta lei. Aqui o autor constrói uma psicologia moral sob a égide de uma interpretação espiritual tanto da consciência moral como do ato praticado, onde os temas da culpa e da conquista da virtude estão em destaque.

O que Agostinho aspira demonstrar é que o conteúdo do que está colocado na letra da normativa moral só possui sentido se compreendido no escopo de uma cosmologia, o que no seu caso tem os contornos de uma teodiceia em que a ação de Deus implica diretamente na qualidade e no resultado da prática moral, não somente na condição de árbitro do ato moral, mas como um interveniente que garante sua qualidade. Como fonte de toda uma tradição, Agostinho opera uma fusão entre prática moral e prática religiosa onde o bem moral só pode ser fruto de uma ação divina que torna eficaz o ato moral.

Para Agostinho a lei moral tem a função de esclarecer ao homem o sentido da verdadeira justiça e de corrigir os desvios que lhe atrapalham na prática da virtude. O problema que ele levanta diz respeito à condição da natureza humana. Segundo sua visão ela é incapaz de realizar semelhante justiça, dada a mancha de culpabilidade que carrega em seu interior e cuja origem reporta a seus antepassados. Assim, dada esta situação de fragilidade e incapacidade espontânea para a virtude, Agostinho compreende que a lei se torna fonte de temor e culpa para o homem, o que

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas, pós graduado em Economia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia Medieval da Universidade Federal de Pelotas e do GT Pensamento Agostiniano da ANPOF.

só é superável pela espiritualidade constituída pela Graça de Deus no interior da alma humana. É também a partir deste conceito que Agostinho intenta apresentar uma visão menos legalista da lei moral.

1. O cumprimento da lei moral frente à natureza decaída

Ao interpretar a lei moral judaica Agostinho parece reconhecer “uma identificação entre virtude e o cumprimento da lei, a saber, da prática do dever moral com a prática da justiça” (VARGAS, 2014, p. 111). Biblicamente falando esta lei teria sido promulgada após a queda adâmica. Assim, ao mesmo tempo em que diz ao homem pecador como viver de forma justa ela evidencia sua incapacidade de realizar a justiça. Para Adão ela seria fácil, consistiria num tranquilo assentimento da vontade livre, para os descendentes dele, mais do que um desafio, a prática da lei é um tormento devido a sua fraqueza².

Em visão agostiniana, a humanidade que descende de Adão vive em profunda ignorância com relação a si mesma. O que define a alma dos indivíduos após a queda primeva é o fato de que a origem do pecado, do vício praticado, não está na má escolha da própria vontade, mas na herança sob a qual nascem. “Adão é a forma do homem do futuro” (AGOSTINHO, *De pec. mer.* I, 11, 13); de um homem marcado pela pena e pelo peso da culpa do pecado³, a qual começa a ser transformada a partir da proclamação da Lei.

Vargas (2018, p. 102-103) comenta que em toda leitura agostiniana deste efeito causado na alma humana, existe a impressa de que o pecado de Adão acontece de novo em cada indivíduo que toma a decisão de se submeter aos apelos da concupiscência e forma a partir daí um conjunto de hábitos viciosos. Todavia, tal escolha não está para nós como para Adão, pois ele não possuía em sua natureza a mácula que possuímos. No caso dos homens sem a lei, ela se aprofunda, pois não

² É vasto na ciência bíblica tanto católica quanto protestante o estudo acerca de como teria vivido a humanidade entre a descendência e a formação do povo seguida da promulgação da Lei. Todavia, à nossa pesquisa interessa apenas a relação que o homem estabelece com a Lei antes e após a queda, a partir da leitura agostiniana.

³ Sustenta Bonner (2002, p. 361) que se pensarmos a liberdade humana no horizonte da liberdade que Adão possuía, a teoria da graça agostiniana como ajuda amorosa de Deus perde o sentido. O homem atual não pode ser equiparado a Adão neste nível.

tem sequer consciência de tal mácula ou de sua origem. Portanto, ainda que possamos admitir em nós a existência de uma má escolha primeva como origem de nossos maus hábitos, do ponto vista agostiniano, é preciso ter claro que ela já acontece em uma natureza maculada.

Disto decorre que em Agostinho o problema mais grave a ser tratado em nível moral quanto ao cumprimento do dever, “não é a lei nem a liberdade, mas a condição de possibilidade para cumpri-la” (CILLERUELO, 1954, p. 17). Isto porque na situação de pecado é claro para ele que a realidade da vida ética não se adequa facilmente a normas e a princípios gerais, ou seja, “o dever ser” não é assimilado pela vontade como uma obviedade. Ainda que possamos ter certa ciência dos preceitos e de seu conteúdo, sua aplicação sempre será fruto de um embate permanente da natureza humana consigo mesma. Por isso, a prática da lei mesmo que possa redundar em uma ação justa, é insuficiente para a justiça, isto é, não pode justificar o homem, porque não redime sua natureza, já que nela o que habita em primazia não é o bem e a tendência à virtude, mas

a lei de nossos membros que contradiz a lei da mente. Porém, tudo isso não é mescla de duas naturezas oriundas de princípios encontrados, mas divisão de uma natureza contra si mesma, imposta como sansão de pecados. Em Adão não fomos assim [...], não é esta a vida constitutiva do homem criado, mas consequência ao homem condenado (AGOSTINHO, *De Cont.* VIII, 21).

Disto se compreende que as condições para o cumprimento de um dever moral expresso em lei não são um problema exterior no primeiro momento, mas uma questão que diz respeito à interioridade do sujeito, ou seja, àquele foro onde o indivíduo sustenta seu assentimento ao dever moral, precisamente, no pensamento, onde realiza seu discernimento racional e dá o assentimento à escolha de sua vontade. Esse é o foro em que na leitura de Agostinho o sentimento de culpa, a parca consciência de justiça, o desejo de virtude e os apelos contrários da natureza se confundem na tomada de decisão.

2. A graça como condição para o cumprimento da lei moral

O horizonte em que se configura a análise de Agostinho versa acerca da diferença entre a condição de Adão e de seus descendentes, ou seja, é na interpretação da interioridade de Adão, antes e após o evento da queda descrito no Gênesis que Agostinho ancora sua análise da situação psicológica de cada homem no ato moral⁴. Ambos têm diante de si o preceito da lei (a Lei mosaica foi proclamada em razão do pecado, contudo, Adão na origem vivia também sob a égide de preceitos dentro dos quais precisava exercer sua liberdade), porém, a natureza de Adão não lhe manifestava nenhum impedimento em cumpri-la, ao passo que a de seus descendentes sim; o primeiro homem tinha a graça que lhe protegia, os outros não, por isso, "ainda que toda natureza seja dotada de livre arbítrio e que todo homem tenha diante de si uma doutrina moral que preceitua o que é certo e errado, sem a graça, de nada disto lhe adianta para praticar a justiça" (AGOSTINHO, *De spi et lit.* III, 5).

Acontece que dada a culpa que carregamos, mesmo proclamado exteriormente pelos preceitos o caminho da Verdade permanece interiormente oculto para o homem. Ainda que o fim de uma determinada ação lhe tiver patente, ele "não age, nem vive na justiça se, ao mesmo tempo, não se deleita e não ama o bem" (AGOSTINHO, *De spi et lit.* III, 5). Em outras palavras, se não assumir que sua natureza precisa ser redimida e que isto está além de suas forças, de nada adianta ao homem ter o livre arbítrio e saber, pela lei, o que é certo e o que é errado. Diz Larrabe (1997, p. 426) que a lei manda porque supõe a ação do livre arbítrio em obedecê-la, mas não suas condições para tal.

Exatamente neste ponto que Agostinho, assumindo o princípio do versículo paulino⁵, afirma que para uma natureza nestas condições, a lei se torna em verdade um mal, no sentido de que na medida em que lhe fala do bem que deveria praticar também lhe evidencia a culpa que não o deixa praticá-la. Este é o ponto em que se afastando da doutrina de Pelágio, Agostinho aprofunda a ideia da graça cooperante,

⁴ Trata-se da passagem de (Gn 3, 1-24) interpretada por Agostinho em seus três grandes comentários ao Gênesis, o mais importante deles a nosso ver o *De Genesi contra Manicheorum*.

⁵ "A letra mata, mas o Espírito vivifica" (2Cor. 3, 6).

a saber, da participação direta de Deus na vida moral, sem o que a prática da justiça é impossível ao homem pecador. Nenhum pecado é cometido segundo Agostinho sem que haja uma clara transgressão da lei; assim, se justa, ela é sempre prescrita como uma ação virtuosa, portanto, impraticável de um todo pela vontade pecadora. O ponto sensível de sua teoria não está tanto no preceito positivo quanto no negativo, isto é, naquele que à semelhança do decálogo é expressamente proibitivo. Este torna flagrante a fraqueza da vontade, pois expõe sua incapacidade de realizar um possível bem, e, sobretudo, sua fraqueza em evitar o mal que nasce a partir dela mesma.

É proibitiva a norma: Não conforma-te à mentalidade deste século; é prescritiva a norma: transforma-te renovando a tua mente. A primeira norma concerne ao não desejar, a outra a amar, a primeira à continência, a outra à justiça, a primeira a despojar-se do mal, a outra a fazer o bem [...]. Porém, é certo que ninguém pode ser continente, nem amar, se Deus não lhe concede (AGOSTINHO, *De perf. iust. hom.* V, 11).

E na visão de Agostinho é no primeiro sentido que o homem pecador experimenta a lei. Tanto positiva ou negativa, ela é sempre boa e aponta para a virtude, contudo, “quando o Espírito não intervém ajudando e excita no lugar da má cobiça a boa cobiça, derramando a caridade nos corações, então a lei, ainda que boa, estimula com a proibição o apetite mal” (AGOSTINHO, *De spi et lit.* IV, 6). A lei “que mata”, portanto, não é exatamente a lei que não se cumpre porque inatingível em sua virtude, mas a que proíbe o pecado, porque vai de encontro à energia mais forte da natureza do homem pecador – a concupiscência, a tendência interior que temos de realizar nossos desejos a qualquer custo.

Ao demonstrar ao homem que a virtude lhe é inacessível e, ao mesmo tempo, fazer com que a concupiscência aflore em sua prática moral, a lei torna manifesto ao homem aquilo que em certo sentido está escondido em sua natureza, e faz com que ele se compreenda necessitado de ajuda para realizar o bem, que se reconheça culpado e que busque o perdão. Na verdade, “a Lei faz a alma sentir a dor da ferida da morte em sua natureza que é o pecado” (AGOSTINHO, *De perf. iust. hom.* VI, 14);

torna evidente a pena da qual somente o Espírito de caridade pode curar a natureza humana.

A posição de Agostinho significa que ainda que o homem possa cumprir o que está prescrito na lei, ele não pode se tornar virtuoso através dela. "Servindo-se legitimamente da lei o homem passa a ter conhecimento do bem e do mal, e igualmente passa a desconfiar de suas forças para realizar o bem, pelo que precisa pedir auxílio" (AGOSTINHO, *De cor. et gratia* I, 2). Em certo sentido, a Lei pode corrigir um determinado ato e evitar o pecado, mas não pode por seu cumprimento corrigir a natureza em que se produz o ato de pecado, no máximo ela abre a consciência do homem para isto, porém, como afirma Nygren (1982, p. 521) em Agostinho o cumprimento da lei sempre e inevitavelmente irá reclamar que o Espírito transforme a *cupiditas* em *caritas*, e é o gozo desta transformação que forma no homem o amor pela justiça.

3. O caráter deontológico da lei moral

Em si mesma a lei não é geradora de pecado, ao contrário, ela vem para apontar à alma a direção oposta a ele e, também, para evitá-lo, não provocá-lo. Assim, quando se diz que pecamos por causa da lei, significa que em relação ao pecado ela foi proclamada para dá-lo a conhecer, "para que a alma humana que se via inocente apalpassse a evidência do mal e não podendo vencê-lo sem a ajuda de Deus, com o esforço de sua culpabilidade, se movesse a pedir a graça" (AGOSTINHO, *De div. quaest. ad. Simp.* I, 1, 4). Entende Agostinho que sem a lei o pecado fica "morto" no homem, a saber, adormecido no sentido de que domina sua natureza, influencia suas ações, assenta o corpo e suas paixões sob a égide de seus vícios, sem que o homem tenha consciência disto. Ele age por uma lei que atua em nossos membros na certeza de que ela é que lhe conduz à felicidade, quando na verdade é o que lhe condena à morte definitiva. Neste sentido, diz Larrabe (1997, p. 434) que a lei proclamada servirá ao homem para exteriorizar um mal que está latente em sua natureza e que age em seu interior.

Portanto, a lei moral se torna preceito de morte da natureza não apenas quando se comete o pecado, isto o homem faz até inconscientemente, mas quando

o comete com ciência e consciência do que está fazendo. Este nível amplo de culpabilidade é o que Agostinho entende se descortinar ao homem com o preceito moral. Poder-se-ia então perguntar: como pode o homem querer pecar ainda, se tem diante de si a clareza do que é o pecado? A resposta de Agostinho transcende os limiares da simples consciência: é que "o pecado fascina com uma falsa doçura, pois aos homens que tem recebido a graça espiritual, atrai fortemente o proibido" (AGOSTINHO, *De div. quaest. ad. Simp.* I, 1, 5). Explica Lopez (1956, p. 678) que o sentido disso é que a lei proibitiva excita na alma um tipo específico de paixão que torna o pecado que latente mais prazeroso do que a virtude.

Agostinho admite que mesmo sem a graça a lei pode ter o poder de vedar o pecado e de incentivar a virtude, porém, sem o sentido que lhe vem pela Lei da caridade no coração, cuja origem é a graça divina ao formar o assentimento, a alma tende a tirar da lei as forças que precisa para o mal; aí "a fraqueza humana termina utilizando a lei, que é boa, para realizar o mal" (AGOSTINHO, *De Cont.* III, 7). Isto significa que o pecado não é uma força que atua sobre a realidade humana simplesmente na esfera do convencimento como fazia crer Pelágio, ele seduz a alma desde seus mais íntimos e remotos sentimentos por onde termina dominando a natureza, por isso, ao contrário do que pregava o monge bretão, a força da vontade querendo seguir a lei pelo bom exemplo não é suficiente para vencer a culpabilidade interna de nossa alma.

Portanto, o mal em forma de culpa está no sujeito que não consegue praticar a lei com virtude. O pecado não consiste simplesmente em não cumprir o que diz no preceito moral, ele é uma força incrustada na natureza daquele a quem a lei é dada como mandato. A partir do momento em que começa a se manifestar como prevaricação, o pecado é que o compreendemos não mais como um simples ato vicioso, mas "como uma resistência formal à vontade de Deus que domina os meandros da natureza humana" (AGOSTINHO, *De div. quaest. ad. Simp.* I, 1, 6). Diante disto, a aferição da justiça, do ponto de vista moral, na ação de cada indivíduo, não ocorre apenas na análise e no julgamento de seus atos realizados, mas, também, pelo quanto o indivíduo se assemelha a um padrão moral estabelecido pela lei espiritual e o quanto se distancia, ou ainda, quão puros são seus afetos e

“estoicamente” forte a sua alma para com a luz da graça oprimir a carga interna que lhe sobrevém.

É muito clara a influência direta de São Paulo nesta parte do pensamento de Agostinho, especialmente da Carta aos Romanos. Não nos cabe julgar a coerência exegética de suas interpretações do texto paulino. O fato é que a partir deles Agostinho compreende a condição humana sob a ação de três leis: (1) a lei do pecado, que domina sobremaneira a natureza escravizando a vontade, que é submetida como um escravo vendido à tirania das paixões⁶; (2) a Lei judaica ou lei do mandato, que indica o caminho da virtude, porém, não resolve o problema das condições da natureza para tal, por isso, se torna um peso; (3) e a Lei da caridade, que não é preceito, mas uma ação de Deus no interior do homem que redime sua natureza dos efeitos da culpa e lhe possibilita cumprir a lei do preceito⁷. Ela é o ponto decisivo da qualidade do ato moral para Agostinho, pois, “é vencido o homem que não age na liberdade da graça, embora já saiba que não opera o bem” (AGOSTINHO, *De div. quaest. ad. Simp.* I, 1, 9).

Para quem não consegue cumpri-la a lei termina tendo o peso de um castigo, pois aprofunda aquele já recebido pelo homem primevo e que está inscrito no interior de nossa natureza na linguagem da culpa. A partir daí Agostinho tipifica dois tipos de agentes morais que se formam desde a condição do homem perante a lei: sem a graça e com a graça. Aos primeiros a lei é um peso e produz o sentimento de temor, aos outros é fonte de amor porque expressa a libertação de sua natureza pela caridade.

Se chama mais ordinariamente lei a que ameaça, atemoriza e sanciona. E assim um mesmo preceito para os que temem é lei, e para os que amam, graça [...]. A lei é simplesmente letra para os que sabem lê-la, mas não podem cumpri-la. Aqueles a quem foi escrita a conhecem enquanto está escrita e se lê, não porque

⁶ A este conceito de lei do pecado, vale acrescentar outro conceito que vem a explicá-lo melhor – os maus hábitos. Segundo Capañaga (1956, p. 60) tais hábitos nascem da assiduidade do indivíduo em entregar-se aos prazeres, unem-se à natureza pecadora, e passou a constituir uma espécie de necessidade moral na natureza que empodera ainda mais a concupiscência. Ela vai se formando de modo inconsciente ao longo da vida e é desnudada pela lei moral.

⁷ Afirma Larrabe (1997, p. 429) que o Espírito atua internamente para a ação externa do homem mediante um preceito que é igualmente externo seja possível e tenha-lhe sentido.

a amam e a cumprem, resulta que para eles é apenas letra, que não ajuda, apenas acusa a transgressão. De sua punição estão livres os que recebem o novo espírito, de modo que já não estão obrigados à letra, que ameaça com o castigo, mas a vivem com sua inteligência, porque amam a justiça (AGOSTINHO, *De div. quaest. ad. Simp.* I, 1, 17).

Um preceito obedecido por temor de sua consequência pode até evitar o cometimento de um pecado, mas por si só não torna nenhum homem justo, a ação justa é aquela que provém do amor pela justiça que se realiza com a lei. Contudo, este amor precisa ser construído anteriormente na alma, o que acontece quando restabelecida pela graça a relação entre ela e seu Deus. Quando o homem percebe a lei apenas como letra, esta não passa de uma proibição; ele pode cumpri-la, mas sem que nenhuma transformação efetiva aconteça na sua realidade interior; ao passo que cumprindo-a a partir da experiência da graça, ela se torna lei de caridade, porque a graça abre-lhe um novo horizonte de sentido, pelo que sua ação deixa de ser *por obrigação* para se tornar *por convicção*. Diz Agostinho (*De spi et lit.* VIII, 13) que quando agem estritamente por obrigação os homens continuam a fazer-se réus do ponto de vista moral, pois ainda que sua ação seja o cumprimento do preceito, o que de fato em seu íntimo eles queriam e tendiam a operar era o pecado.

Em última análise, na visão de Agostinho, o “viver justamente” é um dom divino, primeiro pelo dom natural do livre arbítrio sem o que o homem não poderia ser nem justo nem injusto, depois pela lei que instrui o livre arbítrio a realizar a justiça, mas, sobretudo, pela graça, que opera na natureza a justificação⁸. Este ato de perdão realizado desde a encarnação é o dom que dá sentido novamente à criação maculada. Trata-se de um traço de misericórdia que ele faz acompanhar o preceito da Lei. Assim, “quando a graça nos é outorgada, não o é pelas obras boas que tenhamos praticado, mas para que possamos praticá-la, isto é, não é porque tenhamos cumprido a lei, mas para que possamos cumpri-la”⁹ (*De spi et lit.* X, 16).

⁸ Conforme Lopez (1956, p. 677) temos em Agostinho a formação de um tripé onde as três direções se tornam interdependentes: o livre arbítrio, a lei e a graça. Sendo esta última a presença de um terceiro ator na vida moral, sem o qual Agostinho ainda que admita falar de atos bons, não assume a presença de um sujeito bom em sua realização.

⁹ Neste ponto Agostinho do tema da predestinação dos santos. Trata-se de um postulado de cunho teológico que versa sobre aqueles homens que desde seu nascimento já estão escolhidos por Deus

Fica clara em Agostinho a necessidade de que Deus participe ativamente na ação moral para que se possa falar na virtude da justiça. Ele não crê que a natureza tenha sido destituída por completo da sua capacidade tanto intelectual quanto volitiva de progredir na virtude depois do pecado original; reconhece que os homens podem conhecer a Deus e aprofundar-se nos mistérios de sua criação, assim como podem compreender o que é certo pelos preceitos de uma lei moral, mas afirma que dada sua situação não conseguem dar verdadeiro sentido a este conhecimento¹⁰. Não basta conhecer o conteúdo da lei moral, é preciso uma disposição interior que leve o indivíduo a praticá-la por amor ao resultado que produz, não por temor; esta disposição apenas a graça pode produzir no interior do coração humano, do contrário, mesmo cumprindo a lei o indivíduo passa de escravo do pecado para escravo da letra.

Segundo a leitura agostiniana a lei foi dada não para que o homem evitasse o pecado tornando-se um escravo dela, mas para que por ela criasse a consciência de que precisa da graça. Quando afirma que a lei mata enquanto letra, mas salva enquanto conteúdo, Agostinho quer dizer que ela além de apontar o que é correto, ajuda o coração humano a abrir-se para o Outro, ou seja, para Deus, e pedir a sua graça, a qual faz com que ele cumpra o preceito. Isto é o que Agostinho define como sentido pedagógico da lei. Ao compreendê-la dentro da economia da redenção da natureza humana, Agostinho não relativiza seu sentido ao dizer que “os preceitos divinos de nada serviriam se não se tivesse liberdade para cumpri-los” (AGOSTINHO, *De gratia et lib.* II, 2), menos ainda exclui o fator humano de sua realização, apenas entende que ela é parte de um processo que unicamente pela graça pode ser consumado.

Portanto, em Agostinho, sem a abertura da graça, mesmo cumprindo um preceito correto o homem não consegue passar da condição de servo para a condição de ser livre. O nível de “excelência moral” que Agostinho almeja é aquele

para receberem sua Graça. Não aprofundaremos este conceito aqui, mas vale salientar que ele será decisivo para a formatação da ética protestante no período das reformas religiosas.

¹⁰ Sob este horizonte comenta Capañaga que no pensamento agostiniano palavras como “*currere, sequi, facere*, aludem aos elementos ativos postos pelo homem em correspondência com os estímulos superiores [...]. Por isso, a caridade, ainda que obra divina em nós, cria um movimento próprio e vital na alma” (CAPAÑAGA, 1956, p. 56).

onde a prática exterior dos preceitos seja expressão direta de uma autêntica liberdade interior da alma em relação à sua própria natureza. Em outras palavras, uma situação moral em que o livre arbítrio manifeste sua autêntica razão de ser, pelo que se diz:

Assim como a lei é estabelecida pela fé, assim o livre arbítrio não é aniquilado, mas fortalecido pela graça, posto que mesmo a lei não pode ser cumprida se não mediante o livre arbítrio [...], pela cura da alma temos a liberdade do arbítrio, por ele o amor à justiça e pelo amor à justiça, o cumprimento da lei (AGOSTINHO, *De spi et lit.* XXX, 52).

A liberdade para o cumprimento da virtude através da lei “vem de dentro”, precisamente, da condição de operação de todas as faculdades anímicas em plenitude, sem o entrave dos hábitos de pecado. O que o Espírito opera no coração humano com a graça é a libertação dele em relação à culpa gravada em seu interior. Trata-se da formação na alma da *bona voluntas caritas*, a saber, “a graça que produz uma inclinação gostosa ao bem, uma gravitação íntima que exclui toda violência” (CAPAÑAGA, 1956, p. 63). Diz Agostinho (*De spi et lit.* XXVII, 47) ‘que pela culpa a lei é destruída no interior do coração humano, por isso, o livre cumprimento do que está prescrito na Lei pressupõe a graça, isto é, que seja em lugar da culpa, gravado o amor à justiça no interior do mesmo coração’, o que é realizado pela Lei da caridade, a qual ensina reprimir no interior, com misericórdia, a origem condenável do pecado para que a dor ali produzida se transforme em desejo de regeneração. Nesta condição já prevalece a justiça, pois o homem move-se para superar a “comodidade” em que o pecado lhe mantém.

Mais do que uma operação intelectual de conhecimento a graça opera um processo de “sedução” no interior do coração de modo a transformar sua percepção acerca da própria natureza e da realidade. Assim como o pecado vai progressivamente criando uma experiência de angústia no interior deste mesmo coração e sedimentando hábitos que aumentam a culpa, “a graça deleitante cria no homem a psicologia do filho, a saber, o espírito de amor e a confiança de viver sem o temor” (CAPAÑAGA, 1956, p. 64), o que torna a experiência da justiça pela virtude

uma prática prazerosa. Daí a diferença em dizer que a justiça antiga, da lei, era servil, enquanto a nova, traduz liberdade.

Se o homem não consegue vislumbrar que a justiça presente na lei na verdade vem de Deus, ele permanece réu, pois para o mandato não lhe aponta à justiça, é apenas letra que evita o pecado. Para que assim ele possa compreender a lei, precisa pela graça ter uma boa vontade que aumente e cresça na medida em que vai cumprindo os preceitos no horizonte da justiça. Em outras palavras, enquanto a lei desperta o *querer* para virtude, a graça lhe garante o *poder* para realizá-la, e faz assim com que amemos a lei que antes era peso. Em (*De Cont.* III, 8) Agostinho explica que enquanto prescreve o bem, a lei não o efetiva no coração; apenas quando a graça age nele e assim envolve a vontade que delibera “por dentro” e “por fora”, tem-se a efetiva realização do bem. Este é um fator que torna polêmica a visão de Agostinho acerca da relação dos gentios com a graça e com a lei.

4. A lei moral entre gentios e judeus – a lei interior

O pensamento agostiniano é claramente devedor da tradição judaica acerca da Lei, melhor dizendo, da leitura cristã sobre a mesma que é feita desde a supracitada interpretação paulina desta tradição¹¹. Assim, *stricto sensu*, pode-se dizer que o pensamento agostiniano possui uma espécie de “restrição cultural”. Porém, há um ponto em sua teoria, onde a nosso ver ele é igualmente devedor ao Apóstolo dos gentios, que amplia esta compreensão e abre um horizonte mais largo para situarmos a teoria agostiniana da lei para além da querela teológica entre a tradição judaica e a cristã sobre a Lei mosaica. Tal ponto diz respeito à lei vista como uma realidade inscrita no coração e que corresponde ao âmbito da natureza humana enquanto criada, sendo, portanto, anterior à proclamação exterior da lei moral feita ao povo judeu.

Agostinho encontra na descrição de (Js 12) a presença de povos não judeus que segundo sua interpretação deste texto (*De spi et lit.* XXV, 42) seriam

¹¹ Comenta Lopez (1956, p. 679) que alguém poderia entender que Paulo quando fala negativamente da lei, refere-se unicamente a lei judaica, em verdade, para ele a lei que mata é toda lei que não justifica, a saber, que possui virtude em seu conteúdo, mas não é acompanhada da graça sanante da natureza.

contemplados com a justiça, a qual de acordo com ele não vem pela posse material de um território, mas pela posse interior de Deus. Porém, está em (Rm 2, 14)¹², precisamente na citação que Paulo faz em relação aos gentios, a chave hermenêutica que amplia sua compreensão. Aqui Agostinho encontra um tipo de impressão natural no coração humano, cujo conteúdo moral indica uma lei natural que aponta à consciência humana uma espécie de intuição do que é certo e do que é errado. Segundo ele,

Deus opera em nós pelas sugestões das coisas visíveis para que queiramos e para que creiamos; ora exteriormente, por meio de exortações e pelos preceitos da lei [...]; ora interiormente, onde ninguém pode fazer que venha a sua mente um único bom pensamento, se não lhe consentir ou dissentir como obra de sua vontade (AGOSTINHO, *De spi et lit.* XXXIV, 60).

Importante salientar que tanto quando se trata da lei escrita quanto da lei impressa no interior, não há em seu pensamento a defesa de um determinismo causal na formação do consentimento moral, este é sempre uma operação da vontade com seu livre arbítrio, sobressai-se aqui o elemento da inspiração. Por ela, tal como o mal seduz a vontade ao pecado, Deus seduz a alma inspirando-lhe a virtude, persuadindo a vontade ao bem, contudo, não obrigando-a. Neste horizonte que Agostinho vislumbra a prática da justiça nos gentios, ou seja, naqueles que não tiveram a lei proclamada em tábuas e na sua tradição.

Emerge aqui não apenas a temática do conceito de natureza humana que é caro ao pensamento agostiniano, mas especialmente um tema pouco desenvolvido conceitualmente pelo autor – a lei natural¹³. Em Agostinho ele aparece na forma de uma inscrição que para além das contingências exteriores inspira ao coração os ditames da virtude. Tal lei, assim como a que foi promulgada por Moisés ao povo,

¹² Diz o texto paulino: “Quando então os gentios, não tendo a Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo a lei, para si mesmos são Lei, eles mostram a obra da Lei gravada em seus corações” (Rm 2, 14-15).

¹³ Bowery (2001) escreve um esclarecedor artigo acerca do tema da lei na doutrina agostiniana. Destaca que o conceito mais trabalhado por Agostinho é a “lei eterna”, desde o qual se configura o “caráter jurídico” de sua moral. Quanto à lei natural o que encontramos são traços, princípios, que são melhor elaborados especialmente pela tradição tomista.

não tem o poder de destruir o pecado, mas de igualmente realçá-lo, a diferença está no fato de que ela é "proclamada" ao homem no uso de sua razão, pelo que adiciona ao pecado original os pecados pessoais. Esta era, por exemplo, a realidade antes da proclamação da lei ao povo: não significa que antes de Moisés os pecados não eram imputados a quem os cometia, eles continuavam a existir aos olhos de Deus, mas o nível de compreensão dos homens em relação a eles era ainda insipiente.

A compreensão da lei na interioridade pela razão em face à própria natureza segundo Agostinho é o elemento presente nos gentios a que se referia Paulo. Os gentios são aqueles "que operam naturalmente os ditames da Lei e que levam as obras da Lei inscritas em seus corações" (AGOSTINHO, *De spi et lit.* XXVI, 44). Agostinho reconhece que há no coração deles a presença de uma lei divina que foi manchada em todo homem com o pecado original. E a restauração desta imagem gravada no coração humano é dádiva divina a gentios e judeus. Isto não configura uma superioridade deles em relação aos judeus, se o fazem é porque a mesma graça inspira seu coração à lei da caridade.

Levar a lei de Deus gravada não em tábuas de pedra, mas nos corações, é pertencer ao Novo Testamento, a saber, abraçar a justiça da lei com aquele íntimo afeto com que a fé é animada pela caridade [...], fazem manifesta a justiça da lei não pela mutilação da carne, mas guardando-a na caridade (AGOSTINHO, *De spi et lit.* XXVI, 46).

Para Agostinho "Pertencer ao Novo Testamento" significa fazer parte de uma realidade moral que mesmo estando calcada nos ditames e valores de uma tradição específica, a saber, a tradição judaica e, sobretudo, cristã, nasce e se sedimenta desde a interioridade dos corações. Mesmo que o valor esteja inscrito no discurso de uma letra, ele se consolida apenas quando ela está em consonância com aquele "verbo" que cala no interior do coração, ou seja, quando o que é proclamado como bem no exterior, está em plena coerência com o que é inspirado como bem no interior, aí atingimos o nível de excelência moral do homem justificado, ou seja, quando a natureza não luta contra si mesma e quando a vontade consegue assentir à virtude

com convicção, isto é, quando há plena coerência entre o que clama no interior com o que clama no exterior do indivíduo.

Agostinho reconhece que pagãos e hereges possam vir a praticar boas obras, seu ponto é que elas não garantem que a vontade e a pessoa sejam boas, ainda que tais obras possam ajudar a pessoa a se tornar mais justa. Neste sentido, ele não deixa de reconhecer que existam virtudes no mundo pagão, sua discussão é se elas são verdadeiras, se podem levar o homem à plenitude da contemplação ou apenas de modo parcial. Portanto, “o problema agostiniano é: não basta a materialidade da ação para consumir a moralidade, pois o essencial do ato humano é a consciência e a liberdade” (CILLERUELO, 1954, p. 12), melhor dizendo, o aspecto formal da ação moral no qual se produz a virtude, sem o que as ações virtuosas se tornam meros atos isolados. Assim, mesmo reconhecendo a presença da virtude e do bem na ética pagã, sua métrica moral permanece sendo a coerência dela com a Lei do Evangelho.

Para Oliveira Freitas (2009) este é um daqueles pontos polêmicos que não possuem uma conclusão definitiva no pensamento de Agostinho. Segundo ele em *De spirito et littera* existe uma dupla interpretação de (Rm 2, 14-16), ambas centradas no termo *gentes* utilizado pelo Apóstolo. Para entendê-las é preciso ter clara uma distinção: para Agostinho os homens que vivem sob a graça são os homens do Novo Testamento, ao passo que os que pertencem ao Velho Testamento ele entende que vivem sob o temor da Lei. Isto posto, é possível entender que *gentes* se refere aos gentios que convertidos ao cristianismo vivem sob a graça sem a necessidade da Lei para sua justificação (*De spi et lit.* XLII). A segunda interpretação diz respeito aos gentios não cristãos (*De spi et lit.* XLVIII), que poderiam agir virtuosamente sem a Lei proclamada externamente tendo como princípio de sua ação a lei natural impressa de forma comum a todos os homens. De fundo a esta perspectiva está a concepção de Agostinho de que a *imago Dei* não teria sido perdida pelo homem no pecado original, mas estaria envolta em trevas, pelo que nos gentios haveriam traços dela¹⁴.

Assim, eles poderiam agir bem mesmo sem ter a noção clara do que é o bem tal como os judeus o tinham mediante a Lei, isto seria próprio de todo homem criado.

¹⁴ Segundo Cipriani (2003, p. 432) há em Agostinho uma tendência em reconhecer que a despeito da desordem causada pelo pecado na natureza, é necessário que se renda graças aquilo que nela foi conservado, sobre o que Deus acrescenta perfeição, de modo a assisti-la a buscar sua perfeita realização.

O ponto nevrálgico para Agostinho é que tal como a Lei proclamada, esta dita lei natural não prescinde da renovação operada pela graça, a alma dos gentios precisa ser vivificada tal como a dos judeus. E a ação da graça é "interna", ou seja, assim como os judeus "os gentios permanecem com os restos da imagem divina, porém, não a renovam em si mesmos, necessitam da graça" (OLIVEIRA FREITAS, 2009, p. 347). Mantendo sua posição frente ao pelagianismo, Agostinho ratifica que nenhuma lei é por si mesma iluminadora, nem a lei inscrita em nosso coração, ela sempre precisa da graça que é interna, logo, lei alguma pode ser justa se não tiver relação com o Criador¹⁵.

Isto posto, observa-se que do ponto de vista moral Agostinho divide os homens em três classes (*De Cont.* III, 7): (1) os primeiros são aqueles que ignoram em absoluto e por completo a Lei de Deus e de forma alguma contam entre os inimigos da natureza humana as apetências sórdidas de seus desejos, servem-lhe em cega ruindade e tomam isto como virtude; (2) há, todavia, aqueles que descobrem o pecado através da Lei ou mesmo tomando alguma consciência do que é o bem através do discernimento inspirado pelas noções que permanecem impressas em sua alma e por elas podem discernir entre o certo e o errado, porém, terminam vencidos pela força do pecado e da culpa presentes na natureza; (3) os últimos são os que vivem sob a graça, conseguem cumprir pela caridade o que a lei moral exorta, ainda que não deixem de experimentar o sofrimento por isto.

Em visão agostiniana estes últimos são os justos que servem de exemplo e modelo de virtude; *stricto sensu* assemelham-se aos sábios no sentido clássico do termo, porém, com uma diferença: são antes de tudo homens tementes a Deus, reconhecem que apenas pela graça possuem a possibilidade de viver com virtude. "Em sua carne a lei da concupiscência ainda permanece tendendo a inclinar seus afetos" (AGOSTINHO, *De Cont.* VIII, 20), sobre o que se eleva a Lei da caridade

¹⁵ Oliveira Freitas (2009, p. 350-352) comenta ainda que esta segunda interpretação presente em Agostinho o aproxima mais da exegese moderna do texto de Paulo, ainda que permaneça a dúvida entre comentadores como Gathercole, Fitzmyer e Penna, se de fato em sua interpretação do termo *gentes* em Paulo Agostinho incluía os pagãos não convertidos. A posição predominante que leva em conta outros textos de Agostinho que tratam do tema, por exemplo, das sementes do Verbo e do encontro parcial dos filósofos pagãos com a Verdade, defende que sim. Já uma leitura mais ortodoxa de *De spirito et littera* entende que há no texto agostiniano uma restrição aos cristãos convertidos mesmo na segunda parte de sua interpretação.

tentando seduzi-los ao bem, não como duas naturezas dentro de uma só, mas como a manifestação da misericórdia de Deus que quer salvar a natureza da criatura que se corrompeu.

Em Agostinho o progresso na virtude que está inerente ao cumprimento da lei moral, e que aponta ao homem o horizonte da perseverança em não pecar sob a égide do apelo de um mal que se tornou hábito com força de lei, só é factível àquele que for justificado pela graça, e aqui está o núcleo de sua discussão com Pelágio e que será o cerne de sua moral religiosa: a presença e ação direta do Espírito de Deus no livre arbítrio da vontade como elemento qualificativo de ação moral. Portanto, a justiça como virtude humana em Agostinho só pode ser concebida tendo como suposto a ação sanante e cooperante da graça. A palavra revelada que forma o conteúdo da lei moral não se reduz a um exemplo ou referência normativa exterior para Agostinho, os homens não se dividem entre os que a escutam e praticam e os que não a assimilam como defendido pela tradição pelagiana. Para Agostinho, *stricto sensu*, existem duas classes de homens, os que assimilam a graça e são salvos por ela e os que não a assimilam.

Considerações finais

Em Agostinho a relação entre o foro interior e o exterior da prática moral é direta e causal, isto é, não há nada que seja praticado pelo homem que não tenha antes sido construído em seu interior, e a qualidade psicológica dele depende diretamente de sua relação com o divino e de sua capacidade de assimilar um tipo de "memória moral" inscrita em sua natureza.

Neste sentido, Agostinho foi uma das grandes bases filosóficas para as duas grandes vertentes teológicas do cristianismo ocidental que influenciaram diretamente nosso "*ethos* popular": o catolicismo romano e o protestantismo luterano, com suas respectivas práticas morais. O primeiro em uma leitura mais branda abriu maior espaço para a liberdade no comportamento humano, o segundo mais radical fixou unicamente na fé toda e qualquer fonte para a virtude humana. Todavia, em ambas as tradições está posta a ideia de que todo e qualquer ato virtuoso praticado pelo homem é "devedor" da graça divina que assim lhe permite

agir, já que todo homem nesta condição temporal carrega em sua natureza a culpa de pertencer à uma humanidade decaída, a saber, que deixou de ser *capax virtú* e que carrega em si o pecado como uma doença.

Na interpretação que faz do mito adâmico há uma clara ideia para Agostinho de como o homem deveria ser e terminou não sendo em razão do mau uso de sua liberdade, daí que toda lei moral, tanto de caráter propositivo quanto proibitivo, tem para ele o peso de um “dever ser”, frente ao qual a fraqueza anímica torna o homem dependente da Graça de Deus, ao mesmo tempo em que amplia a experiência de culpa oriunda da percepção de sua distância em relação ao ideal forjado da lei moral e sua condição factual.

Sob esta estrutura Agostinho edifica uma moral religiosa de caráter nitidamente deontológico, onde qualquer experiência do sagrado está sempre referenciada a um padrão de comportamento e à medição de nossa distância dele, e somente neste espaço Agostinho reconhece o exercício da liberdade dos indivíduos. Portanto, a lei moral em Agostinho tem como finalidade a correção, ou seja, só é justa se tiver em vista levar o homem para o comportamento em coerência com a verdadeira justiça, e só é boa se seu conteúdo de virtude for coerente à perfeita natureza do homem antes da queda e sem o pecado.

Operando a partir de um referencial antropológico entre a facticidade da condição humana e o que ela deveria ser, a moral agostiniana apresenta uma forma jurídica na medida em que vê a lei moral como expressão da virtude a ser praticada, ou mesmo como uma mediação para a mesma, e ainda que não possa prescindir da graça para sua realização, tal lei, em si mesma, possui uma clara característica de imperativo moral, o qual só tem seu peso esvaziado e seu sentido ressignificado na medida em que é compreendida à luz de um horizonte mais amplo; o da redenção da humanidade, manifesto no espírito de caridade como forma da Graça, o que produz no homem a capacidade de agir por convicção e amor ao Bem. Portanto, em Agostinho a assimilação do sentido moral da lei, a prática da virtude e a realização do bem, são coisas implicadas, de tal modo que a verdadeira liberdade só é vivida sob a égide da assimilação do espírito da verdadeira justiça em que a lei moral pode estar envolta.

Desta feita, ainda que a normativa moral seja plenamente racional e que seu conteúdo seja perfeitamente coerente com aquelas virtudes de que a natureza humana em teoria é capaz, para Agostinho o problema moral por excelência sempre estará nas condições da natureza em assimilar e praticar tais normativas. Portanto, não basta para ele que a lei moral seja racional e coerente, é preciso que ela seja factível às condições da natureza humana em vivê-la, o que dependerá sempre da presença nela da Graça de Deus.

Referências

AGOSTINHO. De los méritos y perdón de los pecados y Sobre el bautismo de los infantes. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Victorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1952, tomo IX, p. 187-456.

_____. De Espiritu y de la Letra. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Emiliano López. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 675-814.

_____. De la Corrección y de la Gracia. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Victorino Capañaga. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 121-224.

_____. Sobre diversas cuestiones a Simpliciano. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Victorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1952, tomo IX, p. 61-186.

_____. De la Gracia y del Liber albedrio. In: **Obras completas de Saint Agustín**. 2 ed. Trad. Enrique de Vega. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 225-304.

_____. **A Continência**. Trad. Gerson F. de Arruda Jr. e Marcos R. N. Costa. São Paulo: Paulus: 2013, p. 183-236. (Col. Trad. Patrística 32).

_____. Sobre o Gênesis contra os maniqueus. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, p. 499-592. (Coleção Tradição Patrística 21).

_____. **La perfezione della giustizia dell'uomo**. In: augustinus.it/versione italiana.

BONNER, G. **Augustine of Hippo: Life and Controversies**. Canterbury: Canterbury Press Norwich; Revised & Updated, 2002.

CAPAÑAGA, V. Introducción general a los Tratados sobre la Gracia. In: **Obras Completas de San Agustín**. 2 ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956A, tomo VI, p. 03-120.

CILLERUELO, L. Introducción general a los tratados morales. In: **Obras Completas de San Agustín**. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1954, tomo XII, p. 03-33.

CIPRIANI, N. Il Modello antropológico nell libro I de le Confessioni. In: **Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e Prospettive: XXI Incontro di studio si dell'antichità Cristiana**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 421-433 (Studia Ephemeridis Augustinianum 85).

LARRABE, J. L. El Evangelio como ley de gracia según San Agustín. In: **Revista Agustiniana**. Madrid, v. 38, n. 115-116, p. 425-457, Ene-Ago 1997.

LOPEZ, E. Introducción a de lo espirito y de la letra. In: **Obras Completas de San Agustín**. 2 ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo VI, p. 675-687.

OLIVEIRA FREITAS, H. D. Notas sobre la doble interpretación de Rm 2, 14-16 en el De spiritu et littera de Agustín de Hipona. In: **Revista Agustiniana**. Madrid, v. 50, n. 152, p. 323-358, may-ago 2009.

VARGAS, V. J. **Soberba e Humildade em Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2014.
_____. **Aporias do conceito de liberdade da vontade em Santo Agostinho**. Maringá: Viseu, 2018.

29. CONTROLE PSICOPOLÍTICO E A ASCENSÃO DOS DADOS COMO INSTRUMENTO DE VIGILÂNCIA



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-29>

Mauricio Dal Castel¹

O capital de outrora, como fora observado por Karl Marx na sua principal obra, *O Capital*², funcionava a partir de um modelo mecanicista, caracterizado, primordialmente, pelo surgimento das primeiras máquinas mecânicas de produção de bens de consumo de massa e de alimentos processados e industrializados. No entanto, contemporaneamente, o capital assumiu forma organicista. Para Yuk Hui, esta nova faceta do capital é levada a cabo por máquinas informacionais equipadas com algoritmos complexos, cujo combustível, que outrora na produção industrial identificada por Marx era o carvão, agora é a informação, cuja fonte são os dados. Esta capacidade de processamento de dados e sua transformação em informação é que confere a capacidade de estes modelos recursivos estarem em todo lugar e serem eficientes.³ A função *orgânica* do capital refere-se, sobretudo, à sua capacidade auto-referencial e de se retroalimentar: quanto maior a capacidade de processamento de dados, maior a capacidade de obtenção de dados e, por corolário, maior o acúmulo de capital.⁴ Além disso, através de técnicas de *machine learning*, os algoritmos aperfeiçoam-se de forma autônoma, à semelhança – mas não identidade – de organismos biológicos. A tendência antevista por Marx permanece, alteram-se apenas as formas de funcionamento e de acumulação do capital.

Byung-Chul Han, por seu turno, identifica na crescente “euforia dos dados” uma das razões que possibilitam a ascensão vertiginosa e a expansão onipresente dos dados no cotidiano, cuja presença, hoje, é permanente. Para Han, não somente

¹ Doutorando em Direito (UFRGS), Mestre em Filosofia e Especialista em Ciências Penais (PUCRS).

² Cf. MARX, Karl. **O Capital**: Crítica da Economia Política: Livro I: O Processo de Produção do Capital. Tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2017.

³ HUI, Yuk. **Tecnodiversidade**. Tradução de Humberto do Amaral. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2020, p. 116.

⁴ DOMEQ, Martin. Sobre a Noção de Transparência em Byung-Chul Han e a Defesa de Nossa Desacreditada Opacidade. In: **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa - BA, v.20, n.3, p.342-361, outubro, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.31977/grirfi.v20i3.1860>>. Acesso em: 09 dez. 2021.

a tendência auto-referencial e retroalimentiva do capital sustenta a ascensão dos dados, mas também a subjetividade do sujeito neoliberal é peça fundamental deste fenômeno. Os viciados em dados, como denomina o autor, fornecem o material humano e, simultaneamente, a rede de consumo necessários e aptos a possibilitar a existência e persistência da situação.⁵

A partir da percepção de que os dados e sua coleta massiva subjugam o sujeito ao imperativo da transparência que afeta virtualmente todos os âmbitos da vida, voluntariamente ou não, Han define este fenômeno como “protocolamento total da vida”, categoria estreitamente vinculada e até convergente com a do *Quantified Self*⁶. O protocolamento total da vida consiste na catalogação virtual de todas as atividades desenvolvidas por determinado indivíduo, da construção de perfis psicológicos, da aferição de preferências como restaurantes favoritos, artistas prediletos, roupas e acessórios favoritos e até mesmo dados sensíveis como religião, orientação sexual e etnia, que são perfilados e acessíveis aos detentores destas informações. “Todo clique que eu faço é salvo. Todo passo que eu faço é rastreável. Deixamos rastros em todo lugar”, alerta o autor.⁷

O big data e o protocolamento total da vida

O termo “big data” surgiu no ano de 2001 quando o analista Doug Laney assim o cunhou para definir as novas tecnologias de armazenamento e processamento de dados, diferente das tecnologias de processamento precedentes até então incapazes de processar uma quantidade massiva de dados. Para definir e delimitar as características que concederiam o *status* de “new data technology” a determinado *software* ou algoritmo de processamento de dados, Laney criou a técnica dos “3 Vs do big data”. Os 3 Vs do *big data*, características essenciais para a definição desta tecnologia, consistem em na capacidade de processo em alto volume (*high volume*),

⁵ HAN, Byung-Chul. **Capitalismo e Impulso de Morte**: Ensaios e Entrevistas. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021, pp. 72-73.

⁶ O Eu quantificado, em tradução livre.

⁷ HAN, Byung-Chul. **Sociedade da Transparência**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, pp. 121-122.

em alta velocidade (*high velocity*) e de alta variedade (*high variety*) de informações.⁸

Segundo o glossário de informação da tecnologia Gartner Glossary, onde Doug Laney introduziu o conceito, o *big data* consiste em:

Big data são ativos de informação de alto volume, alta velocidade e/ou alta variedade que exigem formas inovadoras e econômicas de processamento de informações que permitem visão aprimorada, tomada de decisão e automação de processos.⁹

Nos últimos anos, além dos tradicionais 3 Vs de Doug Laney, mais dois Vs foram incorporados ao rol de características definidoras do *big data*: valor (*value*) e veracidade (*veracity*).¹⁰

Para a companhia Oracle Corporation, multinacional que atua na área de computação e informática, com desenvolvimento de bancos de dados e *softwares* corporativos, além de serviços de armazenamento de dados em nuvem, na sua definição oficial da tecnologia, o *big data* consiste em:

Simplificando, big data são conjuntos de dados maiores e mais complexos, especialmente de novas fontes de dados. Esses conjuntos de dados são tão volumosos que o software de processamento de dados tradicional simplesmente não consegue gerenciá-los. Mas esses enormes volumes de dados podem ser usados para resolver problemas de negócios que você não seria capaz de resolver antes.¹¹

Não obstante o conceito de *big data* oferecido pela companhia venha carregado de intenções corporativas (“esses enormes volumes de dados podem ser usados para resolver problemas de negócios que vocês não seria capaz de resolver

⁸ RIVERA, Eduardo. **The V's of Big Data**. Marbella International University Centre, 20 mai. 2020. Disponível em: <<https://miuc.org/vs-big-data/>>. Acesso em: 14 dez. 2021.

⁹ Gartner (n.d.) **Information Technology Gartner Glossary** [Online]. Disponível em: <<https://www.gartner.com/en/information-technology/glossary/big-data>>. Acesso em: 14 dez. 2021.

¹⁰ Oracle (n.d.) **What Is Big Data?** [Online]. Disponível em: <<https://www.oracle.com/big-data/guide/what-is-big-data.html>>. Acesso em: 14 dez. 2021.

¹¹ Oracle (n.d.) **What Is Big Data?** [Online]. Disponível em: <<https://www.oracle.com/big-data/guide/what-is-big-data.html>>. Acesso em: 14 dez. 2021.

antes”), a conceituação da Oracle oferece uma perspectiva, ainda que superficial, das capacidades técnicas e das finalidades empresariais, ainda que de forma acrítica, possibilitadas pelo *big data*.

Estabelecido o conceito técnico de *big data*, aquele criado e empregado pela comunidade de profissionais da informática, necessário o retorno ao pensamento crítico sobre esta tecnologia na obra de Byung-Chul Han.

No tópico precedente aludiu-se ao “protocolamento total da vida”¹² anunciado por Byung-Chul Han, categoria segundo a qual a quantidade massiva de informações e dados hoje disponíveis e disponibilizadas através, principalmente, da internet proporcionaria uma abrangência tamanha de seu escopo que seria, e de fato é, capaz de alcançar virtualmente todos os aspectos da vida. Mas não só. A quantidade de dados de toda natureza imaginável tem o potencial de realizar um protocolamento total do mundo. Toda sorte de informação é coletada e armazenada, 24 horas por dia, 7 dias por semana, no mundo inteiro, seja por Estados-nações, empresas privadas ou indivíduos privados.

Para Han, o protocolamento total da vida humana através da extração ininterrupta de dados, proporcionada até mesmo pelas atividades mais banais, como a frequência e forma de uso da geladeira ou o ato de escovar os dentes, é característica central da sociedade da transparência, servindo de instrumento para sua consumação.¹³

Para o autor, o *big data* significará, ao fim e ao cabo, a completa manipulação e previsibilidade do futuro, através da possibilidade de previsão e do prognóstico do comportamento humano a partir de sua instrumentalização como ferramenta de predição¹⁴. O *big data*, diz Han, funciona como instrumento psicopolítico capaz de manipular as pessoas como marionetes ao intervir na psique humana e influenciá-la

¹² Cf. HAN, Byung-Chul. **No Enxame**: Perspectivas do Digital. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 121-127.

¹³ HAN, Byung-Chul. **Capitalismo e Impulso de Morte**: Ensaios e Entrevistas. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021, pp. 52-53.

¹⁴ Sobre tecnologias de vigilância e de armazenamento e processamento massivo de dados utilizados como forma de controle social e penal, imprescindível a menção à obra de Bernard Harcourt sobre o tema. Cf. HARCOURT, Bernard. **Against Prediction**: Profiling, Policing, and Punishing in an Actuarial Age. Reprint. Chicago, IL: Chicago University Press, 2016.

sem que elas saibam. Para o autor, o *big data* indica o fim da vontade livre¹⁵ como a conhecemos.¹⁶

Para André Perin Schmidt Neto, em obra onde analisa especificamente a relação entre o livre arbítrio, ou a vontade livre no termo empregado por Han, e o *big data*, a inteligência artificial, munida de tecnologias algorítmicas e de processamento massivo de dados, impõe uma nova subjetividade ao sujeito no século XXI, determinada, em maior ou menor grau, e severamente influenciada pela congregação destas tecnologias, que, através da extração de toda sorte de dados, especialmente aqueles de caráter privado, servirão como ferramenta de predição do comportamento.¹⁷

Klaus Schwab, por outro lado, a partir de um ponto de vista economicista, defende que a ascensão do *big data* como ferramenta de governo da população será *inevitável*, uma vez que a tecnologia permite tomadas de decisão de forma mais rápida e eficiente, uma abrangência de aplicações industriais cada vez maior e proporciona novas e inovadoras formas de prover serviços, públicos e privados, a cidadãos e consumidores. Segundo o autor, ainda, a utilização do *big data* pelo setor público proporcionaria efeitos benéficos indiretos, além daqueles descritos pelos 3 Vs de Laney, como maior confiabilidade das decisões políticas, redução da burocracia, diminuição da complexidade para resolução de problemas inerentes ao exercício da vida civil, diminuição de custos e maior disponibilidade de dados, quantitativa e qualitativamente, para a inovação tecnológica. Além disso, sustenta o economista, quanto maior o emprego do *big data*, maior será a capacidade de compreensão e gerenciamento de informações e dados através desta tecnologia, gerando, conseqüente, seu aprimoramento exponencial.¹⁸

Byung-Chul Han, contudo, alerta que hoje não somos mais “destinatários e consumidores passivos de informação”, informação esta essencialmente diversa

¹⁵ Especificamente sobre relação entre livre arbítrio e *big data*, Cf. SCHMIDT NETO, André Perin. **O Livre-Arbítrio na Era do Big Data**. 1. ed. São Paulo, SP: Tirant lo Blanch, 2021.

¹⁶ HAN, Byung-Chul. **Capitalismo e Impulso de Morte: Ensaio e Entrevistas**. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021, p. 40.

¹⁷ SCHMIDT NETO, André Perin. **O Livre-Arbítrio na Era do Big Data**. 1. ed. São Paulo, SP: Tirant lo Blanch, 2021, pp. 175-176.

¹⁸ SCHWAB, Klaus. **The Fourth Industrial Revolution**. Genebra, CH: World Economic Forum, 2016, pp. 133-134.

das formas tradicionais de informação midiática ou transmitidas pela cultura e pela educação formal, pelo contrário, hoje somos, ao mesmo tempo, consumidores e produtores da informação. A participação do sujeito tornou-se ativa e necessária para a produção de informação, agora constituída sob o signo do dado. A informação transformada em dado é passível de processamento e reaproveitamento para outros fins que não aqueles aos quais inicialmente se propunha. A participação ativa, mas não necessariamente voluntária, na produção de informação encontra finalidades, divulgadas ou não, as mais diversas o possível. Aplicativos de e-mail podem rastrear o itinerário diário do sujeito e recomendar-lhe restaurantes na vizinha ou servir para a comprovação de sua participação ou não em um crime. A simultaneidade do papel do sujeito como produtor e consumidor aumenta exponencialmente a quantidade de informação disponível.¹⁹ Diante dessa crescente disponibilidade de informações e dados, somente tecnologias praticamente autônomas com capacidade de processamento de dados altíssima têm capacidade de dar conta de tamanho volume informacional²⁰. Esta capacidade de armazenamento e processamento de dados, no entanto, não significa mais liberdade, mas pelo contrário, em um cerceamento absoluto da vontade livre. Para Yuval Harari, no mesmo sentido de diversos outros pensadores da tecnologia, a demanda por dados retroalimenta-se partindo do plano individual. O indivíduo é instigado a todo momento a produzir e consumir quantidades cada vez maiores. Por decorrência, seus pares também o são, já que o indivíduo, buscando compartilhar, acaba inundando as pessoas à sua volta com mais informações e, de igual forma, sendo inundado também com informações dos demais, faz surgir um ciclo perpétuo de produção e consumo de dados.²¹ Segundo Han:

A crença na mensurabilidade e na quantificabilidade da vida domina toda a era digital. O *quantified self* também reverencia essa crença. O corpo é equipado com sensores que registram dados automaticamente. São medidos a temperatura

¹⁹ HAN, Byung-Chul. **No Enxame**: Perspectivas do Digital. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, pp. 36-37.

²⁰ SCHWAB, Klaus. **The Fourth Industrial Revolution**. Genebra, CH: World Economic Forum, 2016, pp. 133-134.

²¹ HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus**: Uma Breve História do Amanhã. Tradução de Paulo Geiger. 1. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016, p. 387.

corporal, os níveis de glicose no sangue, a ingestão e o consumo de calorias, os deslocamentos ou os níveis de gordura corporal. Durante a meditação os batimentos cardíacos são medidos. Até mesmo nos momentos de repouso o desempenho e a eficiência têm importância. Estados de ânimo, sensações e atividades cotidianas também são registrados. O desempenho corporal e mental deve ser melhorado através da autoaferição e do autocontrole. [...]

O lema do *quantified self* é: *Self knowledge through numbers* («autoconhecimento através de números»). [...]

O sujeito autoexplorador traz consigo um campo de trabalhos forçados, no qual é ao mesmo tempo carrasco e vítima. Como sujeito que expõe e supervisiona a si próprio, ele carrega consigo um *pan-óptico* no qual é, de uma só vez, o guarda e o interno. O sujeito digitalizado e conectado é um *pan-óptico de si mesmo*. Dessa maneira, o monitoramento é delegado a todos os indivíduos.²²

Harari, somando-se às asserções de Han sobre a necessidade de participação voluntária do sujeito, transformado em produtor e consumidor de informação simultaneamente, fenômeno anteriormente descrito como fomentado pela noção de positividade, afirma que “[a]s pessoas só querem ser parte um fluxo de dados, mesmo que isso signifique abrir mão da própria privacidade, da autonomia e da individualidade”. A crítica do autor reside nessa instrumentalização do indivíduo ao *big data*, conectado a uma rede onde servirá de matéria-prima e consumidor, funcionando, na analogia de Harari, como um chip dentro de um sistema gigantesco de um processador de dados.²³ Assim, quanto mais chips o sistema obtiver sob seu controle, isto é, quanto mais humanos conectados, compartilhando, expondo, fornecendo dados e consumindo informações existirem, maior a capacidade computacional de armazenamento e processamento desses dados o sistema

²² HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica**: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte, MG: Âyiné, 2018, pp. 83-85.

²³ Neste ponto, imprescindível a referência ao clássico filme de ficção científica *The Matrix*, onde o protagonista, o hacker Neo, descobre que vive em uma simulação computacional e, em verdade, os seres humanos vivem em uma espécie de cápsula de imersão, onde sua energia vital é utilizada como fonte de energia para as máquinas que dominaram a Terra em futuro distópico, enquanto as pessoas são mantidas anestesiadas por esta realidade virtual para que não acordem da simulação. Cf. WACHOWSKI, Lana; WACHOWSKI, Lilly. **The Matrix**. Produção de Joel Silver e direção de Lana Wachowski e Lilly Wachowski. Village Roadshow Pictures e Silver Pictures. Estados Unidos da América, 1999. Filme. 136 min.

obterá.²⁴

Se tudo é previsível e controlável, todas as possibilidades futuras encontram-se inacessíveis aos seres humanos, uma vez que a sua liberdade criadora do futuro desaparece. O *big data* é incapaz, contudo, de perceber e distinguir aquilo que é especificamente humano, singular, único, permeado de nuances, pois é estático e estatístico, alimentado por dados que utiliza para interpretar o mundo. Ao humano, porém, a realidade apresenta-se e é por ele construída de forma diversa, imprevisível em grande medida, naquilo que é estatisticamente improvável, singular, característico de seu ímpeto criador. Justamente por isso, Han anuncia o fim da vontade livre humana: quando tudo é controlado e conhecido de antemão, a liberdade e espontaneidade do agir humano são fulminados.²⁵

O *big data* é capaz, inclusive, de prever desejos os quais sequer o sujeito os tem conscientemente. Indo além da previsibilidade do comportamento, o *big data* ostenta a capacidade de moldá-lo de forma despercebida pelo indivíduo manipulado. Isto é possível, primeiramente, em decorrência da estratificação massiva de dados privados, fartos o suficiente a proporcionar aos algoritmos responsáveis pelo seu processamento um acesso a detalhes particulares da vida de determinada pessoa uma análise minuciosa de sua personalidade, de suas necessidades e de seus desejos. Assim, comportamentos possíveis tornam-se prováveis (e desejáveis na medida em que servem ao capital), servindo o *big data* como ferramenta que, devidamente instrumentalizada, pode ser convertida para fins alheios à vontade humana. Toda esta capacidade proporciona a possibilidade e concretização de exploração da vontade e do desejo humanos, teoricamente livres, mas condicionados pelo *big data*.²⁶ Segundo Han, a quantidade de dados angariada pelas tecnologias de *big data* atualmente contemplam uma gama de informações sobre o

²⁴ HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus: Uma Breve História do Amanhã**. Tradução de Paulo Geiger. 1. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016, pp. 387-388.

²⁵ GALPARSO, José Ignacio. Big Data y Psicopolítica. Vía de escape: de la vida calculable a la vida como obra de arte. In: **DILEMATA**, año 9 (2017), nº 24, 25-43 ISSN 1989-7022. Disponível em: <<https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/412000099>>. Acesso em: 15 dez. 2021.

²⁶ HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte, MG: Âyiné, 2018, p. 88.

indivíduo maior do que todo o autoconhecimento que ele julga ter de si mesmo.²⁷

A expansão do *big data* sobre todos os âmbitos da vida privada não se deve mais, contudo, apenas à voluntariedade humana de fornecer informações e dados gratuitamente expondo-se e comunicando-se a partir da internet, como primeiramente descrito por Byung-Chul Han. A exposição voluntária serviu e ainda serve de fonte inesgotável de obtenção de dados, ou de superávit comportamental para Zuboff, porém não consiste mais na única e principal fonte de extração de dados. Na citação anterior, Han já adverte sobre a sobreposição da internet das coisas (web 3.0) sobre a precedente internet das pessoas (web 2.0). Hoje, com a expansão da internet para além do ambiente computacional, a vigilância e a extração de dados foi expandida para níveis até então impensáveis, recaindo sobre aspectos da vida humana inimagináveis.

A partir deste poder silencioso²⁸, que atravessa os sujeitos, característica do poder identificada por Deleuze nos primórdios da sociedade de controle²⁹, que será possível a solidificação daquilo que Byung-Chul Han denominou de psicopolítica.³⁰ O *big data* consiste na ferramenta que tornou possível o acesso virtualmente irrestrito a aspectos não só da vida humana, mas da própria mente humana, servindo de instrumento para a predição de comportamentos, o condicionamento de condutas desejáveis (aos detentores do superávit comportamental), e o controle praticamente absoluto e despercebido, confundido com a própria noção de liberdade, do ser humano.

²⁷ HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica**: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte, MG: Âyiné, 2018, pp. 85-86.

²⁸ Segundo Byung-Chul Han, “[u]m poder absoluto seria aquele que nunca aparecesse, que nunca fosse assinalado, que, ao contrário, se fundisse completamente na autocompreensividade. *O poder resplandece pela ausência.*” In: HAN, Byung-Chul. **O que é Poder?** Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019, p. 92.

²⁹ Cf. DELEUZE, Gilles. **Conversações (1972-1990)**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 3. ed. São Paulo, SP: Editora 34, 2013, pp. 223-230.

³⁰ “O *Big Data* como instrumento biopolítico torna o comportamento humano prognosticável e controlável. A psicopolítica digital nos derruba em uma crise da liberdade.” In: HAN, Byung-Chul. **Sociedade Paliativa**: A Dor Hoje. Tradução de Lucas Machado. 1. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021, p. 110.

Dataísmo: a religião do culto aos dados

O termo “dataísmo” surgiu no ano de 2013, mais precisamente em 4 de fevereiro, quando o comentarista político do *The New York Times*, David Brooks, pioneiramente o utilizou em seu artigo para o periódico intitulado *The Philosophy of Data*. No texto, Brooks apresenta uma perspectiva otimista sobre a ascensão do *big data* em atividades profissionais como as análises política, esportiva e educacional, nas quais a leitura estatística obtida através de uma quantidade massiva de dados sobre essas atividades e processada por tecnologias de *big data* possibilitariam a tomada de decisões de forma melhor informada e, portanto, melhor orientada, privilegiando escolhas racionais em detrimento de escolhas emocionais ou intuitivas.³¹ No artigo, o autor apresenta o dataísmo como a filosofia ascendente da atualidade. Aduz Brooks:

Se você me pedisse para descrever a filosofia crescente da época, eu diria que é o data-ísmo. Agora temos a capacidade de coletar grandes quantidades de dados. Essa habilidade parece carregar consigo certas suposições culturais – que tudo o que pode ser medido deve ser medido; que os dados são lentes transparentes e confiáveis que nos permitem filtrar o emocionalismo e a ideologia; esses dados nos ajudarão a fazer coisas notáveis – como prever o futuro.³²

Yuval Harari, por seu turno, define o dataísmo como uma religião voltada ao culto dos dados, ou seja, não como uma filosofia supostamente racionalista, nos termos defendido por David Brooks. O dataísmo é voltado ao culto, principalmente, dos dados em sua versão mais extrema, o *big data*. O historiador israelense conceitua o dataísmo da seguinte forma:

³¹ BROOKS, David. *The Philosophy of Data*. **The New York Times**, Nova Iorque, NY, 04 fev. 2013. Opinion. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2013/02/05/opinion/brooks-the-philosophy-of-data.html>>. Acesso em: 24 dez. 2021.

³² BROOKS, David. *The Philosophy of Data*. **The New York Times**, Nova Iorque, NY, 04 fev. 2013. Opinion. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2013/02/05/opinion/brooks-the-philosophy-of-data.html>>. Acesso em: 24 dez. 2021.

Segundo o dataísmo, o Universo consiste num fluxo de dados e o valor de qualquer fenômeno ou entidade é determinado por sua contribuição ao processamento de dados. Isso pode soar como uma noção excêntrica e marginal, mas o fato é que ela já conquistou a maioria do estamento científico. O dataísmo nasceu da confluência explosiva de duas marés científicas. Nos 150 anos que transcorreram desde que Darwin publicou *A origem das espécies*, as ciências biológicas passaram a ver os organismos como algoritmos bioquímicos. Simultaneamente, nas oito décadas desde que Alan Turing formulou a ideia da máquina que leva seu nome, cientistas da computação aprenderam a projetar e fazer funcionar algoritmos eletrônicos cada vez mais sofisticados. O dataísmo reúne os dois, assinalando que exatamente as mesmas leis matemáticas se aplicam tanto aos algoritmos bioquímicos como aos eletrônicos. O dataísmo, portanto, faz ruir a barreira entre animais e máquinas com a expectativa de que, eventualmente, os algoritmos eletrônicos decifrem e superem os algoritmos bioquímicos.³³

Para Byung-Chul Han, o dataísmo, seja visto como religião, como filosofia ou como ideologia, faz emergir um "segundo Iluminismo", não mais movido pela razão, mas por dados, pelo "puro conhecimento movido a dados". Segundo o autor, em nome desta (pretensa) razão, foram suprimidos "a imaginação, a corporalidade e o desejo". O dataísmo, inserido no contexto da sociedade da transparência, conceitos que, conforme já descrito anteriormente a respeito das categorias trabalhadas por Han, sustentam um ao outro, fulmina as formas narrativas da linguagem, essencialmente humana. Os dados, agora imensuráveis e incognoscíveis aos seres humanos sem o auxílio das tecnologias de *big data*, são aditivos, numéricos, estatísticos, não narrativos. Dessa forma, ao soterrar a linguagem como chave interpretativa da realidade, o dataísmo converte-se em niilismo, retirando o fator humano, até mesmo fenomenológico, da interpretação da realidade, pois agora tudo – o Universo inteiro e a própria realidade como a conhecemos ou pretendemos conhecer – é descrito a partir de dados. Os dataístas, como Han denomina os adeptos do dataísmo, assim o são em decorrência de, atualmente, os números e os

³³ HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus: Uma Breve História do Amanhã**. Tradução de Paulo Geiger. 1. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016, p. 370.

dados serem, além de absolutizados, sexualizados e fetichizados. A fetichização dos dados manifesta-se através do fenômeno do *quantified self*, intimamente relacionado com a subjetividade voltada ao desempenho característica da sociedade neoliberal do século XXI. Os dataístas e adeptos ao autoconhecimento a partir dos dados, "datassexuais" como ironicamente referido pelo autor, movem-se pelo desejo de obtenção e concessão de informações, desejo este, segundo Han, que desenvolve características libidinais e, ao extremo, traços pornográficos.³⁴

A transparência, ode da sociedade neoliberal digitalizada, fomenta a exposição pornográfica, completa, absoluta, livre de nuances e de espaços desconhecidos. A exposição, ou hiperexposição como cunhado por Han, não se restringe apenas à imagem, mas a âmbitos outros da vida até então privada, como desempenho esportivo e laboral, saúde física e hábitos alimentares, dentre outros.

O dataísmo, através do *big data*, reifica o pensamento e o comportamento humanos, tornando-os cognoscíveis de formas incognoscíveis ao próprio sujeito, transformando-os em números, probabilidades, expectativas, possibilidades e instrumentos de manipulação. A voluntariedade, extensamente apresenta como elementar para este cenário, transforma a exploração dataísta em (pretensa) liberdade, subvertendo a vida à funcionalidade, a funções, padrões de desempenho, em corpos úteis e anestesiados pela sensação de liberdade, de livre-arbítrio. Para Han, o princípio do desempenho aproxima o ser humano da máquina.³⁵ A vida passa a ser regida pelos ditames da eficiência e da utilidade.

Assim, estes procedimentos de expansão da disponibilidade e da disponibilização de dados levam à algoritmização da vida social, remetendo todos os indivíduos a uma espécie de era de "barbárie dos dados", onde a crença na mensurabilidade e na quantificação da vida domina toda o mundo digital. A simplificação da vida, dos processos sociais e políticos, e da própria realidade sob a ótica dos dados, cuja expansão assume a forma de máxima ética, reduz a sociedade, as pessoas e o mundo a números, estatísticas, gráficos e modelos computacionais, transformando tudo em objeto de verificação e cálculo, cujo manejo é restrito a

³⁴ HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica**: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte, MG: Âyiné, 2018, pp. 82-83.

³⁵ HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica**: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte, MG: Âyiné, 2018, p. 21.

programadores, via de regra vinculados a grandes corporações tecnológicas e governos, que obtêm para si o poder de manipular e influenciar, direta ou indiretamente, a forma de pensar e de agir dos seres humanos. O dataísmo, orientado pelo mantra da transformação de tudo em dados e pela noção de exercer o seu poder a despeito de qualquer ideologia, de forma neutra e racional, contradiz-se justamente neste ponto, ao, através de sua forma de conceber o mundo³⁶, transformar-se em ideologia, ainda que pretensamente amparada pela razão, tal como ocorrido com o “primeiro” Iluminismo.³⁷

Shoshana Zuboff descreve, ainda que de forma indireta, os efeitos e consequências da expansão dataísta sobre todos os aspectos da vida e do cotidiano na era por ela denominada de era do capitalismo de vigilância. Hoje, o poder totalizante dos dados e da renderização de pessoas através dos dados ultrapassaram o mundo virtual e expandiram-se, também, para o mundo real, através da internet das coisas, apta a concretizar a utopia dataísta como descrito por Han.³⁸

O “Grande Outro” referido pela autora trata-se do “fantoche perceptível, computacional, conectado que renderiza, monitora, computa e modifica o comportamento humano”, em alusão ao Grande Irmão orwelliano, que, agora, em sua versão aprimorada, não serve mais somente para monitorar e vigiar a população, mas serve instrumento de engenharia comportamental capaz de prever e moldar o comportamento humano. O Grande Outro impõe a todos uma indiferença radical, uma equivalência sem igualdade, transformando pessoas e também objetos em informações legíveis ao sistema computacional, passível de processamento, predição e modelagem³⁹, concretizando a diferenciação deleuzeana do *indivíduo*,

³⁶ Sobre a categoria “ideologia”, nos referimos ao termo na concepção abordada por Marx e Engels, como uma concepção de mundo distorcida ou falsa, mas que o sujeito acredita ser a própria realidade em sua forma verdadeira. Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. 1. ed. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2017.

³⁷ RAMÍREZ, Diego García; JIMÉNEZ, Dune Valle. Los impactos de la ideología técnica y la cultura algorítmica en la sociedad: una aproximación crítica. In: **Revista de Estudios Sociales**, v. 71, 2020, pp. 15-27, 2020, Bogotá, CO. ISSN: 0123-885X. Disponível em: <<https://revistas.uniandes.edu.co/doi/full/10.7440/res71.2020.02>>. Acesso em: 24 dez. 2021.

³⁸ ZUBOFF, Shoshana. **A Era do Capitalismo de Vigilância**: A Luta por um Futuro Humano na Nova Fronteira do Poder. Tradução de George Schlesinger. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Intrínseca, 2020, p. 452.

³⁹ ZUBOFF, Shoshana. **A Era do Capitalismo de Vigilância**: A Luta por um Futuro Humano na Nova Fronteira do Poder. Tradução de George Schlesinger. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Intrínseca, 2020, pp. 427-428.

característico da sociedade disciplinar foucaultiana, do *divíduo* moderno, caracterizado pela identificação através de uma *cifra*, de uma *senha*, e pela divisibilidade de suas particularidades em informações cognoscíveis ao sistema, característico da sociedade de controle, nos termos propostos por Deleuze.⁴⁰

No entanto, o conhecimento gerado através do *big data* e cultuado pelo dataísmo, anunciado como um conhecimento absoluto, é, em verdade, um conhecimento bastante rudimentar. O *data mining* ou a mineração de dados, isto é, a obtenção massiva de dados privados e públicos, apenas descobre e realiza as correlações existentes entre determinadas informações. Segundo Han, a correlação representa a forma mais precária de saber na lógica hegeliana, uma vez que a correlação não explica o *porquê* A sucede a B e vice-versa, apenas atesta esta sucessão. A correlação indica tão somente a probabilidade, não a necessidade, ou seja, não estabelece um conhecimento preditivo com precisão absoluta. O *big data* proporciona apenas possibilidades e probabilidades, consistindo, assim, em um conhecimento precário, ainda que cultuado e valorizado como o principal recurso tecnológico atualmente.⁴¹

Para Han, apenas o *conceito* é suficiente para estabelecer um conhecimento concreto, categoria inexistente para o *big data*, uma vez que possui a capacidade de sintetizar a relação existente entre diversas categorias, enquanto o processamento de dados restringe-se a identificar correlações e padrões, sem, no entanto, estabelecer o vínculo essencial entre estes dados e informações.⁴²

No entanto, apesar da precariedade do conhecimento gerado a partir dos dados, a sua fetichização coloca as coisas (físicas, tais como os objetos) em segundo plano, fazendo com que os dados assumam o lugar da fetichização das mercadorias outrora identificada por Marx.⁴³ A hiperinflação e a hiperprodução de coisas, ou mercadorias para Marx, que as torna excessivas em quantidades e,

⁴⁰ DELEUZE, Gilles. **Conversações (1972-1990)**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 3. ed. São Paulo, SP: Editora 34, 2013, p. 226.

⁴¹ HAN, Byung-Chul. **No-Cosas: Quiebras del Mundo de Hoy**. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Taurus, 2021, p. 36. E-book.

⁴² HAN, Byung-Chul. **No-Cosas: Quiebras del Mundo de Hoy**. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Taurus, 2021, pp. 36-37. E-book.

⁴³ MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política: Livro I: O Processo de Produção do Capital**. Tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2017, pp. 146-148.

portanto, frívolas, faz crescer a indiferença quanto à sua existência e disponibilidade. A obsessão humana, portanto, é deslocada das coisas para a informação e para os dados. Hoje, o indivíduo é literalmente intoxicado por informações em demasia⁴⁴ e as energias libidinais são transpostas das coisas para aquilo que Han cunhou como "não-coisas"⁴⁵. A consequência disto consiste naquilo que o autor cunhou de "infomania"⁴⁶, termo criado para conceituar a obsessão por informações e dados, tornando os sujeitos em "infômanos"⁴⁷, em seres datassexuais, dataístas, uma vez que o fetichismo das coisas, ou das mercadorias como antevisto por Marx, cedeu espaço para o fetichismo dos dados.⁴⁸

Ricardo Timm de Souza, por seu turno, identifica o fetichismo pela ciência e pela tecnologia como instrumento de idolatria e de idolatrização da técnica científica. Aduz o autor:

O "aparato lógico" que, com seu poder de abstração, permitiu o surgimento e o avanço da ciência moderna e da tecnologia tornou-se para si mesmo um *fetich*e, o primeiro passo para a aberta constituição em ídolo da idolatrização. De instância crítica da realidade, se converteu em instrumento legitimador de um *reflexo* da realidade que teria como constitutivo principal a pretensão de substituir, com vantagem, à realidade mesma. O mundo, assombrado por esse fetich, procura a si mesmo, para falar com Rosenzweig, em algo totalmente diferente dele mesmo; o que ele realmente é permanece obscurecido por trás da falsa consciência que ele gera. Os dados que constam no disco rígido do computador são mais importantes do que as intenções de quem lá os colocou; a forma de como a máquina os organiza é mais importante do que saber o que

⁴⁴ Em 1996, o psicólogo britânico David Lewis utilizou, pela primeira vez, o termo "síndrome da fadiga por informação" para designar o distúrbio caracterizado por quem processa informações além do volume considerado saudável pelo cérebro. In: LEWIS, David. *Dying for Information? An Investigation into the Effects of Information Overload Worldwide*. **Reuters Studies**, 1996. Também no ano de 1996, o físico e especialista em inovação espanhol Alfons Cornella criou o termo "infoxicação" para designar o estado mental disfuncional de indivíduos expostos a uma quantidade de informação excessiva ao ponto de não ser processável pelo cérebro humano e, assim, causando os sintomas característicos deste distúrbio. In: CORNELLA, Alfons. *Cómo darse de baja y evitar la infoxicación en Internet*. Extra!-Net. **Revista de Infonomía**, 1996.

⁴⁵ Tradução livre.

⁴⁶ Tradução livre.

⁴⁷ Tradução livre.

⁴⁸ HAN, Byung-Chul. **No-Cosas**: Quiebras del Mundo de Hoy. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Taurus, 2021, p. 09. E-book.

pode significar, exame, "organização". O mundo administrado – um grande *Processo* kafkiano – presta contas apenas a si mesmo de suas razões: o resto seria falsa consciência, ingenuidade ou pré-cientificidade.⁴⁹

O culto aos dados, extremamente lucrativo para as *big techs*, é incentivado através da hipercomunicação e da hiperexposição na internet, conforme amplamente demonstrando por Byung-Chul Han, mas não só. Todos estes fenômenos – sociedade positiva, demanda por transparência, fomento à comunicação e à exposição, *big data* e dataísmo – estão estreitamente conectados, convergindo em fonte de controle e lucro virtualmente ilimitados.⁵⁰ Dessa forma, hoje, na sociedade de controle digitalizada tal como descrita por Han, as pessoas não são mais apenas recursos humanos como na sociedade disciplinar industrializada tal como descrita por Michel Foucault, são fonte de dados economicamente exploráveis e manipuláveis, fenômeno sedimentado através da fusão entre mercado e o *surveillance*, a vigilância, estatal e privado, que encontra no dataísmo seu instrumento mais potente de legitimação, responsável por revestir a verdadeira natureza do *big data* e transformá-la em algo simpático à opinião pública e lúdico aos sujeitos, potencializando seus efeitos e normalizando a sua expansão a áreas cada vez mais abrangentes do cotidiano, da vida privada, criando uma sociedade digital que inclui e exclui consumidores e cidadãos conforme a conveniência do sistema, isto é, dos detentores do capital acumulado através dos dados e do Estado.⁵¹

O dataísmo, portanto, caracteriza-se pela crença ideológica, apesar de negar tal condição como uma "não-ideologia" (o que por si só, como já demonstrou Marx, também é uma ideologia), na suposta virtude dos dados de substituir a razão humana, como um segundo Iluminismo, e funcionar como solução para toda sorte

⁴⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. **Crítica da Razão Idolátrica**: Tentação de Thanatos, Necroética e Sobrevivência. 1. ed. Porto Alegre, RS: Zouk, 2020, p. 246.

⁵⁰ LOVELUCK, Benjamin. **Redes, Liberdades e Controle**: Uma Genealogia Política da Internet. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p. 298.

⁵¹ MALLAMACI, Marco Germán. El poder psicopolítico en las sociedades postdisciplinarias del homo digitalis. Apuntes sobre el pensamiento de Byung-Chul Han. **Revista Latina de Sociología (RELASO)**. Vol. 7(1) (2017) pp. 74-94. ISSN-e 2253-6469. Disponível em: <<https://revistas.udc.es/index.php/RELASO/article/view/relaso.2017.7.1.2135>>. Acesso em: 04 jan. 2022.

de problemas – políticos, sociais, econômicos, morais –, transformando-se, entretanto, em totalitarismo digital, uma ideologia que almeja a abrangência total, absoluta, de todos os aspectos da vida humana, sejam aqueles particulares, privados e íntimos ou sejam aqueles de caráter público, coletivo e social, reduzindo e equalizando tudo na opacidade dos dados.⁵²

A psicopolítica e as técnicas de controle no regime neoliberal

Adotando a obra de Michel Foucault para introduzir sua teoria, Byung-Chul Han assevera que, desde o século XVII, o poder não se manifesta mais como o poder do soberano sobre a morte. A partir de então, o filósofo francês cunhou de biopoder, ou poder biopolítico, o poder que é exercido através do estímulo, do fortalecimento, da vigilância, dos ajustes comportamentais sobre a população – a massa de sujeitos reunidos, característico da sociedade disciplinar. O biopoder, portanto, é exercido de forma mais refinada, discreta, inferindo nos processos e leis biológicas para guiar e conduzir a população. Entretanto, para Han, o controle biopolítico é adstrito apenas a fatores e comportamentos externos, como a reprodução, taxa de mortalidade, saúde pública, controle da criminalidade, não sendo apto a intervir nos processos psicológicos, na *psyche*, dos sujeitos por ele afetado, tampouco apto a conhecer e revelar os seus pensamentos. Exemplifica o autor com a analogia do panóptico benthamiano, amplamente trabalhada por Foucault, onde a vigilância exercida incidiria apenas no comportamento externos dos prisioneiros, enquanto os seus pensamentos permaneceriam disponíveis somente a eles.⁵³ A biopolítica consiste na técnica de administração e governança da sociedade disciplinar, mas, segundo o autor sul-coreano, seria inadequada para o regime neoliberal que explora, principalmente, a *psyche*, uma vez que a biopolítica se restringe a estatísticas demográficas, a amostragens, e, assim, não detém acesso ao psíquico, não fornece

⁵² PIQUERAS, María Blázquez. Psicopolítica: la paradoja de la libertad en el último capitalismo. **Revista Laguna**, 46; 2020, pp. 122-125. Disponível em: <https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/21752/Laguna%20_46_%20%282020%29_10.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 04 jan. 2022.

⁵³ HAN, Byung-Chul. **No Enxame**: Perspectivas do Digital. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, pp. 129-130.

um psicograma da população. Justamente neste ponto reside uma das principais diferenças entre a estatística e o *big data*, principal instrumento psicopolítico: a estatística não adentra na *psyche* do sujeito, enquanto o *big data* é capaz de extrair não apenas o psicograma individual do sujeito, mas também o psicograma coletivo da população.⁵⁴

Contudo, hoje, o poder seria exercido de forma ainda mais abrangente do que o poder biopolítico outrora identificado por Foucault. Agora, o poder é exercido não apenas sobre os corpos dos sujeitos e incidindo no seu comportamento externo enquanto sujeitos e no comportamento coletivo enquanto população. Agora, o poder de controle viabilizado pela tecnologia incidiria, também, sobre a *psyche*, sobre a mente dos sujeitos.⁵⁵

O poder psicopolítico não se serve mais da analogia com o panóptico benthamiano na descrição foucaultiana da sociedade disciplinar. O panóptico, agora, é digital. O panóptico digital de Han difere-se do panóptico extensamente analisado por Foucault, principalmente, por ser aperspectivístico. Não há mais uma vigilância centralizada unicamente no centro. A vigilância é difundida. O panóptico digital constrói-se de forma descentralizada e aperspectivista e justamente nessa característica reside sua maior eficiência em comparação com a analogia do panóptico de Bentham, onde são submetidos ao controle e estruturados de forma a permitir este controle presídios, fábricas, hospitais, escolas, quartéis. Na sociedade de controle digital, os habitantes do panóptico não se imaginam sob supervisão e vigilância constante, pelo contrário, imaginam-se em pleno gozo da liberdade, liberdade esta instrumentalizada para os fins pretendidos por aqueles que detêm o controle das informações e dos dados voluntária ou involuntariamente cedidos pelos sujeitos.⁵⁶

Diferentemente do panóptico benthamiano, os habitantes do panóptico digital comunicam-se intensivamente e expõem-se voluntariamente uns aos outros de

⁵⁴ HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica**: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte, MG: Âyiné, 2018, pp. 33-36.

⁵⁵ HAN, Byung-Chul. **No Enxame**: Perspectivas do Digital. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, pp. 130-131.

⁵⁶ HAN, Byung-Chul. **Sociedade da Transparência**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, pp. 106-109.

forma igualmente intensa. O poder psicopolítico, portanto, faz uso intensivo da liberdade, só sendo possível através dela, dando-lhe legitimidade, sustentação e matéria-prima. O poder psicopolítico se concretiza ali onde os sujeitos não mais se expõem e submetem-se ao seu jugo por coação externa, mas movidos por uma necessidade interna, dataísta (ou datassexual), "onde, portanto, o medo de renunciar à sua esfera privada e íntima dá lugar à necessidade de colocá-la à vista impudicamente, e onde liberdade e controle se tornam indistinguíveis".⁵⁷

Segundo Han, faltou a Foucault, impedido de o fazer em decorrência de sua morte prematura, realizar a virada da biopolítica característica da sociedade disciplinar capitalista para a psicopolítica característica do regime neoliberal. Para o autor, Foucault vincula a biopolítica à forma disciplinar do capitalismo, ao controle do corpo propriamente dito, nos seus aspectos biológico e somático. Contudo, o regime neoliberal, como evolução ou mutação do capitalismo, não se ocupa primariamente com biológico, o somático e o corporal, mas, antes de tudo, com a *psyche* como força produtiva. Assim, a virada da biopolítica para a psicopolítica encontra-se vinculada às próprias formas de produção neoliberais, majoritariamente imateriais e incorpóreas, fazendo com que o corpo não seja mais a força produtiva central como o era na sociedade disciplinar. Agora, em vez de serem superadas resistências corporais, "processos psíquicos e mentais são *otimizados* para o aumento da produtividade. O disciplinamento corporal dá lugar à otimização mental."⁵⁸

A psicopolítica se faz presente, então, nesta forma de controle invisível característica do regime neoliberal, especialmente em sua versão digital, exercida através da ausência de negatividade, obstáculos e privações, mas, pelo contrário, a partir de uma positividade pura, pela busca incessante por rendimento, pela necessidade de exposição, de informar-se, de comunicar-se irrestritamente, fazendo nascer um nova forma de controle alicerçada na dependência, na necessidade⁵⁹,

⁵⁷ HAN, Byung-Chul. **Capitalismo e Impulso de Morte**: Ensaios e Entrevistas. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021, p. 54.

⁵⁸ HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica**: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte, MG: Âyiné, 2018, pp. 37-40.

⁵⁹ LANDÁZURI, Manuel Cruz Ortiz de. De la Biopolítica a la Psicopolítica en el Pensamiento Social de Byung-Chul Han. **Athenea Digital** - 17(1): 187-203 (marzo 2017) -ARTÍCULOS- ISSN: 1578-8946.

transformando a liberdade em instrumento eficiente de controle. As novas tecnologias digitais de comunicação promovem, desta forma, o compartilhamento sucessivo e crescente de conteúdo entre os usuários, consumidores e produtores de informação, ao passo que, enquanto consomem e produzem, ainda fornecem informações convertidas em dados que servem de combustível para o domínio gerado através de sua própria atividade, do próprio exercício de sua liberdade. A algoritmização do cotidiano acentua-se com o acúmulo de dados, obtidos em âmbitos da vida privada cada mais profundos e até mesmo do inconsciente do usuário, que servem de instrumento de dominação financeira e social.⁶⁰

A virada descrita por Han da biopolítica para a psicopolítica relega a corporeidade para o segundo plano, uma vez que as novas técnicas de poder características do regime neoliberal evoluíram paulatinamente para atuar sobre a psique humana. Assim, o autor justifica sua visão do poder que, por consistir em algo incorpóreo, só poderia ser coexistente, e até mesmo dependente, à liberdade assim sendo, uma vez que a liberdade não é análoga aos processos físicos. Se há coação física, inexiste liberdade. A liberdade, portanto, não coincide com objetos físicos, materiais, e, portanto, tampouco o poder poderia coincidir. O filósofo sul-coreano justifica a sua teoria sobre a eficiência e prevalência do poder psicopolítico no regime neoliberal justamente por conciliar liberdade e poder. O poder *eficiente* não consiste no poder de constranger, coagir ou punir, que necessita de recursos volumosos para o seu exercício. A eficiência do poder psicopolítico reside na ausência de resistência, na voluntariedade daqueles que são por ele atingidos, na liberdade de serem dominados e explorados através da promessa de liberdade.⁶¹

Diferentemente da análise realizada por Foucault na descrição da sociedade disciplinar e da biopolítica, a característica central da sociedade de controle digital

Disponível em: <<https://atheneadigital.net/article/view/v17-n1-cruz/1782-pdf-es>>. Acesso em: 07 jan. 2022.

⁶⁰ MELO, Marco César de Souza. Psicopolítica em Byung-Chul Han: Novas Formas de Controle na Civilização Tecnológica. In: **Revista Dialectus**, ano 9, n. 17, mai-ago/2020, pp. 68-81. Disponível em: <<http://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/60608/162099>>. Acesso em: 14 out. 2021.

⁶¹ SASTRE, Alejandro Recio. Análisis crítico sobre las nociones de poder y psicopolítica en el pensamiento de Byung-Chul Han. **Revista Scientific**. - Ensayo Arbitrado - Registro nº: 295-14548 - pp. BA2016000002 - Vol. 4, Nº 13 - Agosto-October 2019 - pág. 240/260. ISSN: 2542-2987 - ISNI: 0000 0004 6045 0361. Disponível em: <http://www.indteca.com/ojs/index.php/Revista_Scientific/article/view/371/494>. Acesso em: 10 jan. 2022.

teorizada por Han reside em uma divergência fundamental entre ambas: aquela era marcada pela negatividade, isto é, pela utilização e pela presença de elementos externos voltados para o controle, para a repressão, para a coação, para a normação, dos sujeitos e da população. Por outro lado, esta, a sociedade do controle digital, da transparência, é marcada pela positividade, ou seja, pela eliminação da negatividade e pelo incentivo, pelo estímulo, pelo consumo, pela exposição, pela comunicação, pelo exagero, pelos *likes* (que, ironicamente ou não, são representados por um sinal de positivo com o polegar erguido no Facebook)⁶², pela eliminação, inclusive, da dor.⁶³

"Quem quiser alcançar um poder absoluto deverá fazer *uso* não da violência, mas da liberdade do outro"⁶⁴, aduz Byung-Chul Han. Segundo o autor em sua obra dedicada à analítica do poder *O que é Poder?*, é justamente onde o poder não aparece como coerção que ele passa despercebido e no consentimento sua percepção desaparece.⁶⁵

A efetividade da psicopolítica reside justamente na ausência de sua percepção, na sutileza de sua atuação, por agir de forma despercebida. O sujeito do desempenho, empreendedor de si mesmo, ocupa, agora, o lugar do trabalhador industrial, ainda existente, mas coadjuvante na economia do regime neoliberal. A subjetividade, como já demonstrado por Foucault e reforçado por Byung-Chul Han, ocupa o centro da analítica do poder na sociedade disciplinar e, atualmente, na sociedade da transparência (do desempenho, do controle...). A produtividade, estreitamente vinculada à subjetividade dos sujeitos, desde Marx já constitui, de igual forma, categoria essencial para a compreensão dos processos sociais e econômicos. Nesse sentido, Han assevera a respeito da sociedade do desempenho, onde elabora sua principal analítica sobre a subjetividade do sujeito neoliberal, e as

⁶² LANDÁZURI, Manuel Cruz Ortiz de. De la Biopolítica a la Psicopolítica en el Pensamiento Social de Byung-Chul Han. *Athenea Digital* - 17(1): 187-203 (marzo 2017) -ARTÍCULOS- ISSN: 1578-8946. Disponível em: <<https://atheneadigital.net/article/view/v17-n1-cruz/1782-pdf-es>>. Acesso em: 10 jan. 2022.

⁶³ Cf. HAN, Byung-Chul. *Sociedade Paliativa: A Dor Hoje*. Tradução de Lucas Machado. 1. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021.

⁶⁴ HAN, Byung-Chul. *O que é Poder?* Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019, p. 16.

⁶⁵ HAN, Byung-Chul. *O que é Poder?* Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019, p. 21.

suas implicações na subjetividade voltada à autoexploração, resultando na transformação do indivíduo em empreendedor de si mesmo:

A mudança de paradigma da sociedade disciplinar para a sociedade de desempenho aponta para a continuidade de um nível. Já habita, naturalmente, o *inconsciente social*, o desejo de maximizar a produção. A partir de determinado ponto de produtividade, a técnica disciplinar ou o esquema negativo da proibição se choca rapidamente com seus limites. Para elevar a produtividade, o paradigma da disciplina é substituído pelo paradigma do desempenho ou pelo esquema positivo do poder, pois a partir de um determinado nível de produtividade, a negatividade da proibição tem um efeito de bloqueio, impedindo um maior crescimento. A positividade do poder é bem mais eficiente que a negatividade do dever. Assim o inconsciente social do dever troca de registro para o registro do poder. O sujeito de desempenho é mais rápido e mais produtivo que o sujeito da obediência. O poder, porém, não cancela o dever. O sujeito de desempenho continua disciplinado. Ele tem atrás de si o estágio disciplinar. O poder eleva o nível de produtividade que é intencionado através da técnica disciplinar, o imperativo do dever. Mas em relação à elevação da produtividade não há qualquer ruptura; há apenas continuidade.⁶⁶

Há, portanto, não uma completa *substituição* da biopolítica foucaultiana para a psicopolítica, mas em verdade uma *continuação* entre ambas. As prisões, os manicômios, as escolas, as fábricas e os quartéis não deixaram de existir. Contudo, se faz presente, de forma onipresente e virtualmente invisível, uma nova forma de poder, ainda mais aguda do que aquela forma de poder cujo exercício recaía diretamente sobre o corpo dos sujeitos a serem normados, no termo de Foucault, mas, antes de tudo, incide sobre os processos psíquicos e opera instrumentalizando a liberdade, subvertendo-a em autoexploração, em uma violência praticada a partir do próprio indivíduo contra si mesmo⁶⁷. A vigilância psicopolítica, diferentemente daquela biopolítica, é aperspectivística e, apesar de também ser realizada de forma

⁶⁶ HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2. ed. ampl. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, pp. 25-26.

⁶⁷ Cf. HAN, Byung-Chul. **Topologia da Violência**. Tradução de Enio Paulo Gianchini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

indiscriminada por entes públicos e privados, muitas vezes em conluio, também o é realizada pelos próprios sujeitos uns em detrimento dos outros, uns possibilitando e colaborando para com a vigilância de si e dos outros.

O poder psicopolítico é exercido sobre o indivíduo sem oposição, mas através de sua colaboração. A transparência, elevada a imperativo ético na administração pública e transposta à vida privada, fornece a legitimação da exposição em rede que sustenta a vigilância online. A subjetividade voltada ao desempenho alimenta a necessidade de exposição e de autoaprimoramento constante, em uma busca incessante por produtividade e acúmulo de capital. Tudo isso é fomentado pela eliminação da negatividade, da coerção, do constrangimento ao indivíduo, fenômeno que Byung-Chul Han identificou como causa no excesso positividade, traduzido em um estímulo constante ao *uso* da liberdade: liberdade para consumir, interagir, comunicar, expor, de forma livre de obstáculos, enquanto estas atividades geram lucro ou matéria-prima (dados) a conglomerados empresariais e órgãos governamentais, mas não só. O próprio sujeito, agora empreendedor de si, encontra-se dependente destes mesmos mecanismos.

Hiperexposição e hipercomunicação integram estes instrumentos de dominação absoluta, induzindo o sujeito a, voluntariamente, ceder seu tempo e sua intimidade em prol dos detentores do conglomerado digital que preenche a quase totalidade das interações em rede, dando forma àquilo que Byung-Chul Han denominou de panóptico digital.

O *big data*, por seu turno, forneceu a capacidade necessária à consolidação deste domínio ao permitir o processamento de quantidades de dados até então inimagináveis, servindo de fonte inesgotável de lucro ao interpretar e redirecionar para fins alheios à vontade dos sujeitos informações privadas – e até mesmo informações desconhecidas dos próprios sujeitos sobre si mesmo. O dataísmo, por fim, confere a legitimação ideológica ao uso desenfreado e crescente do *big data* como instrumento de controle, vendido através da bandeira da necessidade, da eficiência, da inevitabilidade e da razão, de uma nova razão, não-humana e insuscetível a erros.

A psicopolítica, aduz o autor, veio para substituir a biopolítica como técnica de poder dominante – ainda que não exclusiva –, tendo em vista a crescente

digitalização da sociedade, terreno fértil para o controle psicopolítico.⁶⁸ Assim como em toda a obra do autor sul-coreano, seus conceitos entaleçam-se e dão forma, ao fim e ao cabo, à psicopolítica, conceito onde reúne de forma sutil e integrada as categorias trabalhadas ao longo de seus principais escritos.

Referências

BROOKS, David. The Philosophy of Data. **The New York Times**, Nova Iorque, NY, 04 fev. 2013. Opinion. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2013/02/05/opinion/brooks-the-philosophy-of-data.html>>. Acesso em: 24 dez. 2021.

CORNELLA, Alfons. Cómo darse de baja y evitar la infoxicación en Internet. Extra!-Net. **Revista de Infonomía**, 1996.

DELEUZE, Gilles. **Conversações (1972-1990)**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 3. ed. São Paulo, SP: Editora 34, 2013.

DOMECQ, Martin. Sobre a Noção de Transparência em Byung-Chul Han e a Defesa de Nossa Desacreditada Opacidade. *In: Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa - BA, v.20, n.3, p.342-361, outubro, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.31977/grirfi.v20i3.1860>>. Acesso em: 09 dez. 2021.

GALPARSO, José Ignacio. Big Data y Psicopolítica. Vía de escape: de la vida calculable a la vida como obra de arte. *In: DILEMATA*, año 9 (2017), nº 24, 25-43 ISSN 1989-7022. Disponível em: <<https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/412000099>>. Acesso em: 15 dez. 2021.

Gartner (n.d.) **Information Technology Gartner Glossary** [Online]. Disponível em: <<https://www.gartner.com/en/information-technology/glossary/big-data>>. Acesso em: 14 dez. 2021.

HAN, Byung-Chul. **Capitalismo e Impulso de Morte: Ensaio e Entrevistas**. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

HAN, Byung-Chul. **No Enxame: Perspectivas do Digital**. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes.

HAN, Byung-Chul. **No-Cosas: Quiebras del Mundo de Hoy**. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Taurus, 2021, p. 09. E-book.

⁶⁸ HAN, Byung-Chul. **No Enxame: Perspectivas do Digital**. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p. 134.

HAN, Byung-Chul. **O que é Poder?** Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica:** O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte, MG: Âyiné, 2018.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade da Transparência.** Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço.** Tradução de Enio Paulo Giachini. 2. ed. ampl. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade Paliativa:** A Dor Hoje. Tradução de Lucas Machado. 1. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021.

HAN, Byung-Chul. **Topologia da Violência.** Tradução de Enio Paulo Gianchini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus:** Uma Breve História do Amanhã. Tradução de Paulo Geiger. 1. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016.

HARCOURT, Bernard. **Against Prediction:** Profiling, Policing, and Punishing in an Actuarial Age. Reprint. Chicago, IL: Chicago University Press, 2016.

HUI, Yuk. **Tecnodiversidade.** Tradução de Humberto do Amaral. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2020.

LANDÁZURI, Manuel Cruz Ortiz de. De la Biopolítica a la Psicopolítica en el Pensamiento Social de Byung-Chul Han. **Athenea Digital** - 17(1): 187-203 (marzo 2017) -ARTÍCULOS- ISSN: 1578-8946. Disponível em: <<https://atheneadigital.net/article/view/v17-n1-cruz/1782-pdf-es>>. Acesso em: 07 jan. 2022.

LEWIS, David. Dying for Information? An Investigation into the Effects of Information Overload Worldwide. **Reuters Studies**, 1996.

LOVELUCK, Benjamin. **Redes, Liberdades e Controle:** Uma Genealogia Política da Internet. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

MALLAMACI, Marco Germán. El poder psicopolítico en las sociedades postdisciplinarias del homo digitalis. Apuntes sobre el pensamiento de Byung-Chul Han. **Revista Latina de Sociología (RELASO)**. Vol. 7(1) (2017) pp. 74-94. ISSN-e 2253-6469. Disponível em: <<https://revistas.udc.es/index.php/RELASO/article/view/relaso.2017.7.1.2135>>. Acesso em: 04 jan. 2022.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. 1. ed. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2017.

MARX, Karl. **O Capital**: Crítica da Economia Política: Livro I: O Processo de Produção do Capital. Tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2017.

MELO, Marco César de Souza. Psicopolítica em Byung-Chul Han: Novas Formas de Controle na Civilização Tecnológica. *In: Revista Dialectus*, ano 9, n. 17, maio/2020, pp. 68-81. Disponível em: <<http://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/60608/162099>>. Acesso em: 14 out. 2021.

Oracle (n.d.) **What Is Big Data?** [Online]. Disponível em: <<https://www.oracle.com/big-data/guide/what-is-big-data.html>>. Acesso em: 14 dez. 2021.

PIQUERAS, María Blázquez. Psicopolítica: la paradoja de la libertad en el último capitalismo. *Revista Laguna*, 46; 2020, pp. 122-125. Disponível em: <https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/21752/Laguna%20_46_%20%282020%29_10.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 04 jan. 2022.

RAMÍREZ, Diego García; JIMÉNEZ, Dune Valle. Los impactos de la ideología técnica y la cultura algorítmica en la sociedad: una aproximación crítica. *In: Revista de Estudios Sociales*, v. 71, 2020, pp. 15-27, 2020, Bogotá, CO. ISSN: 0123-885X. Disponível em: <<https://revistas.uniandes.edu.co/doi/full/10.7440/res71.2020.02>>. Acesso em: 24 dez. 2021.

RIVERA, Eduardo. **The V's of Big Data**. Marbella International University Centre, 20 mai. 2020. Disponível em: <<https://miuc.org/vs-big-data/>>. Acesso em: 14 dez. 2021.

SASTRE, Alejandro Recio. Análisis crítico sobre las nociones de poder y psicopolítica en el pensamiento de Byung-Chul Han. *Revista Scientific*. - Ensayo Arbitrado - Registro nº: 295-14548 - pp. BA2016000002 - Vol. 4, Nº 13 - Agosto-October 2019 - pág. 240/260. ISSN: 2542-2987 - ISNI: 0000 0004 6045 0361. Disponível em: <http://www.indteca.com/ojs/index.php/Revista_Scientific/article/view/371/494>. Acesso em: 10 jan. 2022.

SCHMIDT NETO, André Perin. **O Livre-Arbítrio na Era do Big Data**. 1. ed. São Paulo, SP: Tirant lo Blanch, 2021.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Crítica da Razão Idolátrica**: Tentação de Thanatos, Necroética e Sobrevivência. 1. ed. Porto Alegre, RS: Zouk, 2020.

WACHOWSKI, Lana; WACHOWSKI, Lilly. **The Matrix**. Produção de Joel Silver e direção de Lana Wachowski e Lilly Wachowski. Village Roadshow Pictures e Silver Pictures. Estados Unidos da América, 1999. Filme. 136 min.

ZUBOFF, Shoshana. **A Era do Capitalismo de Vigilância: A Luta por um Futuro Humano na Nova Fronteira do Poder**. Tradução de George Schlesinger. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Intrínseca, 2020.

30. UTOPIAS AUTÁRQUICAS: FÊNIX DA ARS INVENIENDI



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-30>

Nelson Costa Fossatti¹

Pensei que fosse encontrar um herói preparado para a batalha, mas aqui estás confortavelmente refestelado. Conta-me a verdade, como viestes a te juntar aos deuses e ganhastes vida eterna? Utnapistim disse a Gilgamesh: “eu te revelarei um mistério; eu te contarei um segredo dos deuses.”² Dentro de trinta anos teremos os meios tecnológicos para criar uma inteligência super-humana. Pouco depois, a era terá terminado. Será que esse progresso é evitável? Se não for evitado, será que os eventos podem ser direcionados de modo que possamos sobreviver? Quando uma inteligência superior à humana impulsionar o progresso, este será muito mais rápido. Na verdade, parece não haver nenhuma razão para o próprio progresso não envolver a criação de entidades ainda mais inteligentes numa escala de tempo ainda mais curta.³

O fascínio pela tecnologia e a oferta de artefatos desconhecidos não só atraem como têm o dom de anestesiar referências éticas que sem conhecê-las, o que no dizer de Stein, podem situar o ser no espaço da desreferenciação.⁴ A caverna de Platão continua a fazer sombras sobre os novos escravos da tecnologia. A permanente reinvenção do novo e a emergência de novas utopias técnicas, demonstram que a tecnologia é sempre um ainda-não um processo de inovação nas mãos do mercado. Pode-se pensar que é no berço das utopias que renasce a mágica das inovações, reinserindo o ser humano nas dobras do tempo para agendar uma nova era dos descobrimentos; Descrevendo um caminho, não muito estranho onde o estado espetáculo está presente, iluminando passo a passo uma

¹Pós Doutorado em Filosofia (PPGFIL- PUCRS)- Ética em *Inteligência Artificial*, Doutor em Filosofia (PPGFIL,PUCRS). Doutor em Comunicação (PPGCS ,PUCRS), Mestre em Administração (UFRGS). Mestre em Filosofia (PUCRS), Graduado em Engenharia Eletrônica/ Telecomunicações (PUCRS). Pós-Graduado em Redes de Comunicação de Dados e Serviços Telemáticos. Professor Titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: nfossatti@terra.com.br.

² A *Epopéia de Gilgamesh*, p. 156.

³ VINGE. *The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era*.

⁴ STEIN. *Errar e pensar: um ajuste com Heidegger*, p. 181.

trilha desconhecida que revive diálogo de índio primitivo deslumbrado com seu espelho mas que ninguém dá ouvidos ouve o grito mudo de seu apito.

Pode-se destacar que as Utopias Autárquicas”⁵ preocupam mais que as utopias autônomas, além de serem inesperadas têm *causa-sui* e seus efeitos apresentam contingências imprevisíveis, podendo transformar-se a todo momento e concorrer para ameaçar o ser humano, gerando catástrofes e abalar no meio ambiente. Pode-se questionar quais os riscos estaria se envolvendo a casa comum diante do alvorecer de um novo *homo utopicus*? Haveria uma nova ética possível de ser apropriada pelo ser humano para reconciliar a unidade originária? Portanto, diante de um comportamento não ético, diante não mais da potência tardia do sujeito na sua *ars inveniendi*, mas sim diante da potencialidade liberada pelo homem na matéria, não é mais possível esperar que a dimensão da natureza *natura naturata* vista a capa da *natura naturans* e se transforme em natureza produtora de natureza trazendo consigo suas incertezas.

Todo artefato, toda máquina e tecnologia apropriada à necessidade e ao conforto do ser humano, antes impossíveis e antes consideradas utópicas são consideradas neste estudo como utopias técnicas concretas e, por isso, serão sempre bem recepcionadas pelos seres humanos desde que não ampliem as desigualdades e que seus efeitos não ofereçam incertezas ao ambiente cosmocêntrico.

Bloch denominou de “organicidade” a relação harmoniosa em função dos sentidos que integram homem-natureza, e os primeiros artefatos nascem como

⁵ FOSSATTI, *Utopias técnicas: Ars Inveniendi – Além da organicidade*. In SOUZA, Ricardo Timm de et al (Orgs.). **Ernst Bloch**: atualidade das utopias concretas, vol. 1. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. **Utopias Autônomas** - termo *autonomia* de tem origem no grego αὐτο-, **auto-** de si mesmo, próprio + νόμος, **nomos** -lei) significa que toda utopia autônoma deve estar sujeita a princípios e normas prescritas, ou seja deve obedecer aos imperativos da lei. " Significa que toda utopia autônoma concreta deve estar sujeita a princípios e normas prescritas para àquele determinado artefato. Este deve realizar sua atividade, seu processo sem a intervenção de seu criador, uma vez que foi desenvolvido para obedecer rigorosamente os imperativos de uma norma lhe foi imposta daí todo comportamento é conhecido e provisível.. **Utopias Autárquicas** - O Termo Autárquico de grego αὐτο-, **auto-** de si mesmo - próprio , **nomos** normas, leis algorítmicos, padrões de desempenho e limites a sua atividade impostos por seu criador. **Utopias Autárquicas** (do grego *autar Keia*, significa comandar a si mesmo) são os **artefatos** que além da autonomia que lhe foi atribuída utiliza-se de uma *deep-learning* (aprendizagem profunda). Portanto fogem dos limites e as leis que lhe foram impostas e passa a se determinar por um processo de aprendizagem própria revelando novos comportamentos imprevisíveis uma vez que desenvolve algorítmicos próprios desconhecidos por seu criador.

extensões e imitações dos sentidos humanos, determinando as primeiras utopias técnicas em seu tempo e por isso denominadas utopias na fase orgânica; o período em que a inspiração utópica do homem foi dirigida às necessidades orgânicas do homem motivou o desenvolvimento das *utopias-orgânicas Aristotélicas*. Todas podem nascer de um sonho diurno e respondem ao movimento dialético da matéria que tem direção em vista ao futuro. Tudo começa pela condição humana: "a pele nua nos força decididamente a inventar. O ser humano em si é estranhamente indefeso diante das intempéries."⁶

As utopias técnicas em Bacon consideram o nível 2 (possível objetivo-factual); elas trazem no seu movimento a *utopia orgânica* de Aristóteles. Para Bloch, "o homem tem uma consciência antecipadora de sua realidade, onde está a possibilidade de previsão de levantar problemas, imaginar soluções e desenvolver o domínio sobre o real."⁷ Sabe-se que desde os períodos glaciais os inventos tiveram origem na necessidade de ampliar os sentidos. A visão, audição, tato, paladar e olfato, os cinco sentidos em Aristóteles foram pensados com suas propriedades e suas características: "o sabor age sobre o paladar, o som age sobre a audição, a cor age sobre os olhos, o odor age sobre o olfato e a textura dos objetos age sobre o tato"⁸, o que em Bacon vai se dar como apropriação de poder.

Se na visão das utopias aristotélicas homem e natureza interagem de forma rudimentar, o ser humano, agente direto das *ars-inveniendi*, exerce um protagonismo ímpar perante a natureza ao desenvolver inventos e inovações que ampliaram os elementos sensitivos através de novos artefatos, estabelecendo assim o conceito de "utopias orgânicas" ou das utopias técnicas rudimentares. Para Bloch, sujeito e objeto deveriam coexistir intimamente; Albornoz observa que "o sujeito objetivo é um ser incompleto que se sabe incompleto e é constituído pela percepção tanto de sua existência como da sua falta."⁹ Na sua existência tem a esperança e na sua falta interessa assimilar novos poderes.

⁶ BLOCH. *O princípio esperança*, v. 2, p. 180.

⁷ *Ibid.*

⁸ ARISTÓTELES. *De Anima*, p. 273-276.

⁹ ALBORNOZ. *Ética e utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*, p. 58.

Bacon defende a tese segundo a qual a verdadeira e legítima meta das ciências é "que a vida humana seja dotada com novas descobertas e poderes."¹⁰ Portanto, enfatiza que o poder do homem sobre a natureza deve privilegiar o domínio, de modo que o império do homem se dá em parte pela obediência à natureza. Ele postula que é através da ciência e das descobertas que seria possível dominar os segredos da natureza, ratificando a lógica de mais conhecimento e mais poder. Bacon entendia que ao apropriar-se do conhecimento, estaria assegurado o *regnum hominis* sobre a *natura naturata*. A gênese do homem inventor adota uma nova postura diante do universo e passa de zelador para atividade de criador. Descobre-se com o dom de criar e ao dar luz a novos inventos e sente-se recompensado, uma vez que "os inventos são como criações e imitações das obras divinas."¹¹ Isso leva ao radicalismo antropocêntrico que tende ao extremo solipsismo diante da *natura naturata* desprotegida. A violência humana rompe a aliança sujeito-objeto e estabelece o desequilíbrio entre homem-natureza, emergindo da unidade originária às utopias autônomas.

1.3.1 As utopias autárquicas

O desconhecimento sobre as contingências da natureza, contingências estas geradas pela intervenção do homem no processo de evolução da matéria *natura naturata*, transforma a matéria em dinamismo dialético que produz um elemento indeterminado sendo capaz de gerar utopias técnicas, imprevisíveis e incontroláveis que poderão ameaçar a humanidade.

Esta preocupação nasce no 3º nível das utopias (possibilidade conforme à estrutura do objeto real), portanto no *locus* onde habita as utopias autônomas. Bloch fundamentou sua ontologia demonstrando que o homem como matéria dinâmica não era o único em condição de despertar o dinamismo da natureza criadora; não era o único na condição de ser humano que detinha o poder gerador de nova natureza

¹⁰ BACON. *Novum organum*, p. 50-51.

¹¹ BACON. *Op. cit.*, p. 93. Se alguém se dispõe a instaurar e a estender o poder e o domínio do gênero humano sobre o universo, a sua ambição (se assim pode ser chamada) seria, sem sombra de dúvida, a mais sábia e a mais nobre de todas. Pois bem, o império do homem sobre as coisas se apoia unicamente nas artes e nas ciências. A natureza não se domina, senão obedecendo-a.

natura naturans. Neste sentido, o *anthropos* enquanto senhor do mundo detinha o poder de utilizar-se da matéria como meio da *natura naturata* a fim de revelar outra natureza intervindo com seu poder na evolução da matéria.

O processo utópico do nível 3 demonstra a presença do caráter instrumental e a indiferença ao ser humano, emergência desta dualidade que revela tanto na sua objetividade quanto na sua subjetividade uma forma perversa: ora o homem domina o homem, ora a matéria domina o homem, levando-se em conta a relação que o homem estabelece com a natureza.

Nesta linha de pensamento importa analisar o processo de interação que envolve a pretensão de poder do homem. Albornoz encontra em Bloch três pontos¹² que destacam a relação imperfeita na sociedade capitalista. É inequívoca a existência de um processo de dominação dos homens e por meio da técnica tal relação fica comprometida pela ausência de organicidade e por relações de mercadoria e natureza domesticada e lograda. Como enfatiza Bloch, o problema da autonomia da matéria tem solução quando se instala o processo orgânico sujeito-objeto. Há um movimento dialético que tem origem na inquietude do ser humano que, ao transformar infinitamente a matéria, tem como impulso a esperança compreendida que se faz presente no determinismo orientado.

É preciso destacar que a natureza permanece em aberto para um ainda-não e para um poder-ser [*kann-sein*]; a matéria como homem, a natureza, assim como a sociedade, tendem para o que ainda-não pelos aspectos possíveis que neles se desenvolvem."¹³ A ciência endeusada e sua aplicação prática através da técnica faz repensar o sentido do homem no mundo e a resposta para este questionamento só é dada quando o sujeito torna-se capaz de pensar a si mesmo.¹⁴ Analisar as utopias autônomas neste contexto significa pensar a trilha de incertezas diante dos avanços da ciência e da adoção de novas tecnologias.

¹² (i) As relações dos homens com a natureza não são orgânicas; (ii) relações dos homens com a natureza se fazem mediante relações de mercadoria; (iii) a amizade do homem com a natureza não se torna colaboradora, ao contrário, pela técnica do homem a natureza é domesticada e lograda. Cf. ALBORNOZ. *Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*, p. 51.

¹³ FURTER. *Dialética da esperança*, p. 112.

¹⁴ FOSSATTI. *Docta Spes e as Utopias técnicas*, p. 45.

Alguns cientistas esperam que a humanidade possa viver uma grande ruptura; alguns concebem a ideia de uma nova singularidade para o século XXI, principalmente no campo social-político-econômico e na dimensão moral. O ser dinâmico encontra-se em estado de mutação, o que leva Bloch a entender que há sempre uma refundação gradativa do ser, considerando que a possibilidade real não reside numa ontologia acabada do ser e do que existiu até o momento, mas na ontologia a ser renovadamente fundada no ser do ainda-não-existente que descobre o futuro até mesmo no passado e na natureza como um todo.¹⁵ Em sua ontologia, a categoria da possibilidade torna-se importante no instante em que a matéria detém condições de potencialidade e possibilidade de se realizar.

1.3.2 A Subjetividade das utopias técnicas

O grande "holos", a mente global ou noosfera que é chamada de "holos", vai abranger uma inteligência coletiva de todos os seres humanos que combinada com o comportamento coletivo de todas máquinas¹⁶, fará com que o mundo seja conduzido para outro habitat e, deste modo, viver no mundo virtual não será mais utópico; viveremos dentro da máquina e seremos a própria máquina.

O mundo científico observa com espanto a capacidade do ser humano de produzir utopias autônomas e parece não questionar o impacto diante dos níveis de liberdades desses artefatos que ainda não são tipificadas em lei. A inteligência artificial combinada com a rede internet permite conviver com utopias dotadas de autonomia.

O amianto¹⁷ que resolveu problemas de isolamentos; o cloro flúor carbono (CFC), um gás que foi sintetizado em 1928 nos EUA e foi um componente decisivo na indústria da linha branca; um gás de baixo custo fácil de estocar que passou a ser

¹⁵ BLOCH. *Princípio esperança*, p. 234.

¹⁶ Kelly observa que nosso cérebro não dobra de tamanho a cada dois, três anos; a mente de *holos* sim. Além da inteligência da natureza combinando um sextilhão de transistores equivalentes aos neurônios dos cérebros humanos, destaca que o cérebro humano tem cerca de 86 bilhões de neurônios, um trilhão de vezes menos que a mente global. KELLY. *The Inevitable: understanding the 12 technological forces that will shape our future*, p. 294-295.

¹⁷ Fibra utilizada especialmente na produção de materiais de construção que gera tumores matando mais de 100 mil pessoas por ano. Ainda assim segue sendo usada no Brasil.

largamente usado por mais de cinco décadas, empregado como gás refrigerante em geladeiras foi e continua sendo por décadas uma ameaça silenciosa à vida na Terra.

O conhecido fenômeno El Niño costuma alterar vários fatores climáticos regionais e globais como, por exemplo, índices pluviométricos (em regiões tropicais de latitudes médias), padrões de vento e deslocamento de massas de ar.¹⁸ Vale ressaltar que o gás CFC tinha sido alertado por Carson¹⁹ sobre o enfraquecimento do escudo protetor da Terra. Sabe-se que estas radiações são parte do meio ambiente e são responsáveis pela fotossíntese e vitamina D dos seres vivos.

A perspectiva de que carros, caminhões e motos sejam autônomos e disponíveis na década de 2020, hoje já é uma realidade nos EUA, Europa e no Japão. Lin, filósofo e gerente do Grupo de Ciências de Ética e Ciências Emergentes da Universidade Politécnica da Califórnia, reconhece "as máquinas autônomas" como os primeiros robôs sociais que circulam na sociedade.²⁰ Lin observa que se fosse passageiro deste carro-robô não estaria disposto a dar a sua vida para salvar uma ou duas vidas se ele tivesse sujeito a uma decisão no interior do carro. Em caso de acidente com um carro autônomo quem seria o culpado? Por que pensar que os carros autônomos precisam ser programados para fugir da morte e programá-lo para decidir entre idosos ou crianças? Pode o carro autônomo através de um software decidir quem eventualmente poderia matar no acidente de trânsito? De acordo com Lin, "o usuário destes *carros robôs* tem o direito de não ser morto, podendo atropelar alguém para não ser a vítima de trânsito."²¹

Ainda se pode prever outros problemas com o dito carro autônomo tais como situações de emergência, infrações, roubo, falha de equipamento. O carro está programado para não cometer acidentes; entretanto o passageiro poderá pagar este

¹⁸ Quando os ventos alísios estão na América do Sul carregam a evaporação das águas do mar para a Austrália deixando o Oceano Pacífico frio e, assim, não ocorre chuvas na América; é o período de secas no Brasil. O período de duração do El Niño varia entre 10 e 18 meses e ele acontece em intervalos de 2 a 7 anos de forma irregular. Este efeito é resultado do aquecimento da terra provocado por poluição gasosa, fumaças e queimadas.

¹⁹ CARSON. *Silent Spring*. A ideia é que Gaia estava ameaçada em função do crescimento desordenado das emissões de CFCs; eles ameaçam a camada de ozônio deixando a humanidade à exposição de raios ultravioletas dos quais não haveria nível saudável de radiação. Embora devesse ter um limite tolerável, sabe-se que estas radiações são parte do meio ambiente e para os seres vivos são responsáveis pela fotossíntese da vitamina D.

²⁰ LIN *et al.* *Robot Ethics: The Ethical and Social Implications of Robotics*, p. 21-22.

²¹ LIN. *Op. cit.*, p. 43-45.

custo. Poderemos estar nos aproximando da teoria do caos ou do efeito borboleta? Entretanto, há uma questão que permanece no âmbito da filosofia: *será que deveremos buscar uma nova ética para as máquinas autônomas?*

Pensando os problemas concernentes à energia nuclear, a *natura naturata* quando assume a condição de **produzir natureza** torna-se a mais eloquente das utopias autônomas. Demonstra que até hoje fracassa-se ao lidar com a gestão de elementos radiativos. No Brasil a radioatividade é gerada por equipamentos de radioterapia usados de forma incontroláveis. O césio 137 em Goiana deixou sequelas nos pacientes refletindo em órgãos humanos e resultando na morte de seis pessoas e contagiou mais de 1200 pessoas. No mundo mais de dez²² usinas nucleares foram acidentadas demonstrando que os recursos explorados da natureza ainda não são de pleno controle do homem e representam um potencial perigoso à humanidade. O efeito Borboleta será devastador se continuarem eventos semelhantes a Chernobyl, de modo que os efeitos serão incalculáveis para toda a humanidade e, obviamente, para a natureza e para o *cosmos* indefeso. A ciência desvendou os segredos do átomo, o homem se apropriou criando utopias para gerar energia elétrica, contudo perdeu seu controle da *Power Station* e gerou dez eventos catastróficos no mundo²³; a questão ainda é a mesma: *Será que teremos que identificar uma nova ética para Energia Nuclear?*

Somam-se à autonomia destes artefatos os efeitos humanos dos elementos químicos que silenciosamente patrocina uma forma de seleção darwiniana que tem seus reflexos na qualidade de vida, comprometendo a boa alimentação do ser humano. Estudos acadêmicos revelam que o mundo dos remédios e defensivos utilizam substâncias químicas que estão determinando novas patologias no ser humano. De acordo com pesquisas de Rosner da *Sociomedical Sciences at Columbia*

²² Chernobyl na Ucrânia; Three Mile Island (Pensilvânia); usina nuclear Daiichi em Fukushima (Japão); vazamento de urânio em uma instalação nuclear secreta perto de Erwin (Tennessee); na usina nuclear de Tsuruga (Japão); Tomsk (Rússia); Tokai (nordeste de Tóquio); usina nuclear de Mihama (Japão); Tricastin na França.

²³ Em *Three Mile Island* uma falha humana impediu o resfriamento normal de um reator, cujo centro começou a derreter. Os dejetos radioativos provocaram uma enorme contaminação no interior do recinto de confinamento destruindo 70% do núcleo do reator. Um dia depois o acidente um grupo de ecologistas mediu a radioatividade em volta da usina. Sua intensidade era oito vezes maior que a letal. Cerca de 140 mil pessoas foram evacuadas das proximidades do local. O acidente foi classificado no nível 5 da escala internacional de eventos nucleares (INES) que vai de 0 a 7.

University, "estão ocorrendo grandes mudanças em relação às novas patologias humanas."²⁴ Ghose é repórter investigativa de produtos que possuem a substância BPA (*Bisphenol*); ela alerta que tal substância atua como disruptores endócrinos que são utilizados em copos plásticos, produtos de limpeza e tais produtos têm função hormonal.²⁵

Descoberto há pouco o perigo do amianto (largamente utilizados na América-Latina), especificamente, que ele produz doenças cancerígenas; também o PVC cujos produtos causam danos endócrinos, neurológicos e reprodutivos. Permanece a mesma indagação filosófica: *será que teremos que identificar uma nova ética para os produtos e substâncias nocivas à natureza do ser humano?*

No *Post-Scriptum* de Bloch em sua obra *Sujeito-Objeto*, o filósofo destaca que há uma tarefa da humanidade que é comum a todos, a saber, o dever de lutar em todas as partes para manter a existência em transição. Sabiamente questiona: "por que tantas coisas claras permanecem sem serem vistas como se nunca existissem?"²⁶ Bloch verifica uma ausência da mediação imperativa (máxima universal kantiana) entre sujeito-objeto que na atualização das utopias técnicas passa a habitar num *ethos* estranho.

Pode-se identificar pelos exemplos descritos a concepção real das utopias autônomas e como a "natureza assume de forma cega" a função geradora de natureza *natura naturans* sem o controle do homem. Denota-se que os efeitos dos artefatos e das máquinas não respondem pelas expectativas do ser humano, mas pela gênese das *utopias autônomas*. Se antes no período das *utopias aristotélicas* os artefatos produzidos pelo homem eram apenas apropriados como extensão dos sentidos estabelecendo uma *organicidade* amigável, agora há um protagonismo radical do homem sobre a natureza implicando a perda da *organicidade*.

A *Ars inveniendi* nas mãos do *homo utopicus* determinou que novas utopias técnicas exteriorizassem sua subjetividade real como verdadeiras ameaças ao homem e à própria natureza. Tais artefatos liberam o ser humano do esforço de trabalho e eles passam a gerar informações para operar com a ausência do ser

²⁴ ROSNER. *American Journal of Public Health*, n. 106.

²⁵ GHOSE. *New Studies ad Fuel to Concerns Over BPA*, p. 12.

²⁶ BLOCH. *Sujeito-objeto: o pensamento de Hegel*.

humano. No entanto tais artefatos ao perderem sua organicidade passam a apresentar comportamentos independentes de seu inventor. Equivale a dizer que a máquina passa a trabalhar junto ao ser humano devolvendo contingências imprevisíveis.²⁷

Na atualidade esses exemplos apontam a autonomia de utopias técnicas como sendo indesejáveis à preservação da natureza. Por outro lado, Kurzweil afirma que “as máquinas futuras serão humanas e, mesmo que sejam biológicas, a maior parte da inteligência de nossa civilização será basicamente *não biológica*.”²⁸ A inteligência do ser humano parece ausente diante da *natura naturans*, uma máquina que é capaz de reproduzir a si mesma e torna-se ao seu criador.

No que diz respeito à inteligência artificial, conforme Teixeira²⁹, há objeções levantadas por alguns teóricos contra o IA afirmando que há características humanas que não poderiam ser replicadas pelas máquinas. Trata-se de hipótese abandonada, pois os vírus se autorreplicaram e podem se multiplicar, além de ter a capacidade de mudar de forma por semelhança aos vírus dos seres vivos. Isso traduz a capacidade potencial de processamento de um sistema implementado para receber uma série de atributos humanos e não-humanos e também traduz a capacidade de apresentar comportamento semelhante ou superior ao ser humano, livrando o ser humano de trabalhos repetitivos e postando-se muito mais que um assessor do ser humano; tal sistema autômato seria mais um decisor, pois tem a capacidade de informação latente e raciocínio lógico desenvolvido não-emocionais e podem tornar-se tomadores de decisões embasada em conhecimentos e memórias cumulativas. Na “era das máquinas espirituais³⁰”, a inteligência artificial cresce de forma exponencial e se apresenta conforme a estrutura do objeto real concreto, desafiando o espírito, haja vista ser capaz de tomar suas próprias

²⁷ A identificação de problemas com o aquecimento da própria natureza comprometendo a sustentabilidade, as fossas marítimas, a radioatividade, a irradiação de usinas nucleares, lixo atômico, alimentos transgênicos, defensivos agrícolas, poluição, incêndios em matas nativas, desmatamentos, assoreamento dos rios, e doenças têm dizimado comunidades e são, dentre outros, os principais eventos que comprometem a vida e a sustentabilidade do planeta. Cf. FOSSATTI. *Utopias Técnicas: Ars Inveniendi*, além da organicidade.

²⁸ KURZWEIL. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, p. 10-11.

²⁹ TEIXEIRA. *Inteligência artificial*, p. 55.

³⁰ KURZWEIL. *A era das máquinas espirituais*.

decisões.³¹

Se as máquinas tiverem a permissão de tomar as suas próprias decisões não será possível fazer nenhuma conjectura quanto aos resultados futuros ou supor como essas máquinas poderão se comportar.³² Existem aspectos contingenciais imprevisíveis, mas a rede inteligente terá que atender às necessidades básicas do ser humano.³³ Neste sentido, tem que atender à sua necessidade e trocar a liberdade pela longevidade, depositando aos pés da natureza a sua subjetividade. Haverá sempre o risco de o sujeito indefeso estar sempre na mão de uma elite que pode ser impiedosa.³⁴

Contudo, a nova visão sobre a tecnologia supõe que a máquina deve apenas funcionar e que não devem agir como seres humanos, nem seres humanos agirem como máquinas. A tecnologia funciona bem quando podemos ignorá-la assim como um bule de café está pronto e nos diz que está desligado.³⁵ Máquinas podem comunicar, mas não falar; deve ser um agente de tranquilidade e não de estresse; nossa atenção é muito importante para preocupações com máquinas e artefatos.

³¹ Ética em máquinas e outros domínios específicos de algoritmos; imagine, num futuro próximo, um banco usando uma máquina de algoritmo de aprendizagem para aprovar solicitações de pedidos de hipotecas. Um candidato rejeitado move uma ação contra o banco, alegando que o algoritmo está discriminando racialmente os solicitantes de hipoteca. O banco responde que isso é impossível, pois o algoritmo é deliberadamente cego para a raça do solicitante. Na realidade, isso faz parte da lógica do banco para implementação do sistema. Mesmo assim as estatísticas mostram que a taxa de aprovação do banco para candidatos negros tem constantemente caído. Submetendo dez candidatos aparentemente iguais e genuinamente qualificados (conforme determinado por um painel independente de juizes humanos), revela-se que o algoritmo aceita candidatos brancos e rejeita candidatos negros. O que poderia estar ocorrendo? Encontrar uma resposta pode não ser fácil. Se o algoritmo de aprendizagem da máquina é baseado em uma complexa rede neural ou em um algoritmo genético produzido por evolução dirigida, pode-se revelar quase impossível entender por que, ou mesmo como, o algoritmo está julgando os candidatos com base em sua raça. Cf. BOSTROM. *A ética da inteligência artificial*.

³² MCCORDUCK. *Machines Who Think: A personal Inquiry into The History and Prospects of Artificial Intelligence*.

³³ No futuro podemos atingir um estágio em que os seres humanos poderão vir a ser suplantados pelas máquinas em algumas tarefas. As pessoas estarão tão dependentes que não serão capazes de desligá-las. KURZWEIL. *A era das Máquinas espirituais*, p.243-244.

³⁴ Se a elite for impiedosa poderá decidir exterminar a humanidade e poderá usar técnicas psicológicas ou biológicas para reduzir a taxa de natalidade e decidir exterminar a massa da humanidade deixando o mundo só para a elite. Entretanto, se a elite for constituída de liberais de coração, eles poderão desempenhar o papel de bons pastores para o resto da raça humana. Naturalmente a vida será tão sem sentido que as pessoas terão de sofrer um processo de engenharia biológica para remover sua necessidade de poder ou sublimar seu impulso de poder em algum hobby inofensivo. Estes seres humanos poderão ser felizes nesta sociedade, mas certamente não serão livres. Eles terão sido reduzidos ao status de animais domésticos. BOSTROM. *Op. cit.*

³⁵ CASE. *Calm Technology: Principles and Patterns for non-intrusive design*, p. 13.

Atualmente as redes sociais tornaram-se um sistema que de forma autônoma podem assumir a gestão e a vida dos seres humanos. Entretanto, a falácia de que para acabar com a solidão é só filiar-se a uma rede social parece vingar e, assim, verifica-se que adolescentes estão mascarando o sentido do homem como animal social mediante uma vida virtual solitária.

O século XXI está passando pela quarta Revolução Industrial, a revolução tecnológica num sentido mais refinado. Trabalhadores poderão ficar desempregados, dependendo de condições qualificadas para o emprego cuja atividade pode ser ainda desconhecidas. Referindo-se à robotização das atividades, o presidente do fórum econômico de Davos Klaus Schwab assinalou que a quarta Revolução Industrial tem o potencial para robotizar a humanidade e ressignificar nossos padrões tradicionais de trabalho, comunidade, família, identidade. A questão é se também usaremos tal revolução para ressignificar devidamente o nosso agir moral trazendo benefícios para o convívio humano priorizando a boa relação com a natureza.³⁶

O alerta de Schwab transparece que o mundo das utopias técnicas avança silenciosamente com novas máquinas inteligentes que podem instaurar a dependência do ser humano. O Estado torna-se cada vez mais criptográfico, menos transparente e menos público. O ser humano, ao contrário, torna-se mais visível, a vida cada vez mais pública e monitorada por sistemas inteligentes.

Os efeitos da quarta Revolução Industrial podem traduzir a causa de milhões de trabalhadores desempregados e tais efeitos avançam em todos espaços possíveis, podendo constranger a dignidade do ser humano ao perder na aurora do dia a esperança em seus sonhos diurnos. A qualificação técnica, o nível de conhecimento entre países poderá alcançar a relação dos 20/80 em que 20% da população administra o mundo e o demais percentual terá trabalho apenas para sobreviver e atender às necessidades biológicas reinventando a velha utopia de Platão que Bloch chamou de *utopismo*.

Outro aspecto nos estudos das utopias é a questão da longevidade. O geneticista Aubrey de Grey da Universidade de Cambridge destaca que a robotização

³⁶ SCHWAB. *The Fourth Industrial Revolution*, p. 15.

do ser humano foi questionada por John Austin nos seguintes termos: se todas as pessoas ao buscarem a longevidade não estariam contrariando a evolução da nossa espécie. Grey respondeu enfaticamente: "a ciência está hoje contribuindo para o processo de evolução da humanidade. Não estamos trabalhando contra a evolução, estamos trabalhando para concluir o trabalho que a evolução não chegou a completar." Grey refere-se à engenharia genética, à manipulação de genética na natureza. Segundo este médico, quem nasceu neste século jamais irá morrer.³⁷

Grey nos conduz à ideia de que o ser humano pode submeter sua liberdade ao controle de um artefato inteligente capaz de controlar o agir humano. A ideia de longevidade passa a utopia de que a raça humana num futuro próximo não terá doenças e as pessoas poderão viver até mil anos. O cientista argumenta que não existe diferença entre salvar e estender vidas porque nos dois casos estamos dando às pessoas a oportunidade de ter mais vida. Dizer que não deveríamos curar o envelhecimento é como dizer que as pessoas mais velhas não são dignas de tratamento médico. Cabe indagar em que lugar a tecnologia vai tratar o homem, se na função de um fim ou enquanto um meio. Pearson sustenta que a partir de 2050 os seres humanos poderão ter vida eterna, uma vez que o ser humano e máquina haverão de se fundir.³⁸

Convém lembrar que Horkheimer e Adorno em sua *Dialética do Esclarecimento* já destacara: "o que os homens querem apreender da natureza é como empregá-la, para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa."³⁹ O acesso a tecnologias e aos seus dispositivos dá um sentido deste ser no mundo que se revela em infinitas possibilidades, quase sempre se reeditando na vontade de desvelar a natureza, a fim de dominar os seus iguais.

³⁷ Se a humanidade é natural, então o desejo humano de manipular a natureza em nosso favor também tem de ser natural. Nossos corpos contam com um arsenal de sistemas que nos mantém vivos, reparando alguns danos que surgem com o tempo. Não estamos trabalhando contra a evolução, estamos trabalhando para concluir o trabalho que a evolução não chegou a completar. GREY. *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs that could Reverse Human Aging in our Lifetime*. A teoria do envelhecimento causado por radicais livres mitocondriais e outras trazidas no livro são uma descrição detalhada de como a medicina regenerativa pode ser capaz de frustrar o processo de envelhecimento completamente dentro de poucas décadas. Ele trabalha no desenvolvimento do que chamou de "estratégias para reparar o envelhecimento".

³⁸ PEARSON. *You Tomorrow: The Future of Humanity, Gender, Everyday Life, and the Things around you*.

³⁹ ADORNO; HORKHEIMER. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p. 20.

Norbert Wiener, o pai da cibernética, preocupava-se como o mundo cibernético enquanto ciência. Para o cientista, buscar o sentido na relação dos fenômenos no mundo é relevante à medida que o pensamento se organiza em torno da ideia segundo a qual a "natureza" autêntica de qualquer ser observável, quer pertença à família dos seres vivos, das máquinas ou da natureza em geral, residia internamente nas relações, ou seja, na troca de informações que mantinha permanentemente com outros seres que povoam o seu meio⁴⁰; Wiener antecipava sua singularidade, a pretensão do sistema "holos" ou do *Ponto Ômega*⁴¹, uma outra singularidade que cientistas intencionam descobri-lo; a perspectiva aponta para a ruptura do mundo com o mundo, o que significa pensar o mundo sob outro ponto de vista, um novo referencial, o ambiente cosmocêntrico. Segundo Gardner, este enfoque se alinha ao pensamento do expansionismo tecnológico que pressupõe que "nosso cosmos pode ser uma espécie de computador natural gigante rodando, o que chamo de *Software de Tudo-código* e cósmico-conjunto de constantes físicas, leis naturais que estranhamente são favoráveis à vida."⁴²

Esta grande mudança no mundo está prevista para meados do ano 2030, em que uma máquina de processamento deverá ter, no mínimo, a mesma quantidade de neurônios de um ser humano. Essa mudança radical foi denominada "singularidade", período em que a natureza vai gerar natureza, e o homem será definitivamente dominado pela matéria. A tecnologia se desenvolve principalmente nas áreas neurológicas e Kurzweil relata que vinte regiões do cérebro humano já foram modeladas e simuladas. Em sua obra *The Singularity is Near* cita algumas empresas que estão construindo córtex cerebrais, oferecendo uma percepção de nós mesmos.⁴³

⁴⁰ BRENTON; PROLUX. *A explosão da comunicação*, p. 104.

⁴¹ TRIPLES; BARROW. *The Anthropic Cosmological Principle*, p. 103-106. Na obra de Horgan, *O Fim da Ciência*, considera que o "ponto ômega" é uma forma de singularidade; questiona-se, assim, o que aconteceria se máquinas inteligentes convertessem todo universo em um gigantesco dispositivo de processamento de informações. É preciso lembrar que, no cosmos fechado, a capacidade do universo de processar as informações se aproxima da infinitude, tendendo para uma singularidade final, o ponto ômega.

⁴² GARDNER. *O universo inteligente: inteligência artificial, extraterrestres e a mente emergente do cosmos*, p. 29.

⁴³ KURZWEIL. *The Singularity is Near: when humans transcend biology*, p. 30-35.

O cosmos se move numa ontologia processual de sistemas adaptativos complexos onde o sujeito tem liberdade, entretanto é uma liberdade que permite sondar possibilidades não antecipáveis.⁴⁴ Não significa afirmar como Aristóteles que diz que “a liberdade existe para coisas possíveis”; as possibilidades não são antecipáveis e, por isso, também não são impossíveis. Nestas condições pode-se pensar que as utopias que eram concebidas no espaço dinâmico evolutivo hegeliano unidirecional (com destino ao Uno), poderiam se realizar num espaço lógico em um campo de possibilidades infinitas por estar relativamente indeterminadas nos vários mundos possíveis. Toda dependência pressupõe que o sujeito transfira por vontade ou por desconhecimento as condições de autonomia a outro ser, a uma máquina, um robô ou mesmo a algum algoritmo que venha a adquirir autonomia.

Nicholas Carr na sua obra *The Shallows*⁴⁵ destaca que há concorrência feroz para tornar a vida das pessoas mais fácil, alterando a obrigação de resolução de problemas e deixando outros trabalhos mentais longe do usuário e para o microprocessador. Entretanto, a dependência tecnológica está cada vez mais sendo incorporada no comportamento dos indivíduos.⁴⁶ A empresa Dodge denomina “sistema único e maior” o dispositivo de processamento de dados que permite realizar certas tarefas cognitivas de forma mais eficiente, sistema este que também representa uma ameaça à nossa integridade como seres humanos.⁴⁷

O maior sistema dentro de cada uma das nossas mentes está prontamente apto a fundir-se e, concomitantemente, está impondo os seus poderes e ditando nossas limitações. Carr lembra a frase de Culkin: “nós programamos nossos computadores e depois eles nos programam.”⁴⁸ O sonho das pessoas em possuir robôs sociáveis demonstra uma utopia técnica que consiste em responder à solidão

⁴⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁵ CARR. *The shallows*, p. 216. A Dodge denomina “sistema único e maior” o dispositivo de processamento de dados que permite realizar certas tarefas cognitivas de forma mais eficiente e também representa uma ameaça à nossa integridade como seres humanos. O maior sistema, dentro de cada uma das nossas mentes, está prontamente apto a fundir-se e, ao mesmo tempo, está impondo os seus poderes e ditando nossas limitações.

⁴⁶ “Julia diz para sua mãe onde ela está em todos os momentos. Se sair, ela liga; ela diz que “é realmente difícil pensar em não ter o seu telefone celular. Eu não poderia imaginar em não ter o celular [...]. Eu sinto que ele está anexado em mim. Eu e meus amigos dizemos: ‘Eu me sinto nua sem ele’”.

⁴⁷ TURKLE. *Alone together: why we expect more from technology and less from each other*, p. 248.

⁴⁸ CARR. *Op. cit.*, p. 214.

do ser. De acordo com Sherry Turkle⁴⁹, "o robô irá proporcionar companheirismo e mascarar nossos medos de arriscadas intimidades. A ideia de um robô companheiro serve tanto como sintoma e sonho. Como todos os sintomas psicológicos, ele obscurece um problema de 'resolução' sem abordá-lo."⁵⁰

A máquina parece mudar a forma de relação entre duas pessoas e, conseqüentemente, o conceito de amor. Turkle destaca mais as vulnerabilidades do ser humano do que as suas necessidades que implicam ter alguma coisa. A tecnologia pode e parece que vai assumir e monitorar o ser humano.⁵¹

Bloch passa a ideia de que o ser humano não vai comportar-se como expectador ou mera plateia da natureza, com tendências à alienação; mas, pelo contrário, ele será um agente gerador de utopias, participando do dinamismo da matéria na transformação do mundo, tendo na esperança o impulso fundamental, um ainda-não-ser que quer ser. As descobertas do ser humano se movimentam na esperança da epifania de um "não-ser", não no sentido de uma máquina inteligente, mas de um novo princípio capaz de trazer paz, amor e solidariedade entre os homens e destes em relação à natureza.

De acordo com Richard Dawkins, "as máquinas futuras serão humanas, mesmo que sejam biológicas, por conseguinte, a maior parte da inteligência de nossa civilização será basicamente *não biológica*."⁵² É a máquina determinando e selecionando os que terão melhor qualidade de vida e os que estarão sujeitos ao processo natural. Numa carta a Charles Darwin, Samuel Butler indagou: "quem será

⁴⁹ TURKLE. *Op. cit.*, p. 283. Robôs revelam o nosso desejo de relacionamentos como algo que podemos controlar. Se a vida *online* é rigorosa, o robô estará sempre ao nosso lado.

⁵⁰ *Ibid.* "A ideia de ser vulnerável deixa muito espaço para a escolha. Há sempre espaço para ser menos vulnerável, mais envolvido. Nós não estamos presos. Para avançar juntos – como gerações juntas – somos chamados a abraçar a complexidade da nossa situação. Nós inventamos tecnologias inspiradoras e exageradas e, ainda assim, nós permitimos que nos diminuíssem. A perspectiva de amar ou ser amado, uma máquina muda o que o amor pode ser. Nós sabemos que os jovens são tentados. Quem conhece o tempo de vida de amor certamente pode oferecer mais."

⁵¹ *Ibid.*, p. 303. Você pode intervir; por exemplo, você pode codificar manualmente as coisas mais importantes que você faz ou aquelas que faz com menos frequência. Você pode dizer que as raras ligações são para as pessoas mais importantes. Mas *Life Browser* vai entregar, de acordo com seu real comportamento, e atender suas prioridades. Horvitz, demonstrador do programa, diz que "se trata de compreender como funciona a sua mente, como você organiza as memórias, com o que você escolher. Ele aprende a ser como você é, e tem como objetivo ajudá-lo a ser uma pessoa melhor." Turkle lembra que é normal as empresas instalem nos computadores o *Browser Vida*, um *software* que observa o que você pretende – os arquivos que você abre, os *e-mails* que responde, as buscas da *Web* que você faz.

⁵² DAWKINS. *O gene egoísta*, p. 29.

o sucessor do homem? A resposta foi: nós mesmos estamos criando os nossos sucessores. O homem se tornará para a máquina o que o cavalo e o cão são para o homem; sendo a conclusão que as máquinas são ou estão se tornando animadas."⁵³

Ao se analisar as utopias autônomas é possível pensar que há uma trilha de incertezas diante dos avanços da ciência; é indescritível a adoção de novas tecnologias e são imprevisíveis suas consequências para a humanidade sem um imperativo ético que permita uma relação harmônica entre homem-natureza. Um dos primeiros passos seria pensar a ética na utopia da reconciliação da unidade originária. Alguns cientistas esperam que a humanidade possa viver uma grande ruptura, outros concebem a ideia de uma nova singularidade para o século XXI.

– A exteriorização subjetiva da natureza

Pelo exposto, ficou claro que o modelo ético kantiano é perpassado por um déficit cosmológico; é necessário repensar a ética com vistas a incluir a natureza no centro da reflexão tal como foi feito por Bergson, Bloch e Jonas. A natureza tal qual o homem também é sujeito. Transformar o mundo alienado enquanto natureza requer redimensionar a relação homem-natureza e quebrar com o dogma que o homem é superior à natureza.

Bergson, Bloch e Jonas destacam que a gramática pode mudar, mas a ética é uma só, é aquilo que pode cuidar da casa comum, e que prioriza a responsabilidade, a igualdade e a harmonia na unidade originária entre homem-natureza.

Não é possível condicionar a máxima de kantiana à esfera da natureza, mas é possível pensar que a faculdade legisladora do ser humano pode orientar um mandamento que condicione a unidade originária. Tal condição pressupõe a possibilidade de exteriorizar a subjetividade da natureza. A manifestação subjetiva da natureza também pode estabelecer relacionamentos históricos e sociais e representar no eu consciente do sujeito moral fundamentos do agir objetivo. Esta

⁵³ *Ibid.*, p. 32. Kurzweil estima que em 2029 a computação será suficiente para simular todo cérebro humano estimado em 10 bilhões de cálculos por segundo (cps) e custará menos de um dólar. Lembra que as máquinas inteligentes combinarão as capacidades de reconhecimento de padrões com precisão, e poderão fazer buscas em bancos de dados, fazer download de habilidades e de conhecimento.

manifestação subjetiva da natureza, conforme pensado neste estudo, traduz a exteriorização da natureza no seu tempo e no seu espaço.

Sob esta perspectiva, a exteriorização é uma das condições estabelecidas por este estudo para prospectar novos fundamentos do agir humano a ser recepcionados pelo sujeito moral, não mais o sujeito kantiano, mas o sujeito schellingiano da filosofia da natureza.

Hegel pensa que a exterioridade constitui a determinação na qual ela se apresenta como natureza. Enquanto ideia, na forma de alteridade, sua *determinação fundamental é a exterioridade*. Enquanto ideia ela é carregada de estruturas lógicas; assim a natureza mostra-se como ideia na forma do ser-outro. A exterioridade enquanto natureza considera que nossos corpos são seu componente, e nela habita nossa subjetividade mediante nossos espíritos, isto é, nossas consciências.⁵⁴

Indo na contramão de Hegel, Schelling pensa que a *exterioridade* é uma "interioridade autônoma", o que torna impossível a liberdade do espírito ao acaso e à necessidade. A diferença fundamental da filosofia da natureza de Hegel é que para este a filosofia da natureza parte de uma categoria da exterioridade no sentido de dispersão radical. Porém, a natureza é governada por uma tendência de reunificação.⁵⁵ Bavaresco afirma que há um princípio evolutivo ascendente em que o desenvolvimento não é apenas linear, mas, ao mesmo tempo dialético sendo a terceira parte a suprassunção das duas primeiras. A filosofia hegeliana da natureza compreende a evolução da natureza desde a indeterminidade do espaço até a vida e o espírito como processo unitário. Para Schelling, "natureza e espírito" são unificados e indiferentes⁵⁶; isso demonstra a relevância deste autor para os filósofos que se aportam numa plataforma cosmocêntrica para instanciar sua filosofia.

A concepção homem-natureza, neste estudo, leva em conta o espaço dinâmico evolutivo da esfera da moral, determina o idealismo objetivo e tematiza a

⁵⁴ BAVARESCO. Princípio lógico universal e subsidiário como estruturante da natureza hegeliana. In: *Natureza em Hegel*, p. 26-27.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁶ A filosofia do Jovem Schelling admite a presença da história na natureza e de uma racionalidade que, embora inconsciente, adormecida ou petrificada é movida não por um organismo sem vida, mas por uma idealidade divina, por um fluxo produtivo infinito que se estende desde os seres aparentemente sem vida até os processos mais completos do espírito. GONÇALVES. *A crítica às ciências mecanicistas na física especulativa de Hegel*, p. 94.

liberdade interior da própria natureza, concorrendo para a emergência de elementos fundantes imprevisíveis que podem implicar o antropocentrismo radical, inconsequente e instrumental que traduz o berçário das utopias autônomas do *homo utopicus*.

Adota-se aqui o método do *princípio do caminho inverso* legitimado pela física ótica. Quando incide um raio de luz de um ponto A de um espelho, sabe-se que ele vai iluminar em algum lugar um ponto B. O inverso é verdadeiro: alguém no ponto B ao disparar um raio de luz no mesmo espelho nas mesmas condições vai incidir no ponto A inicial; a isto denomina-se o princípio do caminho inverso. Se uma pessoa enxerga um sabiá em determinado lugar, o sabiá também pode enxergar a mesma pessoa se olhasse para o mesmo ponto que a pessoa está situada.

O Schelling tardio certamente utilizou o mesmo princípio para explicar sua grande virada filosófica. O filósofo da natureza foi na contramão da maioria dos filósofos. Grande parte dos filósofos costuma fazer na sua consciência representação do real partindo do seu eu consciente para o objeto; Schelling faz o caminho inverso: muda o sentido e faz o objeto vir à consciência do ser humano e recebe na sua consciência a representação do real. Schelling em seu idealismo objetivo, entende que desta forma integra "natureza e espírito", uma condição que concebe sujeito e objeto sem que haja opostos. O ser nunca está acabado, se realiza de forma permanente no dinamismo da matéria; há no ser um ainda-não realizado), neste sentido o *espírito é natureza e natureza é espírito*.⁵⁷

É preciso lembrar o porquê de exteriorizar a subjetividade da natureza (*natura naturata*). Verificou-se que o movimento autônomo da *natura naturata* e sua exploração indiferente do ser humano, estabelece um conflito na esfera das utopias concretas. A presença de um desenvolvimento subjetivo da matéria capaz de violar sua própria natureza interior não mediatizada pelo homem gera efeitos imprevisíveis e inconsequentes, como já foi observado.

Com efeito, o progresso da tecnologia aponta para uma *natura naturata* que ganha status de *natura naturans* desconhecendo no ser humano aquele que teria muito a oferecer, principalmente, para uma relação orgânica sujeito-objeto. Cabe

⁵⁷ SCHELLING. *Ideias para uma filosofia da natureza*, p. 39-40

aqui a sentença de Hegel: o que hoje nós chamamos de progresso é tudo que o homem paga para o aumento do seu poder com o estranhamento dos seus fins.⁵⁸ Ao buscar o progresso, o ser humano utiliza a razão para construir seus artefatos e máquinas; não está preocupado com os fins, pois elege os meios (instrumentos) como seu maior valor para reificar o ser humano.

A emergência desta dualidade revela-se perversa tanto na sua "objetividade" quanto na sua "subjetividade"; parece haver um equilíbrio originário no sentido que homem e matéria se dominam mutuamente. Denota-se que a emergência da razão científica demonstra evidências que os fins supostamente inscritos na natureza, eram apenas os meios pensados pela mente humana para dominar esta natureza. Assim, a razão não nasce como um princípio imanente à realidade, mas como instrumentalização da mente humana que dispõe para o domínio da realidade. A razão torna-se uma técnica para calcular meios e disponibilidades para alcançar fins.⁵⁹

Nesta articulação entre técnica e exploração da natureza torna-se evidente a existência de um processo de dominação dos homens por meio da técnica, de modo que em tal relação a técnica exerce seu domínio sobre o todo e tal relação fica comprometida pela ausência de organicidade e pelo primado mercadológico envolto a ela; homem e natureza são domesticados e alienados pela técnica. A natureza ainda fechada no universo antropocêntrico dificilmente pode ser refletida ou declarada como algo já pronto ou até como algo efusivamente claro como a luz do sol, uma vez que, justamente como matéria, ela ainda se encontra no processo inconcluso de suas objetivações.⁶⁰

Bloch enfatiza que este conflito se totaliza em Hegel na plenificação do conceito quando se instala o par orgânico sujeito-objeto. Entretanto, é preciso considerar que a matéria é cega sem orientação do sujeito gera contingências. Embora o movimento dialético tenha origem na inquietude do ser humano que ao transformar infinitamente a matéria, tem como impulso a esperança esclarecida que se faz presente no determinismo orientado que não é fechado para o futuro. Para

⁵⁸ HEGEL. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, p. 275.

⁵⁹ GALIMBERTI. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*, p. 415.

⁶⁰ BLOCH. *Princípio esperança*, v. 1, p. 131.

Bloch, o sujeito e objeto coexistem e não se sobrepõem um ao outro. Entretanto, "o sujeito objetivo é um ser incompleto que se sabe incompleto e é constituído pela percepção tanto de sua existência como da sua falta."⁶¹ Por motivo semelhante, entender a máquina irracional da natureza ainda é um desafio, pois o sujeito-objeto se revela incompleto não por sua mudez subjetiva, mas porque se revela na fala incompreendida na percepção do sujeito subjetivo.

Bloch entende que temos uma tarefa comum que é a de lutar pelo bem-estar coletivo que supõe não apenas o bem-estar dos homens, mas também da natureza e do todo que nos circunda. Não é preciso mais um sujeito transcendental que confere sentido ao mundo, mas é necessário um sujeito ciente que é natureza e cuide desta como cuida de si. Bloch acompanha a tese de Schelling segundo a qual entre homem e natureza há uma relação de mediação.

Como já se verificou na seção acima, os imperativos éticos da modernidade não apresentam respostas razoáveis para a esfera das utopias autônomas. É possível pensar que a *práxis* que se apropria da "experiência no tempo", semelhante à missão de Epimeteu, possa ser o elemento mediador entre o *homo utopicus* e *natura naturata* ou entre a racionalidade do sujeito moral e os fundamentos éticos da subjetividade da natureza.

O certo é que o projeto de restauração da unidade originária entre homem e natureza não pode ficar na dependência de uma razão transcendental antropocêntrica, pois caso isso ocorra tal projeto ruiria e continuaria firme a degradação do cosmos tal qual observamos no nosso cotidiano. Nesse sentido, a restauração, como demonstrado ao longo desta tese, deve ser feita a partir de uma nova ética para além da kantiana e que ponha às claras um novo imperativo, o imperativo que podemos traduzir como o da indissociabilidade entre homem e natureza, de modo que o sujeito não se sinta apenas sujeito, mas sujeito-objeto (forma/matéria, liberdade/necessidade). Isso deve ser a nova utopia.

⁶¹ ALBORNOZ. *Ética e utopia*: ensaio sobre Ernst Bloch, p. 120.

3.3 Epimeteu Uma retórica do Silêncio

Por que o ser humano parece recusar um diálogo com Epimeteu? Por que o ser humano ainda não buscou confabular com Epimeteu? Os homens talvez não lembrem que Epimeteu é responsável pelo crepúsculo pelo dia que se foi, é o titã guardião do passado, enquanto Prometeu aquele que entregou o fogo ao homem é o responsável pela aurora e pelo futuro. A figura de Epimeteu torna-se referência porque o ato de conhecer o real não implica olhar apenas o presente ou o futuro (*ainda-não*) é preciso ir mais além. Pensar a moral-conjunta da unidade originária significa conceber o dinamismo subjetivo do sujeito ser humano, assim como a subjetividade da natureza pressupõe o seu processo de exteriorização.

A aliança entre Epimeteu e Schelling na obra "Filosofia da Natureza" oferece as referências para uma concepção cosmocêntrica homem-natureza. Nesta condição, conforme Schelling, confabular com a natureza significa *sondar a subjetividade* desta natureza e pensar a representação no eu consciente, no sentido do objeto para o sujeito.

Epimeteu indagava: por que o homem tem tanta pressa para entender a natureza? Para conhecer a natureza, seus desejos, seu lado bom, seu lado mal, é preciso rever o seu passado e acompanhar o seu presente. É preciso olhar e entender sua história no tempo, e o tempo pode ser anos, séculos; é preciso analisar seu processo de socialização nas relações com o ser humano. Mas tudo isso pode exigir um segundo, um minuto, dias, anos ou muitas gerações e longos períodos de convivência.

Conforme já apontado no capítulo 1, este estudo adotou o questionamento radical pensado por Schelling: *como é que posso me submeter de novo a estes conceitos e deixar que as coisas fora de mim ajam sobre mim? Ou façamos a tentativa inversa: deixemos as coisas exteriores agirem sobre nós e, então, expliquemos como é que, ainda assim, chegamos a perguntar como é possível haver em nós representações*. Os exemplos a seguir de utopias autônomas e de máquinas irracionais da natureza demonstram que é possível estabelecer uma interlocução com a natureza no tempo, como a representação e exteriorização da subjetividade da natureza.

Pode-se visualizar na parede uma natureza *prima facie* morta, o quadro "Os Retirantes" de Portinari. A todo momento ao olhar o quadro e receber a visita daquela imagem, uma recepção ocorre em nosso eu consciente e devolve a representação do real. Diante do não dito, do interdito, a imagem nos diz muitas coisas: uma família que deixa o campo; as tintas utilizadas, as luzes, a moldura da época, a inspiração e a transpiração do artista na sua obra. É possível penetrar na riqueza da natureza, mas é preciso olhar o tempo passado. Por outro lado, o quadro na sua mudez secular "pode estar nos indagando", por que ficastes chocados? Será que o discurso na tela do artista feito a tantos anos ou mais de um século ainda é válido para o século XXI? O que fizestes por mim neste tempo todo para que não houvesse tanta miséria e mais retirantes? O que fizestes para famílias como a minha não abandonar a terra? Que sabes por acaso sobre o sofrimento do artista ao pintar meus filhos, a fome deles, e aqueles doentes que caminham sem destino? É do vosso conhecimento que nós éramos explorados como escravos? Diante daquele que aprecia a arte, duas coisas aconteceram: a socialização entre o "quadro – observador" e entre "observador e o passado" onde irão se exteriorizar a subjetividade da natureza e traduzir os fundamentos éticos, as dimensões histórico-sociais da época. Nesse sentido, a restauração da unidade originária entre homem e natureza também passa pela sensibilidade estética.

Conclusão

Dentro desta nova configuração, é plausível afirmar que a ética pode encontrar novos fundamentos, na medida em que faz a leitura do real e reconhece através do interdito um atributo da subjetividade que determina um novo fundamento para o nosso agir humano como sujeito moral. É preciso contemplar e vislumbrar o quanto somos natureza. A natureza ainda pode questionar o observador: "sabes que assim como tu me olhas eu também tenho o direito de te olhar? Entretanto, com um detalhe, eu não te vejo "aqui e agora", te vejo no tempo e o tempo para mim não tem tempo." O tempo pode ser dado por Bergson como *durée*, como tempo que se prolonga enquanto o passado no presente. O tempo é contínuo para o filósofo e atende a uma determinação evolucionista do vir a ser; o tempo da natureza é o *noch-nicht* de Bloch,

é o tempo presente no dinamismo da matéria.

Bem diferente é a máxima "*não faças ao outro o que não queres que faça a ti mesmo*". Quem é o outro? Se podarmos os galhos de uma videira na época certa ela poderá dar muitos frutos, entretanto se podarmos na época errada ela poderá morrer, poderá devolver aquela ação negando seus frutos. Com efeito, o homem poderá passar fome, poderá inviabilizar sua produção de vinho naquele ano. O fato de o homem ter aparado os galhos da videira (o outro em questão), não significa que a videira proceda de igual forma podando também o homem. Se o homem prender o *assum-preto*⁶², pássaro cantador na gaiola, ele poderá continuar a cantar ou poderá deixar de cantar. O *assum-preto* quando preso na gaiola não canta, mas ele manifesta no seu canto o choro pela liberdade e o direito de enxergar. O dia que for solto ou fugir da gaiola não vai tirar a liberdade de quem o prendeu.

O outro é sempre referido a um ser humano. Na visão antropocêntrica este outro nunca será natureza, uma vez que natureza não tem uma consciência e não é um sujeito moral; ela é dentro deste paradigma especista incapaz de revidar com um bem ou com um mal "igual ao bem ou o mal que nós humanos possamos fazer a ela." Entretanto, nada a impede de gerar eventos autônomos no seu processo evolucionário originando contingências imprevisíveis e ameaçadoras ao ser humano.

Mesmo assim, o outro (por ser desconhecido e indefinido) pode configurar uma utopia autárquica, ver exemplos da irradiação atômica, o efeito estufa, El Niño, carros autônomos; *tais* eventos imprevisíveis, causam desequilíbrios do meio ambiente, poderão estar sempre na mão do outro e o outro quando for um artefato autárquico poderá ser a causa de contingências imprevisíveis à humanidade.

A capacidade do ser humano de produzir utopias autárquicas tem impactado o mundo científico e alimenta a ideia da ausência de uma ética aplicada. Institutos de pesquisas observam com espanto a trajetória de certas invenções que se manifestam silenciosamente causando ameaças aos seres humanos. Os

⁶² *Assum preto, assum preto, quem furou teus olhos negros, de certo que não sabia que teu destino sem cruz era o mesmo da Cinderela, de encantar e cantar pela luz, como se fosse enamorado dela.* Trata-se do quinto verso do poema "*assum preto*" de Mônica Lanner Fossatti. FOSSATTI. *Metalexia: Uma pedagogia para o deficiente visual*, p. 8. *Assum preto* é um pássaro do Nordeste do Brasil que quando aprisionado numa gaiola tem seus dois olhos perfurados para ficar mais cantador.

questionamentos emudecem diante de interesses não-rationais e não-argumentativos; considerando os níveis de liberdade desses artefatos, seus impactos ainda não respondem aos imperativos éticos albergados na lei. Só quando pudermos ouvir a fala muda da natureza poderemos reconciliar a unidade originária.

Ao homem é dado o imperativo kantiano da modernidade, o único instrumento de segurança que gera garantias e proteção. Reconhecido por ter instaurado sua subjetividade no mundo antropocêntrico, ele responde por um estado imanente à evolução e, simultaneamente, transcendente, no sentido de que ele é o ser mais avançado da natureza para permanecer no domínio ético. Nesta relação intrínseca homem-natureza ainda é possível pensar uma convivência colaborativa com a natureza.

Nestas condições, o movimento de organicidade e de plasticidade pensado pelo mago de Tübingen é de vital importância para a organização da natureza humana; sua mensagem é, portanto, que a restauração da unidade originária homem-natureza deveria começar pelo respeito do homem perante a natureza e, conseqüentemente, pelo descentramento do antropocentrismo em favor do cosmo-centrismo.⁶³ Nesse sentido, como defendeu esta tese, é necessário uma nova ética que ponha a natureza como elemento precípua das reflexões e que, deste modo, o sentido da vida humana seja refeito para além do produtivismo e da voracidade do capital que podem ameaçar o desejo de uma utopia que integre a unidade originária na sua plenitude cósmica.

Bibliografia

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALBORNOZ, Suzana. **Ética e utopia**: ensaio sobre Ernst Bloch. 2. ed. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul: Editora UNISC, 2006.

ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

⁶³ BLOCH. *Princípio esperança*, p. 219-220.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

_____. **De Anima**. Trad. Maria C. G. dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BACON, Francis. **Novum Organum**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BARBOSA, Suzana Raquel. **Max Horkheimer o la utopia instrumental**. Buenos Aires: FEPAL, 2003.

BAVARESCO, Agemir. Princípio lógico universal e subsidiário como estruturante da natureza hegeliana. In: **A noiva do espírito: natureza em Hegel**. K. Utz *et al* (Org.). Porto Alegre: Edipucrs, 2010.

BERGSON, Henri. **A Evolução Criadora**. Trad. Adolfo Monteiro. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1964.

_____. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. **Pensamento e o movente**. Paris: PUF, 1984.

_____. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. **A evolução criadora**. Rio de Janeiro: Ed. Delta, 1964.

BLOCH, Ernst. **Princípio esperança**. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Editora UERJ/Contraponto, 2005. v. 1.

_____. **Princípio esperança**. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Editora UERJ/Contraponto, 2005. v. 2.

_____. **Princípio esperança**. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Editora UERJ/Contraponto, 2006. v. 3.

_____. **Sujeito-Objeto: o pensamento de Hegel**. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

_____. **Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie**. In: *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19.* Frankfurt: Suhrkamp, 1991, v. 4.

BRENTON, Philippe; PROLUX, Serge. **A explosão da comunicação**. Lisboa: Bizâncio, 2000.

- BRUNO, Giordano. **Sobre o infinito, o universo e os mundos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- CARR, Nicholas. **The shallows**. New York: Norton Paperback, 2011.
- CARSON, Rachel. **Silent Spring**. Boston: Houghton Mifflin, 1962.
- CASE, Amber. **Calm Technology: Principles and Patterns for non-intrusive design**. Gravenstein Highway North, Sebastopol, CA: 2016.
- CUSA, Nicolau de. **A Doutra Ignorância**. tradução, prefácio, introdução e notas de Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- DAWKINS, Richard. **O gene egoísta**. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ÉSQUILO. **Prometeu acorrentado**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ESTEVES, Antonio Peres. **La materia de Avicena a La Escuela Franciscana**. Maracaibo, Venezuela: Ediluz, 1998.
- FOSSATTI, Mônica Lanner. **Metalexia: uma pedagogia para o deficiente visual**. Porto Alegre: Editora Letra & Vida, 2009.
- FOSSATTI, Nelson Costa. **Docta Spes e as Utopias técnicas: antinomia como tensão em na esperança em Ernst Bloch**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.
- _____. Utopias técnicas: Ars Inveniendi – Além da organicidade. In SOUZA, Ricardo Timm de et al (Orgs.). **Ernst Bloch: atualidade das utopias concretas**, vol. 1. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.
- FURTER, Pierre. **Dialética da esperança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- GALIMBERTI, Umberto. **Psiche e Techne: o homem na idade da técnica**. São Paulo: Paulus, 2006.
- GARDNER, James. **O universo inteligente: inteligência artificial, extraterrestres e a mente emergente do cosmos**. São Paulo: Cultrix, 2009.
- GEORGE, Andrew. **Epopeia de Gilgamesh**. Trad. Carlos de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- GONÇALVES, Márcia Cristina F. Schelling: filósofo da natureza ou cientista da imanência. In: **Filosofias de Schelling**. Organizado por Fernando Rey Puente et al. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

_____. A crítica às ciências mecanicistas na física especulativa de Hegel. In: **A noiva do espírito: natureza em Hegel**. K. Utz *et al* (Org.). Porto Alegre: Edipucrs, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995.

JONAS, Hans. **Princípio Responsabilidade: uma ética para civilização tecnológica**. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

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

_____. **A metafísica dos costumes**. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

KELLY, Kevin. **The Inevitable Understanding the 12 Technological Forces that will shape our future**. New York: Viking, 2016.

KURZWEIL, Ray. **The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology**. Nova York: Viking, 2005.

_____. **A era das máquinas espirituais**. Trad. Fabio Fernandes. São Paulo: Aleph, 2007.

LANDIM, Maria Luiza. **Ética e natureza no pensamento de Bergson**. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2001.

LARRÈRE, Catherine. **Do bom uso da natureza: para uma filosofia do meio ambiente**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm von. **Princípios de filosofia ou monadologia**. Tradução de Luis Martins. Lisboa: FCSH da Universidade Nova Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990.

LIBÂNIO, João Batista. **Utopia e esperança cristã**. São Paulo: Loyola, 1989.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. **A teoria da justiça de Immanuel Kant: esfera pública e reconstrução social da normatividade**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

LIN, Patrick *et al*. **Robot Ethics: The Ethical and Social Implications of Robotics**. Cambridge: MIT Press, 2012.

MARCUSE, Herbert. **O fim da utopia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

MATTUELLA, Luciano Assis. **Os futuros do passado: o resgate da interpretação como possibilidade de crítica da contemporaneidade em Freud, Levinas, Bloch e Benjamin**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

McCORDUCK, Pamela. **Machines who Think**: A personal Inquiry into The History and Prospects of Artificial Intelligence. Massachusetts: AK Peter Ltd, 2004.

MÜNSTER, Arno. **Filosofia da práxis e utopia concreta**. São Paulo: Edusp, 1993.

_____. **Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch**. São Paulo: Edusp, 1997.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

ORTEGA Y GASSET, José. **La mediación de la técnica**. Madrid: Alianza, 1988.

PEARSON, Ian. **You Tomorrow**: The Future of Humanity, Gender, Everyday Life, and the Things around you. New York: Business, 2013.

PETITFILS, Jean-Christian. **Os socialismos utópicos**. São Paulo: Círculo do Livro, 1977.

ROSNER, David. **American Journal of Public Health**. Columbia University. (*Forthcoming*), April 2016, p.4-5.

ROSSATTO, Noeli Dutra. **Joaquim de Fiori: Trindade e Nova Era**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica**: prospectos acerca do futuro do homem. Porto Alegre: Sulina, 2006.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. **Clara ou sobre a conexão da natureza com o mundo dos espíritos**: um diálogo. 2ª ed. Trad. Muriel Maia-Flickinger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015.

_____. **Ideias para uma filosofia da natureza**. Lisboa: FCSH da Universidade Nova Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.

SCHWAB, Klaus. **The Fourth Industrial Revolution**. New York: Crown Business, 2016.

SCHWARTZ, Sandra. **A recepção da ética epicurista na utopia de Thomas Morus**. Trad. Julia Brandão. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2003.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética como fundamento**: uma introdução à ética contemporânea. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

STEIN, Ernildo. **Errar e pensar**: um ajuste com Heidegger. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **Inteligência artificial**. São Paulo: Paulus, 2009.

TRIPLES, Frank; BARROW, John. **The Anthropic Cosmological Principle**. New York: Oxford-University Press, 1986.

TURKLE, Sherry. **Alone together**: why we expect more from technology and less from each other. New York: Published by Basic Books, 2011.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Nicolau de Cusa**: a douta ignorância. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Trad. João Dell'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

VINGE, Vernor. **The Coming Technological Singularity**: How to Survive in the Post-Human Era. In: Vision 21 – Interdisciplinary Science and Engineering in the Era of Cyberspace. Ohio: NASA, 1993.

VOLTAIRE, François-Marie Arouet. **Tratado sobre a tolerância**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

JACOBY, Russel. **O fim da Utopia**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2001.

31. OS DESAFIOS DE ENFRENTAR A OBRA BOURDIEUSIANA HOJE¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-31>

Olga Nancy P. Cortés²

1. Introdução

Considerado um dos sociólogos mais importantes do século passado, Pierre Bourdieu é um dos autores mais citados nas mais diversas áreas do conhecimento em praticamente todos os continentes³. A vasta obra deixada como legado tem sido alvo de uma miríade de publicações que se dividem em artigos, capítulos de livros e livros, assim como também de pesquisas dissertativas e doutorais. Nos últimos anos, a obra propriamente dita se vê enriquecida com a publicação dos cursos proferidos nas décadas de oitenta e noventa no *Collège de France* ao que se soma a organização em curso do acervo documental coordenado pela *Fonds Pierre Bourdieu* (EPEHE- Paris). Reedições de obras esgotadas como *Travail et travailleurs en Algérie* (1963) em janeiro de 2021, algumas traduções das quais se destaca a obra escrita em parceria com Abdelmalek Sayad *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie* (1964) para o público hispânico no ano de 2017 e o lançamento de uma obra transnacional o *Dictionnaire international Pierre Bourdieu* no final de 2020 são alguns dos destaques editoriais mais recentes. Além disso, nos últimos anos, o público brasileiro tem sido contemplado com novas traduções de obras como *Os herdeiros: os estudantes e a cultura* (2018), *Hommo academicus*

¹ O presente artigo é uma versão atualizada e ampliada para a edição comemorativa "Setenário Filosófico" do Programa de Pós-graduação em Filosofia/PUCRS. A versão original pode ser encontrada em: Dossier: The legacy of Pierre Bourdieu in education and culture. Twenty years after his death. **Runas Journal of Education & Culture**, v. 2, n.4, jul/dez 2021. Disponível em: <https://runas.religacion.com>.

² Psicóloga psicoterapeuta, filósofa, doutora em Filosofia.

³BERLATTOL, Fabia.; PEREIRA, Virgílio Borges & GRILL, Igor. Apresentação. **BIB**, São Paulo, n.93, p. 1-4, ago/2020. Disponível em: http://anpocs.com/images/BIB/n93/BIB-bib9311-2020_fabia.pdf. Acesso em 7 dez. 2022; CAMPOS, Luis Augusto. & SZWAKO, José. Biblioteca bourdieusiana ou como as ciências brasileiras vêm se apropriando de Pierre Bourdieu (1999-2018). **BIB**, São Paulo, n.91, p. 1-25, fev./2020. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/492>. Acesso em 7 dez. 2022; MEDEIROS, Cristina. Carta Cardoso de Pierre Bourdieu, dez anos depois. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 29, n.47, p.315-328, março/2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-40602013000100017>. Acesso em 7 dez. 2022.

(2018) e, por fim, a tradução do *Curso Geral de Sociologia*⁴ em dois volumes no ano de 2021. À luz do conjunto dessas iniciativas torna-se possível afirmar que a obra de Pierre Bourdieu carrega consigo uma potência ainda a ser revelada.

Ao considerar o estado da arte, a pesquisa da obra exige do pesquisador e da pesquisadora o cuidado e a atenção para superar a ampla gama de comentadores, intérpretes e críticos a fim de encontrar Bourdieu por ele mesmo. Significa entender que no mercado dos bens simbólicos, a demasiada oferta pode obnubilar a voz do autor e, com isso a própria obra. A relevância dessa questão encontra-se na perspectiva das comemorações tanto dos noventa anos de nascimento de Bourdieu em 2020 como dos vinte anos de seu falecimento em 2022, as quais propiciaram amplas e ricas discussões em torno da atualidade da obra. Contudo, as discussões revelaram a preocupação em não canonizar obra e autor, ao contrário, objetivaram não somente apresentar a obra em si como e, principalmente, colocá-la à prova de nosso tempo a fim de demonstrar sua atualidade, operacionalidade e riqueza. As discussões permitiram não somente entrar em contato com pesquisas que se valem de sua metodologia, como também trouxeram à tona a capacidade e potência para dialogar com os dias de hoje. No entanto, para que isso seja assim, é importante realçar dois alertas realizados por Loïc Wacquant, a saber, a padronização da obra e a respectiva visão condicionada e, principalmente a tendência em desprezá-la ou em cultuá-la. A fim de não incorrer nem em um lado nem em outro, o autor propõe a "*mimesis* e não a *exegese*"⁵ como o caminho para desafiá-la e colocá-la em andamento. O conceito de *mimesis* percorre um longo caminho na tradição filosófica, no entanto, o entendimento de *mimesis* que a colocação de Wacquant inspira conduz à concepção proposta por Paul Ricoeur. Sem avançar na complexidade ricoeuriana, com este autor importa realçar o entendimento de *mimesis* como um processo capaz de ofertar tanto um deslocamento da obra como uma ampliação ou mesmo transformação do referencial ao qual se vincula⁶. Significa compreendê-la como uma

⁴Os dois volumes da edição brasileira são a tradução de *Sociologie Générale. Cours au Collège de France 1981-1983*.

⁵ WACQUANT, Loïc. Quatre principes transversaux pour mettre Bourdieu au travail. Traduction de Léa Drouet. **Revue del'Institut de Sociologie**, Bruxelles, n.86, p.19–33. Disponível em : <http://journals.openedition.org/ris/379>. Acesso em 07 dez. 2022.

⁶ RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa** (tomo I). Campinas: Papirus, 1994. p. 85-131.

ação que deve extrapolar a referência a fim de extrair da obra seu potencial impensado.

Como seguir a provocação de Wacquant para o enfrentamento da obra sem cair no senso comum da acrítica ou da crítica excessiva? O *modus operandi* de um autor geralmente é um tema desconsiderado e permanece subentendido na pesquisa da obra como algo evidente, no entanto o artigo de Loïc Wacquant deixa uma possibilidade em aberto. Para além de entender uma obra em seus fundamentos teóricos, tal obra merece ser entendida a partir do processo criativo que a gerou, ou seja, a partir da perspectiva do autor enquanto autor de uma escola de pensamento que extrapola a área de conhecimento na qual surgiu. Ao trazer a mimese como uma saída para não incorrer na tendência de canonizar a obra bourdieusiana, o que pode gerar tanto atitudes depreciativas como idólatras, Wacquant instiga a possibilidade de investigar o *modus operandi* de Pierre Bourdieu. Compreender o seu *modus operandi* vem ao encontro de compreender a *pro-vocação* que Bourdieu deixa como legado para seus pesquisadores, qual seja, a de romper com pré-concepções a seu respeito e assumir a postura de um pesquisador ativo.

O *modus operandi* bourdieusiano, portanto, é o objeto desta pesquisa para o qual se contextualizará os pontos principais da trajetória social de Pierre Bourdieu de maneira que possa oferecer uma visão a respeito dos elementos que lhe permitiram construir sua própria teoria. Compreender seu *modus operandi* atrai o entendimento a respeito da noção de *auctor* e *lector* com a qual se pretende tecer as considerações finais a respeito dos desafios que o pesquisador e pesquisadora de sua obra enfrentam em tempos acadêmicos nebulosos.

2. O *modus operandi* bourdieusiano como ponto de referência

Dortier⁷ refere que a obra de Bourdieu instiga uma miríade de possibilidades as quais alcançam significância a partir do princípio da inexistência das ideias puras. No construto teórico bourdieusiano a impureza das ideias se refere ao enraizamento no solo do mundo desse par imbricado indivíduo e sociedade. Nesse sentido, não há

⁷ DORTIER, Jean François. Les idées pures n'existent pas. In: CALVET, Louis-Jean. et al. **Pierre Bourdieu. Son oeuvre, son héritage**. Auxerre : Sciences Humaines Éditions, 2008.

ideias puras da mesma forma que não existem teorias sem seus autores e ambos não existiriam sem a vinculação ao contexto do qual participam. No contexto da autosocioanálise proposta por Bourdieu, a autoanálise do sociólogo só ganha sentido e significado se está compreendida no “campo com o qual nós nos constituímos”⁸. Ou seja, a socioanálise do sociólogo implica objetivação de suas experiências pessoais consideradas a fonte a partir da qual emergem as indagações teóricas. O viés autosocioanalítico bourdieusiano surge da experiência argelina, a qual marcaria a virada da filosofia para a antropologia e para a sociologia. Essa experiência possibilitou a prática da pesquisa em conjunto com a elaboração de sua teoria no interior da qual inclui o pesquisador e sua origem social como um fator a ser considerado tanto na escolha dos temas como na condução da própria pesquisa. Portanto, enfrentar a obra bourdieusiana implica considerar a trajetória e o contexto em que foi elaborada a fim de compreendê-la.

No campo intelectual francês dos anos cinquenta, período de sua formação, estudar e fazer filosofia implicou adentrar em um espaço social marcado por densas disputas intelectuais. Essas disputas giravam em torno, principalmente, das duas grandes correntes existentes no momento: o existencialismo sartriano e o estruturalismo levistraussiano, ambos convivendo com a epistemologia histórica bachelardiana, a fenomenologia husserliana, a filosofia heideggeriana e a filosofia merleau-pontyana⁹. Somam-se as disputas ideológicas ali presentes entre grupos marxistas, comunistas e grupos católicos, os quais também exigiam um posicionamento¹⁰. Em tal contexto, não pertencer a nenhuma dessas correntes filosóficas e políticas lhe permitiu o distanciamento objetivado a fim de exercer a autonomia relativa junto com outros intelectuais afins no grupo independente que formaram¹¹. Aprender e apreender o ofício filosófico se inter-relacionava com as

⁸ Tradução nossa. No original: “[...] champ avec lequel on s'est fait [...]”. In: BOURDIEU, Pierre. **Esquisse pour une auto-analyse**. Paris : Raison d'Agir, 2004. p. 14.

⁹ BARING, Edward. **The young Derrida and French philosophy, 1945-1968**. New York: Cambridge University Press, 2011; GRENFELL, Michael. James. **Pierre Bourdieu: Agent Provocateur**. London/New York : Continuum, 2004; SCHRIFT, Alan. D. **Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers**. Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2006.

¹⁰ BARING, Edward. **The young Derrida and French philosophy, 1945-1968**. New York: Cambridge University Press, 2011.

¹¹ BARING, Edward. **The young Derrida and French philosophy, 1945-1968**. Cambridge University Press, 2011; BOURDIEU, Pierre. *Fieldwork in philosophy*. In: BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. p. 15-48.

lutas e disputas que ocorriam no interior do campo intelectual. Portanto, na perspectiva bourdieusiana entende-se que a formação intelectual de qualquer indivíduo é o somatório da aquisição do conhecimento específico interrelacionado com a posição que o candidato a filósofo ocupa no interior do campo intelectual, o qual está inserido no contexto social, político e econômico da época em que se vive.

O ponto zero de sua teoria ocorre no período argelino na segunda metade dos anos cinquenta quando Bourdieu abandona a carreira iniciada na filosofia e passa a dedicar-se paulatinamente à elaboração de uma sociologia de combate. Pérez¹² refere-se a essa sociologia de combate como uma outra maneira de fazer política, uma política cujo conteúdo se encontra nas relações sociais estabelecidas em uma sociedade em guerra. Nos tempos obscuros e perturbados de uma sociedade em guerra, a política atraía o risco da própria sobrevivência. Bourdieu, contudo, transforma as ações políticas em conhecimento social a fim de desvelar os mecanismos de dominação que atravessavam uma sociedade colonizada. O interesse volta-se para entender como a colonização transformara uma sociedade pré-capitalista e quais as consequências no interior dessa sociedade¹³. A partir dessa experiência, Bonnewitz¹⁴ afirma que a sociologia bourdieusiana se constitui como uma sociologia que busca fornecer conhecimento a respeito dos mecanismos velados que estruturam a sociedade a fim de que os agentes sociais possam conhecer as condições de possibilidade de intervenção.

A guinada na carreira profissional, denominada como uma “conversão do olhar”¹⁵ só foi possível pelo despertar a respeito de sua própria condição de estrangeiro em terras francesas - já que não pertencia nem mais à sua região de origem nem ao contexto intelectual parisiense - que o encontro com uma população empobrecida e marginalizada lhe propiciou. Em outros termos, a Argélia forneceu as condições de possibilidade que precisava para paulatinamente se depurar do estilo

¹² . PÉREZ, Amín. **Combattre en sociologues**. Pierre Bourdieu & Abdelmalek Sayad dans une guerre de libération (Algérie, 1958-1964). Marseille: Agone, 2022. p.105.

¹³ BOURDIEU, Pierre & SAYAD, Abdelmalek. **Le déracinement**. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie. Paris: Les Éditions de Minuit, 1964.

¹⁴ BONNEWITZ, Patrice. **La sociología de Pierre Bourdieu**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

¹⁵ BOURDIEU, Pierre. **Esquisse pour une auto-analyse**. Paris: Raison d'Agir, 2004.

dissertativo da filosofia¹⁶ o que ocorre à medida que vai delineando a trajetória intelectual que lhe interessa seguir. Igualmente pode-se entender que na conversão do olhar se opera a transição de *lector* para *auctor*. Uma transição que ocorre paulatinamente à medida que se depara com a escassez de pesquisas que contemplassem uma visão mais ampla do que ocorria naquele país, um incentivo para superar fronteiras disciplinares e realizar pesquisas práticas e teóricas com o objetivo específico de conhecer o país, sua história, sua composição populacional e seus costumes a fim de entendê-la. Sob sua perspectiva, o material que existia à época não traduzia a profunda transformação que a sociedade argelina sofrera com o longo processo de colonização a que fora submetida. Portanto, pode se dizer que a Argélia na vida de Bourdieu foi o divisor de águas possível pelo encontro feliz do *habitus* com o campo social possibilitando sublevar seu próprio tom e traçar seu próprio caminho a partir dessa experiência.

A maneira como enfrentou o período de formação, contudo, dá-se por meio de uma condição que muitas vezes escapa à compreensão: a posição *d'être en porte-à-faux* vinculada à condição de trãnsfuga de classe. Uma condição que o colocava no espaço do *entre* mundos sociais adversos com os quais convivia. Andar na corda bamba, no desequilíbrio de uma pertença ameaçada pelo sentimento de inadequação e de estranheza não iniciou com a entrada na *École normale supérieure*, mas se consolidou no período parisiense. Bourdieu frequentou um internato em Pau, no interior francês, antes de se deslocar para Paris a fim de se preparar para o exame de admissão da instituição acima referida.¹⁷ Portanto, *être en porte-à-faux* responde a uma maneira singular de ser e de estar no mundo demonstrada via uma acentuada dose de inconformidade, de rebeldia e de ousadia. Acrescenta-se, ainda, uma acentuada curiosidade intelectual e uma sensibilidade apurada para os temas sociais. Características que são vistas pelo autor como o resultado da relação de sua

¹⁶ BOURDIEU, Pierre. "Secouez un peu vos structures!". In : DUBOIS, P. ; DURAND, Y. & WINKIN, Y. (Orgs.). **Le Symbolique et le social**. La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu. Liège, BE: Press Universitaires de Liège, 2015. p.343-359; BOURDIEU, Pierre. L'autre Bourdieu. Celui qui ne disait pas ce qu'il avait de cacher. Entretien réalisé par Hafid Adnani et Tassadit Yacine. **Awal**. Cahiers d'études berbères, Paris, n.27-28, p. 229-247, 2003.

¹⁷ BOURDIEU, Pierre. **Esquisse pour une auto-analyse**. Paris: Raison d'Agir, 2004 ; GRENPELL, Michael James. **Pierre Bourdieu: Agent Provocateur**. London/New York : Continuum, 2004 ; LESCOURRET, Marie-Anne. **Pierre Bourdieu vers une économie du bonheur**. Paris: Flammarion, 2008.

trajetória social com a origem social e regional¹⁸.

O somatório dessas experiências vividas se encontra no transfundo do posicionamento contracorrente que assume no campo intelectual. Bourdieu refere que sempre buscava agir contrariamente ao que o contexto ditava: “Por exemplo, na época em que todo mundo citava Marx, eu citava Weber [...] Eu acredito que uma parte das minhas resistências, da minha prudência, de minha reserva eram reacionais.”¹⁹ No entanto, essas confissões inconfessáveis sinalizam uma maneira de se posicionar dentro do campo intelectual francês, um espaço social carregado de tradição e de disputas para além da aquisição de conhecimento. Colocar-se na contracorrente daquilo que o campo incentivava como participar de filiações teóricas, religiosas ou políticas foi a maneira que encontrou de romper com as expectativas acadêmicas pré-estabelecidas e construir junto com outros colegas um espaço à margem do esperado. Bourdieu agiu dentro do campo intelectual francês na esteira do que ele mesmo dizia: “Abalem suas estruturas”²⁰ sem, no entanto, romper com o campo do qual participava. Convém realçar que essa maneira de ser e de estar no mundo forjou também uma maneira de trabalhar intelectualmente.

A ruptura não ocorre com o campo intelectual, mas ocorre tanto com a trajetória profissional traçada por Georges Canguilhem²¹ e por Raymond Aron²² na sequência de seu retorno à Paris após sua permanência na Argélia em guerra como também com uma forma aprendida e apreendida de pesquisar filosoficamente: a escolha do objeto de estudo, a escolha da escola filosófica, do autor/autores, a maneira de ler e escrever filosoficamente. A postura *contracorrente* somada à experiência argelina forja outra maneira de pesquisar permitindo-lhe aliar teoria e

¹⁸ BOURDIEU, Pierre. Entrevista. In : BOURDIEU, Pierre. **Pierre Bourdieu entrevistado por Maria Andréa Loyola**. Rio de Janeiro : EdUERJ, 2002. p. 13–56.

¹⁹ Tradução nossa. No original: “Par exemple, à l’époque où tout le monde citait Marx, je citais Weber exprès [...] Je crois qu’une partie de mes réticences, des mes prudences, des mes retenues, étaient réactionnelles.”. In: BOURDIEU, Pierre. À contre-pente. Entretien avec Pierre Bourdieu. **Vacarme**, Paris, n.14, jan./2001. Disponível em: <https://vacarme.org>. Acesso em 08 dezembro 2022.

²⁰ Tradução nossa. No original: “Secouez un peu vos structures”. In: BOURDIEU, Pierre. “Secouez un peu vos structures!”. In : DUBOIS, Jacques. ; DURAND, Pascal. & WINKIN, Yves. (Orgs.). **Le Symbolique et le social**. La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu. Liège, BE: Press Universitaires de Liège, 2015. p.358.

²¹ BOURDIEU, Pierre. **Esquisse pour une auto-analyse**. Paris: Raison d’Agir, 2004.

²² JOLY, Marc. Excellence sociologique et «vocation d’hétérodoxie: Mai 68 et la rupture Aron-Bourdieu. **Revue d’histoire des sciences humaines**, Paris, n.26, mars/2019 [mis en ligne]. Disponível em : <http://journals.openedition.org/rhsh/2001>. Acesso em 09 dezembro 2022.

prática. Mais do que isso, permite-lhe depurar-se do estilo dissertativo da filosofia forjando um estilo próprio, valendo-se da linguagem que aprendera, mas ofertando-lhe novos sentidos²³. Além disso, e, talvez o mais relevante, é que tudo isso lhe permite assumir a postura de *auctor*. O que significa tal postura? Significa que Bourdieu assume uma postura ativa na maneira como operava a leitura dos mais diversos autores que frequentou, permitindo igualmente superar correntes diferentes de pensamento a fim de se ater ao problema de pesquisa que lhe interessava.

Referindo-se ao *modus operandi* que operou em suas pesquisas, Bourdieu assume uma postura desafiadora para o status quo acadêmico e intelectual explicando a maneira como encarava a pesquisa teórica. Segundo o autor, “[...] pensar, ao mesmo tempo, contra ele ou ela. Isso significa que, de forma radical, temos que desafiar a lógica classificatória e, portanto, política, na qual – em quase toda parte – se estabelecem relações com os pensamentos do passado.”²⁴ Pensar *com e contra* um autor foi possível a partir do somatório acima citado com o qual assume a autonomia intelectual para a construção de sua teoria. Com tal autonomia, Bourdieu não se restringe a buscar os recursos necessários para efetuar suas pesquisas: testes psicológicos, fotografias, assim como recursos estatísticos. Igualmente é relevante destacar a incorporação de elementos próprios do fazer filosófico que é o espírito questionador a respeito do ser e do estar no mundo. Pode se dizer que o senso filosófico conduziu as ações intelectuais voltadas para a elaboração de sua própria teoria, uma teoria autoral. Disto talvez decorra a dificuldade de classificar seu pensamento teórico em alguma linha pré-existente, já que em sua obra encontrar-se-ão traços dos mais diversos autores que leu sempre à luz do *pour et contre*.

Se por um lado, a formação filosófica lhe possibilitou lapidar seu espírito crítico, por outro lado a virada para a sociologia lhe possibilitou elaborar as armas do

²³ BOURDIEU, Pierre. **Sociologie Générale**. Cours au Collège de France 1981-1983. v.1. Paris : Seuil/Raison d'agir, 2015.

²⁴ Tradução nossa. No original: “think, at the same time, against him or her. This means that, in a radical way, we have to challenge the classificatory, and hence political, logic in which – almost everywhere – relations with the thoughts of the past are established.” In: BOURDIEU, Pierre., SCHULTHEIS, Franz. & PFEUFFER, Andreas. With Weber against Weber: Conversation with Pierre Bourdieu. Translate by Simon Susen. In: SUSEN, Simon. & TURNER, Bryan. **The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays**. London, UK: Anthem Press, 2011. p. 114.

conhecimento prático com o qual almejava intervir no mundo social. Disto resulta o desafio para os pesquisadores e pesquisadoras de sua obra, os e as quais são convocados e convocadas a superar “a lógica de sua formação para tratar as obras herdadas do passado como uma cultura, isto é, como um tesouro que se contempla, que se venera, que se celebra [...] e não como um capital produtivo que se investe na pesquisa, para produzir resultados.”²⁵ Significa compreender que enfrentar este autor é uma tarefa tão complexa quanto sua teoria. Exige uma vigilância epistemológica constante, conseqüentemente os desafios não se encerram no acesso à obra, principalmente para os estudantes e pesquisadores e pesquisadoras oriundos de outros países que não a França, os quais dependem de traduções disponíveis.

3. *Auctor e lector* na perspectiva bourdieusiana

O tema do autor e do leitor, o comentador especializado, pode ser considerado um tema transversal ao longo da obra bourdieusiana. Tal tema, contudo, se insere nas discussões suscitadas pelo advento do estruturalismo no campo intelectual francês. O estruturalismo que adentrara na França dos anos cinquenta pela antropologia estruturalista de Claude Lévi-Strauss alcança seu apogeu nas décadas seguintes sendo incorporado a várias áreas do conhecimento tais como: psicanálise, filosofia, literatura²⁶. A conseqüente problematização do sujeito trazida pelo estruturalismo levistraussiano foi o polo de atração no contexto intelectual do pós-guerra, cujo questionamento dirigia-se a relação indivíduo e sociedade sob a perspectiva das categorias da ação, da liberdade e da consciência²⁷. Nesse contexto, a supremacia da estrutura sobre o sujeito trouxe entre várias conseqüências a problematização da criatividade, da originalidade e da autoria da qual decorre o

²⁵ BOURDIEU, Pierre. “Fielwork in Philosophy”. In: BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. Tradução de Cássia R. da Silveira & Denise M. Pegorim. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. p.43.

²⁶ Dosse, François. **Historia do Estruturalismo: O campo do signo, 1945-1966**. Tradução de A. Cabral. v. 1. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

²⁷ WORMS, Frédéric. **La philosophie en France au XXe siècle**. Moments. Paris:Éditions Gallimard, 2009.

ensaio *A morte do autor* (1968) de Roland Barthes e a conferência *O que é um autor* (1969) de Michel Foucault.

Essa problematização não é indiferente a Pierre Bourdieu, cuja problematização das noções de autor e de leitor é realizada sob o viés da crítica à maneira como o campo intelectual reproduz geração após geração a lógica de sua produção intelectual. Uma crítica que aparece pontualmente em *Méditations pascaliennes* (1992) quando se refere às glosas filosóficas, dissertações que mantêm os filósofos tradicionais sendo lidos e interpretados sem a reflexividade necessária para o avanço da própria filosofia. Portanto, pode-se dizer que a preocupação bourdieusiana com esse tema diz respeito a maneira como as obras são recepcionadas. Em outros termos, quem as lê, as estuda e as investiga o faz sob o manto de uma lógica pré-existente na maneira de como devem ser enfrentadas. Com a visada bourdieusiana podem-se erguer as seguintes perguntas: quem lê, por que lê e para que lê determinada obra. Acrescentando-se ainda o momento em está lendo, com quais recursos, com qual bagagem e em que contexto²⁸.

Bourdieu vale-se dos termos *auctor* e *lector* em latim não como mera erudição, o faz com a intenção de destacar o seu posicionamento a respeito do tema e, com isso, compreende-se o interesse em trazer à tona a questão sobre a maneira como se enfrenta um autor. Enfrentar um autor pode-se entender como a postura e a forma como as obras são investigadas, cuja originalidade é constrangida a partir do contexto em que a obra foi elaborada versus o contexto em que aquele ou aquela vai assumi-la como objeto de sua pesquisa. Crítico da postura escolástica dos intelectuais, Bourdieu acena para o questionamento a respeito da formação acadêmica em que os intelectuais se formam como tal. O questionamento à filosofia, a qual possui como ferramentas de pesquisa a leitura e a escrita ocorre pela ausência de interesse e a pouca importância que a filosofia oferta a trajetória intelectual e ao contexto social, econômico e político no qual tanto cânones como candidatos à filosofia se encontravam e se encontram inseridos. Portanto, a pergunta que surge é pertinente: de que maneira a ciência do conhecimento pode avançar quando se encontra presa aos ditames tradicionais?

²⁸ BOURDIEU, Pierre. Leitura, leitores, letrados, literatura. In: BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. Tradução de Cássia R. da Silveira & Denise M. Pegorim. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. p.134-146.

Antoine-Mahut & Lézé²⁹ referem-se ao desafio de enfrentar os cânones e a tendência consolidada a classificá-los como clássicos sob a perspectiva de modelos a serem seguidos. Em certa medida, modelos que se enrijecem e engessam possibilidades de encontrar na potência das obras os caminhos para indagar e tecer respostas às demandas do tempo em que estão sendo lidas. Uma herança que, em acordo aos autores, não é questionada e, com isso, se reproduz sem se perceber, algo que forja uma maneira de pesquisar descontextualizada do enredo que fora produzida. A relevância dessa questão deve-se à busca em romper com uma forma de enfrentar a própria filosofia, a qual após o advento da ciência tende a se afastar de sua própria razão de ser, qual seja, pensar e investigar os fundamentos da existência humana enquanto ser humano vinculado ao mundo. Nesse sentido, a análise dos autores atrai a questão da formação do intelectual naquilo que pode impulsionar o avanço do conhecimento: o incentivo para realizar a passagem de *lector* para *auctor*. Sob a perspectiva bourdieusiana, tal passagem ocorre na inter-relação entre trajetória pessoal e formação acadêmica, as quais estão imbricadas no contexto social, econômico e político da época que se vive.

Ler e escrever se constituem em um par interrelacional na vida de todo e qualquer intelectual e acadêmico e, portanto, pode-se dizer que a maneira de ler e de escrever expressa a maneira de ser e de agir no meio social. Constituem-se em uma prática social. O ato de ler e o ato de escrever assim como também o ato de falar são ações geralmente esquecidas enquanto tal tornando-se tão evidentes que negamos a rede relacional que as inspira. Ler, escrever e falar via debates e apresentações de trabalhos são as ferramentas que os pesquisadores e pesquisadoras possuem para se posicionarem no mundo acadêmico. Enquanto a oralidade permite a reafirmação do pensamento, já que possibilitam o esclarecimento a fim de desmanchar mal-entendidos, o debate de propostas permite a modificação posterior de rumos na pesquisa³⁰, a escrita codifica um pensamento, estabelece fronteiras nítidas, cuja

²⁹ANTOINE-MAHUT, Delphine. & LÉZÉ, Samuel. (Orgs.). Prologue. In: ANTOINE-MAHUT, Delphine. & LÉZÉ, Samuel. (Orgs.). **Les classiques à l'épreuve, actualité de l'histoire de la philosophie**. Paris: Editions des Archives Contemporaines, 2017. p.8-12.

³⁰BOURDIEU, Pierre. **Sociologie Générale**. Cours au Collège de France 1981-1983. v.1 Paris: Seuil/Raison d'agir, 2015. p. 197-198.

publicação é o “ato de oficialização”³¹. Isto é, torna público mais do que um conteúdo, na realidade torna pública a maneira de pensar e de agir daquele ou daquela que escreveu.

Bourdieu não despreza a condição de *lector*, contudo é relevante destacar que seu questionamento se dá à maneira como as obras são recepcionadas, a qual se dá por meio do exercício da leitura. Na maioria das vezes, o incentivo ao enfrentamento de autores inseridos no escopo acadêmico dá-se via a ênfase ofertada ao arcabouço pré-existente por comentadores das obras³². A própria escolha de quais comentadores e críticos são consultados não é questionada na maioria das vezes, pois já se encontram inseridos e consolidados na rede relacional da academia. Na esteira da formação do intelectual, Bourdieu destaca o duplo papel que o professor-pesquisador assume quando exerce a docência, assinalando que tal duplicidade gera uma espécie de “[...] o duplo jogo porque se pode assumir os benefícios das duas possibilidades.”³³ Nesse sentido, interessa destacar a posição que o docente – tanto professor como professor-pesquisador – ocupa no interior do campo universitário, um campo social com suas próprias lutas e disputas, as quais conduzem as ações pedagógicas. Significa compreender que o conteúdo, a escolha da bibliografia e a maneira como vai ser apresentado o conteúdo segue os ditames do enredo das relações sociais e institucionais em que o professor e o professor-pesquisador se encontram inseridos.

A crítica bourdieusiana não prescinde da relevância dos *lectores* comentadores, mas dirige-se à ênfase ofertada a uma prática que se encontra enredada em sua própria história, a qual é repetida sem ser suficientemente problematizada. O que entende Bourdieu por *lector*? Bourdieu propõe duas possibilidades para o *lector*. Primeiro, o entende como aquele cujas ações se dirigem para canonizar dado pensador ou mantê-lo encerrado no status de cânone existente

³¹ BOURDIEU, Pierre. A codificação. In: BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. Tradução de Cássia R. da Silveira & Denise M. Pegorim. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. p.103.

³² BOURDIEU, Pierre. **Sociologie Générale**. Cours au Collège de France 1983-1986. Paris : Seuil/Raison d'agir, 2016. (v.2) ; BOURDIEU, Pierre. Leitura, leitores, letrados, literatura. In: BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. Tradução de Cássia R. da Silveira & Denise M. Pegorim. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. p.134-146.

³³ Tradução nossa. No original: “[...] double jeu parce que on peut prendre les profits des deux possibilités.” In: BOURDIEU, Pierre. **Sociologie Générale**. Cours au Collège de France 1983-1986. v.2. Paris : Seuil/Raison d'agir, 2016. p.17.

e, por fim, aquele que vai ler para fazer alguma coisa com esse pensador. Este último pode ser entendido como um leitor ativo, ou seja, aquele leitor que por meio de suas ações se empenha em “fazer algum tipo de elaboração sintética que, não redutora, não destrutiva [...] faria avançar de alguma maneira o saber ao torná-lo mais facilmente acumulável.”³⁴ Enfrentar o autor para fazê-lo trabalhar em prol do avanço do conhecimento, quer dizer, ir adiante com as ferramentas teóricas que foram apreendidas e aprendidas de dado autor. Nesse sentido, um leitor não deveria se limitar a ofertar voz ao autor em questão por meio de citações e interpretações, mas deveria valer-se “do esforço de pensar”³⁵ do autor escolhido para avançar na pesquisa e na área de conhecimento a qual o pesquisador e pesquisadora se dedica. A *pro-vocação* bourdieusiana traz à tona a necessidade de realizar pesquisas que possam contribuir efetivamente no avanço da área do conhecimento seja qual for.

Na contrapartida, para realizar a passagem de *lector* reprodutor do discurso de outrem para um *lector* ativo e, deste para *auctor* pode ser compreendido como algo processual. Na perspectiva bourdieusiana, a passagem de *lector* ativo para *auctor* compreende-se à luz da proposta de socioanálise. Importa para aquele que está instigado a avançar, a ser *auctor*, ou seja, alguém imbuído em ofertar avanço para sua área de conhecimento por meio do esforço em superar as leituras pré-estabelecidas e consolidadas a fim de fazer jus ao autor em questão. Um esforço que se alicerça no conhecimento da trajetória social do próprio pesquisador em conjunto com o conhecimento da trajetória do social do autor. Conhecer os campos sociais aos quais dado autor pertenceu, quais questões estava respondendo com a elaboração de seus textos, por que se valia de certas palavras em detrimento de outras, entre outras questões. Romper com uma leitura evidente e naturalizada de uma obra exige uma dose de ousadia respeitosa na linhagem do que Bourdieu dizia a respeito de Michel Foucault: “Portanto, é preciso ter uma relação desencantada

³⁴ Tradução nossa. No original: “faire des sortes de mises au point synthétiques qui, non réductrices, non destructives [...] feraient avancer d’une certaine façon le savoir en le rendant plus facilement cumulable.” In : BOURDIEU, Pierre. **Sociologie Générale**. Cours au Collège de France 1983-1986. v.2. Paris : Seuil/Raison d’agir, 2016. p.17.

³⁵ Tradução nossa. No original: “de l’effort de pensée”. In: BOURDIEU, Pierre. Qu’est-ce que faire parler un auteur? À propôs de Michel Foucault. **Sociétés & Représentations**, Paris, n.3, p. 13-18, 1996. Disponível em : <https://www.cairn.info/revue-societes-et-representations-1996-2-page-13.htm>. Acesso em 09 dez. 2022.

com os autores, o que não quer dizer 'não respeitosa'"³⁶ Bourdieu eventualmente demonstrava preocupação na maneira como seus seminários iriam ser recepcionados. Ciente da heterogeneidade do público que o assistia no Collège de France, a preocupação misturava-se a uma espécie de crítica. Em suas palavras:

"[...] fazer avançar o saber e apresentar os últimos resultados ou o último estado do saber ao menos sobre este ou aquele ponto. Essa tarefa não é fácil porque a sociologia como toda ciência, eu penso, tem pseudópodes que avançam em direções muito diferentes. A partir de um núcleo de competências comuns e pessoas aparentemente opostas [...] há picos, avanços. Mas, podemos comunicá-los supondo que esse corpo de aquisições é conhecido? Eu penso que eles podem ser úteis para orientar o uso que vocês podem fazer disso que eu poderia dizer"³⁷.

A crítica velada dirige-se à maneira como se recepciona o próprio avanço do conhecimento de qualquer área, na medida em que implica uma base comum de conhecimento (capital científico e cultural) que possa ofertar pontes a fim de serem eficientes e eficazes na recepção de tais avanços. Em que base comum pode se assegurar tal entendimento quando há tantas disparidades no acesso ao próprio conhecimento? Supor que a condição de doutor ou de especialista em dada obra ou assunto de qualquer que seja a área do saber é condição suficiente para compreender os avanços que ocorrem em dada área parece ilusório. Com isso, pode-se compreender a preocupação de Bourdieu em muitos momentos da obra e em entrevistas, mas especialmente nos cursos transcritos do *Collège de France* em

³⁶ Tradução nossa. No original: "Donc il faut avoir un rapport défétichisé aux auteurs, ce qui ne veut pas dire 'non respectueux'." In: BOURDIEU, Pierre. Qu'est-ce que faire parler un auteur? À propôs de Michel Foucault. **Sociétés & Représentations**, Paris, n.3, p. 13-18, 1996. Disponível em : <https://www.cairn.info/revue-societes-et-representations-1996-2-page-13.htm>. Acesso em 09 dez. 2022.

³⁷ Tradução nossa. No original: "[...] faire avancer le savoir et à presenter les derniers résultats ou le dernier état du savoir, au moins sur tel ou tel point. Cette tâche n'est pas facile non plus parce que la sociologie, comme toute science je pense, a des pseudopodes, des avancées dans de directions très différentes. À partir de socle de compétences communes à des gens apparemment très opposés [...] il y a des pointes, des avancées. Mais peut-on communiquer ces pointes en supposant connu ce corps d'acquis? [...] Je pense que'elles peuvent être utiles pour orienter l'usage que vous pouvez faire de ce que je pourrais dire." In : BOURDIEU, Pierre. **Sociologie Générale**. Cours au Collège de France 1983-1986. v.2. Paris : Seuil/Raison d'agir, 2016. p.18.

ofertar uma base do conhecimento de seu pensamento de maneira que a audiência começasse a adentrar não somente no universo de sua teoria, mas também na maneira como agia e pensava enquanto intelectual.

4. Os desafios de enfrentar Pierre Bourdieu hoje

A discussão aqui proposta teve como ponto de partida a provocação deixada por Loïc Wacquant a respeito da possibilidade de enfrentar a obra bourdieusiana por meio da mimese e não da exegese. Tal provocação possibilitou buscar na obra bourdieusiana o *modus operandi* do autor como forma de compreender a maneira como procedeu na elaboração de uma teoria autoral. Compreender seu *modus operandi* foi o caminho para elencar o entendimento que faz a respeito do *auctor* e do *lector*. Tal entendimento foi necessário para entender a exigência que os pesquisadores e as pesquisadoras de sua obra enfrentam, muitas vezes inconscientemente: a exigência de um pesquisador ativo. O que significa isso propriamente dito?

Enfrentar Pierre Bourdieu requer enfrentá-lo como o criador de uma obra singular, ou seja, o criador de um pensamento peculiar que ofertou a refundação da própria sociologia. Respeitar não é endeusar, mas mergulhar nos artigos, nas entrevistas, nos livros, nas conferências e, atualmente, nos seminários transcritos. Advoga-se o respeito pelo espírito bourdieusiano, pelo esforço em pensar o que até aquele momento estava confuso e disperso. Vale colocar que Bourdieu refere-se ao *auctor* com alguém que reúne o que está ali e ninguém consegue ver³⁸. O que ainda não conseguimos ver de sua obra? É uma questão em aberto. No entanto, ao valer-se de sua condição de *outsider*, Bourdieu forjou seu próprio estilo de pesquisar a fim de superar tanto as dicotomias das teorias de sua época como as classificações que obras e pensadores sofrem dedicando-se a buscar o fio condutor que pensadores ditos de escolas opostas possuíam em comum.

O mergulho referido acima atrai buscar os fios soltos que deixou além de buscar posicioná-lo no campo intelectual francês da época em que se formou e a

³⁸ BOURDIEU, P. Leitura, leitores, letrados, literatura. In: BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. Tradução de Cássia R. da Silveira & Denise M. Pegorim. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990

partir do qual se ergueu como sociólogo. Com quem e contra quem seus escritos foram redigidos ou palavras foram proferidas? Algo que vai além dos teóricos com os quais dialogou. Em suma, uma investigação que não se faz de maneira isolada, mas coletivamente. O próprio Bourdieu exercia esse pensar coletivo em seus grupos de pesquisa e ao tratar da leitura ativa almejava que tal leitura fosse ensinada, transmitida como uma ação coletiva: “[...] esse trabalho formidável não seria assunto de um homem só, mas tarefa de toda uma equipe.”³⁹ Bourdieu deixa essa *provação* para os professores, professores-pesquisadores e pesquisadores interessados em sua obra. Como viabilizar tal coletivo em tempos em que a academia se encontra premida entre a produção seriada de artigos, livros/e-books, eventos e sua própria sobrevivência?

A proposta de um pesquisador ativo compreende-se na linhagem de um *lector* ativo, a qual pode se instigar a alcançar ser *auctor*. Na esteira bourdieusiana almejar superá-lo impõe desafios relevantes no contexto atual brasileiro. Um dos desafios é o acesso à obra bourdieusiana para os estudantes e pesquisadores latinos devido à defasagem temporal entre a produção da obra e as traduções realizadas. A recepção de Pierre Bourdieu no Brasil tem início no final da década de sessenta, a qual é resultado do contato de doutorandos com a academia francesa⁴⁰. Desde então, a teoria bourdieusiana segue um ritmo crescente de apropriação por parte de várias áreas do conhecimento e, especialmente nos últimos anos a publicação de novas traduções de obras já traduzidas e outras como os cursos do *Collège de France* melhoram as condições de possibilidade de sua pesquisa. As traduções facilitam o acesso, embora o questionamento a respeito de valer-se somente das traduções é pertinente na medida em que o tradutor por mais fiel que seja ao original sempre será um mediador. Soma-se o intenso intercâmbio entre pesquisadores brasileiros e pesquisadores franceses, muitos ex-colaboradores de Bourdieu, com os quais se

³⁹ Tradução nossa. No original: “ce travail formidable ne serait pas l'affaire d'un seul homme mais tache de tout une equipe.” In: BOURDIEU, Pierre. **Sociologie Générale**. Cours au Collège de France 1983-1986. v.2. Paris : Seuil/Raison d'agir, 2016. p.17.

⁴⁰CATANI, Afrânio Mendes; CATANI, Denise Bárbara, & PEREIRA, Gilson. R. de M. As apropriações da obra de Pierre Bourdieu no campo educacional brasileiro através de periódicos da área. **Rev. Brasileira de Educação**, n.17, p. 63–65, ago./2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782001000200006>; ORTIZ, Renato. Nota sobre a recepção de Pierre Bourdieu no Brasil. **Sociologia&Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 3, n.5 p. 81–90, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2238-38752013v353>. Acesso em 09 dez. 2022. Acesso em 09 dez. 2022;

tecem novas propostas de pesquisa assim como amplia o conhecimento da própria obra. Um intercambio que também inclui pesquisadores latino-americanos e americanos e tudo isso não se reduz à sociologia, embora seja a área que tem se apropriado mais desse pensador dada a afinidade dos temas.

Contudo, o desafio mais relevante se encontra na sobrevivência da própria academia brasileira. A crescente mercantilização do conhecimento, a certificação em massas resultantes do processo de instrumentalização da educação se agrava ano após ano⁴¹. Um processo que esvazia silenciosamente o papel da Universidade e, por consequência, coloca em xeque os próprios pesquisadores e pesquisadoras que se encontram pressionados entre manter sua sobrevivência e suas pesquisas. Nessa esteira, como exercer a autonomia intelectual em tempos de escassez material, moral e cívica? A produtividade acadêmica incentivada por um sistema de avaliação dos programas de pós-graduação *stricto sensu* se, por um lado, incentivaram a internacionalização e a melhoria das pesquisas, por outro lado, tem aprofundado a competição entre pares via a produção acadêmica e a publicação em revistas qualificadas como de excelência. Conforme apontam Patrus, Dantas e Shigaki ⁴², esse aprofundamento ameaça a coletividade que projetos de pesquisa requerem. Nesse contexto, como exercitar a criatividade e a imaginação necessárias para construir teses e argumentos? Como escrever livremente quando a quantidade suplanta a qualidade? Como publicar sem o constrangimento de normas que não se entende para que servem e para quem interessam?

Nesse contexto, o exíguo tempo para realizar mergulhos em obras da envergadura como é o caso da obra bourdieusiana se esvai. Os pesquisadores e pesquisadoras e os estudantes de todos os níveis – graduação e pós-graduação *stricto sensu* – sofrem os efeitos de um tempo inexistente, qual seja, o tempo da

⁴¹ SILVA JUNIOR, João dos Reis, & KATO, Fabíola Grello (2012). PNPG (2011-2020): certificação em massa, internacionalização e mercantilização do conhecimento. In: SILVA JUNIOR, João dos Reis; CATANI, Afrânio Mendes; CHAVES, Vera Jacob. **Consequências da mundialização da universidade pública brasileira Pós-graduação, trabalho docente, profissionalização e avaliação**. São Paulo: Editora Xamã, 2012. p. 11–28.

⁴² PATRUS, Roberto.; DANTAS, Douglas Cabral & SHIGAKI Helena B. O produtivismo acadêmico e seus impactos na pós-graduação *stricto sensu*: uma ameaça à solidariedade entre pares? **Cadernos EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, v.13, n.1, mar./2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1679-39518866>. Acesso em 09 dez. 2022.

maturação do pensamento. A leitura ativa e na sequência a pesquisa ativa requer um tempo de maturação para que o pensamento próprio se construa e elabore questões que possam se transformar em pesquisas relevantes, sobretudo, na área de humanas. Paul Virilio⁴³ referiu-se a mudança de paradigma que chegava junto com as tecnologias da informação e da comunicação: a velocidade suplantando o espaço-tempo. A velocidade como o signo deste século se coloca na contramão de uma pesquisa ativa. Provavelmente esse pode ser considerado o maior desafio para o campo intelectual e científico, principalmente, quando há necessidade de realizar mergulhos em obras tão densas, ricas e complexas como é a obra de Pierre Bourdieu.

5. Conclusão

A trajetória percorrida ao longo deste estudo priorizou ofertar uma visão de Pierre Bourdieu como autor de sua própria obra. O objetivo final foi tecer elementos que possam combater a tendência a canonizar ou a desprezar um autor que ainda tem muito a ofertar. Igualmente se objetivou elencar alguns desafios advindos da própria obra vinculados ao contexto atual. Bourdieu construiu seu pensamento com e contra sua origem social no período conturbado do pós-guerra, um período de profundas mudanças sociais, econômicas e políticas. Atualmente vive-se em um período turbulento, carregado de conflitos e temores, o mais recente a epidemia do Covid-19. Um acontecimento que inaugura um novo tempo para a humanidade. E como tudo o que é novo acaba propiciando um período de incertezas e inseguranças. Contudo, é o tempo que nos toca viver e é nele que precisamos encontrar o espaço para elaborar um novo caminho de entendimento a respeito do tempo presente.

Dessas turbulências que parecem tudo perturbar pode surgir novas perspectivas se a ousadia e a coragem se mantêm vivas. A comemoração dos vinte anos de seu falecimento atrai revisar a posição que Bourdieu ocupa no escopo das pesquisas, mas igualmente atrai observar o quanto ainda tem para se compreender sua obra. Uma obra que inspira coragem e destemor e, por que não dizer, um senso

⁴³ VIRILIO, Paul. **O espaço crítico e as perspectivas do tempo real**. Tradução de Paulo Roberto Pires. São Paulo: Editora 34, 2005.

de combate. Um pensador que com seu trabalho interdisciplinar aponta talvez em direção a uma saída para enfrentar a crise que acomete a filosofia, a sociologia, a história, enfim, as ciências humanas. Com e contra os desafios elencados pode-se dizer que Pierre Bourdieu é um autor que dialoga com os tempos obscuros, temerosos e estranhos, no qual estamos embarcados.

32. "DEL MALESTAR SIN CULTURA: PATOLOGÍAS NEOLIBERALES Y LA POLÍTICA COMO TERAPÉUTICA"



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-32>

Oscar Pérez Portales¹

Maricelys Manzano García²

Introducción

El presente ensayo analiza los límites de algunas formulaciones del pensamiento crítico para el análisis de la subjetividad neoliberal como producto de su normalización de la crisis. La necesidad de tal crítica deriva del diagnóstico de las dimensiones civilizatorias que escapan a los modelos teóricos basados en una centralidad racional, contractual y comunicativa. Ello para alcanzar las dimensiones patológicas que encarna el neoliberalismo como modelo de producción de subjetividad. Esta reflexión es insumo necesario a la producción de una subjetividad política capaz de articular una alternativa al neoliberalismo, dada su especificidad, centrada en la relación entre estado y sociedad civil.

Frente a tales límites se indaga en el aporte de la noción marxista de *fetichismo* para un análisis no determinista de la producción social del malestar en el escenario neoliberal. El fetichismo permite un análisis de los procesos de cosificación de las relaciones humanas desde un aparato conceptual que indaga las relaciones sociales negadas en el acto productivo. No es posible desde este un análisis que niegue al carácter materialmente antagónico de la racionalidad producida por el neoliberalismo. Junto a esta referencia los aportes de la noción freudiana de *pulsión de muerte* permiten readecuar el enfoque productivista y eufórico-progresivo desde el que la subjetividad es analizada a partir de la modernidad. Los aportes de tal estudio permiten entender el agotamiento productivo, comunicativo, afectivo y ético que produce la subjetividad neoliberal. Al tiempo que posibilitan no derivar a nociones formalistas o agonistas al partir del carácter

¹. Mestre e doutorando em Filosofia – PUCRS. <https://orcid.org/0000-0001-8412-8332>. Universidad de Oriente, Cuba.

² Doutora. Universidad de Oriente, Cuba. <https://orcid.org/0000-0001-9786-4726>.

corporal del dolor. Así mismo aporta indicios para una conducta terapéutica para sortear el malestar mórbido que esta produce como normalidad.

La vuelta a dichos clásicos es un esfuerzo para abordar la posibilidad de una subjetividad política alternativa a la del tardo capitalismo actual. El análisis defiende la idea de que, la superación crítica de los elementos formalizadores del pensamiento crítico contemporáneo en su análisis del contexto de desarrollo del neoliberalismo, es insumo necesario para una producción de los dispositivos poder-saber necesarios a una subjetividad política que potencie una alternativa al neoliberalismo y su subjetividad. En un contexto en que la subjetividad neoliberal no es más que la lógica moderna llevada a su extremo en su esencia alienante, base de la producción continua del sufrimiento.

Modernidad in extremis: la crisis producida como normalidad.

Si algo caracteriza el contexto político y cultural actual es que el modo, espacio o sentido ontológico más claramente estructurado es la *crisis*. El agotamiento de las relaciones materiales y simbólicas de la reproducción de la vida no son fenómenos aislados sino, un estado en apariencia irreductible. No obstante, la inter-relación de procesos y dinámicas contradictorias producidas dentro del llamado "tardo-capitalismo", no debe ser confundida con el agotamiento de la subjetividad que produce. El neoliberalismo como modo de producción de subjetividad esto es, de prácticas, disciplinas, hábitos; de relaciones productivas, comunicativas, afectivas y de poder en que los individuos se hacen sujetos, goza de portentosa salud. Por ello el horror de las contradicciones, productivas, ambientales y políticas testimoniadas no deben llevar a señalar el fin del neoliberalismo. Por el contrario, pueden dar indicios de su perfeccionamiento y recrudescimiento. Como valora Naomi Klein, ya desde el caso Boliviano se identifica la rentabilidad de la crisis:

A mediados de los años 1980, diversos economistas observan que una verdadera crisis hiperinflacionaria provoca los mismos efectos de la guerra efectiva (...) tenía creado el contexto para la implantación de las medidas de emergencia, un estado de excepción durante el cual las reglas de la democracia quedarían

suspendidas y el control económico puede ser entregado temporalmente al time de especialistas liderado por Goni. Para los ideólogos línea dura de la Escuela de Chicago, como Williamson, eso quería decir la hiperinflación no era un problema a ser resuelto, como Sachs creía, sino una oportunidad de oro a ser agarrada³.

Lejos de horizontes utópicos, resulta más fácil constatar el fin de la propia vida humana que las formas de gestar una subjetividad que ponga fin al modo de apropiación capitalista. Desde las crisis sociales de finales de los 90 en América Latina, con la emergencia de discursos, sujetos y opciones institucionales intituladas alternativas; hasta la crisis económica de 2008 en el centro capitalista, varias han sido las premoniciones pos-neoliberales. Mas, los últimos cuatro años han dejado un escenario de incertidumbre y obsolescencia de los patrones de análisis y las hipótesis comprensivas de sus contradicciones. En América Latina la crisis de la izquierda asistencialista parecía anunciar el inicio del *fin de ciclo* cuando varios procesos electorales han dejado señales contradictorias. Al tiempo que la implosión de fuertes movimientos sociales con grado sostenido de violencia organizada, en paraísos neoliberales como Chile o Colombia traen por tierra cualquier visión de estabilidad neoliberal. En este corto periodo, así como se consumaron los golpes institucionales en Paraguay, Brasil o Bolivia, el triunfo de la derecha neoliberal en Argentina y cuatro años de mandato de extrema derecha en Brasil; se testimonió al retorno de gobiernos de izquierda en México, Argentina y Colombia. Con el triunfo de Lula da Silva en Brasil como colofón de un difícil proceso de disputa hegemónica del sentido común, de articulaciones sociales que se nuclearon en torno al rechazo o adhesión al bolsonarismo.

De otra parte, el escenario de crisis se extiende al centro del sistema capitalista. Es así que la eclosión de fuerzas políticas de extrema derecha, negadoras de la globalización, se extiende más allá del sur de Europa. Amenaza además la gobernanza política en España, Alemania, Reino Unido u Holanda. Cuyo latente desafío, a la tan valorada democracia liberal occidental, se encuentra en la reacción de millones de supremacistas blancos de poblaciones olvidadas de Estados Unidos.

³ Klein, N. (2008). *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira. p.190.

Su *Asalto al Capitolio* demostró la capacidad de aglutinación de la extrema derecha por encima de las normas y reglas de consenso democrático incluso en sociedades de alta capacidad distributiva. Emergencia de poderes excepcionales vinculados a magnates financieros que doblegan los medios partidistas y normativos de producir liderazgos⁴.

Si este escenario socio-político parecía ya complejo, la irrupción de la pandemia de Covid-19 hizo patente el carácter sindémico del problema. La muerte de millones de personas, las internaciones de cientos de millones y el colapso de los sistemas de cuidado, cadenas logísticas, políticas públicas y redes de apoyo, están siendo pruebas materiales de una organización social orientada al sacrificio humano y ambiental en función de la reproducción del lucro financiero. La eclosión de la pandemia trajo consigo políticas de confinamiento y regulación de los mercados que apuntaban a un cambio de paradigma social que valorizara los cuidados, los espacios públicos y el papel central del estado y de las políticas públicas. Al cabo de dos años el neoliberalismo ha curvado los más incipientes intentos de resituar la vida en el centro de la producción de consensos. Como agudamente vislumbraba Franz Hinkelammert no se trata de un modelo económico sino de una portentosa racionalidad mítica que antepone la ley del mercado a la vida. Una inversión secular de los valores cristianos que se reproduce como sentido común o razón de un tiempo. No puede enfrentarse desde de una rectificación racional, pues las eclosiones mórbidas que produce son el resultado de un cálculo matemático exacto, *irracionalidad de lo racional*:

⁴ El mandato de Donald Trump en los Estados Unidos vació de relevancia la acción del sistema de partidos para sujetar la iniciativa política a los modelos racionales de las normas estatales y globales. La crisis generada para el propio sistema capitalista en su dogmas mercantiles y consensuados aparece todavía latente con el anuncio de su candidatura a la presidencia en 2026. Por otra parte, un caprichoso Elon Musk decide, en un espectáculo de miedo, la compra de una red social que como algorítmico se ha instalado como eje central para la producción de la significación comunicativa. El mito de la democratización informativa se encontraba ya bajo desprestigio enorme al evidenciarse la utilización negativa de estas plataformas para la producción *fake news*. A ello ha de agregarse ahora el poder monocrático del dueño de este sistema de enjuiciar que contenidos reflejan o no la libertad de expresión en una purga de empleados y cuentas. Tal espectáculo se vuelve un escancarado mentís a la noción de libertad de información, opinión pública elaborada desde los años 80. Dejan a la luz el traje del rey desnudo. La información es en realidad el dominio omnímodo de poderes financieros opuestos a la construcción de una ética deliberativa.

Los mitos aparecen más allá de la razón instrumental, en cuanto racionalidad de la razón instrumental se hace notar o es notada. Esta irracionalidad de lo racionalizado aparece como amenaza a la vida y la respuesta elabora los mitos como marcos categoriales para el enfrentamiento con estas amenazas para la vida. Aparecen mitos que niegan estas amenazas para la vida y que tienen el carácter de mitos sacrificiales, que celebran la muerte para la vida⁵.

Esta línea reflexiva de la Teología de la Liberación permite analizar el problema en su ancestralidad, comprendiendo que tal escenario no es nada más que la modernidad en su mayor apogeo, *Modernidad in extremis*. Al final de cuentas la pandemia se salda con una rendición portentosa a la producción mercantil de vacunas y la impertérrita desidia ante las inequidades distributivas, la evasión de impuestos y la austeridad fiscal. En este escenario ni lo viejo esta tan grave de muerte, mientras lo nuevo esta interdictado por el cansancio civilizatorio y los monstruos, entre nosotros, parecen apoyados por una desidia que no reacciona ante ellos⁶. En fin, el modelo de creación de lucro a partir de la depauperación social que caracteriza al neoliberalismo goza de buena salud. Aunque en ello hace estallar los límites de los sistemas institucionales y axiológicos de gobernanza que se había reproducido hasta ahora.

Enfermo de éxito y arrogante en su ímpetu revolucionario, lo que sí está amenazado fuertemente es el orden productivo, comunicativo, afectivo e institucional que nos suponía exantes como *zoom politikons*. La base de una hegemonía de tal modelo racional resulta evidente en la adhesión de amplios grupos sociales. Elementos que denotan que la subjetividad neoliberal opera en una dimensión inconsciente que desafía las lógicas racionales y éticas que se daban por supuestas. Es por ello que comprender esas determinaciones de la subjetividad neoliberal es la base de poder articular un movimiento político para su

⁵ HINKELAMMERT, Franz J. Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión. San José: Arlekin, 2007.p. 40.

⁶ La referencia al interregno de Gramsci sitúa la distancia con la visión naturalista del cambio social asociada a parte de la tradición marxista. En la comprensión de Gramsci no hay mecanismo natural determinado al fin del capital. Este sería el resultado de una articulación socio-histórica devenida de un cambio subjetivo. En la lógica de una comprensión teleológica de la historia que reivindica el papel de la subjetividad política como articulación colectiva. GRAMSCI, Antonio. Notas sobre Maquiavelo. Sobre la política y sobre el estado moderno. Buenos Aires: Lauto, 1962. p.27.

transformación a partir de la articulación de un poder soberano orientado al respeto de la vida. En otras palabras, es un insumo indispensable para la producción de una subjetividad política que reorienta la relación entre estado y sociedad civil. Entendiendo para ello la subjetividad política como la articulación contextual de las prácticas, hábitos, nociones comunicativas, relaciones institucionales, intereses, ideologías que regulan la relación entre estado y sociedad civil.

Las portentosas mayorías que los discursos de extrema derecha aún muestran, son un síntoma de como tal crisis no se ha saldado con una nueva subjetividad política. Los apoyos electorales del trumpismo, la mayoría absoluta de la presidenta de Madrid, Isabel Díaz Ayuso (después de haber dejado morir sin atención a miles de ancianos), o la millonaria adhesión confesional al bolsonarismo tras más de medio millón de muertos, son datos de un mal profundo en la convivencia política. Malestar que desafía la cultura política al patrimonializar valores de libertad, impugnación del orden o normalidad que eran propios de los ideales políticos populares y progresistas. La evidencia histórica muestra que ni las crisis generan la desaparición natural del neoliberalismo, ni obedecen a una lógica sistémica de reducción tal de los procesos asociativos, que no puedan articularse alternativas. Por el contrario, le ha sido consustancial la articulación de movimientos sociales y políticos de contestación que lo sitúan en una irreductible condición de inestabilidad⁷.

Volver a la *Crítica de la razón*

Es portentoso el contraste entre la capacidad exponencial de producir el dolor y la patología; de adolecer los espacios de vida, comunicación, trabajo, el sexo, la

⁷ Baste señalar que el Neoliberalismo es resultado de un proceso de reducción violenta de la capacidad de articulación de la sociedad civil frente al estado. Las dictaduras latinoamericanas son ejemplo del complejo proceso de articulación política, comunicativa, religiosa, financiera y militar de la que su bio-política surge. Al mismo tiempo vale citar, solo en una perspectiva histórica, el levantamiento popular en la capital de Venezuela contra las políticas neoliberales llamado "El Caracazo" en 1989. Del que en escala global no puede disociarse otros como los sucesos de la plaza Tiananmen en China en 1989. Desde este momento hasta el inicio del milenio se desataron inúmeras rebeliones en el continente, en Bolivia en 2000 surge la Guerra del Agua, en 2003 es depuesto el presidente Sánchez de Losada; Argentina protagoniza una rebelión callejera en 2001 contra las medidas frente a la crisis neoliberal, deponiéndose el presidente Fernando de la Rúa y en 2005 es depuesto el presidente de Ecuador Lucio Gutiérrez por fuertes manifestaciones populares.

familia, el medio ambiente; con la incapacidad de producir fórmulas de resolución de los conflictos. Por el contrario, se asiste a la producción de prótesis cognitivas psicotrópicas, que permiten la aceptación del propio sufrimiento por la imposibilidad del cambio radical del mundo⁸. El sufrimiento psíquico de la *producción de la cura* se presenta al individuo como una hipoteca existencial mucho más dolorosa que la reproducción de su propia represión laboral, libidinal y comunicativa.

Es así que resulta necesario reflexionar la dupla contradicción que supone la convergencia de la crisis terminal de las condiciones ambientales, políticas y éticas de producir la vida. Con la existencia de una subjetividad neoliberal que parece superar los límites de los modelos racionales de concertación, producción de consenso, reducción ética de la convivencia y la organización productiva. A la más alta producción de alienación productiva, pobreza, degradación ambiental, adolecimiento mental, más sólida parece la identidad subjetiva de un *homo precarium*. Identidad que nutre la explosión de subjetividades políticas que superan la lógica moderna de satisfacción-filiación. Idea política que suponía que, a mayor grado de explotación, mejores serían las condiciones sociales para una transformación del modelo de dominación política. O desde la década de los ochenta que, por el contrario, el desarrollo exponencial de la tecnología en las sociedades occidentales avanzadas indicaba la tendencia a la solución de los conflictos por vías agonísticas⁹. Es precisamente esta brecha entre el modo de producción de subjetividad y el estatus específico de la subjetividad política que sería relevante explorar.

En tal proceso una indagación indispensable es procurar cuales serían los dispositivos del pensamiento filosófico y político que se instituyen en límites para la producción de una subjetividad que aporte una solución del conflicto. Y por tanto tratar el trauma de la explotación sistémica de la vida por la racionalidad neoliberal.

⁸ La figura teológica del Coach, la cultura emprendedora, el crecimiento de la idolatría en segmentos evangélicos, el surgimiento de comunidades comunicativas basadas en la producción de fake News, la reacción machista, la vuelta de los nacionalismo excluyentes, son identidades que sustituyen la centralidad de la Intelectualidad Orgánica, los medios de comunicación profesionales corporativos, la veridicción científica.

⁹ HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Trotta, 1998. p.187. LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987.

Momento indispensable para indagar por el papel y lugar de la subjetividad política. Toda vez que en la subjetividad política se expresa la posibilidad de su transformación o de la reproducción institucional de su hegemonía.

La constatación anterior es la base de cuestionar las tradiciones desde las cuales se ha juzgado el momento actual del régimen de reproducción del capital. De inicio el entendimiento de que las crisis materiales y simbólicas generadas por el neoliberalismo determinarían una subjetividad política contestataria. Que esta podría ser encauzada en variantes socio-institucionales de gobernanza desde un proyecto asistencialista de centralidad estatal. En el contexto latinoamericano del neoliberalismo a inicios de siglo, la *crisis de autoridad* de sus cúpulas partidarias pos-democratización, fundamentó en el pensamiento crítico la interpretación de que existía una *crisis hegemónica*. Con la consecuente crisis del sentido común y de las relaciones que su modelo subjetivo implicaría:

La configuración histórica de América Latina es, entonces, la de una crisis hegemónica, en la cual el modelo neoliberal y el bloque de fuerzas que lo protagoniza se desgastan, se debilitan, sólo logran sobrevivir aplicándolo de forma mitigada –como en los casos de Brasil, de Argentina y de Uruguay–, aunque en un marco en el que la construcción de un modelo superador y la construcción de un nuevo bloque de fuerzas encuentra muchas dificultades para imponerse¹⁰.

Tal diagnóstico tuvo una influencia no menor en las ideologías políticas y los horizontes de actuación política de las formas institucionales en el poder. La práctica política demostró que las opciones de izquierda gestionaron la gobernabilidad neoliberal con mayor eficiencia y grados de inserción de sectores excluidos al consumo. Al cabo de una década, el límite de tal diagnóstico demostró la solidez de la subjetividad neoliberal. Demostrando que los modelos de transferencia de la conflictividad social y productiva no se traducen en una subjetividad política transformadora del modelo neoliberal de apropiación capitalista. Por el contrario,

¹⁰ SADER, E. Pos-neoliberalismo en América Latina (1ª ed.). Buenos Aires: Instituto de Estudios y Formación CTA. 2008.p.80

producen una potencia constituyente que impugna el orden sin estar orientada a la justicia social o la democratización de la comunidad política. Genera *anti sistemas multimillonarios*.

Por otra parte, es innegable también el límite de concepciones teóricas, críticas del acervo marxista, que en la década de los ochenta declararon la defunción apresurada de la noción de lucha de clases para comprender el conflicto político:

Es verdad que esto es inevitable en toda lucha antagónica: pero si al mismo tiempo, la dicotomización no es verdaderamente radical -y como hemos visto no lo puede ser- en tal caso la identidad de las fuerzas opresivas tiene que estar de algún modo inscrita en la identidad que busca la emancipación. Esta situación contradictoria se expresa en la indecidibilidad entre internalidad y externalidad del opresor respecto del oprimido: ser oprimido es parte de mi identidad como sujeto que lucha por su emancipación; sin la presencia del opresor mi identidad sería diferente. (...) Este es el punto en el que se muestra el potencial liberador de nuestra era posmoderna. Podríamos quizás decir que hoy estamos al fin de la emancipación y al comienzo de la libertad¹¹.

Desde otro paradigma filosófico enuncia Habermas la misma confianza en el tiempo histórico:

En la medida en que las tradiciones culturales y los procesos de socialización se tornan reflexivos, se cobra conciencia de la lógica de las cuestiones éticas y de las cuestiones morales, inscrita en las propias estructuras de la acción orientada al entendimiento. Sin poder contar ya con el respaldo de visiones religiosas o metafísicas del mundo resistentes a la crítica, las orientaciones prácticas solo pueden obtenerse ya en última instancia de argumentaciones, es decir, de las formas de reflexión de la acción comunicativa misma¹².

¹¹ Laclau, E. (1996). Emancipación y diferencia. Buenos Aires: Compañía Editora Espasa Calpe.p.38

¹² HABERMAS, Jürgen, Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Trotta, 1998. p.187.

La opción jurídico normativa, contestataria de cualquier alusión marxista a la alienación material del trabajo, fundamentó una reducción del conflicto político a los marcos de una interpretación formal y discursiva del modelo liberal de democracia¹³. Incapaz de racionalizar las tendencias autoritarias, de negación de la diferencia, de interdicción del consenso y los valores asociativos de la política. Ambas visiones suponen una racionalidad que no alcanza a abarcar las excepcionalidades productivas, normativas, comunicativas y libidinales en las que se desarrolla el neoliberalismo. Tales comprensiones reproducen desde tradiciones opuestas una intuición ontológica común, la noción de un sujeto orientado a la producción, la satisfacción, el consenso o a la extensión de la vida. Sustento de una relación cuasi causal entre modo de subjetivación y subjetividad política.

Al mismo tiempo la tradición bio-política permite romper los límites identitarios de lo político al plexo de relaciones y prácticas disciplinares que le dan *condición de posibilidad*. La propuesta Foucaultiana de examinar las prácticas de sujeción del discurso neoliberal desde la producción de la libertad bajo una lógica empresarial de auto-regulación es un elemento importante para comprender la subjetividad neoliberal. En este es siempre situada en la producción de un poder soberano excepcional a los fueros de la política. Dejando claro la indispensable búsqueda de prácticas que desarrollen una relación entre estado y sociedad civil no basadas en tal modelo de sujeción:

Por mi parte, diré que falta en el socialismo no es tanto una teoría del Estado sino una razón gubernamental, la definición de lo que sería en el socialismo una racionalidad gubernamental, es decir, una medida razonable y calculable de la extensión de las modalidades y los objetivos de la acción gubernamental. El socialismo se da o propone, en todo caso, una racionalidad histórica¹⁴.

¹³ LACLAU, Ernesto. La razón populista. Trad. Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005. p.123.

¹⁴ FOUCAULT, M. Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Seuil/Gallimard. 2007.

No obstante los desarrollos posteriores de este enfoque erigen una reducción metodológica de la práctica político-intencional a un inmanentismo agonístico¹⁵. Tal lógica no permite el camino de vuelta. Esto es, desde la explicitación de las prácticas disciplinares y las retículas rizomáticas, comunicacionales, grupales, psíquicas, productivas, a los modos de articulación de las esferas ideológicas e institucionales de las que son condición de posibilidad. Pues es desde estas donde su cambio puede ser articulado de forma alternativa. Esta línea de análisis es llevada a su extremo en la indagación del coreano Byung-Chul Han:

El régimen neoliberal transforma la explotación ajena en la autoexplotación que afecta a todas las «clases». La autoexplotación sin clases le es totalmente extraña a Marx. Esta hace imposible la revolución social, que descansa en la distinción entre explotadores y explotados. Y por el aislamiento del sujeto de rendimiento, explotador de sí mismo, no se forma ningún *nosotros político* con capacidad para una acción común¹⁶.

En la ensoñación surcoreana con acento eurocéntrico, no solo desaparecen las clases, es que la politicidad no existe pues no hay posibilidad de una acción externa, una noción de afuera de un sistema perfecto de autoproducción represiva. La máquina neoliberal ya no produce excrescencias. De una sola vez se han borrado los millones de trabajadores explotados, las muertes por causas curables, los países colonialmente sometidos, las mujeres violentadas, la pobreza extrema, los desastres naturales y sus múltiples formas de reacción. Es decir, las prácticas psíquicas de reproducción del sujeto neoliberal lo reducen a un ente pre-reflexivo¹⁷. Donde la heterogeneidad de las pulsiones, sus contradicciones, son vista como una energía

¹⁵ Dardot y Laval suponen el neoliberalismo como una máquina de producción bio-política de sujetos. Solo que esta no está orientada por intereses o una teleología política. Con lo cual la genealogía de sus prácticas formativas se instaura como un círculo infranqueable. "O governo pela concorrência é uma forma singular de governamentalidade como modo de conduta das condutas e, nesse sentido, advém do agonismo mais do que do antagonismo. Isso não significa, no entanto, que as resistências à concorrência estejam condenadas a reconduzir, apesar delas, a essa mesma norma da concorrência." PEREIRA, Daniel. KEN, Nilton. Uma Alternativa ao neoliberalismo. Uma entrevista com Pierre Dardot e Christian Laval. Revista Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 27, n. 1.p.289.

¹⁶ Han, Byung-Chul. Psico-política. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder. Herder Editorial S.L., Barcelona. 2014.p.85.

¹⁷ Espinosa, L., Greco, M. B., Penchaszadeh, A. P., Ruiz del Ferrier, C., & Sferco, S. (2018). *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.

en función de la reproducción de un poder máquina. Un poder contradictorio mas no conflictivo¹⁸. Frente a ello, los gritos de pueblo, en la plaza Italia de Chile, o incluso los canticos fanáticos de las comunidades bolsonaristas, rindiendo obediencia a un neumático, hacen elocuente la politicidad del trauma neoliberal. Que continúa teniendo la relación estado-sociedad civil como espacio central. No obstante, el mentís indiscutible lo aporta el cine coreano. En *Parasitos* la producción del sujeto neoliberal se muestra traumática aunque sea de forma sociópata y las clases tienen hasta olor específico.

La política como terapia del malestar

Más que una crisis, que siempre implica un término histórico, presenciamos entonces un *malestar*. En el sentido de que las patologías sociales emergentes pueden sí, dar al traste con la degradación de nuestra especie y nuestro entorno, sin que por ello sea el fin del neoliberalismo. El análisis de las tradiciones mostradas enuncia también el resultado de una crítica contemporánea las nociones de utopía, emancipación, libertad o deseo propias del humanismo moderno. Solo que la crítica a los límites del humanismo modernos, en la era *pos y pop*, ha sido subsumida como dispositivo poder-saber de la degradación neoliberal de los límites, valores y prácticas que guiaban la comunidad política. Al final, el *malestar* neoliberal atormenta sin existir los dispositivos culturales para enfrentarlo. Y ante el asombro de las grandes teorías ético normativas de los últimos cuarenta años emerge un *sujeto reprimido* que regresa sin respetar sus esquemas teóricos.

La noción de *malestar* patológico neoliberal nos permite varios horizontes argumentativos evitando las teleologías deterministas y los formalismos discursivos. De suyo sitúa las contradicciones de todo tipo que este genera fuera de la lógica histórica de la crisis como momento de superación histórica. Al mismo tiempo supone que la resolución del estado patológico no es en modo alguno resultado natural de las contradicciones que el propio sistema crea. Perspectiva

¹⁸ Giacoia Junior, O. Avatares da Psicopatologia na Era da Biopolítica. En: Filosofia e Psicanálise: Psicopolítica e as Patologias Contemporâneas, V. 1. CASTRO, Fabio Caprio Leite de, ROSA, Brandon Jahel da, MARQUES, Cristian (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.p.15.

desde la cual podemos superar la restricción institucional del conflicto y la subjetividad política. La articulación de esta última está al margen de la satisfacción de necesidades materiales o del perfeccionamiento de los modelos racionales de consensos. Es, por el contrario, el resultado del cambio de relaciones que ordenan la producción de objetos, afectos y discursos. El campo de lo político se vertebra desde ahí como espacio de gestión común de afectos, sufrimientos y asociaciones institucionales. Base sobre la cual comprender que la explicitación de la bio-política neoliberal, ni puede inducir una inmanencia de su gestión, ni exenta de identificar las intencionalidades e intereses que determinan el orden generador de la patología. No hay sufrimiento si no por la existencia de intereses que son negados dentro de una falsa afirmación¹⁹.

De toda forma la patología supone que su cuidado, su atención, es del orden de la relación con el otro. Es por ello que al objetivo de articular hipótesis de salida de las contradicciones generadas por el modo patológico neoliberal puede ser útil el estudio del *malestar*. En tanto estatus de la producción de subjetividad y nicho determinante de la *subjetividad política* que amplía el espacio de problematización de las estrategias y prácticas políticas. Así mismo la entrada por la sintomatología de la *patología de lo social*, permite partir de la materialidad de las conductas a la crítica de los instrumentales de racionalización de la subjetividad neoliberal²⁰. Sean estos de orden gnoseológico, económico, ideológico o políticos, su superación es paso inicial para la comprensión de las realidades de sufrimiento que ocultan. La eficiencia económica, las identidades binarias de izquierda y derecha, la formalización de la democracia, así como la reducción del saber a las normas verídicas cuantitativas son parte de ello. Esta búsqueda es indispensable, además, porque los procesos contradictorios generados por el "tardo capitalismo" han dado al traste con los sustentos de tales racionalizaciones.

¹⁹ Lo patológico es siempre del orden de una contradicción zoomatizada o de la represión de una estructura de vida posible. DUNKER, Christian. *Crítica da razão diagnóstica: por uma psicopatologia não-toda*. En: SAFATLE, Vladimir; Da SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. *Patologia do social: Arqueologia do sofrimento Psíquico*. 1 ed. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018.p.322.

²⁰ Da SILVA JUNIOR, Nelson. *O mal-estar no sofrimento e a necessidade de sua revisão pela psicanálise*.p.36.

La atención de la crisis neoliberal y la incapacidad de las tradiciones epistémicas señaladas nos remarcen la importancia de resituar la comprensión del *sujeto productor*. El sujeto del placer, la frustración y la angustia reactiva, base de la acción y el conflicto político ha cedido espacio a otro modelo subjetivo y patológico. Ello nos sitúa como punto básico la exploración de los modos actuales de subjetivación del sufrimiento en la especificidad etiológica del *sujeto deprimido*²¹. Sus tropos clínicos se instauran en un obstáculo comprensivo de las bases materiales del sufrimiento. Por ello los esfuerzos racionales de su entendimiento deben sortear un modo de producción y tabulación de prácticas subjetivas que implica la renuncia a los procesos materiales de su pulsión. No es este un referente clínico restringido a un área de atención psíquica o psiquiátrica. Por el contrario, varios esfuerzos sitúan en la extensión del método clínico al proceso de gestión de lo social un dispositivo de poder-saber propio de la bio-política neoliberal²². Por ello el debruzamiento de esta transformación clínico instrumental es esencial a la búsqueda de los elementos soterrados del sufrimiento y su adecuación económica como base de la producción de subjetividad. Y al interés de nuestra indagación, a la procura de los impactos de tal base ontológica en la conformación de la subjetividad política.

Impuestos entonces a una crítica de la racionalidad neoliberal que implique la búsqueda de la etiología del sufrimiento contemporáneo podemos seguir el método de sospecha idolátrica de Marx. La crítica de la religión es el eslabón de salida de la teoría marxiana del fetichismo. La esencialidad que este describirá en la evolución del pensamiento de Marx, será la definición de un principio material, la vida y la comunidad, para la crítica y anteposición al fetiche religioso. En esta línea la imagen del Moloch ammonita aparece en su tesis doctoral de 1841, como figura idolátrica a la que son sacrificados el trabajo y vida humanas. En sus Manuscritos de 1844 el Fetichismo se valora como fenómeno de reducción de la vida humana y ocultamiento de las relaciones de trabajo. No es esencialmente un proceso económico sino, que

²¹ EHRENBURG, Alain. La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000. p.187.

²² Da SILVA JUNIOR, Nelson. O mal-estar no sofrimento e a necessidade de sua revisão pela psicanálise. EHRENBURG, Alain. La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000.

en esta redacción permanece una crítica radical a las idolatrías sociales, propias de una sociedad basada en la alienación del trabajo²³.

Mas, será en la redacción del Libro I de *El Capital* que queda definido el Fetichismo como proceso de encantamiento, dualidad, subjetivación de la mercancía. Los procesos sociales de producción se invierten, a partir de una imagen cosificada, mistificada de lo real. Es ontología de la producción y dialéctica del análisis necesario de esta. El Fetichismo aborda un fenómeno de falseación de los procesos de producción, donde las relaciones de trabajo humano son cosificadas en las mercancías y estas son subjetivadas en el intercambio. Es el resultado de un proceso de síntesis que tiene en el intercambio un proceso social irreducible de síntesis de la diferencia. En fin, tenemos en el fetichismo una herramienta que comprende que toda alienación y sus síntomas son del orden de una cosificación de relaciones humanas. Por ello tras los fenómenos y sus metáforas científicas están siempre relaciones de poder que se niegan racionalmente. Sentido en cual se establece como búsqueda etiológica de la pulsión del síntoma²⁴.

La reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza post festum [después de los acontecimientos] y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo. Las formas que ponen la impronta de mercancías a los productos del trabajo y por tanto están presupuestas a la circulación de mercancías, poseen ya la fijeza propia de formas naturales de la vida social, antes de que los hombres procuren dilucidar no el carácter histórico de esas formas --que, más bien, ya cuentan para ellos como algo inmutable-- sino su contenido. (...) Pero es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías (...) la que vela de hecho, en vez de

²³ (...) El capital muerto va siempre al mismo paso y es indiferente a la real actividad individual (...) El obrero sufre en su existencia y el capitalismo en la ganancia de su mamona inerte (...) La subida de los salarios despierta en los trabajadores el mismo deseo de enriquecimiento que en el capitalista, mas, sólo lo puede satisfacer mediante el sacrificio de su cuerpo y de su espíritu (...) El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cósmico. MARX, Karl. Manuscritos económicos filosóficos. Edições 70. Lisboa, 1968. p.103.

²⁴ DUNKER, Christian. Crítica da razão diagnóstica: por uma psicopatologia não-toda. En: SAFATLE, Vladimir; Da SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. Patologia do social: Arqueologia do sofrimento Psíquico. 1 ed. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018. p.325.

revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales²⁵.

No es casual que la crítica al carácter científico de la teoría del fetichismo marxiana viniera de la mano del estructuralismo francés. Donde se incubaba una perspectiva genealógico- arquitectónica que en las comprensiones más actuales de la bio-política carece de un referente material de imposibilidad que guíe el análisis de los procesos de poder. Es por ello que ante los marcos de reducción de la racionalidad contemporánea ante el malestar del *capitalismo tardío* la crítica del fetichismo puede ser esencial. Esta supone que hay un límite material que no es reductible, el cuerpo y el medio natural. Por ello la crítica bio-política del neoliberalismo debe tener el horizonte de imposibilidad de esta represión. Y a partir de ella, o afirmar su alineación sínicamente, o suponer la superación del sistema de relaciones que generan el malestar, el sufrimiento, las patologías. Cualquier negación de la segunda hipótesis es siempre del orden de la primera.

Mas, a pesar del fetichismo y su crítica ser un método fructífero para la crítica de la patología neoliberal y sus sistemas racionalizadores (lo que incluyen los modelos epistémicos contemporáneos de crítica) tiene base en una ontología productiva. Base también identificable en los análisis y estrategias alter-neoliberales que han supuesto la subjetividad política como un sucedáneo de la satisfacción material de los individuos. Esta lógica es deficitaria para el análisis de formas de subjetivación no determinadas por el *principio del placer* (en términos freudianos). Esto es, para el análisis de una sociedad de la depresión, no guiada ni al placer, ni a la producción, ni a la energía pulsional devenida de la contradicción entre trabajo y satisfacción. Por ello sería fructífero su análisis en el contexto del anverso de esa ontología, el trabajo de Freud en torno a la *pulsión de muerte*. En *Más allá del principio del placer* se expone esta búsqueda:

En la teoría psicoanalítica adoptamos sin reservas el supuesto de que el curso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio de placer. Vale decir: creemos que en todos los casos lo pone en marcha una tensión

²⁵ MARX, K. O capital: crítica da economia política. São Paulo: Boitempo. 2013.p.150.

displacentera, y después adopta tal orientación que su resultado final coincide con una disminución de aquella, esto es, con una evitación de *displacer* o una producción de *placer*²⁶.

En tal obra la dislocación del foco motriz del comportamiento psíquico del *placer* a la *excitación* nos coloca ante un nuevo horizonte. El comportamiento psíquico deja de estar movido por dinámicas de satisfacción-frustración y los procesos de estabilidad son centrales en la ordenación de las acciones volitivas del sujeto. Cuestionarse esta centralidad podría sustentar a nivel psíquico un cuestionamiento ontológico, la predisposición del sujeto, bajo el dominio consciente, a la producción de un orden progresivo de lo real. La base del humanismo como progresión teleológica puede cobrar un sentido relativo y con ello abrir espacio a la comprensión de los procesos contradictorios y represiones que esta sublima. Con ello podríamos explorar desde esta perspectiva el cauce de los procesos de aceptación o transformación del medio por parte del sujeto.

La sospecha epistémica que lanza Freud sobre la tendencia argumentativa del psicoanálisis, puede llevar a un análisis de modelos ontológicos modernos y contemporáneos. A desvendar en ellos las teleologías progresivas que sostienen, por momentos, la incapacidad de comprensión de las represiones que causan. Es decir, en la presente lectura intentamos absorber la intuición que tal sospecha expresa y con ella sostener una base metodológica para el estudio de los procesos de subjetivación en el orden neoliberal actual. En todo caso no se trata tampoco de la confirmación de enunciados psicoanalíticos específicos y su validación contemporánea²⁷.

Es una base para comprender los procesos de subjetivación que no están determinados por la lógica de la producción sino, de la compulsión al consumo, partiendo de un diagnóstico de los cambios operados en el mundo del trabajo y su impacto en los procesos de subjetivación. Podríamos comprender a este, no como

²⁶ FREUD, Sigmund. Más allá del principio del placer. Obras completas Sigmund Freud Volumen 18. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976. p.7.

²⁷ Esfuerzo que requiere una genealogía del pensamiento psicoanalítico y desde este de su estado del arte en cuanto doble alma de método clínico y análisis de las condiciones de posibilidad de la subjetividad DERRIDA, Jaques. Estado de ánimo del psicoanálisis: lo imposible más allá de la soberana crueldad. 1ra ed. Buenos aires: Piados, 2005.

un *homo economicus* orientado a la producción de satisfacción o de displacer por incumplimiento de las reglas de aquella. La frustración del placer puede adquirir así una connotación de fractura ontológica que provoca la insatisfacción con el medio y por ello la movilización a su transformación²⁸.

Por el contrario, Freud explora una normalidad anterior al *principio de placer* y consustancial a este en tanto condición de posibilidad. Esto es, la tendencia a la constancia en el flujo de excitación, al control continuo de las excitaciones y estímulos. Escenario que abre la vista a otra dinámica de desarrollo del comportamiento anímico. La amplia gama de prácticas de control, regulación, estabilidad, seguridad, retención objetual que interactúan con los comportamientos asociados a la conquista del deseo. El papel pulsional del deseo y su existencia como principio, ante o contra el placer no debe, no es susceptible, de un determinismo unidireccional que marque al sujeto como movido volitivamente a la conquista del medio y *de sí* en busca del placer. O que las fuentes del trauma están solo asociadas, o tienen solo expresión en las dinámicas de frustración. Freud está insistiendo en que dentro de esa dinámica comportamental se inscribe también la búsqueda por la estabilidad y seguridad que proporcionan la restricción e interdicción del estímulo, la excitación²⁹.

La intuición que describe como espacio constitutivo del desarrollo anímico del sujeto la inhibición del estímulo y la excitación puede contra-fácticamente señalar la predisposición del mismo a las prácticas y relaciones que ordenen tal proceso de restricción. Enunciado que coloca como factibles que los procesos de desarrollo volitivo a la acción de modificación del medio para la consecución del placer también están mediados por la tendencia del *principio de constancia, o realidad*. Este provoca también la tendencia a la preservación, autocontrol, previsión ante el cambio, inhibición de la acción. Si estos momentos de ordenación del comportamiento están vehiculados por la morfología cerebral y la mediación relacional de la cultura puede

²⁸ Lógica argumental seguida por Freud en *El malestar en la cultura*.

²⁹ Por tanto, la situación no puede ser sino esta: en el alma existe una fuerte tendencia al principio de placer, pero ciertas otras fuerzas o constelaciones la contrarían, de suerte que el resultado final no siempre puede corresponder a la tendencia al placer. FREUD, Sigmund. Más allá del principio del placer. Obras completas Sigmund Freud Volumen 18. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976. p.9.

desde ella pensarse las condiciones concretas de su desarrollo en la contemporaneidad.

El principio de constancia al cuestionar el papel del placer nos dice que en un escenario donde los medios de contención de las variables de excitación y estímulo no estén garantizados los individuos podrían tender a reaccionar traumáticamente a cualquier esfuerzo por la satisfacción del deseo. Sin olvidar que el propio placer implica performativamente la superación de espacios y dinámicas de displacer. Mas la indagación freudiana se encauza en una camada más profunda que puede situarse como anterioridad al placer. Las dinámicas de superación del displacer están encaminadas a un objetivo.

Mas, de lo que se trata ahora es que el desarrollo anímico puede determinarse también por la inhibición anterior de la fuerza volitiva. En el modelo neoliberal donde las relaciones materiales y simbólicas se han precarizado temporal y espacialmente, este sería uno de los sustentos de su reproducción. En el sentido de attingir las condiciones de posibilidad de una articulación estable que permita los complejos circuitos de reproducción de actitudes y aprendizajes que el placer implica. No obstante, no es este un determinismo agónico aunque señale un espacio agonístico del antagonismo. Al situar su estudio Freud está abriendo la posibilidad a la búsqueda clínica de los medios desde los cuales esta inhibición de la excitación y reacción al estímulo pueden ser transformados. Sin ello el diagnóstico queda presa de un fatalismo que no alcanza salida terapéutica, el diagnóstico se convierte en determinismo³⁰.

La pulsión de muerte es expuesta como curso de preservación del estatuto biológico. La repetición de los procesos inanimados y su acumulación produce la pulsión por lo inanimado. Mas esta pulsión sería resultado de complejas elaboraciones de medios, procedimiento y significaciones de desvío de toda acción

³⁰ Bajo el influjo de las pulsiones de autoconservación del yo, es relevado por el principio de realidad, que, sin resignar el propósito de una ganancia final de placer, exige y consigue posponer la satisfacción, renunciar a diversas posibilidades de lograrla y tolerar provisionalmente el displacer en el largo rodeo hacia el placer. Ahora bien, el principio de placer sigue siendo todavía por largo tiempo el modo de trabajo de las pulsiones sexuales, difíciles de «educar»; y sucede una y otra vez que, sea desde estas últimas, sea en el interior del mismo yo, prevalece sobre el principio de realidad en detrimento del organismo en su conjunto. FREUD, Sigmund. Más allá del principio del placer. Obras completas Sigmund Freud Volumen 18. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976. p.9.

o estímulo que realizase el impulso de muerte. En este sentido la auto-conservación no es una afirmación de la vida si no una reserva cuidada para la muerte. Un complejo sistema que no tiene el placer por medio o fin si no por el contrario la desviación de todo estímulo o excitación que desvincule de le curso corriente a la muerte. El fin es la muerte. Podríamos situar en esta pulsión que es más arcaica que el placer o la auto conservación, mediados como están por las marcas de la consciencia, tiene capacidad de inhibir la acción anímica.

Desde ahí la compresión progresiva-excitatoria del sujeto conminado por el placer al cambio del medio, vía euforia o vía frustración, no es omni-explicativa de la acción anímica. Por el contrario, nos sitúa como pulsión anterior la conservadora repetición contextual que previene de los cambios, excitaciones y estímulos. Con ello un campo inconsciente de posibilidades articuladoras de la acción consciente se vislumbra como posibilidad de estados anímicos no compulsorios. O compulsorios a la repetición de rutinas, significaciones, procedimientos de postergación de cambios, excitaciones, estímulos. No se trata de un instinto de conservación, que implicaría el alejamiento de contextos agresivos o de amenaza. Sino, que puede resultar de la repetición de la experiencia traumática y angustiante hasta la elaboración de mecanismo de adaptación a la experiencia dolorosa. Como el niño juega con la separación de la madre para adaptarse a la pérdida³¹.

Este referente podría señalar no solo una pulsión relacionada con el rechazo o acción defensiva ante el cambio, también podría señalar la base de comportamiento y tabúes entorno a la vida y la muerte. El rechazo macizo tanto material como discursivo al debate de procesos como la decisión sobre la muerte o la dignidad de la muerte, en tanto que expresión de libertad, puede estar en esta línea relacional. No resulta forzado observar la tendencia *thanatica* de la occidentalidad que oscila entre dos núcleos de contradicción. Por un lado, reafirma el mitema de la centralidad de la libertad individual. La cual no tiene sentido si no resguarda el derecho negativo de la

³¹ El estatuto de las pulsiones de auto-conservación que suponemos en todo ser vivo presenta notable oposición con el presupuesto de que la vida pulsional en su conjunto sirve a la provocación de la muerte. Bajo esta luz, la importancia teórica de las pulsiones de auto-conservación, de poder y de ser reconocido, cae por tierra; son pulsiones parciales destinadas a asegurar el camino hacia la muerte peculiar del organismo y a alejar otras posibilidades de regreso a lo inorgánico que no sean las inmanentes. FREUD, Sigmund. Más allá del principio del placer. Obras completas Sigmund Freud Volumen 18. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976. p.39.

muerte. Y por otro, la aceptación irrestricta de cualquier horror sin que este afecte la preservación de la vida para ser muerta. Así la eutanasia es una abominación moral al tiempo que los regímenes de guerra, muerte selectiva, tortura psicológica, eliminación por inanición no causan el más mínimo remordimiento o reflexión. La decisión de una madre al término de un embarazo raramente se vincula a las condiciones reales en las que tal posibilidad se realiza.

Llegados a este punto podemos situar algunas balizas para responder a los déficits inicialmente señalados en el contexto de dinámicas contradictorias actuales del tardo-capitalismo. La *subjetividad política* estará marcada por los procesos de patologización provocados por aquel. El *malestar* sintomático de esta nos muestra solamente los indicios para una etiología social que supone la búsqueda de las alienaciones que provocan tales síntomas³². A tal empeño aporta la visión freudiana de la pulsión de muerte, al mostrar las proyecciones a la coaptación de la acción y de la pulsión como base de la subjetividad. Mas desde una comprensión anti fetichista que sabe al cuerpo como límite material y motor volitivo de acción. Al tiempo que supone que la emergencia del proceso fetichista esconde siempre una relación de poder y que su solución es siempre del orden de la articulación de la acción común. Esta supone la emergencia del trauma como forma refleja del conflicto de la alienación es irreductible. Siguiendo esa línea continuaremos a un examen de la cuestión de las patologías sociales contemporáneas³³. Como arqueología de las bases mórbidas (productivas, comunicativas, afectivas, institucionales) de las formas de expresión de la *pulsión de muerte*³⁴. Ello para establecer los nexos determinantes de estas con las prácticas y discursos de la subjetividad política.

El principio de imposibilidad marxiano nos llevaría a pensar que la alienación de las relaciones de poder hace irreductible el conflicto. Por ello la atención del grito

³² Da SILVA JUNIOR, Nelson. O mal-estar no sofrimento e a necessidade de sua revisão pela psicanálise. En: SAFATLE, Vladimir; Da SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. Patologia do social: Arqueologia do sofrimento Psíquico. 1 ed. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018.

³³ EHRENBURG, Alain. La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000.

³⁴ DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. Anatomía del nuevo neoliberalismo. Viento sur: Por una izquierda alternativa, 2019, no 164. ZYGMUNT, Bauman. Vida para consumo.: a transformação das pessoas em mercadorias. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

civilizatorio es un momento del esfuerzo epistémico. Por lo que el diagnóstico debe indicar vías de expresión o tratamiento de la patología neoliberal que debe emerger de la reconstrucción de las relaciones con el cuerpo y el otro que son negadas. Es decir exploraremos el papel de la práctica política como terapia de cuidado de la patología neoliberal³⁵.

En ello el cine nos deja dos vías de solución. Bajo el fuego tumultuoso de una distopía un hombre borrado dentro de un payaso grita y encausa un grito inerte. *Joker* anuncia que el cuerpo de lo social reacciona irreductiblemente a la psicotropización de su sufrimiento. Su salida es gregaria, aunque puede ser el suicidio. **“La misma sociedad que me enloquece me exige actúe normalmente”** dice el *Joker*. Al mismo tiempo la preservación afectiva de la memoria puede mantener las prácticas de resistencias básicas a una articulación terapéutica de la violencia. En un registro relacional que le es inaudible a las formas racionalizadas de poder. Y que pueden dar base a un proceso de producción de una subjetividad política que, en el ejercicio sistemático de ridiculización, resistencia y enfrentamiento del poder instituido instituye. Poder constituyente que no es inmanente y que debe afrontar el conflicto de instituirse en comunidad. Ello para terminar advirtiendo **“Bacurau: se for vai na paz”**. Es decir, es posible una política como terapia de la patología neoliberal.

Conclusiones

El adolecimiento psíquico y social producido por la represión laboral, libidinal, comunicativa y afectiva caracteriza la subjetividad neoliberal. Tal sistema de prácticas y relaciones implican un desafío a las nociones contemporáneas de parte del pensamiento crítico. El formalismo discursivo, el determinismo economicista y la noción inmanente y agonística de la producción de la subjetividad, son algunos rasgos de varias tradiciones teórico-filosóficas. Estas no alcanzan a dar respuesta a los procesos derivados de la alienación capitalista en sus manifestaciones mórbidas. Que desafían el formalismo discursivo y el determinismo productivo que supone al

³⁵ FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte, 2002.

sujeto como ente orientado performativamente al progreso productivo y reducido a las normas consensuales.

Ante este el fetichismo como método de análisis permite establecer siempre los procesos de crisis social como resultado de la represión de los procesos de producción e subjetividad. Represión antagónicamente material y corporal y de lógica clasista. Ello implica la imposibilidad de la tentativa de analizar el malestar neoliberal como resultado de una racionalidad inmanente. Permitiendo la verificación de los intereses específicos que producen el tipo de poder soberano que produce el malestar. A ello contribuye fundamentalmente la noción freudiana de muerte pues permite rectificar la idea de un sujeto performativamente erótico-productivo. Tal base es esencial para una etiología de lo social que permita vislumbrar el papel de las pulsiones sociales que no son reducibles a la lógica moderna contractual.

Desde estas bases el pensamiento crítico puede articular nociones poder saber que posibiliten la producción de discurso y prácticas políticas. Estas partirían de comprender como central en la relación estado sociedad-civil la formulación de un poder soberano donde la relación con el otro, a partir de la participación en la comunidad política, sea el óbice de tratamiento de los malestares producidos por el neoliberalismo. Etiología y terapia que no caben en el modelo de reducción de la política como práctica a la gobernabilidad institucional. Y que pasan fundamentalmente por la transformación del modo de acumulación represiva del capital.

Referencias

BOURDIEU, Pierre. The essence of neoliberalism. *Le monde diplomatique*, 2002, vol. 528.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. Anatomía del nuevo neoliberalismo. *Viento sur: Por una izquierda alternativa*, 2019, no 164.

Da SILVA JUNIOR, Nelson. O mal-estar no sofrimento e a necessidade de sua revisão pela psicanálise. EHRENBURG, Alain. La fatiga de ser uno mismo. *Depresión y sociedad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000.

DERRIDA, Jaques. Estado de ánimo del psicoanálisis: lo imposible más allá de la soberana crueldad. 1ra ed. Buenos aires: Piados, 2005.

DUNKER, Christian. Crítica da razão diagnóstica: por uma psicopatologia não-toda. En: SAFATLE, Vladimir; Da SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. Patologia do social: Arqueologia do sofrimento Psíquico. 1 ed. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018.

DUSSEL, Enrique. Las Metáforas Teológicas en Marx. Editorial Verbo Divino. Navarra, 1993.

EHRENBERG, Alain. La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000.

ESPINOSA, L., Greco, M. B., Penchaszadeh, A. P., Ruiz del Ferrier, C., & Sferco, S. (2018). ¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?. Buenos Aires: Ubu Ediciones.

FANON, Frantz. Les damnés de la terre. Paris: La Découverte, 2002.

FOUCAULT, M. Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Seuil/Gallimard. 2007.

FREUD, Sigmund. Más allá del principio del placer. Obras completas Sigmund Freud Volumen 18. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976.

GIACOIA Junior, O. Avatares da Psicopatologia na Era da Biopolítica. En: Filosofia e Psicanálise: Psicopolítica e as Patologias Contemporâneas, V. 1. CASTRO, Fabio Caprio Leite de, ROSA, Brandon Jahel da, MARQUES, Cristian (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

GRAMSCI, Antonio. Notas sobre Maquiavelo. Sobre la política y sobre el estado moderno. Buenos Aires: Lauto, 1962.

HABERMAS, Jürgen. Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Trotta, 1998. LACLAU, Ernesto. La razón populista. Trad. Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

HAN, Byung-Chul. Psico-política. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder. Herder Editorial S.L., Barcelona. 2014.

HINKELAMMERT, Franz J. Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión. San José: Arlekin, 2007.p. 40.

KLEIN, N. (2008). A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira. p.190.

LACLAU, E., & Mouffe, C. Hegemonía y estrategia socialista. Madrid: Siglo XXI.1987.

LACLAU, E. Emancipación y diferencia. Buenos Aires: Compañía Editora Espasa Calpe. 1996.

LACLAU, Ernesto. La razón populista. Trad. Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. La nouvelle raison du monde. París, Éditions La Découverte, 2009.

SADER, E. Pos-neoliberalismo en América Latina (1ª ed.). Buenos Aires: Instituto de Estudios y Formación CTA. 2008.

SEGRERA, Francisco López. América Latina: crisis del posneoliberalismo y ascenso de la nueva derecha. CLACSO, 2016.

PEREIRA, Daniel. KEN, Nilton. Uma Alternativa ao neoliberalismo. Uma entrevista com Pierre Dardot e Christian Laval. Revista Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 27, n. 1.

MARX, Karl. Manuscritos económicos filosóficos. Edições 70. Lisboa, 1968. p.103.

MARX, K. O capital: crítica da economia política. São Paulo: Boitempo. 2013.

FREUD, Sigmund. Más allá del principio del placer. Obras completas Sigmund Freud Volumen 18. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976.

ZYGMUNT, Bauman. Vida para consumo.: a transformação das pessoas em mercadorias. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

33. POTÊNCIA DO PENSAMENTO: SCHOPENHAUER NA CONTEMPORANEIDADE¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-33>

Paulo Sanvitto²

Introdução

Gera significativa preocupação, na contemporaneidade, a existência de líderes e/ou grupos políticos detentores de diversas das características que compõem o perfil fascista, já bem definidas por Umberto Eco. Esses personagens políticos estão distribuídos em vários países e continentes onde vigoram tanto regimes políticos de direita quanto de esquerda. Não raramente, assumem posições relevantes alcançadas legitimamente, em eleições livres, pelo voto direto ou não. Haverá, na essência desses atores políticos, uma Razão Arditosa movida pela Vontade de poder e/ou Vontade de morte atuando simultânea e interdependentemente.

É inegável o crescimento do emprego da violência, senão crueldade, em ações promovidas por grupos políticos ou Estados, totalitários ou não, com o intuito de preservar ou assumir o poder, propagando ideias fascistas, racistas, xenófobas e até genocidas. Milhares de refugiados se veem obrigados a abandonar suas casas, cidades e mesmo seus países de origem em razão de guerras internas ou externas, seguidas pela desagregação social. Vagam, apátridas, em busca do direito a uma nacionalidade que os possibilite obter algo comum à maioria das pessoas: um documento que permita conseguir um emprego, constituir família, ter acesso à saúde e à educação. O desespero à procura de um ambiente minimamente seguro os faz aventurar-se em empreitadas que, não raro, têm como desfecho a própria morte e/ou a de seus filhos infantes. No cerne destes problemas estaria a Vontade (ou a falta dela), a tentação de Thanatos e o redespertar do fascismo?

¹ Este texto é parte da dissertação de mestrado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: *Potência do Pensamento – Schopenhauer e o mundo contemporâneo*.

² Mestre em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Escola de Humanidades - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - Email: sanvittop@gmail.com; WhatsApp: (51) 999336419.

Pode essa forma de pensar gerar uma espécie de compulsão à idolatria que acometa milhões de pessoas nos mais diversos continentes e culturas?

No presente texto será tratada também uma questão no mínimo instigante. Qual a razão que leva, passadas oito décadas da ocorrência de catástrofes de alto impacto e barbáries inusitadas, tais como as praticadas na "meia noite da história", ao retorno dos comportamentos que permitiram o seu existir, como se as consequências daquelas houvessem sido "esquecidas"?

Por fim será abordado o conceito de Vontade em Schopenhauer e seu significado hoje, principalmente em suas principais subdivisões que incluem Vontade como a coisa em si, Vontade de vida, Vontade de morte e Liberdade da vontade. Trata-se de uma tentativa de demonstrar a atualidade e a força do pensamento do autor em relação de um dos grandes problemas da contemporaneidade: o recrudescimento do fascismo.

Origem do movimento fascista

Os pressupostos dos movimentos fascistas, apesar de seu colapso, ainda perduram socialmente, mesmo se não perduram de forma imediatamente política.³

Para os fascistas, poder e violência estão representados no mítico, encarnam a excitação da vida, sua autenticidade e seu dinamismo. [...] o mito se erige por oposição a uma razão atrofiada, democrática e decadente. Para o fascismo, tudo o que se baseia na intuição era dado por autêntico e tudo o que é politicamente legítimo e soberanamente popular viria do inconsciente coletivo, não mediado pela razão.⁴

O fascismo surgiu no início do século XX. Um período de intensa atividade intelectual e nacionalismo ressurgente, aos quais se somava a ampla decepção com o fracasso da democracia representativa em manter-se no compasso de uma Revolução Industrial impulsionada pela tecnologia. Invenções como a eletricidade, o

³ ADORNO, T. W. *Aspectos do novo radicalismo de direita*. São Paulo: Editora Unesp, 2020, p. 45.

⁴ FINCHELSTEIN, F. *O mito do fascismo: de Freud a Borges*. São Paulo: Intermeios, 2017, p. 14.

telefone, o automóvel e o navio a vapor aproximavam o mundo, mas, ao mesmo tempo, essas inovações deixaram milhares de fazendeiros e trabalhadores manuais sem trabalho. As taxas de desemprego eram elevadas; quem tinha trabalho, invariavelmente, era explorado ou sacrificado no sangrento palco da Primeira Guerra Mundial.⁵

Vários governos, inicialmente liberais após a Grande Guerra, viram-se às voltas com tensões sociais que enveredaram para o uso de políticas repressoras. Polônia, Áustria, Romênia e Grécia, democracias incipientes, alçaram voo para voltar a estagnar. No Leste Europeu, ideólogos soviéticos se arvoravam a falar pelos trabalhadores de todo o mundo. No centro da Europa, uma amargurada Alemanha enfrentava dificuldades para se recolocar em pé. A Itália, uma fera indomada cujo momento finalmente chegava, punha-se em marcha pela primeira vez.

O fascismo encontrou na Itália um solo fértil para se desenvolver. Milhões de seus habitantes não concordavam com a falta de atenção em relação às carências de toda ordem que assolavam seu país.

O momento não poderia ser mais propício para que uma personalidade com viés oportunista, como a de Mussolini, aproveitasse para, a cada discurso que pronunciava, oferecer alternativas ao povo. Instigava seus compatriotas a rejeitar os capitalistas que desejavam explorá-los, os socialistas com sólidos objetivos de transtornar suas vidas e os políticos ineptos e corruptos que só ficavam repetindo discursos vazios, sem iniciativa alguma para impedir o despencar do país no abismo para o qual se dirigia. Hábil e ardilosamente, não propunha o conflito de classes. Ao contrário, conclamava trabalhadores, estudantes, soldados e empresários a se unirem sob o manto de uma frente italiana contra o mundo. Convencia seus seguidores a "acreditar numa Itália que seria próspera por ser autossuficiente e respeitada por temida. Assim teve início o fascismo do século XX: com um líder sedutor que explorava a insatisfação generalizada fazendo todo tipo de promessas".⁶

O medo, que permeava a chamada burguesia no passado, hoje acomete a denominada classe média, representando o risco de decadência social e o ressentimento relacionado à redução de sua capacidade de "ter", passam a traçar as

⁵ ALBRIGHT, M. *Fascismo: um alerta*, p. 20.

⁶ ALBRIGHT, M. *Fascismo, um alerta*, Planeta: São Paulo, 2018, p. 28.

linhas mestras das ações individuais e políticas. Este é um dos fatores que favorece o surgimento de versões autoritárias de líderes. Isso porque muitos sujeitos, nutrindo a sensação de abandono, passam a se interessar por “messias” ou “salvadores da pátria” de plantão, em alguns momentos representantes da extrema-direita e, em outros, da extrema esquerda. Estes, muitas vezes, são alçados ao poder legítima e democraticamente pelo voto, mas, em tempo variável, passam a demonstrar de forma mais clara e intensa suas reais intenções totalitárias. Invariavelmente tentam, e alguns conseguem, desenvolver mecanismos que garantam sua permanência vitalícia no poder.

O fascínio pelo ideal de guerra permitiu ao fascismo atingir distantes paragens. Finchelstein assevera que “Adolf Hitler e Benito Mussolini afirmaram abertamente que a guerra constituiu suas experiências pessoais mais significativas e, depois da Primeira Guerra Mundial, esses dois antigos soldados descobriram que a violência e a guerra eram elementos políticos de primeira ordem”.⁷ Uma ideologia de violência de tal nível acabou por se fundir, talvez de forma inusitada naquela época, com o nacionalismo de direita, o imperialismo e a esquerda antiparlamentar não-marxista. O fascismo deste século talvez ainda seja produto dessa hibridização.

O fascismo vem, vai e volta...

O termo “Fascismo” adapta-se a tudo porque é possível eliminar de um regime fascista um ou mais aspectos, e ele continuará sempre a ser reconhecido como fascista.⁸

Ur-Fascismo (O Fascismo Eterno), termo cunhado por Umberto Eco, apresenta características específicas que não podem ser agrupadas em um sistema, pois se contradizem ou são típicas de outras formas de despotismo ou fanatismo. Eco descreve com propriedade e precisão as seguintes características do Ur-Fascismo, apresentadas aqui resumidamente:

⁷ Ibidem, p. 54

⁸ ECO, U., *Fascismo eterno*, 2018, p. 42.

- 1) Tradicionalismo. 2) Recusa da modernidade. 3) Culto da ação pela ação. 4) Não aceitar críticas. 5) Buscar o consenso. 6) Advir da frustração individual ou social. 7) Único privilégio: ter nascido em um mesmo país. 8) Humilhar os adeptos. 9) "Vida para a luta". 10) Elitismo. 11) *Cada um é educado para tornar-se um herói.* 12) Transferir sua vontade de poder para questões sexuais. 13) "Populismo qualitativo". 14) Fala a "novilíngua".

De acordo com Eco, apenas uma das características descritas é suficiente para que venha a se formar uma "nebulosa" fascista.

Conforme classifica Timothy Snyder, "o fascismo dos anos 1920 e 1930 tinha três características essenciais: celebrava a *vontade* e a violência, acima da razão e do direito; propunha um líder com uma conexão mítica com o seu povo; e caracterizava a globalização como uma conspiração".⁹

Na mesma época, conforme também relata Jason Stanley, o movimento *American First* expressava o sentimento pró-fascista dos Estados Unidos. A Lei da Imigração de 1924 restringia a imigração ao país e seu principal objetivo era dificultar, quando não impedir, a imigração de não brancos e judeus. Donald Trump, em 2016, relançou o "American First" como uma atrativa chamada de "retorno aos bons tempos". Eleito presidente, passou a agir insistente e agressivamente contra a imigração, inclusive com a proibição da entrada de imigrantes, particularmente os oriundos de países árabes. Trump, em um de seus muitos rompantes autoritários, prometeu deportar os milhões de trabalhadores que vivem ilegalmente nos Estados Unidos, em especial os não brancos, provenientes da América Central e da América do Sul, além de extinguir a legislação que protege da deportação seus filhos. Em entrevista concedida em novembro de 2018, Steve Bannon, principal estrategista da campanha eleitoral que contribuiu para a eleição de Trump, manifestou que estava por chegar a era que "será tão emocionante quanto a década de 1930". Este período, "casualmente", foi o de maior simpatia dos americanos pelo fascismo.¹⁰

No que diz respeito à violência, para Stanley a política fascista aplica estratégias que desumanizam segmentos da população limitando a capacidade de

⁹ SNYDER, T., *Na contramão da liberdade: a guinada autoritária nas democracias contemporâneas*, p. 26-27.

¹⁰ STANLEY, J., *Como funciona o fascismo: a política do "nós" e "eles"*, p. 12.

empatia entre outros cidadãos, o que justificaria um tratamento violento de conflitos, repressão da liberdade, prisões em massa, expulsão e, inclusive, em casos extremos, genocídio. Na Alemanha nazista, em Ruanda e Mianmar, arroubos retóricos de líderes contra as vítimas potenciais de seu definido objetivo de limpeza étnica antecederam em meses, ou poucos anos, as ações genocidas ordenadas deliberadamente pelos regimes vigentes¹¹. Precedentes como esses, devidamente registrados pela história, deveriam permanecer indelévels na memória de todas as gerações que sucederam as que vivenciaram tais níveis de violência, cruenta ou não, contra seres humanos, em sua maioria inofensivos e/ou indefesos.

Conforme menciona Wendy Brown, sob a denominação de liberdade de mercado e tradicionalismo moral são feitas tentativas de desestabilizar a sociedade e a justiça social.¹² Mercados desregulamentados tendendo a reproduzir os poderes e as estratificações sociais do passado, as divisões raciais e sexuais do trabalho e as desigualdades na educação pública e privada são alguns exemplos. Já a moralidade tradicional também liga a preservação do passado exaltando-o como amor ao país e amor ao modo como as coisas eram, desaprovando críticas às injustiças raciais ou de gênero por considerá-las antipatrióticas.¹³

Fascismo no mundo contemporâneo

Nos anos 2000, partidos e/ou políticos nacionalistas de extrema-direita com viés fascista têm ascendido ao poder em vários países. Entre esses, destacam-se: Rússia, Inglaterra, Hungria, Estados Unidos, Polônia, Índia, Turquia e Brasil. Europeus e norte-americanos “surpreendentemente ficaram surpresos” com alguns eventos relevantes que ocorreram a partir dos anos 2010, como: a ascensão de políticas antidemocráticas, Rússia voltando-se contra a Europa, a invasão da Ucrânia, o referendo do Brexit e a eleição de Trump.

Ricardo Timm, em *Existência em Decisão*, de 1999, apropriadamente antecipou, de maneira precisa e destituída de subterfúgios, o que está claramente acontecendo neste segundo decênio do século XXI:

¹¹ Ibidem, 2018, p. 15-16.

¹² Ibidem, 2019, p. 23.

¹³ Ibidem, 2019, p. 24.

A substituição da realidade [...] por uma ideia de eternidade estática fechada, ou pelo mau paradoxo de um *frenetismo estático*, colorido, e “virtual” expressão final e desesperada do tempo patologizado, estas substituições são as tentações ultramodernas, “pós-modernas”, frutos tardios das tentações do desespero que se dá, retrospectivamente, já na origem solitária da racionalidade ocidental, e que se atualiza na implosão contemporânea desta solidão, em tons grandiloquentes (guerras mundiais, guerras relâmpagos) ou velados (o profundo desespero individual que habita as mônadas assustadas que constituem nossa sociedade e também se estatuem em os pilares da nação). [...] O objetivo final da Totalidade enquanto tautologia, é a substituição da linguagem por uma Fórmula e da temporalidade por um Eternidade vazia; só assim estaria definitivamente a salvo de surpresas. [...] a totalidade é a *negação da realidade através da afirmação de uma fantasmagoria estática e neutra que a substituiu e fosse inteiramente controlável*. É este universo nebuloso dos meios-tons que se traduz em violência e auto violência, pois nada pode existir de mais violento do que uma “neutralidade” que nega à realidade a possibilidade de ser exatamente, *diferente*, de como é concebida.¹⁴

Fascismo na Rússia de Wladimir Putin

Na transição entre os séculos XX e XXI, o fluxo habitual de modelos principalmente políticos e econômicos ocorria do oeste para o leste. Ampliava-se a União Europeia e a OTAN (Organização do Tratado do Atlântico Norte). Simultaneamente, russos abastados lavavam sua riqueza, muitas vezes oriundas de corrupção e negociatas escusas, por intermédio de empresas de fachada que detinham contas nos chamados paraísos fiscais. A partir dos anos 2010, passou a haver uma progressiva e, pelo menos no início imperceptível, inversão do sentido da influência político-econômica. Conceitos e práticas começaram a fluir para o oeste a partir da Rússia, cuja política ficcional passou a se estender além de suas fronteiras. A expressão “fake news” que Trump reivindica autoria era usada na Rússia e Ucrânia muito antes de ser iniciada sua carreira política nos Estados Unidos.¹⁵ Snyder resume a evolução da prática das “fake news” da seguinte forma:

¹⁴ SOUZA, R. T, 1999, p. 134-135.

¹⁵ Ibidem, p. 21.

A campanha russa para inundar de ficção a esfera pública internacional começou na Ucrânia em 2014 e depois se espalhou para os Estados Unidos em 2015, onde ajudou a eleger um presidente em 2016. As técnicas eram as mesmas em toda parte, apesar de se tornarem mais sofisticadas com o tempo. A Rússia nos anos 2010 era um regime cleptocrático, que buscava exportar a política da eternidade: demolir a factualidade, preservar a desigualdade e acelerar tendências similares na Europa e nos Estados Unidos.¹⁶

Personagem relevante dos anos recentes na Rússia, Vladímir Pútín, tido como principal oligarca, escolheu como seu mentor, seu guia,¹⁷ Ivan Ilin, filósofo fascista russo, nascido de família nobre no ano de 1883¹⁸. “Ilin considerava o fascismo a política do mundo futuro. No exílio nos anos 1920, incomodava-se com o fato de os italianos terem chegado primeiro ao fascismo”.¹⁹ De 1922 a 1938 viveu em Berlim, trabalhando para uma instituição acadêmica patrocinada pelo governo. Adolf Hitler o impressionava. Considerava que o antissemitismo de Hitler se baseava na ideologia dos Brancos russos. Lamentava que “a Europa não compreendia o Movimento Nacional Socialista”. Tinha em mente que o nazismo era um “Espírito” ao qual os russos precisavam aderir.

Ilin considerava a Rússia e seus cidadãos uma exceção por possuírem uma inocência não observada no resto do mundo. Via seu próprio país como justo, e “a pureza dessa visão era mais importante do que qualquer coisa que os russos fizessem. O país, puro e objetivo, era o que o filósofo via quando fechava os olhos para tudo o mais”.²⁰

¹⁶ Ibidem, p. 21-22.

¹⁷ Ibidem, p. 26.

¹⁸ Ibidem, p. 28.

¹⁹ Ibidem, p. 30.

²⁰ Ibidem, 2019, p. 34.

Fascismo no Brasil ontem. E hoje?

*É claro que a história passa e tudo muda. Mas a liberdade de ser quem se é segue tendo um apelo que aquilo de humano em nós compreende.*²¹

Pedro Doria, estudando a história para tentar encontrar pistas para compreender o presente, deparou-se com a inevitável comparação entre a política no Brasil na década de 1930 e o recente período 2010-2020. Isto o instigou a levantar algumas questões interessantes. “Como a extrema-direita daquele tempo se compara com a atual? É possível tirar conclusões ao colocar esses dois períodos lado a lado?”. A resposta, segundo ele, é afirmativa, mas extrair conclusões desta comparação requer compreender bem o que está sendo comparado. “É preciso entender o que foi o fascismo europeu, como se comparava ele ao fascismo brasileiro e, só então, tentar buscar naquele mundo e naquele Brasil pistas sobre o hoje”²².

Doria ressalta, inicialmente, que o movimento criado por Plínio Salgado, no curto espaço temporal de quatro anos, foi surpreendente:

[...] o fascismo brasileiro era mais organizado, mais estruturado e contava com maiores números que o comunismo. Em grande parte, porque o fascismo encontrou, pelo menos até o Estado Novo, um espaço de tolerância no Governo Getúlio Vargas. Os comunistas não tiveram algo assim. Se isto explica o curto alcance do comunismo, não explica o crescimento da Ação Integralista Brasileira. Só uma coisa explica [...]. está em nosso DNA político. Na sociedade brasileira, no caldo de cultura que reúne crenças, histórias que contamos a nós mesmos, os muitos valores, o conjunto daquilo com que criamos a ideia de Brasil, há espaço para um movimento fascista de grande porte. Como Getúlio interrompeu o crescimento da AIB quando ela estava a toda, não sabemos em que ponto atingiria seu potencial. Mas a AIB nos obriga a pensar no movimento espontâneo que levou à Presidência Jair Messias Bolsonaro – também ele um político vindo do interior paulista.

²¹ DORIA, P., *Fascismo à brasileira - o que o integralismo, maior movimento de extrema direita do país, se formou e o que ele ilumina sobre o bolsonarismo*, p. 258.

²² *Ibidem*, p. 236.

Havia pelo menos uma diferença muito significativa entre o fascismo brasileiro e o italiano. O fascismo italiano iniciou em classes, proletário e violento. Soldados de elite do exército italiano na primeira guerra eram chamados de *arditti*. Eram selecionados especialmente por seu temperamento agressivo, identificado como apropriado para lutas em conflito sangrento, muitas vezes definidos em trincheiras. Cerca de 20 milhões de mortos, metade civis. Milhares dos que sobreviveram carregavam em seus corpos as mutilações que os impunha inúmeras limitações físicas. Eram marcas que pareciam geradas para lembrar, a quem os visse, a estupidez violenta de uma grande guerra. Este ambiente acentuou nos *arditti* sua já violenta índole. Foram esses homens que, perdidos ao retornar à vida civil, receberam de Benito Mussolini a oferta de um propósito.

Uma das características do fascismo é a pulsão de violência culminando com a pulsão de morte. Conhecida expressão disso é o lema bradado pelas falanges de Franco na Espanha: "Viva la muerte".

O integralismo brasileiro foi um movimento que surgiu entre jovens intelectuais, especialmente escritores e estudantes de direito, os quais não dispunham como atributo relevante o comportamento violento, a pulsão de morte.

É desnecessário enumerar o que mudou no mundo e no Brasil nas nove décadas que separam os anos 20 deste século dos anos 30 do século passado. Comparar interesses, comportamentos sociais, econômicos, políticos e religiosos de uma época e outra é uma tarefa que requer cautela e responsabilidade. O Brasil assumiu, por várias razões, uma relevância muito mais expressiva no cenário internacional, apesar das inúmeras dificuldades e dos defeitos das mais diversas ordens. O fato de ser um país mais urbano do que rural repercute fortemente no perfil de sua população. Todavia, a cultura de uma nação não costuma mudar substancialmente no espaço de vida de duas a três gerações. O tempo despendido para que um processo dessa natureza ocorra costuma ser bem maior.

Doria relata que, nos idos anos 30 do século passado, existia entre os grupos de extrema-direita um chamado de Patrionovismo. Congregava monarquistas católicos que acreditavam que a vocação agrícola do país deveria ser defendida em detrimento da industrialização, que estaria destruindo o perfil tradicional da nação brasileira. Reacionários se comparados com os revolucionários da Ação Integralista

Brasileira. Na realidade, o fascismo costuma conter uma parcela de reacionarismo e outra de revolucionarismo.

Cumprir registrar outra observação interessante de Pedro Doria:

Não parece haver, no discurso Bolsonaroista, o componente revolucionário. Não quer construir um Estado radicalmente novo. Quer apenas destruir sem colocar pistas do que colocará no lugar. Porém há muito do reacionário: porque o espírito de uma cultura política brasileira a mais primitiva, a mais rêmora, está lá vivo. Ardendo para ser visto. Está em só aceitar a tradicional família cristã, de pai, mãe e filhos. Está em plena identificação com o lado mais primitivo do mundo agro, a raiz da economia brasileira. Está no namoro com a monarquia e seus símbolos – um Orleans e Bragança quase foi candidato a vice-presidente. Mas vai além. Porque esse garimpeiro, esse madeireiro quer derrubar a mata para fazer dela pasto, plantar de vender; para repassar a madeira e o metal, talvez revender a terra que conquistou com 'as próprias mãos' no que em sua visão era só coisa abandonada – isto é também um espírito brasileiro. Porque assim eram os bandeirantes.²³

Neste século, tem se revelado, no âmbito político mundial, em geral, e no Brasil, em particular, um forte retomar de força de movimentos de direita e, inclusive, extrema-direita. Com seus ideais nacionalistas, tem como características comuns serem contrários à chamada globalização, em marcha mais acelerada a partir dos anos 1990; desprezar alguns princípios da democracia liberal; ter uma quase declarada aversão aos diferentes em nível de xenofobia; não aceitar a oposição como legítima; odiar a imprensa livre; identificar no conflito e no constante "estado de guerra" com adversários reais ou imaginários o ópio político que conforta suas mentes doentes.

Segundo Eco, o termo "Fascismo" adapta-se a tudo porque é possível eliminar de um regime fascista um ou mais aspectos e ele continuará sempre a ser reconhecido como fascista.²⁴ Bolsonaro e muitos de seus seguidores apresentam

²³ DORIA, P., *Fascismo à brasileira - o que o integralismo, maior movimento de extrema direita do país, se formou e o que ele ilumina sobre o bolsonarismo*, p. 256.

²⁴ ECO, U., *Fascismo eterno*, p. 42.

pelo menos uma, algumas ou muitas dessas características. Doria pergunta e responde:

Então (o bolsonarismo) é fascista? [...] Onde há semelhanças há diferenças. Porque, no fundo, depende de como se define a palavra fascismo. Se a definição é histórica, se é uma referência ao ponto mais baixo ao qual a humanidade chegou no século XX, então não dá para afirmar que há um novo fascismo. [...] Mas se a definição é política, ora, [...] há muitas semelhanças.²⁵

Sobre o lembrar e o esquecer

A história da vida dos povos demonstra numerosos períodos de revoltas e guerras entremeadas com intervalos relativamente curtos de paz. A vida de milhões de homens é um constante lutar contra as doenças, o desemprego, a pobreza em geral e a fome em particular. Mas, incrível, ainda há vontade, tempo e recursos para lutar contra outros homens. "Em toda parte, encontra-se um adversário: a vida é uma guerra sem tréguas, e morre-se com as armas na mão."²⁶

Schopenhauer, já na primeira metade do século XIX, constatava que novas palavras, frases e jargões surgiam quase diariamente em praticamente todas as épocas, invariavelmente integrando os vocabulários de contemporâneos em intensidades diversas para, após exígua dimensão de tempo, se desfazer completamente, "[...] desaparecendo sem deixar rastro algum", a tal ponto de a geração sucedânea não conseguir reproduzir seus significados.²⁷

Diversamente do acima descrito, "A verdade pode esperar: pois ela tem uma vida longa à frente de si. O autêntico e seriamente intencionado sempre trilha seu caminho devagar e alcança seu fim."²⁸ [...] "A verdade não depende de nenhum favor ou desfavor e não precisa pedir autorização a ninguém; ela se mantém sobre os próprios pés, o tempo é seu conterrâneo, sua força é irresistível, sua vida,

²⁵ DORIA, P., *Fascismo à brasileira - o que o integralismo, maior movimento de extrema direita do país, se formou e o que ele ilumina sobre o bolsonarismo*, p. 357-358.

²⁶ SCHOPENHAUER, A. *As dores do mundo: o amor - a morte - a arte - a religião - a política - o homem e a sociedade*, 2014, p. 26.

²⁷ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a vontade na natureza*, p. 51.

²⁸ Idem, *Ibidem*.

indestrutível".²⁹

Sobre a exigência que Auschwitz não se repita

Com a frase "A exigência para que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação", Adorno iniciou a palestra proferida na Rádio de Hessen, transmitida em 18 de abril de 1965 e publicada em *Zum Bildungsbegriff der Gegenwart, Franckfurt*, 1967, e em T. W. Adorno, *Stichworte*, ed. Suhrkamp, 1969. A seguir, Adorno afirma não entender como, até aquela data, tão exígua atenção tenha sido dada a esse tema, assim como a limitada consciência existente em relação à referida exigência e às questões por meio dela elevadas; evidenciam que os abomináveis atos perpetrados pelo nazismo não marcaram profundamente as pessoas, "sintoma da persistência da possibilidade de que se repitam no que depender do estado de consciência e de inconsciência das pessoas".³⁰

A possibilidade de haver uma "regressão à barbárie" não se trata apenas de uma ameaça, porque Auschwitz foi a regressão. Assim, a barbárie poderá continuar, à medida que as condições que geram essa regressão persistirem. Nesse sentido, Adorno alerta que: "Apesar da não visibilidade atual dos infortúnios, a pressão social continua se impondo. Ela impele as pessoas na direção ao que é indescritível e que, nos termos da história mundial, culminaria em Auschwitz".³¹ Nesse ponto, Adorno menciona Freud: "que a civilização [...] origina e fortalece o que é anticivilizatório".³²

O advento da bomba atômica e sua capacidade de destruição e produção de milhões de mortes em um único ataque está presente no topo da lista de artefatos passíveis de serem utilizados com propósitos genocidas. Ameaças de guerra nuclear continental ou global, embora de ocorrência menos provável hoje que durante o período da guerra fria, não foram, e tudo indica que tão cedo não serão, totalmente dissipadas, independentemente dos esforços empreendidos para tal.

Adorno considera remotas as chances de que as conjecturas objetivas, sejam sociais ou políticas, que geraram e ainda podem gerar eventos genocidas de grande

²⁹ Ibidem, p. 52.

³⁰ ADORNO, T., *Educação e emancipação*, p. 129.

³¹ Idem, ibidem.

³² Ibidem, p. 130.

monta possam ser modificadas. Assim, "as tentativas de se contrapor à repetição de Auschwitz são impelidas necessariamente para o lado subjetivo".³³ Adorno manifestou não acreditar que "apelar a valores eternos" pudesse ser útil, aos quais os responsáveis pelas terríveis ações de extermínio provavelmente reagiriam com desdém, assim como esclarecer os aspectos positivos dos grupos reprimidos se revelasse de alguma serventia.

A inclinação arcaica pela violência é, ainda, segundo Adorno, encontrada tanto nas cidades, particularmente grandes centros urbanos, quanto no campo, com maior frequência nesse último. Ele lembra o que descreveu, junto com Horkheimer, em *Dialética do Esclarecimento* sobre os aspectos acima mencionados: "Em cada situação em que a consciência é mutilada, isto se reflete sobre o corpo e a esfera corporal de uma forma não livre e que é propícia à violência."³⁴ Adorno se refere também à influência do esporte sobre as pessoas, ainda não suficientemente reconhecida pela psicologia social crítica. Em alguns aspectos, o esporte, segundo o autor, exerce efeito ambíguo. Pode ser tanto contrário à barbárie por meio do "jogo limpo", em conformidade com as regras estabelecidas em cada modalidade esportiva, quanto, por outro lado, desencadear a agressão, a brutalidade e o sadismo, especialmente por parte de torcedores. Esse segundo extremo da ambiguidade, no que concerne à violência, relacionado direta ou indiretamente a práticas esportivas, é bem conhecido ainda hoje, especialmente no futebol, em que as disputas degeneram, não raro, em brigas entre torcidas acompanhadas, muitas vezes, por declaradas manifestações racistas, seja na América Latina ou na Europa.

Adorno relaciona esses comportamentos às antigas estruturas apegadas à autoridade, a modos de agir, ou seja, ao que ele denomina "caráter autoritário". Todavia, presume que os modelos característicos que criaram Auschwitz eram diferentes dos que existiam até então; cegamente identificados com o coletivo e moldados para manipular as massas. O autor considera ainda:

Que o mais importante para enfrentar o perigo de que tudo se repita, é contrapor-se ao poder cego de todos os coletivos, fortalecendo a resistência frente a eles por meio do esclarecimento do problema da coletivização. Isto não é tão abstrato

³³ ADORNO, T., *Educação e emancipação*, 2020, p. 131.

³⁴ *Ibidem*, p. 137.

quanto possa parecer ao entusiasmo participativo, especialmente das pessoas jovens, de consciências progressista.³⁵

Segundo o pensar adorniano, pessoas que aderem ao que ele denomina de coletivos, deixando-se moldar livremente por outros, renunciam à sua autodeterminação, o que vem ao encontro da disposição dos ardilosos em tratar a todos como uma massa amorfa. Tais ardilosos que manifestam compulsão à dominação ele identifica como portadores de "caráter manipulador", citando sua obra *Estudos sobre a personalidade autoritária*. Adorno descreve o que chama de "caráter manipulador" da seguinte forma:

O caráter manipulador se distingue pela fúria organizativa, pela incapacidade de levar a cabo experiências humanas diretas, por um certo tipo de ausência de emoções, por um realismo exagerado. A qualquer custo ele procura praticar uma pretensa, embora delirante, *realpolitik*. Nem por um segundo sequer ele imagina o mundo diferente do que ele é, possesso pela vontade de *doing things*, fazer coisas, indiferente ao conteúdo de tais ações. Ele faz do ser atuante, da atividade, da chamada *efficiency* enquanto tal, um culto, cujo eco ressoa na propaganda do homem ativo. Esse tipo encontra-se, entretanto [...] muito mais disseminado do que se poderia imaginar.³⁶

Adorno observa, a partir de uma perspectiva sociológica considerada ousada por ele mesmo, que a sociedade contemporânea, à medida que se torna progressivamente mais integrada, propende para a desagregação, e essas tendências situam-se, bem desenvolvidas, imediatamente sob a superficialidade da vida cotidiana. Ele reflete sobre a poderosa pressão do geral sobre tudo que venha a ser particular. As pessoas, enquanto indivíduos, assim como as instituições singulares tendem a ser conduzidos ao desaparecimento e junto o seu potencial de resistir.

Para tentar impedir a formação do "caráter manipulador", Adorno considera fundamental entender o modo de sua constituição e, assim, tentar atuar

³⁵ ADORNO, T., *Educação e emancipação*, 2020, p. 138.

³⁶ *Ibidem*, p. 140.

contrariamente à repetição de Auschwitz. Ele propõe a utilização dos métodos científicos disponíveis, "em especial a psicanálise durante muitos anos", com objetivo de estudar os culpados por Auschwitz e, se possível, descobrir os fatores que induzem uma pessoa a se tornar um agente da barbárie que aconteceu naquele local e, dessa forma, contribuir para que não se repita.

O ressurgimento do nacionalismo em vários países, nestes anos 2000, já havia sido considerado por Adorno, em palestra de 1965, como o "clima mais favorável" ao ressurgimento do nazismo. Naquela época ele cogitava a possibilidade de haver um novo direcionamento para a fúria ocorrida em Auschwitz, expressando: "Amanhã pode ser um outro grupo que não os judeus, por exemplo os idosos ou os intelectuais, ou simplesmente alguns grupos divergentes"³⁷ os alvos dos extermínios.

Vontade em Schopenhauer e seu significado hoje

Neste capítulo, busca-se evidenciar como o pensamento de Arthur Schopenhauer é, não apenas pertinente, mas urgente para se compreender o status atual da civilização em crise, e como se dispõe como um corpo de ideias sofisticadas e disponíveis para a superação dos impasses culturais destrutivos que abundam na contemporaneidade, conforme expostos nos capítulos anteriores. Será abordado o tema clássico da "vontade" ("Wille") no pensamento do autor e procura-se-á articular essa categoria como base para a superação do status de dilaceração e ameaça à vida que hoje se constitui urbi et orbi.

Vontade como "a coisa em si"

Schopenhauer considerava a busca pelo significado do mundo que estava diante de si, ou a sua transição, unicamente como sua própria representação, "como mera representação do sujeito que conhece, para o que possa ser além disso, nunca seria encontrada se o investigador [...] nada mais fosse senão puro sujeito que conhece".³⁸ Segundo ele, o investigador que está radicado no mundo, encontra-se

³⁷ Ibidem, p. 148.

³⁸ SCHOPENHAUER, A., *Sobre o sofrimento do mundo & outros ensaios*, Tomo I, p. 116.

nele como indivíduo e seu conhecimento, suporte do mundo inteiro como representação, é intermediado pelo corpo, cujas anormalidades são o ponto de partida da intuição do mundo. Ao apresentar essa formulação, o autor afirma que uma palavra-chave é ofertada "ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo," e que tal palavra é denominada Vontade. Segundo Schopenhauer, o ato verdadeiro da vontade do indivíduo seria também um movimento corporal deste. Não seria possível ele querer o ato sem perceber que este surge por meio de um movimento corpóreo. "A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que aparece na intuição".³⁹

Em relação especificamente ao seu pensar sobre a Vontade, Schopenhauer explica que:

A vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade – Decisões da vontade referentes ao futuro são simples ponderações da razão sobre o que se vai querer um dia, não atos da vontade propriamente ditos: apenas a execução estampa a decisão, que até então não passa de propósito cambiável, existente apenas *in abstracto* na razão. Só na reflexão o querer e o agir se diferenciam: na efetividade são uma única e mesma coisa. Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato do corpo que aparece: e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade: que enquanto tal se chama dor, casso a contrarie, ou bem-estar, prazer, caso lhe seja conforme. [...] A identidade do corpo com a vontade também se mostra, entre outras coisas, no fato de que todo o movimento excessivo e veemente da vontade, isto é, cada afeto, abala imediatamente o corpo e sua engrenagem interior e perturba o curso de suas funções vitais. [...] O conhecimento que tenho de minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma da aparência de meu corpo e de qualquer objeto: por conseguinte, o corpo é a condição de conhecimento de minha vontade. Por consequência, não posso, [...], de modo algum representar a vontade sem representar meu corpo.⁴⁰

³⁹ Ibidem, p. 117.

⁴⁰ Ibidem, 2015. Tomo I, p. 117-119.

Após apresentar esses conceitos, o pensador alemão conclui seu pensamento afirmando que a verdade é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, ou seja, o corpo, tem com algo que não é representação, mas totalmente diferente dela, a vontade. Assim, destaca essa verdade das demais a ponto de designá-la como "verdade filosófica".⁴¹

Para ele, a vontade como coisa em si encontra-se fora do domínio do princípio da razão e de todas as suas figuras e, conseqüentemente, é como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao princípio da individualização, da possível pluralidade.⁴²

A maioria das pessoas são, em suas vidas, perseguidas pela necessidade que as impedem chegar à circunspecção. De outro modo, a vontade, repetidas vezes, arrebatada-se em tal grau de afirmação que excede, em muito, a afirmação do corpo. "Mostram-se afetos veementes e paixões violentas, nos quais o indivíduo não somente afirma a própria existência, mas nega a dos outros, procurando suprimi-las quando obstem o seu caminho".⁴³

Vontade de vida

*O indivíduo ganha sua vida como uma dádiva, surge do nada, e depois sofre a perda dessa dádiva por meio da morte, voltando ao nada.*⁴⁴

Schopenhauer, em 1814, aos 27 anos, consignava em notas as ideias centrais que viriam a constituir os fundamentos de sua filosofia: "a representação submetida ao princípio da razão; a objetivação da vontade e da coisa-em-si; negação da vida e da libertação pela supressão do querer; ilusão do prazer genésico e tudo que mais tarde haveria de se consolidar em *O mundo como vontade e representação*", sua principal obra, onde define:

A vontade que, [...] destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível [...] atinge, pela entrada em cena do mundo como representação,

⁴¹ Ibidem, p. 120.

⁴² Ibidem, p. 132.

⁴³ Ibidem, Ibidem.

⁴⁴ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e como representação, Tomo I*, 2015, p. 318.

(desenvolvido para servir a vontade), o conhecimento de seu querer e daquilo que ela quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, precisamente como esta existe.⁴⁵

O querer e o agir podem ser identificados como diferentes talvez apenas na reflexão. No âmbito dos afetos, por outro lado, costumam ser a "coisa única". Assim, atos que emergem da vontade, legítimos e conformes com a realidade costumam ser simultaneamente acompanhados por atos do corpo. Em sentido oposto, ações que atingem o corpo se apresentam de forma imediata como ações sobre a vontade, manifestadas em espectro amplo que varia entre a dor ao prazer e vice-versa. Manifestações de intenso afeto podem atingir o âmago corpóreo, inclusive repercutindo em funções vitais.

Schopenhauer infere que todo entender permanece na área da *representação* por se tratar de um feito do *representar*. Assim, uma vez que a representação só provê fenômenos, o entender encontra-se a eles limitado. Quando surge a *coisa em si*, o *fenômeno* é encerrado, assim como cessa, também, a representação e, simultaneamente, a compreensão. O seu lugar passa a ser ocupado pela essência própria, tornada consciente de si mesma como *vontade*. Poderíamos ter um conhecimento plenamente adequado da coisa em si, caso o tornar-se consciente de si fosse algo imediato. Todavia, "como, porém, ele é mediado pelo fato de a vontade criar para si o corpo orgânico" e, por intermédio de uma de suas partes, "também um intelecto". Apenas nesse momento, através deste intelecto, encontrado e reconhecido como vontade na autoconsciência, "esse conhecimento da coisa em si é condicionado, em primeiro lugar, pela divisão em algo que conhece e algo que é conhecido e, a seguir, também pela forma do tempo, inseparável da autoconsciência cerebral - logo, ele não é plenamente exaustivo e adequado".⁴⁶ Todas as coisas têm como caráter fundante a transitoriedade. A permanente contenda entre as coisas, sejam metais ou organismos, produz nestes, desgaste, consunção, debilidade. Schopenhauer corrobora essa afirmação da seguinte maneira:

⁴⁵ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, 2015, p. 317.

⁴⁶ SCHOPENHAUER, A., *Sobre o sofrimento do mundo e outros ensaios*, 2021, p. 27.

[...] como poderia a natureza suportar, sem se extenuar, a manutenção das formas e a renovação dos indivíduos, a repetição infindável do processo vital, através de um tempo infinito, se seu próprio cerne não fosse atemporal e, graças a isso, completamente inesgotável, uma coisa em si de espécie completamente diferente de seus fenômenos, algo metafísico, heterogêneo a tudo que é físico? – Esse cerne é a *vontade* em nós e em tudo. Em cada ser vivo encontra-se o *centro do mundo* inteiro. Por isso a existência é para cada um o mesmo que o todo. Sobre isso baseia-se também o *egoísmo*.⁴⁷

O referido filósofo trata das queixas de falta de clareza, de inteligibilidade como alguns levam a vida afirmando que a estes carece sim o entendimento do nexo que liga a existência como um todo, particularmente o nexo de nós mesmos com o todo. A vida é curta, sabemos, mas não só ela, pois também nosso conhecimento é integralmente restrito a ela, uma vez que não podemos saber o que há, se há alguma coisa, antes do nascimento ou após a morte. Nossa consciência é, portanto, “apenas como um raio que ilumina a noite por um instante”.⁴⁸

Segundo ele, essas queixas originam-se de uma fantasmagoria inspirada em um engano de raiz, segundo o qual o todo das coisas teria origem em um *intelecto* e, portanto, teria existido como mera *representação* antes de se tornar definitivo. Schopenhauer aprofunda sua análise mencionando que:

A representação, em cujo território se encontra todo conhecer e à qual, conseqüentemente, todo saber remete, é apenas o lado externo da existência, algo secundário, agregado, a saber, algo que não é necessário para a manutenção das coisas em geral e do mundo como um todo, mas apenas para a manutenção dos entes animais singulares. Por isso, a existência das coisas em geral e no todo penetra o conhecimento apenas per accidens [incidentalmente] e, [...] de modo bastante limitado: ela compõe apenas o pano de fundo da pintura na consciência animal, na qual os objetos da vontade são o essencial e ocupam o primeiro plano. Agora, é verdade que, por meio desse acidente, se constitui o mundo inteiro em tempo e espaço, quer dizer, o mundo como representação, já que este não tem, absolutamente, uma tal existência fora da cognição – mas cuja essência íntima,

⁴⁷ Ibidem, p. 28-29.

⁴⁸ Ibidem, Idem, p. 29.

em contrapartida, aquilo que existe em si, também é completamente independente de uma tal existência. Dado que, portanto, como já dito, a cognição só existe com vistas à preservação de cada indivíduo animal, também sua constituição como um todo, isto é, todas as suas formas, tais como o tempo, o espaço etc., encontrar-se-ão ajustadas apenas aos fins de um tal indivíduo: estes, porém, exigem apenas o conhecimento de relações entre fenômenos singulares, mas de modo algum da essência das coisas e do mundo como um todo.⁴⁹

Finalizando essa etapa, Schopenhauer explicita:

Como a vontade é a coisa em si, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo; e a vida, o mundo visível, a aparência, é seu espelho; segue-se daí que este mundo acompanhará a vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo: onde existe vontade existirá vida, mundo. Portanto à Vontade de vida a vida é certa e, pelo tempo que estivermos preenchidos de Vontade de vida, não precisamos temer por nossa existência, nem pela visão de morte.⁵⁰

Nascimento e morte, segundo Schopenhauer, “pertencem igualmente à vida e equilibram-se como condições recíprocas, [...] como polos de todo aparecimento da vida”.⁵¹ Ao adorar preciosos sarcófagos, com festas, danças, núpcias caçadas, lutas de animais e bacanais, gregos e romanos reverenciavam com essas representações o “ímpeto violento para a vida”. O objetivo era, quando da morte de uma pessoa querida, indicar enfaticamente a vida imortal da natureza e, dessa forma, referir-se ao fato de que toda natureza é a eflorescência e, por conseguinte, a realização da Vontade de vida.

Schopenhauer infere que procriação e morte são inerentes à vida e essenciais à aparência da vontade, destacando-se apenas como expressões de alta potência daquilo que dá consistência ao restante da vida. Ou seja, uma contínua modificação da matéria sem haver alteração da forma. Isso põe à vista a transitoriedade dos indivíduos em relação à imortalidade da espécie. O autor faz, também, referência à

⁴⁹ Ibidem, p. 30.

⁵⁰ Ibidem, 2015, p. 318.

⁵¹ Idem, ibidem, p. 318.

consciência individual ligada ao corpo individual. A primeira é, praticamente em todos os períodos correspondentes a um dia, interrompida pelo sono. Quando profundo, o sono muitas vezes assemelha-se à morte, distinguindo-se dela não pelo presente de sua duração, mas pelo futuro do despertar. "A morte é um sono no qual a individualidade é esquecida: toda outra coisa desperta de novo, ou, antes, permaneceu desperta".⁵²

Schopenhauer declara, com segurança, que o passado de um ser humano é apenas um "sonho nulo da fantasia". Assim também como é o passado daqueles milhões de seres humanos que o precederam e desapareceram. Segundo ele, todo objeto é a vontade na medida em que esta se tornou representação homólogo necessário do objeto. Todavia, objetos reais encontram-se apenas no presente: "passado e futuro contêm meros conceitos e fantasmas". Assim sendo, o tempo presente é a conformação primordial e indivisível do surgimento da vontade. Apenas o presente é o que sempre existe e permanece firme e constante, estável. O nascedouro e o suporte de seu conteúdo é a "Vontade de vida, ou a coisa em si, - que somos nós". Para a vontade, a vida é certa e, para a vida, o presente é certo. Na sequência, Schopenhauer assevera: "não temos de investigar o passado anterior à vida, nem o futuro posterior à morte: em vez disso, temos de conhecer a PRESENTE como única forma na qual a vontade aparece; ele não escapará da vontade, nem esta [...] escapará dele".⁵³

Schopenhauer considera ser o presente constituído por duas partes: uma objetiva e outra subjetiva. A objetiva percebe o tempo como forma e assim, também, o contínuo e inabalável desenroar dos fatos. A parte subjetiva, por outro lado, é sempre estável, ou seja, sempre igual. Segundo ele, "é a isso que se deve nossa vívida lembrança daquilo que já passou há muito tempo, assim como a consciência de que somos imperecíveis, apesar de conhecermos a fugacidade de nossa existência".⁵⁴ O autor afirma categoricamente não haver dúvida de que a consciência sucumbe com a morte, mas não aquilo que a produziu até aquele momento. D sua concepção, isso ocorre porque a consciência repousa sobre o intelecto e este, por sua vez, repousa

⁵² Ibidem, p. 321.

⁵³ Ibidem, p. 324-325.

⁵⁴ SCHOPENHAUER, A., *Sobre o sofrimento do mundo e outros ensaios*, p. 40.

sobre um processo fisiológico, o qual "se constitui o fenômeno como do mundo objetivo, assim como o mecanismo de nossos pensamentos".⁵⁵

Tornando mais claras essas relações, Schopenhauer explica:

[...] assim como o intelecto se manifesta fisiologicamente, portanto na realidade empírica, isto é, no fenômeno, como algo secundário, em oposição à vontade, que é a única coisa primária e absolutamente originária. Até o próprio organismo é, na verdade, apenas a vontade que se apresenta no cérebro de maneira intuitiva e objetiva, portanto em suas formas que a consciência, espaço e tempo. [...] De modo que, uma vez que a consciência não está imediatamente ligada à vontade, mas é condicionada pelo intelecto, e este, por sua vez, pelo organismo, não restam dúvidas de que a consciência se extingue com a morte - como ocorre [...] no sono ou em qualquer desmaio.⁵⁶

A existência do ser humano é destituída de piso e fundamento para buscar apoio que não seja o do presente, efêmero por natureza. Há que se manter, obrigatoriamente, em contínuo movimento, sem possibilidade alguma de obter o tão esperado descanso.

Como profetizando o que vivemos hoje na contemporaneidade, Schopenhauer manifesta de maneira afirmativa:

Em um mundo como esse, em que não é possível qualquer tipo de estabilidade, qualquer estado duradouro, mas onde tudo se encontra preso em um vórtice incessante de mudanças, onde tudo urge, voa e se mantém ereto sobre a corda andando e se movimentando constantemente - em um mundo como esse não é possível nem mesmo imaginar a felicidade. [...] Acima de tudo: ninguém é feliz; pelo contrário, todos anseiam a vida inteira por uma suposta felicidade que raramente alcançam, e mesmo então apenas para se decepcionarem". [...] Mas então também é indiferente se foram felizes ou infelizes em uma vida que só consistia em um presente sem duração que agora chegou ao fim. Entrementes é espantoso como, tanto no mundo humano como no animal, aquele movimento tão grande, diverso e incessante é produzido e mantido em marcha graças a dois

⁵⁵ Ibidem, p. 43.

⁵⁶ Ibidem, p. 44.

simples motores, a fome e o impulso sexual, que são, no máximo, auxiliados um pouco pelo tédio, e que eles sejam capazes de fornecer o *primum móbile* (primeiro motor) da máquina tão complicada que movimenta esse colorido teatro de marionetes.⁵⁷

Impressiona a similaridade dos comportamentos descritos pelo autor na Europa da primeira metade do Século XIX com os que vivenciamos neste século

No escrito denominado *Sobre a teoria da nulidade do ser*, o filósofo de Frankfurt afirma que a vida se apresenta como uma tarefa: de se manter, de “ganhar sua vida”. Quando atingido esse intento, ela se converte em um fardo. A partir daí surge a segunda tarefa da vida: afastar o tédio decorrente do cumprimento da primeira.⁵⁸ Ou seja, a primeira tarefa é obter algo, e a segunda torná-lo imperceptível após obtê-lo, uma vez que, pelo contrário, se tornaria um fardo.

Schopenhauer considera que, se tentarmos sintetizar o conjunto da humanidade com um “olhar” apenas, identificaremos, por todos os lados, “uma incessante luta, uma contenda violenta pela vida e pelo ser”, na qual são aplicadas todas as forças corporais e espirituais como tentativa de evitar os males e riscos que os ameaçam a cada momento. Como recompensa por esses esforços em favor da vida e do ser, poderemos, por meio do mesmo “olhar”, identificar alguns intervalos de existência sem dor, os quais, logo após findos, costumam dar lugar ao tédio. Em outras palavras, Schopenhauer expressa:

Que o *tédio* seja imediatamente contíguo à necessidade, acometendo até mesmo os animais mais astutos, é consequência do fato de a vida não ter qualquer *conteúdo verdadeiro e genuíno*, sendo, pelo contrário, mantida em *movimento* apenas por meio da carência e da ilusão: de sorte que, tão logo este cesse, fica, evidentes a pobreza e o vazio completo da existência.⁵⁹

Ainda, segundo ele, os referidos “animais mais inteligentes” não se satisfazem com sua existência de outra forma que não seja ambicionando algo. O prazer disso

⁵⁷ Ibidem, p. 60-61.

⁵⁸ Ibidem, p. 63

⁵⁹ Ibidem, p. 64.

consistiria em uma constante aspiração que, em algum momento, deixaria de existir como se seu fim houvesse sido alcançado. Assim, segundo Schopenhauer, a ávida tendência que há em alguns humanos de ambicionar o admirável, o extraordinário, indica que eles apreciam ver interrompida a "tediosa ordem natural no curso das coisas".

Sobre a vontade de viver e a vida, o autor reflete:

Que o fenômeno mais perfeito da vontade de vida que se apresenta no mecanismo tão extremamente sofisticado e complicado do organismo humano, tenha que se desfazer em pó, de modo que, assim, ao final, toda a seu ser e ansiar se encontre evidentemente se entregue à aniquilação - isto é a ingênua declaração da natureza, sempre veraz e franca, de que todo o esforço dessa vontade é essencialmente, nulo.⁶⁰

[...] Nossa vida é de uma espécie de *microscópico*: ela é um ponto indivisível que avistamos dilatado através de duas lentes chamadas espaço e tempo e, por isso, a vemos em um tamanho considerável. O tempo é um dispositivo em nosso cérebro para, por meio da duração, conferir uma aparência de realidade à existência *absolutamente nula* das coisas e de nós mesmos.⁶¹

Schopenhauer, como pode-se identificar em vários de seus textos, parece ter a clara intenção de instigar o leitor a perceber ser a vida apenas uma faísca entre o nada antes do nascimento e o nada após a morte.

Vontade de morte. Própria ou do Outro?

*A morte reduz a precária atividade humana, seus pequenos estertores diários a seus delírios de grandeza, à passividade absoluta, ou melhor, dá ao termo passividade seu conteúdo pleno. A Totalidade não resiste à Morte.*⁶²

⁶⁰ Ibidem, p. 65.

⁶¹ Ibidem, p. 67.

⁶² SOUZA, R. T., 2002, p. 55.

*No medo, a morte é ainda futura, à distância de nós; o sofrimento em contrapartida, realiza na vontade a proximidade extrema do ser que ameaça a vontade.*⁶³

Uma constante luta entre Eros (vida) e Thanatos (morte) passa a ser considerada por Freud que, no último parágrafo de *O Mal-Estar na Civilização*, manifesta:

A meu ver, a questão decisiva para a espécie humana é saber se, e em que medida, a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição. Atualmente os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para exterminarem até o último homem. Eles sabem disso; daí uma boa parte de sua inquietude atual, de sua infelicidade, de sua disposição angustiada. Eles sabem disso; daí, em boa parte, o seu atual desassossego, sua infelicidade, seu medo. Cabe agora esperar que a outra das duas "potencias celestiais", o eterno Eros, empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra seu adversário igualmente imortal (Thanatos). Mas quem pode prever o sucesso e o desenlace?⁶⁴

Em seu texto *Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si*, Schopenhauer considera que: "o medo da morte é independente de todo o conhecimento: pois o animal o possui, embora não conheça a morte".⁶⁵ O animal carrega, junto com o instinto e a sua conservação e de sua prole, o medo natural perante sua própria destruição. Prova disso é esse animal, angustiado, procurando um local em que possa manter a si e aos seus seguros, livres dos mais diversos perigos. O ser humano não se comporta de forma diferente. Nesse momento, tanto animal como homem se revelam pura Vontade de vida. O medo da morte, *a priori*, é o avesso da Vontade de vida que todos nos somos. "O maior dos males, o que de pior em geral pode nos ameaçar, é a morte, a maior angústia é a angústia da morte".⁶⁶

⁶³ LEVINAS, E., 2019, p. 236.

⁶⁴ FREUD, S., *O mal-estar na civilização*, 2011, p. 93

⁶⁵ SCHOPENHAUER, A., *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, p. 557.

⁶⁶ Idem, *Ibidem*.

Schopenhauer indaga que se a morte se apresenta tão temível e apavorante por induzir o pensar que haveria, após sua ocorrência uma transformação ao não-ser, e considerando-se que o não ser após a morte não difere substancialmente do não ser anterior ao nascimento, por que lamentar tanto aquele e não este? Se tudo que transcorreu, proveio, derivou “quando ainda não éramos”, com certeza não causa incômodo algum, porque pensamos ser inconveniente, inadmissível e mau, após um entreato da curta existência, advir uma outra amplidão na qual não mais seremos? Nesse sentido, o autor afirma que:

A perda daquilo cuja essência não se pode constatar manifestamente não é mal algum: portanto, o tornar-se não-ser pode tão pouco nos incomodar como o não-ter-sido. Do ponto de vista do conhecimento, portanto, parece não haver fundamento algum para temer a morte: ora, a consciência consiste no conhecimento; por isso para esta não é mal algum. De fato, não é essa parte cognoscente do nosso eu que teme a que teme a morte, mas é unicamente da Vontade cega que provem a fuga da morte, vontade essa que preenche todo vivente. Para este, entretanto, como já foi mencionado acima, ela é essencial porque para todo vivente é Vontade de vida (cuja essência inteira consiste no ímpeto para a vida e para a existência), à qual o conhecimento não é originariamente inerente, porém o conhecimento só cabe à vontade depois da objetivação desta nos indivíduos animais.⁶⁷

Diferentemente do que muitos pensam, que o temor da morte não estaria relacionado à morte em si, mas à destruição do corpo, Schopenhauer pondera que, “para o SUJEITO”, a morte mesma realmente ocorre “no momento em que a consciência desaparece, na medida em que cessa a atividade do cérebro”⁶⁸. Portanto, subjetivamente, segundo o autor, “a morte concerne apenas à consciência”.⁶⁹

De certa forma, pode-se relacionar esse desaparecer da consciência ao que ocorre com pacientes portadores doença de Alzheimer de grau avançado, quando o sujeito passa a ser destituído integralmente da vida de relação com o mundo, ou seja, psiquicamente morto. A partir desse momento, o que resta é única e simplesmente

⁶⁷ Ibidem, p. 561.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Idem.

um corpo que, mesmo saudável do ponto de vista orgânico extra cerebral, está impossibilitado, em razão de danos neuronais desenvolvidos silenciosamente durante muitos anos, de exercer vontades porque, sob o aspecto prático vista prático, ele não mais as tem.

Schopenhauer, de uma forma um tanto quanto provocadora, denota: "O que resulta até aqui é que a morte, por mais temida que seja, não pode ser propriamente mal algum. Muitas vezes ela aparece até como um bem, como algo desejado, como uma amiga bem-vinda".⁷⁰

Em outra reflexão, entre as muitas de Schopenhauer sobre o tema da morte, sustenta que:

A morte é a grande admoestação que o curso da natureza inflige à vontade-de-viver e, mais especificamente, ao egoísmo que lhe é essencial; e ela pode ser entendida como uma punição por nossa existência. É a forma mais dolorosa de desatar o nó dado com a volúpia pela procriação; irrompendo de fora, destrói com violência o erro fundamental de nosso ser: é a grande decepção. No fundo, somos algo que não deveria existir: por isso cessamos de existir. - Na verdade, o egoísmo consiste no fato de que o homem limita toda realidade à sua própria pessoa, imaginando que exista apenas nela, e não nas outras. A morte lhe mostra que ele está enganado, na medida em que suprime essa pessoa, de maneira que a essência do homem, que sua vontade, doravante continuará a existir apenas em outros indivíduos. [...] Além de tudo isso, a morte é a grande ocasião para se deixar de ser Eu: feliz daquele que a aproveita. [...] A morte é o momento da libertação da estreiteza de uma individualidade que deve ser considerada não o cerne mais íntimo de nosso ser, e sim uma espécie de aberração desse ser: a liberdade verdadeira e primordial volta a aparecer nesse momento, que, no sentido indicado, uma *restitutio in integrum* [restituição ao estado anterior]. Esta parece ser a paz e tranquilidade no semblante da maioria dos mortos.⁷¹

Schopenhauer estabelece uma, até certo ponto, intrigante abordagem da morte como se fosse um castigo por termos tido, durante nossa curta existência, alguns prazeres entremeados com sofrimentos, em especial no que concerne aos

⁷⁰ Ibidem, p. 563.

⁷¹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*, p. 28-29.

impulsos sexuais que oportunizam a procriação e, conseqüentemente, a preservação das espécies. Refere-se, com propriedade, ao egoísmo do homem em considerar a sua realidade como única e, assim, desprezando a forma como os outros veem a realidade, que a morte é o sublime momento em que deixamos de ser Eu, libertamos da individualidade deveras restritiva para retornarmos ao estado anterior, ou seja, ao *nada*.

Liberdade da vontade

*Ser livre é ter tempo para antecipar-se à sua própria queda sob a ameaça da violência.*⁷²

Em janeiro de 1839, Schopenhauer conquistou o primeiro lugar em concurso promovido pela Real Sociedade Norueguesa de Ciências, que propôs a seguinte questão: "Pode a liberdade da vontade ser demonstrada a partir da autoconsciência?"⁷³

O filósofo de Frankfurt inicia seu texto vencedor, *A liberdade da vontade*, enfatizando que "Em uma questão tão importante, séria e difícil, que em essência coincide com um problema central de toda a filosofia medieval e moderna, faz-se mister grande precisão e, portanto, uma análise dos conceitos-chave contidos na questão".⁷⁴

Ele inicia as *Definições conceituais* com a pergunta: Que quer dizer liberdade?

O autor pondera que esse conceito é *negativo* porque faz lembrar "a ausência de coisa que impeça ou detenha". Todavia, esta "tal coisa", enquanto manifestação de força, deve ser pensada como algo positivo. A partir daí ele subdivide o conceito em três categorias diferentes: a liberdade física, a intelectual e a moral.

A primeira, denominada *liberdade física*, trata da ausência de impedimentos materiais de qualquer tipo. Alguns exemplos conhecidos entre os mencionados por Schopenhauer são ar livre, campo livre, livre curso da correnteza, que não sofre impedimentos por montanhas ou eclusas. Entretanto, muitas vezes se pensa no

⁷² LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*, p. 235.

⁷³ SCHOPENHAUER, A., *A liberdade da vontade*, p. 57.

⁷⁴ Idem, *ibidem*.

conceito de liberdade, atributo dos seres animados, cuja característica mais relevante é possuir movimentos que têm origem em sua vontade, serem voluntários e, em consequência, serem chamados de *livres* quando impedimento material algum os obstaculiza. Independentemente da espécie de impedimento, sempre será a vontade a ser impedida e, por isso, Schopenhauer, buscando simplificar, preferiu tomar o conceito pelo seu lado positivo e pensar por meio dele tudo que se move apenas por sua vontade, ou que apenas por sua vontade age: uma guinada no conceito que, em essência nada muda. Homens e animais podem ser considerados livres, segundo o significado físico, quando não existem amarras, prisões ou paralisias que os impeçam de desenvolver suas ações conforme sua vontade, ou seja, são livres quando age apenas por sua vontade, independentemente do que os possa ter influenciado. Destarte, o autor afirma categoricamente: "Um povo também é dito livre, e com isso se entende que ele é governado apenas segundo leis que ele deu a si próprio: pois assim ele segue apenas sua própria vontade. A liberdade política, por conseguinte, é abrangida pela liberdade física".⁷⁵

Até esta altura do texto, em que trata apenas da *liberdade física*, Schopenhauer considera preponderar o sentido popular do conceito. Na sequência, ele escreverá tendo em mente o conceito *filosófico* da liberdade, sujeito a maiores dificuldades, o qual será decomposto em duas espécies plenamente diversas: a liberdade intelectual e a moral.

A segunda liberdade da vontade, considerada por Schopenhauer a liberdade intelectual, será analisada após a definição, segundo seu pensamento, do conceito de intelecto, como segue:

O intelecto, ou a faculdade de conhecimento, é o *meio dos motivos* [...], através do qual eles atuam sobre a vontade, que é o próprio núcleo do homem. Esse meio dos motivos executa suas funções regularmente apenas na medida em que se encontra em estado normal e apresenta à vontade os motivos sem falsificá-los para que ela os eleja, tal e como existem no mundo exterior real, e apenas nessa medida ela pode se decidir de acordo com a sua natureza, isto é, com o caráter

⁷⁵ Idem, p. 58.

individual do homem; ou seja, pode se exteriorizar de modo *desimpedido*, conforme a sua própria essência.⁷⁶

Isso posto, de acordo com Schopenhauer, "o homem é *intelectualmente livre*, quer dizer, suas ações são o puro resultado da realização de sua vontade a motivos que existem no mundo exterior, tanto para ele como para os outros. E, conseqüentemente, elas lhe serão imputadas tanto moral como juridicamente".⁷⁷

A liberdade intelectual é suprimida quando "o meio dos motivos", a faculdade de conhecimento sofre dano é transitório ou perene, ou quando as condições externas desvirtuam a apreensão dos motivos. No primeiro tipo, Schopenhauer exemplifica como ocorrendo "na loucura, no delírio, no paroxismo e na sonolência"⁷⁸; e, no segundo, quando há um erro claro e sem culpa como "ingerir veneno ao invés de remédio, ou quando à noite se atira e mata um criado que entra, tomando-o por ladrão, e casos similares."⁷⁹

Por último, a *liberdade moral* é considerada por Schopenhauer como o *liberum arbitrium* (livre arbítrio), conceito ligado à liberdade física. Como visto anteriormente, a liberdade física relaciona-se unicamente a impedimentos materiais. Todavia, em alguns casos, uma pessoa se encontrava dominada por motivos triviais, tais como "ameaças, promessas, perigos e coisas semelhantes"⁸⁰. Em consequência disso, deixava de agir conforme sua vontade, como teria feito se não houvesse algum desses motivos de ordem moral. Surgiu, então, uma dúvida, se tal pessoa ainda continuaria podendo ser livre ou se um contramotivo teria força para, à semelhança de um impedimento físico, obstaculizar uma ação conforme sua exclusiva vontade indicasse.

Temos assim, enfim, como encaminhamento provisório dessa articulação entre os conceitos de vontade e liberdade em Schopenhauer e o mundo contemporâneo: caso essas categorias não sejam resgatadas do limbo "tanático" no qual parecem se ter precipitado na contemporaneidade, é vã a esperança de que o mero decorrer dos dias nos resgate – ou seja, resgate a vida – da constata ameaça

⁷⁶ SCHOPENHAUER, A., *A liberdade da vontade*, p. 139.

⁷⁷ Idem, p. 139.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Idem, p. 140.

⁸⁰ Ibidem, p. 59.

na qual a vida foi precipitada. Sem uma clara compreensão da vontade sadia no universo dos desejos doentes que ora vivemos (o que é condição para que a liberdade, em suas várias derivações, se efetive e se desdobre), teremos muita dificuldade em sobreviver ao tumulto contemporâneo.

Conclusão

As duas primeiras décadas deste século têm demonstrado alguns paradoxos intrigantes no que diz respeito aos comportamentos de pessoas, sociedades e da humanidade como um todo. As vontades, e especialmente suas imposições, outrora dirigidas a outrem, hoje têm como alvo o Eu, causando transformações geradoras de expectativas e, paralelamente, apreensões e inseguranças. Muito do que se acreditava sobre o exercício do poder, decorrente do que era verdadeiro no passado, é obsoleto ou obsolecente no presente. O hiperdesenvolvimento tecnológico, a hiperinformação, formal ou informal, a hiperconexão geram substanciais mudanças nos mapas de poder político e econômico. Hoje, empresas como Apple, Google, Microsoft, Facebook e Amazon ocupam lugar de destaque entre as 10 mais valiosas, assim como são substancialmente influentes na vida de bilhões de pessoas.

A individualidade do pensar foi substituída, em muitos aspectos, pelo que dita o inconsciente do rebanho, da massa inominada e numérica, particularmente no que se refere à violência, aos hábitos de consumo e desperdícios. Sob a tutela da "transparência" e da "conectividade", convivências estritamente humanas como "conversar" foram substituídas por contatos eletrônicos e imagens em "telinhas" ("imagens técnicas", de Vilém Flusser⁸¹), nos mais diversos ambientes, inclusive familiares. Por trás disto existem muitas Vontades, Pulsões, Razões Arditosas e, mais recentemente, verifica-se o Redespertar do Fascismo e sua compulsão por voltar a um passado mítico, autoritário, com restrição de liberdades.

A vontade de morte, de há muito sabido, não necessariamente desemboca no ato de matar. Pode se revelar simplesmente por deixar morrer, o que é tão cruel quanto, e muitas vezes, uma maquiagem de boas intenções que reveste a Razão Arditosa. O comportamento do primeiro mandatário do Brasil na condução das ações

⁸¹ FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta*, 2011, p. 35.

governamentais durante a recente catástrofe pandêmica é um exemplo dessa “tentação de Thanatos”.

Muito ainda há que se pensar, refletir e agir sobre o hoje para tentar construir um amanhã talvez melhor e mais justo. Como refrear a tentação de Thanatos – Vontade de morte? Como contribuir para que prevaleça a tentação de Eros – Vontade de vida? Os conceitos de Schopenhauer sobre Vontade, Representação e Liberdade, emitidos há quase dois séculos continuam, vivos e relevantes em nossos dias.

Referências

ADORNO, T. *Aspectos do novo radicalismo de direita*. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

ADORNO, T. *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

ADORNO, T. *Educação para Auschwitz*. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

DORIA, P. *Fascismo à brasileira: o que o integralismo, maior movimento de extrema direita do país, se formou e o que ele ilumina sobre o bolsonarismo*. São Paulo: Planeta, 2020.

ECO, U. *O Fascismo Eterno*. Rio de Janeiro: Record, 2019.

FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Annablume, 2011.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Porto Alegre: L&PM, 2018.

SANVITTO, Paulo. Pulsão de Morte (Tentação de Thanatos) e o Recrudescer do Fascismo na Contemporaneidade. In: *Anti-idolatria, linguagem e potência: ensaios de filosofia e de literatura*. SOUZA, Ricardo Timm de; PONTEL, Evandro; PRIMO, Guilherme de Brito; FREITAS, Isis Hochmann de; BASSI, Rafael (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. São Paulo: Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. São Paulo: Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o sofrimento do mundo & outros ensaios*. Porto Alegre: L&PM, 2021.

SNYDER, T. *Na contramão da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SOUZA, R. T. *Existência em decisão*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

SOUZA, R. T. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: Editora Palmarinca, 2002.

SOUZA, R. T. *Ética do escrever: Kafka, Derrida e Literatura como crítica da violência*. Porto Alegre: Zouk, 2018.

SOUZA, R. T. *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

STANLEY, J. *Como funciona o fascismo: a política do "nós" e "eles"*. Porto Alegre: L&PM, 20.

34. EM BUSCA DA CONTINUIDADE PERDIDA: EROTISMO E MORTE EM GEORGES BATAILLE¹

*IN SEARCH OF THE LOST CONTINUITY: EROTICISM AND DEATH IN GEORGES
BATAILLE*



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-34>

Pedro Antônio Gregorio de Araujo²

RESUMO

O presente trabalho consiste em investigar a concepção e relação entre erotismo e morte propostos pelo filósofo Georges Bataille (1897-1962), que afirma que o homem é um ser dilacerado entre continuidade e descontinuidade – somos seres que possuímos individualidade e que logo morreremos, porém nós possuímos uma nostalgia pela continuidade perdida com o advento da subjetividade, que somente foi possível com o mundo do trabalho. O animal-homem tornou-se homem por meio dos interditos: proibições de atos relacionados à morte e ao sexo. No entanto, foram os interditos que tornaram possível a transgressão, que faz o homem retornar ao seu estado original de animalidade. Não se pode apagar nenhum desses polos totalmente: ambos são necessários para o ser humano. Aparece agora duas formas de retornar à continuidade perdida: erotismo ou morte, e ambos, em sua forma mais excessiva, confundem-se entre si, a visão aterrorizante é a mais atrativa e desejada. Pretendemos analisar primeiramente o erotismo em geral, de modo a vermos em que sentido ele é uma experiência interior. Segundo Bataille, analisaremos se podemos equipará-lo à morte, e mais precisamente ao sacrifício, demonstrando como a violência está presente no ato de amor. Temos, como conclusão, que tanto a morte quanto o erotismo desafiam a individualidade, mas a morte o faz de modo permanente e o erotismo de modo temporário.

Palavras-chave: Bataille. Erotismo. Morte. Transgressão. Continuidade.

ABSTRACT

The present work expounds the philosophical anthropology proposed by the philosopher Georges Bataille (1897-1962), who affirms that man is a dilacerated being between continuity and discontinuity – we are beings who possess

¹ Texto originalmente publicado em: GREGORIO DE ARAUJO, P. A. Em busca da continuidade perdida: erotismo e morte em Georges Bataille. *Intuitio*, [S. l.], v. 13, n. 1, p. e34275, 2020. DOI: 10.15448/1983-4012.2020.1.34275. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/34275>. Acesso em: 22 nov. 2022.

² Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Currículo lattes: lattes.cnpq.br/5403971946627409 // E-mail: pedro.araujo@edu.pucrs.br

individuality and soon we will die, however we have a nostalgia for the lost continuity with the advent of subjectivity, which was only possible by the world of work. The animal-man became man by the way of the interdicts: prohibition of acts related to death and to sex. However, it were the interdicts who possibilited the transgression, which made man return to its original animal stage. None of these poles can be completely erased: both of them are necessary to the human being. It appears now two ways to return to the lost continuity: eroticism or death, and both, in their most excessive form, get each other confused, the terrifying vision is the most attractive and desired. We pretend to analyze firstly the eroticism in general, in a way to see in what sense it is an interior experience. According to Bataille, we will analyze if we can equate it to death, and more precisely to sacrifice, demonstrating how violence is present in the act of love. We have, as the conclusion, that both death and eroticism challenge individuality, but death only does so permanently, while eroticism does it temporally.

Keywords: Bataille. Eroticism. Death. Transgression. Continuity.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Pretendemos neste artigo apresentar e analisar os conceitos de erotismo e morte para o filósofo e romancista francês Georges Bataille. Segundo ele, ambos seriam processos onde o sujeito perde sua individualidade, sua descontinuidade, retornando, assim, à continuidade que existia antes da existência do trabalho e dos interditos. Foi com o trabalho e com as proibições que ganhamos consciência de si e, logo, uma identidade: o homem deixou de ser animal e virou homem propriamente dito. No entanto, tanto o erotismo quanto a morte são violentos por natureza, no entanto aquela acontece de modo apenas temporário, ao passo que esta é para sempre. O erotismo coloca o indivíduo em jogo, fazendo com que a cada momento ele deseje mais e portanto perca-se mais, sentindo a nostalgia pela continuidade, por causa do contato com ela durante esse ato. Portanto, realizaremos uma exposição destes dois conceitos segundo Bataille: o erotismo e a morte. Os dois fenômenos são aqueles que removem o ser humano da descontinuidade e o devolve à continuidade. Os interditos estão sempre relacionados a estes dois acontecimentos³, sendo assim proibições que atuam de modo a corroborar com a ideologia utilitária da sociedade do trabalho e nos individuando a modo de nos tornar sujeitos.

³ Podemos exemplificar com o homicídio no tocante à morte e o incesto, a nudez em geral, o sangue menstrual e de parto no que se refere à sexualidade.

2 EROTISMO E MORTE

Iniciaremos detalhando as questões referentes ao conceito de erotismo de Bataille, falando de seus tipos, da perda de subjetividade inerente a tal atividade, de que maneira ela é uma experiência interior, entre outras coisas. Feito isso teremos que falar sobre a morte enquanto ideia na obra de Bataille, relacionando-a ao erotismo, onde explicitaremos de que maneira o erotismo e a morte andam de mãos dadas segundo o filósofo francês, sobretudo quando analisado o fenômeno do sacrifício.

2.1 O EROTISMO

Em sua obra que trata sobre o tema de modo mais extenso, *O Erotismo*, Georges Bataille nos dá algumas fórmulas⁴ sobre o que seria exatamente o erotismo: "a aprovação da vida até na morte."⁵ Outra fórmula exposta pelo autor seria que o erotismo é aquilo que coloca o ser em questão, fazendo com que o indivíduo no ato de cunho erótico se perca, porém de modo consciente quanto a isto, diferenciando, portanto, tal ato de outros que ocasionariam a perda da individualidade⁶:

O erotismo, já o disse, é a meus olhos o desequilíbrio em que o próprio ser se coloca em questão, conscientemente. Em certo sentido, o ser se perde objetivamente, mas então o sujeito se identifica com o objeto que se perde. Se for preciso, posso dizer, no erotismo: EU me perco. Sem dúvida, não se trata de

⁴ É importante ressaltar o fato de que Bataille prefere nos dar fórmulas a dar definições exatas e precisas, conforme afirma Diniz, ao comentar o aspecto da transgressão segundo Bataille e Sade: "Bataille muito raramente nos concede definições precisas e exatas de seus termos ou define com precisão seus conceitos. Do erotismo, nos dá algumas 'fórmulas.'" (DINIZ, G. G. "A Questão da Transgressão em Sade e Bataille". In: *Pólemos*, Brasília, v. 6, n. 12, p. 115-127, 2017, p. 117.)

⁵ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 35.

⁶ Ambas as formulações também encontram-se presentes na obra *A Literatura e o Mal* de Bataille, em seu ensaio sobre Emily Brontë: "O erotismo é, acredito, a aprovação da vida até na morte. A sexualidade implica a morte, não apenas no sentido de que os recém-nascidos prolongam e sucedem aos mortos, mas também porque coloca em jogo a vida do ser que se reproduz." (BATAILLE, G. *A Literatura e o Mal*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 14.).

uma situação privilegiada. Mas a perda voluntária implicada no erotismo é flagrante: ninguém pode duvidar dela.⁷

Bataille afirma que o erotismo é uma característica exclusiva da vida interior do humano. A atividade sexual do animal não possui o aspecto erótico⁸ porque, embora ele tenha uma vida subjetiva tal qual o ser humano, a vida do animal é dada a ele, da mesma maneira que a vida é dada a um objeto, ou seja, de uma vez por todas:

O animal também tem uma vida subjetiva, mas essa vida, ao que parece, é dada a ele, como o são os objetos inertes, de uma vez por todas. O erotismo do homem difere da sexualidade animal justamente por colocar em questão a vida interior. *O erotismo é, na consciência do homem, o que nele coloca o ser em questão.* A sexualidade animal também introduz um desequilíbrio, e esse desequilíbrio ameaça a vida, mas o animal não o sabe.⁹

Outro fator que difere o erotismo humano da sexualidade animal é o fato de que a escolha humana por qualquer objeto desejado surge a partir desta mesma vida interior que o sujeito desejante possui; desejamos as pessoas na medida em que nossa subjetividade é afetada, e não na medida em que a pessoa possua uma característica objetiva. Ou seja, preferências por determinadas características em pessoas depende puramente do gosto pessoal do indivíduo que deseja. O objeto desejado que está fora de nós responde ao que está dentro de nós, conforme afirma Bataille:

⁷ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 55.

⁸ Entretanto, é importante ressaltar que, para Bataille, não é toda atividade sexual humana que é erótica. Ela somente se torna erótica na medida em que ela deixa de ser rudimentar tal qual ela é em relação à atividade sexual dos animais: "Seja como for, se o erotismo é a atividade sexual do homem, isso ocorre na medida em que ela difere da dos animais. A atividade sexual dos homens não é necessariamente erótica. Ela só o é quando deixa de ser rudimentar, simplesmente animal." (BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 54)

⁹ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 53, grifos do autor.

O erotismo é um dos aspectos da vida interior do homem. Enganamo-nos quanto a isso porque ele busca incessantemente *no exterior* um objeto de desejo. A escolha de um objeto depende sempre dos gostos pessoais do sujeito: mesmo se ela recaí sobre a mulher que a maioria teria escolhido, o que está em jogo é muitas vezes um aspecto inapreensível, não uma qualidade objetiva dessa mulher, que não teria talvez, se não tocasse em nós o ser interior, nada que nos forçasse a preferi-la.¹⁰

Outro ponto no qual podemos apontar a diferença da vida sexual do ser humano comparada a do animal, é o fato de que, para Bataille, a atividade sexual humana é, essencialmente, transgressora. O erotismo é uma transgressão organizada, assim como a guerra:

Na esfera humana, a atividade sexual se separa da simplicidade animal. Ela é essencialmente uma transgressão. Não é, após o interdito, o retorno à liberdade primeira. A transgressão é própria à humanidade organizada pela atividade laboriosa. A própria transgressão é organizada; é na medida em que é organizado que ele muda através do tempo.¹¹

O erotismo é, portanto, uma experiência interior do homem. Mais precisamente, uma característica da vida religiosa do homem.¹² Religiosa não no sentido de uma doutrina em específico, mas sim da religião em geral: “É a religião, sem dúvida, mas se define justamente pelo fato de que, desde o princípio, não se trata de uma religião particular.”¹³

É necessário agora explicitar termo “experiência interior”, pois é de tal forma que Bataille conceitualiza o erotismo. E sendo uma experiência interior, o erotismo está incluído na dimensão religiosa da vida humana. O animal não possui tal

¹⁰ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reim. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 53, grifos do autor.

¹¹ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reim. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 132.

¹² “Minha intenção é, ao contrário, considerar no erotismo um aspecto da *vida interior*, se quisermos, da vida religiosa do homem.” (BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reim. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 55, grifos do autor.)

¹³ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reim. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 56, grifos do autor.

experiência pelo fato de sua vida ser dada a ele tal qual um objeto. Para explicar melhor esta temática precisamos realizar um excuroso em nossa trajetória abrindo este parêntese, sendo que tanto o erotismo como a experiência interior são exclusivas da humanidade.

2.1.1 O Erotismo Enquanto Experiência Interior

Bataille possui uma obra com este mesmo nome, *A Experiência Interior*, o primeiro volume de sua *Suma Ateológica*. O escritor nos dá a seguinte caracterização deste fenômeno: de acordo com Bataille, a experiência interior seria uma espécie de sinônimo de experiência mística. No entanto, Bataille faz uma ressalva – de acordo com ele, a experiência interior é mística não no sentido de confissão, mas mística no sentido de intensidade, uma experiência de extrapolação de limites, de libertação de grilhões:

Entendo por *experiência interior* aquilo que habitualmente se nomeia *experiência mística*: os estados de êxtase, de arrebatamento ou ao menos de emoção meditada. Mas penso menos na experiência *confessional*, a que os místicos se ativeram até aqui, do que numa experiência nua, livre de amarras, e mesmo de origem, que a prendam a qualquer confissão que seja. É por isso que não gosto da palavra 'mística'.¹⁴

Percebemos como o conceito de experiência interior para Bataille é similar ao de experiência mística, no entanto Bataille radicaliza a noção de mística para poder chegar até onde os místicos ortodoxos não conseguiram chegar por causa de seus dogmas. O francês afirma, para corroborar com nossa afirmação, que tal fenômeno está fundamentado pelo não-saber e permanece como um não-saber:

Quis que o não-saber fosse seu princípio – no que segui, com um rigor mais áspero, um método no qual os cristãos primaram (foram tão longe nessa via

¹⁴ BATAILLE, G. *A Experiência Interior, seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma Ateológica, vol. I*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 33, grifos do autor.

quanto o dogma permitiu). Mas essa experiência, nascida do não-saber, nele permanece decididamente. Não é inefável, não a traímos falando dela, mas nas questões do saber ela furta ao espírito até mesmo as respostas que ele ainda tinha. A experiência nada revela e não pode fundar a crença nem partir dela.¹⁵

É uma experiência que põe em questão todos os nossos dogmas; uma vivência que abala as próprias estruturas de nosso mundo. Ciro Marcondes Filho, ao comentar esta questão da experiência interior presente na obra batailliana, constata que essas vivências baseadas no não-saber são tais quais "viagens". Viagens que transgridem o limite do nosso mundo racional em direção àquilo que antes parecia inalcançável e incomunicável, apenas comunicável quando outrem também tem a mesma sensação. O transe que o indivíduo está não é místico no sentido tradicional do termo, vai além da mística tradicional:

Há estados chamados de *extremo possível do homem*. São situações de êxtase, arrebatamento, delírio, encantamento, mas, basicamente formas de êxtase que, segundo Bataille, devem ser analisadas 'fora' da prática religiosa. Trata-se dos transe vivenciados em momentos livres de amarras, nus, pouco místicos no sentido tradicional. São 'viagens', mas viagens que – como na paixão – ultrapassam o limite, vão além das práticas que têm o conhecimento como meta, a saber, viagens em que se segue se e se prossegue muito além do saber, da consciência, da razão. Uma recusa, portanto, das questões relacionadas aos projetos e às palavras, que, no seu modo de ver, estão ligados ao profano.¹⁶

Conforme vemos neste trecho, a experiência interior ultrapassa a barreira do mundo racional, negando palavras, projetos, e, logo, o mundo do trabalho onde imperam os interditos. Este método proposto por Bataille pressupõe que se negue várias motivações para ocorrer uma experiência interior legítima, como afirma o filósofo. Não podemos ter uma motivação dogmática, científica, muito menos uma

¹⁵ BATAILLE, Georges. *A Experiência Interior, seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma Ateológica, vol. I*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 33-34.

¹⁶ FILHO, C. M. "Paixão, Erotismo e Comunicação: Contribuições de um Filósofo Maldito, Georges Bataille". In: *Hypnos*, São Paulo, n. 21, p. 208-230, 2008, p. 210.

puramente estética. A experiência interior é um fim em si mesma e possui valor e autoridade. No entanto, todos outros valores e autoridades devem ser esquecidos em prol do avanço desta experiência:

A experiência interior, por não poder ter princípio nem num dogma (atitude moral), nem na ciência (o saber não pode ser nem seu fim nem sua origem), nem na busca de estados enriquecedores (atitude estética, experimental), também não pode ter outro anseio nem outro fim que não ela própria. Abrindo-me à experiência interior postulei seu valor, sua autoridade. Não posso de agora em diante ter outro valor nem outra autoridade. Valor, autoridade implicam o rigor de um método, a existência de uma comunidade.¹⁷

A experiência interior atinge, em seu ápice, uma junção entre o sujeito e o objeto, num plano além da racionalidade, conforme afirma Filho, no tocante ao fato desta experiência brotar do não-saber:

A experiência interior, enquanto extremo do possível, é o atingimento da fusão entre sujeito e objeto, um amalgamento que se realiza num plano totalmente extra-racional, pois aqui o sujeito deve manifestar-se como um não-saber e o objeto, como algo desconhecido.¹⁸

Para esclarecermos mais o método traçado por Bataille, podemos afirmar que ele é diferente do método fenomenológico esboçado por Edmund Husserl. Ao passo que Husserl mantém em sua filosofia uma espécie de sujeito cartesiano, Bataille postula um sujeito pós-nietzschiano, ou seja, fragmentado, frágil. Um sujeito em sentido mais fraco. Bataille fala de sentimento de si, enquanto Husserl permanece com o conhecimento de si. De acordo com Ciro Marcondes Filho, que também cita Derrida para ilustrar tal diferença destes dois métodos e seus pressupostos no tocante às bases filosóficas deles:

¹⁷ BATAILLE, G. *A Experiência Interior, seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma Ateológica, vol. I*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 33-37.

¹⁸ FILHO, C. M. "Paixão, Erotismo e Comunicação: Contribuições de um Filósofo Maldito, Georges Bataille". In: *Hypnos*, São Paulo, n. 21, p. 208-230, 2008, p. 210.

O plano da interioridade de Husserl, o de seu monólogo interior, é o lugar das representações imaginárias e da fantasia, lugar de origem dos fenômenos expressivos puros, em uma palavra, *locus* de matriz das significações. É lá que tudo começa. Derrida viu nisso um ranço cartesiano em Husserl. Bataille livra-se dessa acusação ao dizer que o eu dilui-se na experiência interior e o objeto torna-se desconhecido. Em vez do eu, um *ipse* frágil, trêmulo, funde-se à coisa desconhecida. Nenhum traço, portanto, do sujeito cartesiano. Inclusive porque Bataille supõe a existência dessa experiência interior também nos animais. É uma experiência que implica um sentimento de si, sentimento este que não tem nada a ver com a consciência de si, frisa ele. Como a vida solitária da alma, contudo, é algo igualmente incomunicável.¹⁹

Na citação de Filho acima, vemos uma menção ao termo “sentimento de si”. Sobre este conceito, Bataille afirma que o que estaria na base da experiência interior seria um *sentimento de si*, e não a consciência de si, pois esta se dá somente na humanidade, e é consecutiva à consciência dos objetos, ao passo que o sentimento de si, além de ser algo incomunicável tal qual a própria experiência interior, varia conforme o sujeito que o experimenta se isola em sua descontinuidade. Conforme afirma o filósofo Bataille, que ressalta o fator de incomunicabilidade desta sensação:

Da experiência interior que não posso ter, nem mesmo representar por hipótese, não posso entretanto ignorar que, por definição, ela implica em sua base um *sentimento de si*. Esse sentimento elementar não é a *consciência de si*. A consciência de si é consecutiva àquela dos objetos, que só se dá distintamente na humanidade. Mas o sentimento de si varia necessariamente na medida em que aquele que o experimenta se isola em sua descontinuidade.²⁰

Sabemos agora que o erotismo é uma experiência interior. E esta é fundada por uma negação do saber, um não-saber. Uma experiência onde não há a consciência de si, e sim o sentimento de si. Antes de podemos passar aos tipos de

¹⁹ FILHO, C. M. “Paixão, Erotismo e Comunicação: Contribuições de um Filósofo Maldito, Georges Bataille”. In: *Hypnos*, São Paulo, n. 21, p. 208-230, 2008, p. 214.

²⁰ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 123-124, grifos do autor.

erotismo, precisamos ver em que medida a morte está imbricada ao erotismo, e em que sentido este pertence ao domínio da violência. Explicitando isto podemos chegar aos tipos de erotismo.

2.1.2 Erotismo: Domínio da Violência e sua Proximidade à Morte

O erotismo pertence ao domínio da violência no sentido em que ele nos arranca do estado de descontinuidade para nos colocar no ramo da continuidade:

Essencialmente, o domínio do erotismo é o domínio da violência, o domínio da violação. Mas refletamos sobre as passagens da descontinuidade à continuidade dos seres ínfimos. Se nos remetemos à significação que esses estados têm para nós, compreendemos que o arrancamento do ser à descontinuidade é sempre o mais violento.²¹

O que está em jogo durante o erotismo é a dissolução das estruturas fechadas de ser, tendo como finalidade atingir o âmago do ser, como afirma Bataille: "Toda a operação do erotismo tem por fim atingir o ser no mais íntimo, no ponto em que o coração desfalece."²² Ou seja, podemos dizer que quanto mais se chega ao ápice no erotismo, mais próximo se está da morte. Ciro Marcondes Filho nos afirma o seguinte a respeito desse papel do erotismo: quanto maior é a violação, maior é o erotismo e, logo, maior o prazer. É pelo fato de abalar as estruturas do ser descontínuo que o erotismo foi marcado como pecaminoso ao longo de nossa história enquanto humanidade:

O erotismo, portanto, situa-se fora do campo da normalidade, da regularidade, da ordem. Ele está, ao contrário, no terreno da violação, da dissolução da ordem constituída. Maior a violação, maior o erotismo, maior o prazer. Diz Bataille que toda a atividade do erotismo tem por finalidade atingir o mais íntimo, o ponto

²¹ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 40.

²² BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 41.

onde ficamos sem forças. Seu objetivo é destruir a estrutura de ser fechado que temos, a estrutura de nossa descontinuidade, que nos separa dos outros, que nos torna seres avulsos no mundo. Daí assumir ele a forma de maldição, condenação, pecado.²³

A ação que abre as portas ao erotismo é, segundo Bataille, o desnudamento. Pois de acordo com o filósofo francês, é porque “a nudez se opõe ao estado fechado, ou seja, ao estado de existência descontínua. É um estado de comunicação, que revela a busca de uma continuidade possível do ser para além do fechamento em si mesmo.”²⁴

Se à atividade erótica falta o aspecto de violência e de rompimento de subjetividade, ela, segundo Bataille, tem mais dificuldade de atingir seu ápice. Aqui Bataille resgata a obra do Marquês de Sade, pois em seus romances ele define como ápice da atividade sexual o assassinato. No entanto Bataille discorda de Sade neste ponto, para o autor de *A História do Olho* a vida descontínua não é completamente destruída durante o ato erótico, ela é apenas posta em questão, desafiada. A busca pela continuidade encabeçada no erotismo não é uma busca por uma continuidade definitiva, tal qual a morte, mas apenas uma maneira de lembrá-la até certo ponto:

Apenas poderíamos dizer que, se o elemento de violação, ou mesmo de violência, que a constitui, vem a faltar, a atividade erótica mais dificilmente atinge a plenitude. [...] O fato de que, em seus romances, o marquês de Sade define no assassinato o ápice da excitação erótica tem apenas este sentido: levando às últimas consequências o movimento esboçado que descrevi, não nos afastamos necessariamente do erotismo. Há na passagem da atitude normal ao desejo uma fascinação fundamental pela morte. O que está em jogo no erotismo é sempre uma dissolução das formas constituídas. [...] Mas, no erotismo, menos ainda do que na reprodução, a vida descontínua não é condenada, a despeito de Sade, a desaparecer: ela é apenas colocada em questão. Ela deve ser perturbada, desordenada ao máximo. Há busca da continuidade, mas, em princípio, somente

²³ FILHO, C. M. “Paixão, Erotismo e Comunicação: Contribuições de um Filósofo Maldito, Georges Bataille”. In: *Hypnos*, São Paulo, n. 21, p. 208-230, 2008, p. 215.

²⁴ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 41.

se a continuidade que só a morte dos seres descontínuos estabeleceria definitivamente, não prevalecer.²⁵

A filósofa Silvia Lippi, em seu texto trata acerca da noção de transgressão, afirma que, “o erotismo é a experiência de um desejo ilimitado que pode ir até a morte, seja do outro ou de si mesmo. O erotismo é, inevitavelmente, transgressor, visto que o desejo humano é excesso.”²⁶ Segundo Lippi, o ato de amor consiste precisamente nesta resistência no que diz respeito a morte. O sujeito que se encontra no ato erótico precisa, num primeiro momento, aceitar toda destruição que advém com o ato, e, num momento posterior, resistir a esta força, para o gozo poder retornar ao campo do possível, e para não morrer:

Todo amor passional nos faz reviver a morte na origem da existência, o medo de ser destruído pelo mundo no qual se surge. O amor é obrigatoriamente traumático: entregando-se a todo amor forte, o sujeito se abandona a uma força destrutiva que detém todo o poder sobre nós. O jogo do amor consiste em resistir a essa força ao mesmo tempo deixando-se invadir: é entre aceitação (deixar-se invadir: a primeira forma de transgressão) e resistência (dizer 'não': a segunda forma de transgressão) que o gozo encontra seu lugar, voltando para dentro do território do possível.²⁷

Lucia Castello Branco, em sua obra de introdução à temática do erotismo, nos explica como Bataille chega à tese de que morte e vida estão mais próximas do que aparentam estar. Bataille parte do fato biológico das reproduções dos seres, tanto a assexuada quanto a sexuada. E ele constata, em ambas reproduções, o fato de que um ser precisou morrer para gerar outro ser. No caso assexuado é porque a célula se divide em duas²⁸, no caso sexuada é pelo fato de que o óvulo e o espermatozoide

²⁵ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 42.

²⁶ LIPPI, S. “Os Percursos da Transgressão (Bataille e Lacan)”. Trad. Pedro Henrique Bernardes Rondon. In: *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 173-183, jul-dez 2009, p. 173.

²⁷ LIPPI, S. “Os Percursos da Transgressão (Bataille e Lacan)”. Trad. Pedro Henrique Bernardes Rondon. In: *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 173-183, jul-dez 2009, p. 176.

²⁸ “Na reprodução assexuada, o ser simples que a célula é se divide em certo ponto de seu crescimento. Formam-se dois núcleos e, de um só ser, resultam dois. Mas não podemos dizer que um primeiro ser de nascimento a um segundo. Os dois seres novos são a mesmo título produtos do

precisam deixar de existir para nascer um outro ser²⁹.

Bataille parte de um fato biológico e o estende a suas considerações filosóficas. Observando a reprodução assexuada e sexuado dos seres, ele concluirá que, para se originar uma nova vida, é necessário que uma antiga vida se desfaça, deixe de existir. Na reprodução assexuada, a célula se divide em dois núcleos no momento de seu crescimento, ou seja, de um núcleo resultam dois. Houve, portanto, o desaparecimento, a morte de um ser para que houvesse o nascimento de outro. Algo semelhante ocorre na reprodução sexuada: é necessário que o espermatozoide e o óvulo deixem de existir para que se origine novo ser. A vida é, portanto, produto de decomposição da própria vida.³⁰

De acordo com Bataille, ainda sobre estes fatos biológicos, a vida surge a partir do fim da vida. Alguém precisa morrer para outrem ocupar seu espaço, e depois de morrer este primeiro indivíduo, a corrupção pela qual o cadáver tem como característica demonstra colabora para a manutenção de outros seres:

A morte de alguém é correlativa ao nascimento de outro alguém, que ela anuncia e de que é a condição. A vida é sempre um produto da decomposição da vida. Ela é tributária, em primeiro lugar, da morte, que desocupa a vaga; em seguida, da corrupção que segue a morte e recoloca em circulação as substâncias necessárias à incessante vinda ao mundo de novos seres.³¹

primeiro. O primeiro ser desapareceu. Essencialmente, ele está morto, uma vez que não sobrevive em nenhum dos dois seres que produziu." (BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 37.)

²⁹ "O espermatozoide e o óvulo são, em seu estado elementar, seres descontínuos, mas *se unem* e, em consequência, uma continuidade se estabelece entre eles para formar um novo ser a partir da morte, da desaparecimento dos seres separados. O novo ser é, ele próprio, descontínuo, mas traz em si a passagem à continuidade, a fusão, mortal para cada um deles, dos dois seres distintos." (BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 38, grifos do autor.)

³⁰ CASTELLO BRANCO, L. *O que é Erotismo?*. 2 ed., 1 reimp. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 35.

³¹ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 79.

Ciro Marcondes Filho, em sua obra *A Produção Social da Loucura*, nos explicita mais sobre a relação entre a violência e o erótico na obra de Georges Bataille. Isto é o que ele afirma:

Erotismo e violência estão dentro de um mesmo terreno. O domínio do erotismo é o domínio da violência, da violação; há uma relação íntima entre morte e excitação sexual. O erotismo está associado à primeira. Nesse ponto, Bataille usa-se de Sade: na morte está a ideia libertina. A morte é a violência maior, arranca-nos de nossa obstinação de ver durar o descontínuo que somos. O erotismo em Bataille está nos corpos, nos corações e no sagrado.³²

A partir deste trecho escrito por Ciro Marcondes Filho, podemos ver que a fonte para este pensamento de Bataille acerca da relação entre morte e sexualidade é Marquês de Sade. No entanto, como destacamos acima, Bataille discorda de Sade no tocante à questão da perda de descontinuidade: para Bataille o erotismo apenas põe em questão tal característica do homem, enquanto, para Sade, o erotismo destrói tal noção. Para Bataille, esta violência sexual abre uma chaga³³, chaga esta que se abriu por causa de uma crise de isolamento³⁴. A crise de isolamento da descontinuidade transborda para a plethora, tanto nos seres assexuados quanto nos sexuados. No caso destes últimos, os órgãos sexuais ficam preenchidos de energia em excesso, e precisam gastá-la, no entanto, como havíamos visto antes, a superabundância sempre carrega em si a possibilidade da morte:

O fundamento objetivo da crise é a plethora. Na esfera dos seres assexuados, esse aspecto se faz evidente desde o princípio. Há crescimento: o crescimento determina a reprodução – consequentemente, a divisão –, determina, portanto, a morte do indivíduo pletórico. Esse aspecto é menos claro na esfera dos seres sexuados. Mas a superabundância da energia também é a base da entrada em

³² FILHO, C. M. *A Produção Social da Loucura*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 104.

³³ "Na vida humana, ao contrário, a violência sexual abre uma chaga. Raramente a chaga volta a se fechar por si só: é necessário fechá-la." (BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 129.)

³⁴ "Os momentos de plethora em que os animais são tomados pela febre sexual são momentos de crise de seu isolamento." (BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 122)

atividade dos órgãos sexuais. E, como para os seres mais simples, essa superabundância traz em si a morte.³⁵

Outra característica que nos expõe o lado violento do erotismo é o suplício. O erotismo, quando levado a suas últimas consequências, é um movimento de morte, conforme havíamos afirmado anteriormente. Ciro Marcondes Filho afirma, a partir de Bataille, que todo homem é um assassino em potencial, no sentido que quando estamos próximos do desejo sexual também estamos próximos do desejo de matar: “O desejo de matar estaria aí, assim, associado ao desejo sexual, o que explicaria, segundo Bataille, também os massacres, onde existiria em cada homem um assassino em potencial.”³⁶ Bataille ressalta como a “crueldade é o aspecto especificamente humano da guerra”,³⁷ segundo o francês, a crueldade não é algo necessariamente erótico, mas pode dar origem a outras formas de violência que são organizadas pela transgressão, pois, como Bataille diz, são domínios muito fluidos:

A violência, que não é em si mesma cruel, é, na transgressão, o feito de um ser que a *organiza*. A crueldade é uma das formas da violência organizada. Não é forçosamente erótica, mas pode derivar para outras formas da violência que a transgressão organiza. Como a crueldade, o erotismo é meditado. A crueldade e o erotismo se ordenam no *espírito* possuído pela resolução de ir além dos limites do interdito. Essa resolução não é geral, mas sempre é possível deslizar de um domínio ao outro.³⁸

O prazer que temos ao sujeitar outrem a situações degradantes, ao vê-lo suplicar e implorar aos nossos pés, é mais gratificante do que o prazer que temos durante a batalha. Para sustentar isto, Ciro Marcondes Filho usa como exemplo os relatos dos oficiais dos campos de concentração nazistas:

³⁵ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 124.

³⁶ FILHO, C. M. “Paixão, Erotismo e Comunicação: Contribuições de um Filósofo Maldito, Georges Bataille”. In: *Hypnos*, São Paulo, n. 21, p. 208-230, 2008, p. 214.

³⁷ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 102.

³⁸ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 103.

Há algo de saboroso no suplício dos prisioneiros, constata Bataille. Pudemos ter provas suficientes disso nos relatos dos campos de extermínio nazistas, em que jovens oficiais e ex-presidiários que comandavam os campos desfrutavam prazeres singulares ao participarem da máquina de extermínio do regime totalitário. Este prazer, o prazer na morte do outro, o prazer do suplício, que, para Bataille, é mais saboroso que o próprio combate, liga-se ao extremo do possível. É tanto mais prazer, exatamente, pela sua radicalidade, pela sua transgressividade total, inusitada, única.³⁹

Ficou claro, portanto, a similaridade entre morte e erotismo pelos fatores da superabundância de energia e a necessidade de gastá-la, a partir da observação de fatos biológicos referentes tanto a seres sexuados quanto assexuados, e também o aspecto de crueldade presente no ato. No entanto, falta ainda esclarecer o que viria a ser a pletora, e para fazer isso temos que relacionar o erotismo ao sacrifício, passo necessário para falarmos a respeito do erotismo sagrado.

2.1.2.1 Erotismo e Sacrifício

Bataille afirma que os antigos davam muita importância à prática do sacrifício, inclusive aproximavam este fenômeno ao ato de amor, coisa que, com o advento do cristianismo, foi-se perdendo na sociedade ocidental. O cristianismo rejeita veementemente transgressões, dando a tais atos a alcunha de "pecado". O que se manteve de sacrificial no cristianismo foi a prática da missa, que, entretanto, Bataille ressalta que é apenas uma reminiscência vaga do sacrifício realizado pelas sociedades antigas, conforme ele afirma:

Falei na *Introdução* da aproximação que os antigos faziam entre o ato de amor e o sacrifício. Os antigos tinham mais do que nós o sentimento imediato de sacrifício. Nós estamos muito longe de sua prática. O sacrifício da missa é uma reminiscência disso, mas apenas raramente consegue atingir a sensibilidade de

³⁹ FILHO, C. M. "Paixão, Erotismo e Comunicação: Contribuições de um Filósofo Maldito, Georges Bataille". In: *Hypnos*, São Paulo, n. 21, p. 208-230, 2008, p. 215.

uma maneira bastante viva. [...] A principal dificuldade reside na repugnância que o cristianismo tem geralmente pela transgressão da lei.⁴⁰

O fenômeno do sacrifício fora uma temática que fascinou Bataille, tanto em sua vida pessoal quanto na sua vida intelectual. O autor conceitualiza o sacrifício da seguinte forma em sua obra *Teoria da Religião*, segundo ele, o sacrifício é outra expressão do dispêndio improdutivo de energia, indo contra o produtivismo da sociedade pautada pelo trabalho e pelas proibições, porém no campo religioso:

O sacrifício é a antítese da produção, feita com vistas ao futuro, é o consumo que só tem interesse para o próprio instante. [...] Sacrificar é dar como se dá o carvão à fornalha. Mas a fornalha costuma ter uma inegável utilidade, a que o carvão está subordinado, ao passo que, no sacrifício, a oferenda é furtada a qualquer utilidade.⁴¹

Bataille, em um texto que versa acerca de Hegel e a interpretação de Kojève acerca do filósofo alemão e sua conceitualização de sacrifício e de morte, nos afirma o seguinte acerca da relação entre sacrificado e sacrificante durante este ato religioso. Segundo o filósofo francês, o ser que presencia o sacrifício, ao ver o animal sendo sacrificado, também morreria por dentro, portanto se identificando com a vítima do espetáculo do sacrifício: "No sacrifício, o sacrificante se identifica com o animal atingido pela morte. Assim, ele morre vendo-se morrer, e até mesmo de certo modo, por sua própria vontade, fazendo um só corpo com a arma do sacrifício. Mas é uma comédia!"⁴²

Mencionamos, anteriormente, em nossa conceitualização do erotismo, que a nudez é a chave para o balançar das estruturas fundantes do ser. Porém, para Bataille, a nudez não é apenas nudez, ela é equivalente à imolação presente no sacrifício: "O desnudamento, considerado nas civilizações em que tem um sentido

⁴⁰ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 113, grifos do autor.

⁴¹ BATAILLE, G. *Teoria da Religião, seguida de "Esquema de uma História das Religiões"*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 42-43

⁴² BATAILLE, G. "Hegel, a Morte e o Sacrifício". Trad. João Camillo Penna. In: *Alea*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 389-413, jul-dez 2013, p. 404.

pleno, é, senão, um simulacro, ao menos uma equivalência da imolação."⁴³ Fica claro agora a semelhança entre o erotismo e o sacrifício religioso: ambos são atos que mostram a carne, de acordo com Bataille; ambos os atos exibem a convulsão dos órgãos, no sacrifício de forma externa, no erotismo de forma interna:

O que o ato de amor e o sacrifício revelam é a *carne*. O sacrifício substitui a vida ordenada do animal pela convulsão cega dos órgãos. O mesmo se dá com a convulsão erótica: ela libera órgãos pletóricos cujos jogos cegos prosseguem além da vontade refletida dos amantes. A essa vontade refletida, sucedem os movimentos animais desses órgãos inchados de sangue. Uma violência, que a razão não controla mais, anima esses órgãos, tensiona-os até a explosão e, de repente, é a alegria dos corações de ceder ao excesso dessa tempestade. O movimento da *carne* excede um limite na ausência da vontade. A *carne* é em nós esse excesso que se opõe à lei da decência.⁴⁴

A própria vida humana é um excesso. De acordo com Bataille, a carne é uma demonstração deste excesso que nos gerou e pelo qual somos guiados. A violência, que está presente em ambos os fenômenos, manifesta-se da seguinte forma de acordo com Bataille: "O que a violência exterior do sacrifício revelava era a violência interior do ser percebida sob a luz da efusão do sangue e do jorro dos órgãos."⁴⁵ Em outras palavras, o que o sacrifício faz é expor a quem vê o ato a violência que está dentro de si mesmo; a pletora dos órgãos age em ambos os atos: o ato de amor e o ato sacrificial.

Conseguimos expor a semelhança entre os dois fenômenos de análise. Tivemos que fazer isso para podermos explicitar as formas de erotismo, que, conforme Bataille afirma, são três: dos corpos, dos corações e o sagrado. Os dois primeiros são de fácil percepção, ao passo que o último é mais complexo, pois é

⁴³ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 41.

⁴⁴ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 116, grifos do autor.

⁴⁵ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 115.

necessário adentrar no campo do sagrado, campo religioso.⁴⁶ E os três possuem em comum a troca da descontinuidade pela continuidade.⁴⁷

A primeira forma de erotismo enunciada por Bataille, o erotismo dos corpos, possui como característica, de acordo com Ciro Marcondes Filho, a violação de um ser descontínuo. Esta modalidade de erotismo prepara o ser para fundir-se com outro, de modo que a estrutura do ser fechado é desestruturada e na qual ambos atingem um mesmo ponto de fluidez:

No erotismo dos corpos há a violação de um ser descontínuo; esse tipo de erotismo prepara a fusão em dois seres, que finalmente se confundem nos corpos e, juntos, atingem o mesmo ponto de dissolução. A fusão dos corpos é a destruição da estrutura do ser fechado.⁴⁸

O erotismo dos corações, Bataille concede, na maioria das vezes surge a partir do erotismo dos corpos, mesmo sendo mais imaterial que o erotismo dos corpos no tocante à aparência, e também mais livre. No entanto, também há a possibilidade de desvinculação deste erotismo dos corpos, tornando-se um amor inteiramente dos corações, embora isso seja raro na visão de Bataille. Esse erotismo dos corações pode servir, na maioria dos casos, para fortalecer os laços do erotismo dos corpos:

O erotismo dos corações é mais livre. Se se separa em aparência da materialidade do erotismo dos corpos, procede dele, sendo muitas vezes apenas um aspecto seu estabilizado pela afeição recíproca dos amantes. Ele pode se

⁴⁶ "É fácil ver o que o erotismo dos corpos ou dos corações designa, mas a ideia de erotismo sagrado é menos familiar. A expressão, aliás, é ambígua, na medida em que todo erotismo é sagrado, mas encontramos os corpos e os corações sem entrar na esfera sagrada propriamente dita. Ao passo que a busca de uma continuidade do ser levada a cabo sistematicamente para além do mundo imediato designa uma abordagem essencialmente religiosa." (BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 39.)

⁴⁷ "Falarei sucessivamente dessas três formas, a saber, o erotismo dos corpos, o erotismo dos corações e, enfim, o erotismo sagrado. Falarei delas a fim de mostrar claramente que, nelas, o que está sempre em questão é a substituição do isolamento do ser, de sua descontinuidade, por um sentimento de continuidade profunda." (BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 39.)

⁴⁸ FILHO, C. M. *A Produção Social da Loucura*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 104.

desvincular inteiramente do erotismo dos corpos, mas então se trata de exceções, daquelas que a ampla diversidade dos seres humanos reserva.⁴⁹

No entanto, o erotismo dos corações possui um mal secreto, conforme afirma Ciro Marcondes Filho: durante esta busca pelo coração do ser amado, o sujeito que procura pode, nos movimentos violentos da paixão, dar uma guinada em direção à morte. Porque, quando não podemos possuir a pessoa amada, muitas das vezes, preferimos ver ela morta do que viva. Ciro Marcondes Filho ressalta como o movimento da paixão é o movimento da morte, e também nos fala sobre o papel do ser amado segundo Bataille, enquanto verdade do ser, libertação do mundo:

Já no erotismo dos corações, há um componente sinistro. A paixão é a substituição da descontinuidade por uma maravilhosa continuidade dos seres; há, porém, também a angústia, porque se trata de busca de um impossível. A morte está envolvida no ser amado; se não se pode possuir o ser amado, pensa-se em matá-lo. [...] Para Bataille, o ser amado é a representação, o instrumento da libertação; é também a violação do isolamento individual, transparência do mundo, daí, ser pleno, ilimitado, continuidade do ser, 'verdade do ser'. O movimento do amor levado ao extremo é, assim, o movimento da morte; deseja-se matar o ser amado se não se pode tê-lo.⁵⁰

Sobre a terceira forma do erotismo, o erotismo sagrado, nos já a abordamos ao falar acerca da relação entre o erótico e o sacrifício. Ainda segundo Ciro Marcondes Filho, ele afirma que ambos os atos revelam a carne. O erotismo sagrado é similar ao sexo no seguinte sentido: a desagregação do animal imolado lembra, ao observador do sacrifício, a desagregação da mulher, seu desnudamento:

O terceiro tipo de erotismo, o erotismo sagrado, está marcado no sacrifício. A continuidade do ser nesse caso se dá através da morte, que Bataille chama de 'morte criadora de um ser descontínuo'. Tanto o sacrifício quanto o erotismo

⁴⁹ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 45.

⁵⁰ FILHO, C. M. *A Produção Social da Loucura*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 104.

revelam, aí, a carne. O erotismo sagrado é a experiência mística; nele, vê-se a ausência de um objeto (a descontinuidade) que nos introduz em um sentido de continuidade. No erotismo sagrado, existe algo semelhante ao sexo; o sacrificador desagrega o animal imolado, assim como o amante desagrega, ou seja, desnuda, deseja penetrar na mulher.⁵¹

Outra atividade que, segundo Bataille, é uma forma de erotismo sagrado, é a prática da orgia. Para ele, a orgia é a forma mais sensível de apreender a continuidade dos seres, visto a quantidade de pessoas que participam de tal ato sexual. Porém, se engana quem acredita que os indivíduos durante este ato sabem o que fazem, muito pelo contrário, eles estão completamente perdidos. Perdidos ao ponto de negar sua individualidade e a individualidade dos outros. Para Bataille, isto é a expressão máxima da supressão dos limites que é o sentido último do erotismo:

A orgia é o aspecto sagrado do erotismo, em que a continuidade dos seres, para além da solidão, atinge sua expressão mais sensível. Mas apenas num sentido. A continuidade, na orgia, é inapreensível; os seres, no limite, estão perdidos ali, mas num conjunto confuso. A orgia é necessariamente decepcionante. É, em princípio, negação acabada do aspecto individual. A orgia supõe, exige, a equivalência dos participantes. Não apenas a individualidade própria está submersa no tumulto da orgia, mas cada participante nega a individualidade dos outros. Aparentemente, é a completa supressão dos limites, mas não se pode fazer com que nada sobreviva de uma diferença entre os seres, à qual, além do mais, está ligada a atração sexual. *O sentido último do erotismo é a fusão, a supressão dos limites.*⁵²

No entanto, como afirmamos na seção dedicada à problemática do sacrifício, o cristianismo fez com que esquecêssemos o sacrifício enquanto ato. E além do mais, também rejeitou o erotismo como um todo. Ciro Marcondes Filho nos afirma o seguinte: "O cristianismo significa a rejeição da impureza e, para Bataille, erotismo é

⁵¹ FILHO, C. M. *A Produção Social da Loucura*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 105.

⁵² BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 153, grifos nossos.

impureza; significa a redução ao bem."⁵³ O cristianismo caracterizou tudo que era tido como transgressor sob a categoria de pecado. Bataille compara as religiões antigas e o cristianismo da seguinte forma: "A religiosidade primitiva extraiu dos interditos o espírito da transgressão. Contudo, no conjunto, a religiosidade cristã se opôs ao espírito de transgressão."⁵⁴ O cristianismo realizou o seguinte movimento segundo Ciro Marcondes Filho:

No cristianismo, desaparece a semelhança entre devoção de sacrifício e erotismo desenfreado. Antes do seu aparecimento, a violência interior do ser no amor; depois, com ele, o sacrifício sai do conjunto da experiência dos seres e a imaginação substitui a prática, ou seja, o cristianismo provoca a quebra da unidade do sagrado, que era formada pelo puro mais o impuro. Estava na transgressão o fundamento do sagrado.⁵⁵

O cristianismo foi, portanto, na contramão das religiões antigas: ao passo que estas reconheciam o fundamento do sagrado na transgressão, a religião abraâmica negou a transgressão enquanto fundamento do sagrado e também enquanto prática regulada pela própria religião institucional. Outra diferença entre a atitude cristã e a atitude das religiões antigas, foi o fato das prostitutas terem sido consideradas pelo cristianismo enquanto meras pecadoras, ao passo que nas religiões antigas elas eram consideradas tão sagradas quanto os sacerdotes, além de terem sua atividade regulada pelas instituições religiosas, conforme constata Filho:

Se a prostituição era regulada pelas religiões antigas e as prostitutas eram tão sagradas quanto os sacerdotes, a partir do cristianismo a Igreja passa a queimar as feiticeiras, deixando sobreviver as prostitutas como afirmação da decadência do pecado, assim como já havia feito anteriormente com a própria ideia do diabo.⁵⁶

⁵³ FILHO, C. M. *A Produção Social da Loucura*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 105-106.

⁵⁴ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 143.

⁵⁵ FILHO, C. M. *A Produção Social da Loucura*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 106.

⁵⁶ FILHO, C. M. *A Produção Social da Loucura*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 106.

Enquanto as bruxas foram queimadas na fogueira, o cristianismo permitiu as bruxas viverem, mas viverem sob uma sina: demonstrarem a decadência do pecado e do mundo profano, tal qual afirma Bataille: "Ela [a Igreja católica] queimou as bruxas e deixou as baixas prostitutas viverem. Mas afirmou a decadência da prostituição, servindo-se dela para sublinhar o caráter do pecado."⁵⁷

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho que foi seguido no nosso trabalho foi o seguinte: Primeiramente detalhamos o erotismo em geral e como o indivíduo perde-se nesse ato, mostrando também como o erotismo é algo único ao ser humano pelo fato de colocar em questão o ser do próprio homem, ao passo que os animais já têm o próprio ser dado a eles. Sem contar o fato que, para Bataille, as nossas escolhas de objetos de desejo são puramente subjetivas. O erotismo tem um caráter intrinsecamente transgressor e religioso, sendo assim uma experiência interior. Analisamos depois de que forma o erotismo é uma experiência interior (mística), no sentido de ser algo que extrapola todos os limites, e libera o indivíduo da subjetividade e que desafia todos os dogmas, abalando as estruturas da vida. O erotismo, portanto, ultrapassa as barreiras do racional, pois ele é fundado no não-saber e retorna ao não-saber. É uma experiência de *sentimento* de si, e não *consciência* de si.

O erotismo, por ser uma transgressão, faz parte do lado animalesco da existência, isto é do mundo da violência e da violação, enquanto o interdito é o lado propriamente humano do homem, que constitui o mundo do trabalho, e que foi necessária sua criação para poder haver a consciência de si e a individualidade. O interdito e a transgressão constituem a vida em sociedade, com apenas o interdito o homem é mera máquina que segue tarefas banais, ser alienado para usar um termo de Karl Marx⁵⁸, ao passo que se houvesse apenas a transgressão não seríamos

⁵⁷ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 162.

⁵⁸ E no tocante a relação Marx-Bataille, atentemo-nos ao fato de Bataille sempre ressaltar a noção de trabalho, e também às vezes em que ele afirma (e reafirma) que o erótico é algo que vai de embate à ordem do trabalho. "Não digo que o erotismo seja o [problema] mais importante. *O problema do trabalho* é mais urgente. Mas é um problema à altura de nossos meios, ao passo que o erotismo é o problema dos problemas." (BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo

homens, e sim animais.⁵⁹ Seria necessário achar uma maneira de poder dançar entre esses dois campos da vida social sem aniquilar absolutamente um nem outro.

O homem está dilacerado entre estes dois polos: o trabalho e a violência. Ademais, seguindo a antropologia filosófica batailliana, o ser humano é um ser de descontinuidade, que possui seu início, meio e fim; é um ser que sente uma solidão e uma saudade pela continuidade na qual estava anteriormente – continuidade que não tinha dor nem sofrimento, porém não tinha amor nem prazer: havia ausência de sentido. Surge então um desejo para ser aniquilado, quase uma pulsão de morte freudiana, surge a fascinação pela morte. As transgressões foram necessárias para realizar este movimento de ida e volta de descontinuidade para continuidade. Tais atos foram geridos pelas religiões anciãs. No entanto, a morte é o fim definitivo do ser. Mas há outra maneira de chegar ao contínuo: o erotismo. O erotismo apenas põe em questão a descontinuidade temporariamente, por isso pode-se dizer que o erotismo é transgressor. Ele se aproxima da morte pelo fato de que para outro ser nascer é necessário que morra outro, e também pelo fato de ambas serem atividades que abalam nossas estruturas.

No entanto, o erotismo divide sua fundamentação subversiva com os sacrifícios religiosos: ambos são atos sagrados, e os dois desnudam a carne, ela é “a expressão de um retorno dessa liberdade ameaçadora.”⁶⁰ – quando a carne aparece ela transgride o interdito. O sacrifício imola a vítima, e ao fazer isso mostra aos observadores a possibilidade de uma continuidade após o fim da descontinuidade. E tanto o ato de amor quanto o ato de sacrificar mostram, por meio da violência externa, a violência que está subjacente ao sujeito que participa. A relação de ambos com a carne é análoga – eis a similaridade entre o erotismo e a carne: a transgressão que mostra o contínuo. Ambos são sagrados e transgressivos,

Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 299, grifos nossos.) – porém a questão de “Bataille e o marxismo”, e a crítica batailliana ao capitalismo fica para outra ocasião, outro artigo, para explicitarmos e desenvolver.

⁵⁹ Aqui também podemos traçar um paralelo com os conceitos desenvolvidos por Friedrich Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia* de apolíneo e dionisíaco. Aquele é a representação do deus das estátuas e da ordenação, do princípio de individuação e da ilusão; deus criador. Enquanto o deus Dionísio é o deus das orgias, da música, da irracionalidade, aquele que rasga o Véu de Maia e que acaba com a individuação dos homens. Ambos, no entanto, são necessários para a vida dos homens, um não pode existir sem o outro, assim como na filosofia de Bataille o interdito e a transgressão.

⁶⁰ BATAILLE, G. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 116.

por causa da carne.

REFERÊNCIAS

BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

_____. *A Experiência Interior, seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma Ateológica, vol. I*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. "Hegel, a Morte e o Sacrifício". Trad. João Camillo Penna. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 389-413, jul-dez 2013.

_____. *A História do Olho*. Trad. Eliane Robert Moraes. 3 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. *A Literatura e o Mal*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. *Teoria da Religião, seguida de "Esquema de uma História das Religiões"*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

CASTELLO BRANCO, Lucia. *O que é Erotismo?*. 2 ed., 1 reimp. São Paulo: Brasiliense, 2004.

DINIZ, Guilherme Grané. "A Questão da Transgressão em Sade e Bataille". *Pólemos*, Brasília, v. 6, n. 12, p. 115-127, 2017.

FILHO, Ciro Marcondes. "Paixão, Erotismo e Comunicação: Contribuições de um Filósofo Maldito, Georges Bataille". *Hypnos*, São Paulo, n. 21, p. 208-230, 2008, p. 213.

_____. *A Produção Social da Loucura*. São Paulo: Paulus, 2003.

GREGORIO DE ARAUJO, P. A. Em busca da continuidade perdida: erotismo e morte em Georges Bataille. *Intuitio*, [S. l.], v. 13, n. 1, p. e34275, 2020. DOI: 10.15448/1983-4012.2020.1.34275. Disponível em:

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/34275>.

Acesso em: 22 nov. 2022.

LIPPI, Sílvia. "Os Percursos da Transgressão (Bataille e Lacan)". Trad. Pedro Henrique Bernardes Rondon. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 173-183, jul-dez 2009.

VIEIRA, Suzana de Castro Amaral. "Introdução à Metafísica de Georges Bataille". *Perspectiva Filosófica*, [s.l.], v. 41, n.1, p. 1-12, 2014.

35. FOUCAULT Y LA DISCUSIÓN EN TORNO AL DISPOSITIVO¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-35>

Sebastián Ferreira Peñaflor²

1.1. ¿Qué es un desplazamiento?

Nos preguntamos acerca del desplazamiento que se observa en los trabajos de Foucault para aislar los elementos conceptuales necesarios y comprender la aseveración «donde hay poder hay resistencia», planteada en *La voluntad de saber*. Esta implica una bisagra en su pensamiento, tanto por las discusiones que causa tal afirmación como por la manera en que el autor explicita ese plano de resistencia. Al mismo tiempo, nos ofrece marcos para la reflexión sobre nuestra actualidad, como se observará cuando se analicen las recepciones de la obra del autor en el último capítulo del presente trabajo.

Diversos pasajes de la obra de Foucault, en particular las publicaciones a partir de 1994, apuntan a consagrar la aseveración planteada. Así, en el comienzo del resumen del curso de 1978, Foucault presenta de manera explícita la distinción entre desplazamiento y sustitución, que implica los niveles ya mostrados en el marco del biopoder, como se puede leer en *La voluntad de saber*, entre la microfísica del poder y la macrofísica del poder, a la vez que otorga las condiciones de posibilidad para la elaboración de la noción de gubernamentalidad. Al comienzo del resumen del curso, Foucault formula así el desplazamiento:

El curso se dedicó a la génesis de un saber político que iba a situar en el centro de sus preocupaciones la noción de población y los mecanismos capaces de

¹ El presente texto corresponde a un pasaje del Capítulo Primero, "Elementos para pensar el contexto de surgimiento de una noción acontecimental", de nuestra tesis de maestría: "Después de Foucault. Conceptos y reflexiones sobre la resistencia en la práctica biopolítica contemporánea", defendida en FHCE-UDELAR el 13 de marzo de 2020. Establecemos para la presente publicación el título que mejor se ajusta a la problemática desarrollada en dicho extracto, así como mínimas correcciones.

² Sebastián Ferreira Peñaflor. Magíster en Ciencias humanas, opción Filosofía Contemporánea, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UDELAR), Uruguay. Profesor Efectivo de Filosofía en Enseñanza Media, titulado en el Instituto de Profesores Artigas. Fue alumno del PPG en Filosofía de la PUCRS durante el 2015. Trabaja como profesor de Epistemología en el Instituto de Formación Docente de Florida-Consejo de Formación en Educación. sebaftp@gmail.com

asegurar su regulación. ¿Paso de un “Estado territorial” a un “Estado de población”? Indudablemente no, porque no se trata de una sustitución sino, antes bien, de un desplazamiento de acento y de aparición de nuevos objetos y, por lo tanto, nuevos problemas y nuevas técnicas³.

De esta manera, buscando responder a las resistencias al poder, nos encontramos con toda suerte de oposiciones manifestadas a partir de la noción que se plantea como problemática. La noción de gubernamentalidad que aparece desplegada en los cursos de 1978 y 1979 ubica a nuestro autor en el centro de algunas críticas, como por ejemplo aquellas que lo encasillan en la lógica de los planteos neoliberales a partir de los cursos publicados en 2004: *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*.

Como uno de los elementos de este desplazamiento tiene que ver con la «función del intelectual» en tanto sujeto en cotejo con la gubernamentalización — como plantea el ejemplo de «¿Qué es la crítica?»—, a partir de la publicación de los cursos hay quienes entienden el desplazamiento como una «revisión de la hipótesis disciplinaria», como por ejemplo Michael C. Behrent⁴. Sin embargo, parece una lectura demasiado apresurada en función de que el propio Foucault es contundente a la hora de explicar los desplazamientos⁵. Así, el alemán Thomas Lemke comprende de manera relevante los cursos de Foucault sobre la gubernamentalidad, como desplazamientos: «Cuando Foucault, en sus conferencias de 1978 y 1979,

³Foucault, M., (2009). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. (2004). P. 411.

⁴El trabajo de Michael C. Behrent apunta a dar una oposición entre el poder disciplinario y la biopolítica biopoder porque no distingue ambas nociones como Foucault lo hace en *La voluntad de saber*. Y sugiere que en el pasaje de los años 1976-1978 se da cierto giro, una operación, en la cual parece que las tecnologías disciplinarias quedan subordinadas a la biopolítica como regulación de las poblaciones y, en ese caso, a finales del siglo XVIII según su lectura de *Seguridad, territorio, población* bajo la lógica del gobierno liberal. Así, radicaliza los dichos de Foucault en función de una oposición entre disciplina y gobierno liberal, ms libertad, menos gobierno; en eso consiste el control de las poblaciones, aunque sin hacer mención ni una sola vez a los dispositivos de seguridad.

⁵Las clases de enero —11, 18 y 25— de 1978, previas a las clases sobre la gubernamentalidad, manifiestan el papel importante que juega la noción de seguridad. En ese sentido, Foucault al final de la clase del 18 de enero de 1978 plantea en qué consiste el problema del desplazamiento. «Esa libertad, a la vez ideología y técnicas de gobierno, debe comprenderse en el interior de las mutaciones y transformaciones de las tecnologías de poder» Finalmente, dice: «No se trata de una ideología; no es verdadera, fundamental ni primordialmente una ideología. Es en primer lugar y ante todo una tecnología de poder» Foucault, M., (2009). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. (2004). p. 71.

comprende el “liberalismo como régimen general de la biopolítica”, esta acentuación también señala un desplazamiento teórico frente a sus trabajos pasados»⁶.

A través del desarrollo conceptual de la biopolítica que heredamos desde 1976⁷ hasta las primeras clases del curso de 1978, se puede observar al menos dos niveles en los cuales se manifiestan las relaciones de poder —anatomopolítica y biopolítica— sufriendo un desplazamiento a partir de la formulación por primera vez del neologismo gubernamentalidad el 1.º de febrero de 1978. Asimismo, no se pueden dejar pasar elementos sustanciales que hacen a la discusión biopolítica como preámbulo de la concepción de un sujeto. En tal sentido, el proyecto genealógico que presenta sobre el Estado moderno marca, como señala Judith Revel, el irrumpir del acontecimiento en la resubjetivación manifiesta por la red de dispositivos.

Consideremos la sentencia foucaultiana en la que plantea que el sujeto ha sido «el tema general de sus investigaciones»⁸. En primer lugar, para ver cómo se da el desplazamiento anunciado por Foucault en 1978, es preciso ver el desplazamiento conceptual que está en juego en la noción de dispositivo desde el punto de vista filosófico en el ámbito de la resistencia al biopoder. Algunas entrevistas dan elementos para poder avizorar el concepto de dispositivo, ya que es posible observar de qué manera responde Foucault al problema. Así el autor puede establecer toda una serie de «desplazamientos» conceptuales importantes que se engendra luego con la «categoría de gubernamentalidad», pasando del estudio de una microfísica del poder —como se lee, por ejemplo, en *Vigilar y castigar*— a una cuestión macrofísica del poder, en la que interviene el Estado, como se puede ver en los textos de 1976. En ese marco, están en juego aspectos de las ciencias humanas que han sido encumbrados por Foucault en los años sesenta —por ejemplo, en *Las palabras y las*

⁶Lemke, T., (2017). *Introducción a la biopolítica*, (Traductor Tirado, L.), México: Fondo de Cultura Económica. P. 65.

⁷Referimos a *La voluntad de saber* publicada en octubre de 1976. A principios de ese año Foucault dicta *Defender la sociedad* que fue publicado en 1997. Se conoce en español una edición de este curso que circuló a comienzos de los años noventa como *Genealogía del racismo*.

⁸Foucault, M., (2001c). «El sujeto y el poder», (Traductor Paredes R.). En Dreyfus, H. L., y Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva visión. Pp. 241-259. P. 242.

cosas⁹—; los dispositivos¹⁰ y las relaciones de poder, desarrollados desde mediados de los años setenta. La discusión sobre el sujeto se encuentra en las explicaciones que da Foucault en los *Dits et écrits*.

En segundo lugar, la discusión sobre el papel del intelectual se plantea en el marco de algunos «textos de intervención»¹¹ como señala Diogo Sardinha: lo que se encuentra en los textos sobre Croissant, Irán o Polonia es muy diferente a lo que se encuentra en sus libros, de ahí que se los llame de esa manera. Esos textos refieren a intervenciones sobre lo que está sucediendo, muestran el papel del intelectual que se manifiesta en la resistencia. Así, la segunda mitad de los años setenta —posterior a *La voluntad de saber*— marca problemas fundamentales en el contexto de valorar la resistencia y la problemática invención de la gubernamentalidad —el problema de Croissant y la revolución iraní, tal como lo referencia Senellart al comienzo del curso foucaultiano en el Collège de France de 1978—. Observar de qué manera se plantean dichas discusiones manifiesta la perspectiva de una época, además de mostrar el problema del sujeto, en tanto gobernado, y a la vez resubjetivado —en los términos planteados por la francesa J. Revel—. De esta manera, se sostiene la posibilidad de pensar la resistencia en el marco biopolítico.

⁹Edgardo Castro y Luca Paltrinieri coinciden en mostrar algunos desplazamientos que se producen desde *Las palabras y las cosas* hasta llegar al curso de la gubernamentalidad. Un ejemplo de ello, son las referencias realizadas por Paltrinieri acerca de la noción de población. Paltrinieri, L. (2014), «Foucault et l'histoire de la démographie» En Bert, J-F y Lamy, J. *Michel Foucault. Un héritage critique*, Paris: CNRS Éditions. Pp. 245-262.

¹⁰Se realiza un breve cotejo con la noción de dispositivo en Agamben en función de que el filósofo italiano parte de los *Dits et écrits* para discutir el concepto foucaultiano.

¹¹Sardinha, D., (2011). *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris: L' Harmattan.

1.2. «¿Qué es un dispositivo?» Problema de término y problema de estrategia¹²

«Hay que pensar el dispositivo de sexualidad a partir de las técnicas de poder que le son contemporáneas»¹³. Es menester realizar una breve exposición del término «dispositivo» a los efectos de observar la pertinencia particular de los distintos dispositivos que giran en torno a la biopolítica, los dispositivos de seguridad, y que forman parte de la primera definición de la gubernamentalidad. Esto se debe a la relevancia determinante que adquirieron a mediados de los años setenta, la analítica del poder y el papel de la resistencia. A su vez, muestra de manera contundente la necesidad de comprender, por ejemplo, el «dispositivo de sexualidad» desarrollado en *La voluntad de saber*, así como también algunas entrevistas posteriores realizadas a Foucault tras dicha publicación. La noción de dispositivo a mitad de los años setenta adquiere dimensiones importantes en el marco de su metodología filosófica. Es prácticamente imposible para los comentaristas, especialistas y estudiosos de este autor no dar cuenta de la relación que el nuevo concepto encierra respecto al concepto de episteme¹⁴, así como establecer si esta

¹²Comentaristas y especialistas han planteado que la clase del 1º de febrero de 1978 juega un papel bisagra en el trabajo de Foucault destacando fundamentalmente el centro de atención que generaba el problema de la gubernamentalidad en tanto invención que posibilita la resistencia, como manifiesta F. Gros. En tal sentido, y a los efectos de abordar con la mayor prudencia tales aspectos, se encuentra una serie de desplazamientos que culminan en las primeras clases del curso de 1978 que giran alrededor de la seguridad-población-gobierno; va a tener que vérselas, como lo señala Foucault con mucha claridad, en el marco de la invención de las ciencias humanas. Se ponen en juego, en primer lugar, doce años del enclave foucaultiano observado desde una arqueología en *Las palabras y las cosas*. Pero como señalan varios especialistas en los trabajos de Foucault, por un lado Guillaume Le Blanc, un desplazamiento en *Vigilar y castigar* sobre esas ciencias humanas en el cual, a decir de Judith Revel, la arqueología está al servicio de la genealogía. Y hasta llegar a la concepción de la gubernamentalidad liberal, en la cual queda de manera imposible de otorgarle un lugar a las ciencias humanas. Edgardo Castro manifiesta un triple desplazamiento que es: *Las palabras y las cosas*; *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* y, naturalmente, *Seguridad, territorio, población*. Esta serie de desplazamientos en el marco de las ciencias humanas, tal como eran dadas en *Las palabras y las cosas* a partir de la condición de posibilidad que le daba el «a priori histórico» en el curso de 1978, está atravesada por un sujeto de normalización con las consecuencias de los desplazamientos que se plantean en el capítulo dos y con qué es un sujeto de gubernamentalidad.

¹³Foucault, M., (2008c). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, (Traductor Guiñazú, U.), Buenos Aires: Siglo XXI editores. P. 143.

¹⁴Como señalan algunos autores, en *Las palabras y las cosas* -a partir del concepto de episteme- puede observarse a Foucault vinculado al estructuralismo, en referencia a la etnología de Lévi-Strauss y al psicoanálisis lacaniano; ver por ejemplo: Zoungrana, J. (2014) «Épistémè», En Bert, J-F y Lamy, J. *Michel Foucault. Un héritage critique*, París: CNRS Éditions. Pp. 103-112. En 1969 con la publicación de *La arqueología del saber* Foucault se desmarca del estructuralismo y, en los años setenta con el desarrollo de la genealogía, se desarrolla el concepto de dispositivo. Se puede ver tanto en *La voluntad de saber* y en *Seguridad, territorio, población*, la coexistencia junto al dispositivo.

última queda destinada al abandono, porque ingresa dentro del concepto de dispositivo como un dispositivo de lo discursivo, aunque aparezca en determinados lugares coexistiendo con la nueva noción¹⁵.

1.2.1. El dispositivo como «herramienta» foucaultiana

La noción de dispositivo ya está presente en la primera clase del curso *El poder psiquiátrico*, de 1973-1974. Para recordar el marco en que se aborda y poder cotejarlo con los esfuerzos que realiza más tarde, Foucault lo plantea de la siguiente manera: «¿Cómo pueden ese ordenamiento del poder, esas tácticas y estrategias del poder, dar origen a afirmaciones, negaciones, experiencias, teorías, en suma, a todo un juego de verdad? Dispositivo de poder y juego de la verdad, dispositivo de poder y discurso de verdad...»¹⁶. En este momento del pensamiento foucaultiano no aparece manifiesto el concepto con sus consecuencias más filosóficas, esto ocurrirá dos años más tarde con *La voluntad de saber*. Lo central del curso mencionado es que allí se propone el desplazamiento de la ideología a las relaciones de poder. Volverá a efectuar ese desplazamiento de las relaciones de poder al gobierno por la verdad, tras los cursos sobre la gubernamentalidad hacia los años ochenta¹⁷.

El desplazamiento que se observa en *El poder psiquiátrico* se explicita en el desprendimiento de la institución para centrarse en el análisis genealógico de las

¹⁵Chignola muestra esto como sucede en *La voluntad de saber*. En *Seguridad, territorio, población* también se hace referencia a la Episteme clásica.

¹⁶Foucault, M., (2012a). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. (2003). P. 30.

¹⁷En la clase del 9 de enero de 1980 –carácter introductorio y de método en la primera clase– del curso *Del gobierno de los vivos*, donde Foucault explicita el desplazamiento de las relaciones de poder al gobierno por la verdad:

«En líneas generales, como ven, se trataría de elaborar un poco la noción de gobierno de los hombres por la verdad. Ya hablé un poquito de esta noción de gobierno de los hombres por la verdad en años anteriores. ¿Qué quiere decir "elaborar esta noción"? Se trata con ello, desde luego de desplazar las cosas con respecto al tema hoy gastado y trillado del saber-poder. Tema este, el saber-poder, que no era en sí mismo más que una manera de desplazar las cosas con respecto a un tipo de análisis, en el ámbito de la historia del pensamiento, que estaba más o menos organizado o que giraba alrededor de la noción de ideología dominante. Dos desplazamientos sucesivos, si se quiere: uno que va de la noción de ideología dominante a la de saber-poder, y ahora, un segundo desplazamiento, de la noción de saber-poder a la noción de gobierno por la verdad». Foucault, M., (2014a). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. (2012). P. 30. Ver también: Ferreira Peñaflor, S., (2016). «¿Desplazamiento conceptual de la gubernamentalidad? Acerca de *Del gobierno de los vivos*». En N. Madarasz, G. Jaquet, D. Fávero, N. Centenaro. (Organizadores), *Foucault: leituras acontecimentais*. Porto Alegre: Editora Fi. Pp. 274-299.

relaciones de poder, que atraviesa las instituciones. Este análisis no-institucional de las relaciones de poder le permite estudiar y explorar otros ámbitos, e integrar las relaciones entre las prácticas discursivas y las no discursivas. Esto se puede ver en la serie de desplazamientos anunciados sobre ciertas nociones que trabaja desde la *Historia de la locura en la época clásica*¹⁸. De esta manera los planteos que se pueden encontrar en los cursos previos a *La voluntad de saber*, se ven manifiestos en los cortes de la analítica del poder sobre el cuerpo individual y su tecnología disciplinaria. Por lo cual, el vínculo presentado entre relaciones de poder y juegos de verdad es una manera de tratar los términos, como fue planteado en *La verdad y las formas jurídicas*. Claramente en esta etapa previa a la conceptualización del dispositivo de sexualidad, el acontecimiento que se observa en función de la genealogía está en la formación de lo que es el sujeto de la población presente en *El nacimiento de la medicina social*¹⁹. En la etapa de formación de *Vigilar y castigar*, como lo muestran los cursos previos²⁰, el dispositivo está en juego con el «diagrama» tal como se esfuerza en manifestar Deleuze. De esta manera coloca el dispositivo panóptico desde el lugar no ya del «ver sin ser visto»²¹, sino de «imponer una conducta cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera»²². El concepto de diagrama se presenta de esta manera:

¹⁸Publicado en 1961 como *Locura y sinrazón*, fue la primera versión de lo que en 1972 pasa a llamarse como se conoce actualmente la obra con las respuestas que Foucault le realiza a Derrida. Eribon, D., (2004). *Michel Foucault*, (Traductor Kauf, T.), Barcelona: Anagrama. p. 170.

Las nociones que anuncia al comienzo de *El poder psiquiátrico* y que modifica son: las de violencia, institución y familia. Foucault, M., (2012a). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. (2003). pp. 30-33.

La clase del 7 de noviembre de 1973 finaliza diciendo: «Por lo tanto, en lugar de hablar de violencia, me gustaría más hablar de microfísica del poder; en vez de hablar de institución, me gustaría más tratar de ver cuáles son las tácticas puestas en acción en esas prácticas que se enfrentan; en lugar de hablar de modelo familiar o de "Aparato de Estado", querría intentar ver la estrategia de las relaciones de poder y esos enfrentamientos que se despliegan en la práctica psiquiátrica» Foucault, M., (2012a). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. (2003). P. 34.

¹⁹Este problema de la población como sujeto, puede encontrarse también en «El Nacimiento de la medicina social», publicada en 1977, basada en una conferencia pronunciada por Foucault en la Universidad Federal de Río de Janeiro en 1974. Si esto es así, es el primer momento donde se encuentra el concepto de Biopolítica en Foucault: Castro, E., (2011a). *Diccionario Foucault*, Buenos Aires: Siglo XXI editores. pp. 56-59.

²⁰Edgardo Castro plantea «Cantera foucaultiana» a los cursos que sirvieron a Foucault como herramientas para sus libros.

²¹Deleuze, G., (2005). *Foucault*, (Traductor Vázquez, J.), Buenos Aires: Paidós. P. 60.

²²Deleuze, G., (2005). *Foucault*, (Traductor Vázquez, J.), Buenos Aires: Paidós. P. 60.

El diagrama ya no es el archivo, auditivo o visual; es el mapa, la cartografía, coextensiva a todo el campo social. Es una máquina abstracta. Se define por funciones y materias informales, ignora cualquier distinción de forma entre un contenido y una expresión, entre una formación discursiva y una formación no discursiva. Una máquina casi muda y ciega, aunque haga ver y haga hablar²³.

Por lo tanto, los modelos de la microfísica del poder —modelo de la lepra, de la peste, o el dispositivo panóptico—, están suscritos a distintos diagramas. Es ahí donde se puede encontrar, no sin dificultad, la noción de «discontinuidad» como una de las lecturas posibles en el cambio de época que marca la microfísica del poder, dado que en esa lectura el diagrama sería discontinuo. Sin embargo, es posible que en el dispositivo la cuestión no se dé tanto por la discontinuidad sino más bien por la envoltura, como señala Sardinha, sobre los refinamientos de las técnicas de poder ejemplificados en el pasaje de la lepra-ciudad apestada-establecimiento panóptico. Asimismo, Yuing Alfaro muestra como en *Vigilar y Castigar* el dispositivo funciona o da cuenta de lo que es el «ejercicio» como una tecnología política que se realiza sobre el cuerpo del individuo —anatomopolítica—: «la misma práctica del ejercicio concertado y exigido al interior de una institución, asoma como un dispositivo que configura el perfil de una organización disciplinaria(...) más que el carácter técnico del dispositivo en sí, lo que es relevante es el régimen de relaciones a los que da lugar»²⁴.

Es necesario recorrer una serie de elementos para trabajar lo que son las dificultades del dispositivo. Las referencias que se ofrecen en esta investigación dan cuenta de la tarea de sistematización que requiere la noción del dispositivo que, si bien aparece en el curso *El poder Psiquiátrico*, su conceptualización emerge en la descripción metodológica que se realiza del dispositivo de sexualidad en *La voluntad de saber*. En este sentido, es necesario tener en cuenta, en primer lugar, una de las maneras en que es recibido el término y algunas de sus consecuencias, de acuerdo a una entrevista a Foucault después de la publicación de la obra de 1976. La

²³Deleuze, G., (2005). *Foucault*, (Traductor Vázquez, J.), Buenos Aires: Paidós. P. 60.

²⁴Yuing Alfaro, T. (2017). *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Viña del Mar: CENALTES ediciones. P. 324.

entrevista publicada en 1977 como «Le jeu de Michel Foucault»²⁵, aparece en los *Dits et écrits* y, en ella, el filósofo francés da cuenta de la implicancia que tiene esta nueva noción en el trabajo que ha venido realizando. La entrevista resulta en gran medida ineludible para los comentaristas y todos aquellos que busquen desenvolver el problema del dispositivo en el marco del proyecto genealógico foucaultiano a mitad de los años setenta. Comienza con la presentación que realiza Grosrichard acerca del libro recientemente publicado por el filósofo, el primer volumen de *Historia de la sexualidad*. Por lo que se tiene, de primera mano, algunos de los posibles elementos polémicos en la recepción de la, en ese momento, reciente publicación. Por ello, la primera pregunta que le realiza a Foucault es que dé cuenta del «sentido y la función metodológica del término “dispositivo”²⁶». La demanda del entrevistador muestra el valor del concepto operando sobre la obra, sin necesidad de caer en elementos más provocativos como los vinculados a los malentendidos sobre la analítica del poder, como se ve en distintos pasajes de *Seguridad, territorio, población*, respecto a una «ontología circular del poder». A la interrogante planteada, Foucault responde en tres sentidos: 1) problema general: por sus elementos en red, discursos, instituciones, enunciados científicos, etc. —entrelazados—; 2) encontrar la naturaleza por la cual se estableció esa red de elementos heterogéneos —discursivos o no discursivos—, cómo es posible su vínculo. 3) función estratégica, responder a una urgencia²⁷.

Hay, por tanto, una serie de elementos encadenados, que están vinculados a las instituciones, a los discursos, al poder, al sujeto, que forman parte de, o son atravesados por el dispositivo. Si se cotejan estos puntos fundamentales que dan cuenta del dispositivo, por una lado como muestra la entrevista, y por otro respecto de una definición expuesta en el capítulo 4 «El dispositivo de sexualidad» de la obra de 1976, se puede notar que la obra realiza un giro o presenta una ruptura respecto

²⁵Es importante apoyarse en los primeros pasajes de la presente entrevista. En primer lugar, Foucault da una definición contundente de dispositivo, en la cual se apoya Agamben para desenvolver el concepto. En segundo lugar, es importante observar la recepción de *La voluntad de saber*, que había sido publicada recientemente en el marco de un proyecto que, como se sabe, Foucault no concluye de la manera que se plantea en 1976, al punto que el propio Didier Eribon manifiesta el fracaso de la mencionada publicación.

²⁶Foucault, M., (2001b). *Dits et écrits II. 1976-1988*, París: Gallimard. P. 298.

²⁷Foucault, M., (2001b). *Dits et écrits II. 1976-1988*, París: Gallimard. P. 299.

de lo anterior²⁸. Así en *La voluntad de saber*, establece lo siguiente acerca del dispositivo:

Es el nombre que se le puede dar a un dispositivo histórico: no una realidad por debajo en la que se ejercían difíciles apresamientos, sino una gran red de superficie en la que la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder²⁹.

Las consideraciones que surgen de este pasaje están situadas en el marco metodológico y en la discusión que expone Foucault sobre el concepto de biopoder. El dispositivo de sexualidad está en cotejo con el biopoder mostrando los dos polos de este, el anatomopolítico y el biopolítico. Es así que mediante el dispositivo de la sexualidad se regula y regulariza a poblaciones enteras, al mismo tiempo que se disciplina el cuerpo del individuo —como lo expone en el capítulo 5 de *La voluntad de saber* y en la última clase de *Defender la sociedad*— fundamentalmente a partir de la articulación que se manifiesta por la reconceptualización de la normalización³⁰, en ese espiral que producen las relaciones de saber y poder. Dispositivo, entonces, dentro de lo que es el estatus conceptual de la era del biopoder: para entender cómo

²⁸Para Edgardo Castro la noción de dispositivo se inserta en una división que se puede hacer del pensamiento foucaultiano a partir de dos momentos dados. Por un lado, el que se encuentra dado por las obras *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*; y por el otro, *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*. Así plantea: «(...) mientras que las dos primeras obras están centradas en la descripción arqueológica de la episteme y los problemas metodológicos que ella plantea, las dos restantes proponen una descripción genealógica de dispositivos (el disciplinario y el de sexualidad respectivamente). Este cambio de perspectiva y de objeto de análisis responde a las dificultades descriptivas de la arqueología y a la consiguiente introducción del análisis del poder. En efecto. Como reconocerá el propio Foucault, faltaba a su trabajo el análisis del poder, de la relación entre lo discursivo y lo no discursivo. A esta necesidad responde la introducción del concepto de dispositivo como objeto de la descripción genealógica» Castro, E., (2011a). *Diccionario Foucault*, Buenos Aires: Siglo XXI editores. pp. 113-114. Además, parece haber acuerdo entre los comentaristas —Castro, Revel, Yuing Alfaro— en la demarcación de dos momentos claramente divididos en función de las publicaciones de Foucault.

²⁹Foucault, M., (2008c). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, (Traductor Guiñazú, U.), Buenos Aires: Siglo XXI editores. Pp. 101-102.

³⁰Es importante recordar que el concepto de normalización que Foucault plantea en la clase del 17 de enero de 1976 gira sobre la definición de biopoder y sus dos polos: la anatomopolítica y la biopolítica. Ver Foucault, M., (2010a). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. (1997), pp.228-229.

opera el biopoder, hay que entender el dispositivo de la sexualidad. Este elemento es indispensable si se quiere realizar un estudio sobre lo que se establece como resistencia y límite de la política; ¿de qué manera se puede reflexionar sobre los límites de la biopolítica?

La noción de dispositivo involucra tanto la metodología de la arqueología como la de la genealogía, es decir que involucra tanto lo discursivo como lo no discursivo. El contexto intelectual y político en el cual se establece dicha noción, tiene que ver con las lecturas que Foucault realizó buscando la posibilidad de acercarse al marco de otros frentes de lucha, como la escuela de Francfort. Las traducciones de autores como Weber, Arendt, Adorno, Horkheimer —como muestran Bertani y Fontana en la Situación al curso *Defender la sociedad*— manifiestan algunas de las declaraciones realizadas por Foucault sobre finales de los años setenta acerca de las ideas de la escuela de Francfort³¹. Con la publicación de *El anti-Edipo*³², Deleuze y Guattari se señalan como productores de lo que es en Foucault la definición de dispositivo³³.

Previo al capítulo donde se desarrolla el «dispositivo de sexualidad», se da cuenta de elementos metodológicos, afirmando una serie de movimientos que realiza el pensamiento del autor. Así, en el capítulo 3 «Scientia Sexualis» de *La voluntad de saber*, expondrá lo siguiente sobre el dispositivo:

Se trata pues de considerar con seriedad esos dispositivos y de intervenir la dirección del análisis; más que de una represión generalmente admitida y de una ignorancia medida con el patrón de lo que suponemos saber, hay que partir de esos mecanismos positivos, productores de saber, multiplicadores de discursos, inductores de placer y generadores de poder; hay que partir de ellos y seguirlos en sus condiciones de aparición y funcionamiento, y buscar cómo se distribuyen,

³¹El vínculo que busca establecerse con la Escuela de Francfort se da fundamentalmente a partir de autores como Adorno, no con Habermas —aunque Foucault lo referencia— como señala Eribon. Ver «¿Qué es la crítica?» y los textos de la Aufklärung a través de los cuales se establece habitualmente la relación de Foucault con Kant.

³²Fontana y Bertani en la situación del curso a *Defender la sociedad* lo colocan en un lugar clave para el desarrollo de Foucault de los años setenta, fundamentalmente en textos como *Vigilar y castigar*, como nuestro pensador lo manifiesta.

³³Judith Revel es quien señala esta relación entre *El anti-Edipo* de Deleuze y Guattari y el concepto de dispositivo que desarrolla Foucault fundamentalmente a partir de *La voluntad de saber*.

en relación con ellos, los hechos de prohibición y de ocultamiento que les están ligados. En suma, se trata de definir las estrategias de poder inmanentes a esta voluntad de saber³⁴.

En primer lugar y siguiendo la perspectiva del trabajo realizado por Diogo Sardinha, este pasaje indica que el dispositivo es productor de efecto y es efecto a la vez. El dispositivo de sexualidad debe ubicarse en el marco de las tecnologías políticas³⁵. Teniendo en cuenta esto último, se debe afirmar que este dispositivo se enmarca en todo «un aparato administrativo», que se puede ver a partir del desarrollo que realiza el autor del concepto de biopolítica. En segundo lugar, se puede decir que además de los efectos específicos, produce efectos generales³⁶, como en el ejemplo acerca de los dispositivos de seguridad que aparecen en el marco de la noción de la gubernamentalidad.

Claramente, las posibilidades que ingresan en el dispositivo según lo mostrado por Foucault en la entrevista, tienen que ver con las dificultades de la polémica afirmación: «donde hay poder hay resistencia». Asimismo, si se leen las diferentes entrevistas entre 1977 y 1978, pasando por el curso *Seguridad, territorio, población*, ya que Foucault debe dar respuesta al problema del poder a partir de una analítica del poder —en qué consiste, cómo se ejerce, cómo circula, qué poderes—, y de qué manera aparece planteada la resistencia. De ese modo es que se puede comprender lo que sucede con los sujetos que son atravesados por esos dispositivos. La resubjetivación como posibilidad de realización de la resistencia³⁷, como menciona Revel, o lo que plantea Deleuze en su desarrollo del concepto de dispositivo, o la importancia que le da Gros a la gubernamentalidad, es lo que parece estar en juego y que tiene como centro de atención la discusión sobre el sujeto en el

³⁴Foucault, M., (2008c). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, (Traductor Guiñazú, U.), Buenos Aires: Siglo XXI editores. Pp. 73-74.

³⁵Foucault, M., (2008c). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, (Traductor Guiñazú, U.), Buenos Aires: Siglo XXI editores. P. 122.

³⁶Sardinha, D., (2011). *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris: L' Harmattan. Pp. 55-59.

³⁷Ver por ejemplo el pasaje en el que se desarrolla la actividad de Foucault en el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP). Ver Revel, J., (2014). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, (Traductor Agoff, I.), Buenos Aires: Amorrortu editores. P. 135.

poshumanismo³⁸.

Se puede observar además que Foucault establece en la consideración del dispositivo la metodología genealógica, y ésta puede hacer emerger al acontecimiento. El acontecimiento que se manifiesta en el plano de las «estrategias de poder» es distinto al acontecimiento como lo plantea en *La arqueología del saber* o en *El orden del discurso*. En el juego de la singularidad del acontecimiento como Foucault plantea en *Nietzsche, la genealogía, la historia* a comienzos de la década de los setenta o a finales en la conferencia «¿Qué es la crítica?». Revel sitúa el acontecimiento según dos momentos: uno negativo y otro positivo, mientras que Yuing Alfaro lo define en ese marco de ruptura que opera en las dos metodologías de la siguiente manera:

Por ello, tal como ya lo había insinuado durante el período arqueológico, Foucault mantiene un interés en elaborar una historia que manifieste la singularidad de cada acontecimiento. En efecto, paulatinamente, el autor ensaya una metodología que done a los acontecimientos la consistencia que permita señalar una ruptura o un quiebre histórico, antes que sumirlo dentro del sentido general que poseería el relato en que dicho acontecimiento se inscribe. Es más, son los acontecimientos los que deben ofrecer sentidos novedosos e imprevistos antes que obtener toda su significación de un cierto curso de la historia³⁹.

Estos dos planteos que ayudan a comprender esta irrupción del dispositivo, por un lado muestran la diferencia que manifestaban los acontecimientos en el marco de la arqueología y la genealogía, y por el otro, cómo a partir del concepto de dispositivo expuesto por Foucault en *La voluntad de saber* se extraen determinadas consecuencias. En este marco relacional del período arqueológico-genealógico, Judith Revel (2014) es categórica al plantear que la arqueología sigue las necesidades de la genealogía, mientras que Diogo Sardinha concluye que existe una diferencia de movimientos en la arqueología y en la genealogía:

³⁸Madarasz distingue el poshumanismo de la acusación de posmoderno o posmodernismo que plantea F. Jameson.

³⁹Yuing Alfaro, T. (2017). *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Viña del Mar: CENALTES ediciones. P. 327.

En conclusion, autant l' archéologie avait été la méthode pour accéder à un fond épistémologique qui en déterminait de façon univoque la surface dont elle était condition de possibilité, autant la généalogie sera la démarche nécessaire pour saisir le mouvement de spirale dans lequel s' enchevêtrent des effets-instruments⁴⁰.

El segundo aspecto que nos importa de la entrevista de 1977 es cuando se explicita que la episteme ingresa en el marco del dispositivo de lo discursivo. De esta manera, el segundo problema planteado tiene que ver con el «abandono» o «sustitución» de la episteme. Para Foucault la episteme se trata de un «dispositivo específicamente discursivo», no obstante el dispositivo es discursivo y no discursivo, ya que sus elementos son heterogéneos⁴¹. De *Las palabras y las cosas* a *La arqueología del saber*, como ejes epistemológicos en los que gira el «a priori histórico», al abandono del término episteme porque ingresa dentro del concepto de dispositivo, lo no discursivo forma parte del dispositivo. Los comentaristas, siguiendo las respuestas que da Foucault en la entrevista publicada en los *Dits et écrits*, «Le jeu de Michel Foucault», coinciden en una suerte de «reemplazo» del concepto de episteme por el concepto de dispositivo. Dado que este último abarca las prácticas no discursivas y los aspectos genealógicos que dan cuenta de las relaciones de poder, adquiere un carácter de heterogeneidad, integrando prácticas discursivas y no discursivas⁴². Al mismo tiempo que tiene un carácter productor de verdad, como señala Veyne⁴³; o productor de efecto, y a la vez efecto, como reflexiona Sardinha:

Dans la contrainte du dispositif, il est indispensable de voir une nouvelle forme de fermeture, corrélat de l'ouverture productrice du pouvoir. Par elle, la nécessité formelle de l'épistémè cède sa place à un contrainte simultanément matérielle -

⁴⁰Sardinha, D., (2011). *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris: L' Harmattan. P. 57.

⁴¹Foucault, M., (2001b). *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris: Gallimard. P. 301.

⁴²Yuing Alfaro, T. (2017). *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Viña del Mar: CENALTES ediciones. P. 322.

⁴³Veyne, P., (2014). *Foucault. Pensamiento y vida*, (Traductora Furió, M. J.), Buenos Aires: Paidós. Pp. 103-104. En efecto, nos hace recordar, además, que el término «a priori histórico» aparece aún en 1984 en *Dits et écrits IV*, página 632. Ver en la nota número 3 del capítulo 8 «Una historia sociológica de las verdades: saber, poder, dispositivo».

puisqu' elle passe par la surveillance, le dressage et la punition- et formelle- car elle va jusqu'aux schèmes de savoir sur le sexe et sur l'homme⁴⁴.

Por lo tanto, en este momento del pensamiento foucaultiano, los términos dados por las relaciones de saber-poder componen un binomio que es puesto de manifiesto por el enfoque arqueológico-genealógico. Preferentemente, siguiendo a Judith Revel, la buena arqueología está al servicio y necesidades de la genealogía⁴⁵. Esta práctica, o mejor dicho, este momento metodológico arqueológico-genealógico, debe dar cuenta de lo que sucede en el asunto de nuestro estudio sobre la reflexión que toma en cuenta la política contemporánea desde una perspectiva biopolítica.

La emergencia conceptual del dispositivo parece haber saldado el problema del alcance explicativo en el cual la episteme⁴⁶ no podía dar cuenta de lo no discursivo, es decir, de las relaciones de poder. Como dice Foucault en la entrevista mencionada, la episteme se torna un dispositivo de lo no discursivo y parece quedar «envuelto» por el concepto que abarca todo: totaliza las prácticas, los discursos, las instituciones, el sujeto⁴⁷. Ahora bien, ¿es posible plantear el dispositivo en el marco de la discontinuidad elaborada por Foucault en los años sesenta, a través de las rupturas epistémicas?, o por el contrario, ¿hay que plantearlo en el marco de una “envoltura”, en la cual la discontinuidad comienza a «esfumarse» como plantea Sardinha?

1.2.2. Las respuestas al poder como problema posterior a *La voluntad de saber*

Eribon⁴⁸ menciona en varios pasajes el fracaso de *La voluntad de saber*. Entre 1977 y 1978, en las entrevistas realizadas a Foucault se puede encontrar el problema

⁴⁴Sardinha, D., (2011). *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris, Francia: L' Harmattan. P. 58.

⁴⁵Revel, J., (2014). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, (Traductor Agoff, I.), Buenos Aires: Amorrortu editores. P. 142.

⁴⁶Sobre este aspecto del «a priori histórico» es uno de los puntos que se observaba en el cuerpo de texto a partir de una referencia que hace Diogo Sardinha en el que manifiesta los movimientos verticales y en espiral para el dispositivo.

⁴⁷Para Veyne: «dispositivo, sujeto, poder y verdad están de algún modo ligados». Veyne, P., (2014). *Foucault. Pensamiento y vida*, (Traductora Furió, M. J.), Buenos Aires: Paidós. P. 98.

⁴⁸Eribon, D., (2004). *Michel Foucault*, (Traductor Kauf, T.), Barcelona: Anagrama.

del poder como algo dificultoso. Es así que nuestro autor debe dar cuenta de qué es esta analítica de poder, y así poder desviar las acusaciones de haber caído en un problema ontológico y circular, a partir de la cuestión expuesta en el libro de 1976: «donde hay poder hay resistencia»⁴⁹. Tal es el problema que se plantea en las primeras clases del curso de 1978 en relación a la biopolítica, y que nos proponemos estudiar en esta investigación.

La herencia que ha dejado Foucault en la descripción sobre la actividad filosófica, tal como fue definida al comienzo de *El uso de los placeres*, resulta contundente⁵⁰ y forma parte también, de los desplazamientos en los que se manifiesta la cuestión de la subjetividad. En ese sentido, es preciso recordar las pretensiones del autor en el contexto biopolítico en el que se da la sentencia sobre la resistencia, enlazado con la genealogía que propone al comienzo del curso *Seguridad, Territorio, Población*⁵¹. El aspecto central del curso de 1978 es la realización de una «genealogía del Estado moderno». Como plantea su editor, Michel Senellart, el curso se ubica en el plano de las definiciones del biopoder manifestando la idea de un tríptico de cursos junto a *Defender la sociedad* y *Nacimiento de la biopolítica*.

Al comienzo de la publicación de los cursos, Mauro Bertani y Alessandro Fontana, los editores de *Defender la sociedad*, plantean algo similar a lo manifestado por Senellart. Para ellos, este curso marca una distinción⁵². Por lo cual, el análisis del poder disciplinario se plantea de forma bastante particular, más allá de lo

⁴⁹Foucault, M., (2008c). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, (Traductor Guiñazú, U.), Buenos Aires: Siglo XXI editores.

⁵⁰Como muestra Foucault al comienzo de *El uso de los placeres*, «Pero ¿qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— sino el trabajo del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?» Foucault, M., (2008d). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, (Traductor Martí, S.), Buenos Aires: Siglo XXI editores. p. 15. En *El sujeto y el poder* también se puede ver algo similar a los desplazamientos de Foucault.

⁵¹El curso de 1978 es el primero después de un año sabático. El curso anterior, *Defender la sociedad*, de 1976, ocurrió entre dos publicaciones: *Vigilar y castigar* (1975) y *La voluntad de saber* de octubre de 1976. Sus primeras clases tienen lugar poco después de la cuestión Croissant de 1977.

⁵²En la Situación del curso de 1976, Bertani y Fontana plantean que Foucault manifiesta un quiebre — un desplazamiento — de lo que es por un lado el poder disciplinario manifiesto en los cursos *La sociedad punitiva*, *El poder psiquiátrico*, *Los anormales* y *Vigilar y castigar*; y por otro, el problema del biopoder y la gubernamentalidad, en *La voluntad de saber*, *Seguridad, Territorio, Población*; *Nacimiento de la biopolítica*, y el comienzo del curso *Del gobierno de los vivos*. En este sentido, *Defender la sociedad* marca una ruptura para lo que es el desarrollo posterior de la idea de gubernamentalidad y la biopolítica.

expuesto en los dichos, escritos, entrevistas. Hay que ver la articulación que se da de forma metodológica en *La voluntad de saber*. Los editores del curso de 1976 afirman que:

Foucault nunca consagró libro alguno al poder... Estudió más bien su funcionamiento, sus efectos, el cómo, en los numerosos análisis históricos que realizó sobre los asilos, la locura, la medicina, las prisiones, la sexualidad, la policía. La cuestión del poder, por lo tanto, se despliega a lo largo de todos esos análisis, se confunde con ellos, les es inmanente y, por eso mismo indisociable (...) siempre negó haber querido proponer una teoría general del poder, que no dejó de atribuírsele, en referencia, por ejemplo, al *panoptismo*⁵³.

El impacto de los *Dits et écrits* genera una relectura de los textos foucaultianos, acompañada de artículos, conceptos, entrevistas, que hacen posible dar cuenta de los mensajes que envía Foucault en sus obras, como es el caso de la resistencia al poder. El curso de 1976 da una enmendable tarea que tiene que ver con la organización conceptual de la biopolítica, ya que da cuenta de una serie de elementos como es la interpretación del nazismo en la última clase (17 de marzo) entre dispositivos disciplinarios y biopolíticos, y cómo sigue operando un «poder soberano» coexistiendo con el biopoder, mostrando el atributo de la envoltura en el dispositivo. Además, es un eje fundamental para los desplazamientos que se dan en 1978, cuando al concepto de normalización se le agregue la noción de normación. En ese sentido ha de considerarse el curso del 76 como parte del contexto del pensamiento biopolítico de Foucault, como ya han mencionado diferentes comentaristas como Senellart, Castro y Le Blanc.

Sobre los aspectos que se presentan respecto a la soberanía, Foucault plantea la necesidad de dar cuenta de las relaciones de poder, tal como lo hace en la primera clase de 1976, en la cual anuncia: «Desprenderse de la teoría jurídico-política de la soberanía si se quiere analizar el poder»⁵⁴. En el siguiente capítulo de la presente

⁵³Bertani, M., Fontana, A. (2010) «Situación del curso» En Foucault, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. Pp. 245-260. P. 246.

⁵⁴Foucault, M., (2010a). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. (1997). Pp. 39-41.

investigación, se presentan los planteos de 1978 sobre la soberanía, la disciplina y la seguridad, y cómo a partir de los dispositivos Foucault se desprende de lo señalado por los editores del curso de 1976.

Por último, se observa en qué marco se plantea la reflexión biopolítica de Foucault sobre la resistencia. Bertani y Fontana, en la Situación del curso, señalan elementos biopolíticos contra los que Foucault dispara con su aparato crítico, como se observa en la definición de intelectual⁵⁵. Se trataba de combatir ya sea el fascismo o el estalinismo, como muestra por ejemplo en *La filosofía analítica de la política*, y en este sentido se plantea el carácter problemático de una generación. Entonces, para finalizar y a modo de conclusión del curso y su actualidad, los autores plantean:

Es el distanciamiento de las teorías jurídicas y las doctrinas políticas incapaces de dar cuenta de las relaciones de poder y las relaciones de fuerza en el enfrentamiento de los saberes y las luchas reales; es una relectura de la edad de las Luces en la que habría que ver la descalificación de los saberes menores en beneficio de la centralización, la normalización y el disciplinamiento de saberes dominantes, más que el progreso de la Razón, es la crítica de la idea de que la historia sería una invención y una herencia de la burguesía en ascenso en el siglo XVIII; es el elogio fundado del historicismo, de esa historia que habla de conquistas y dominaciones, una historia batalla, en el verdadero sentido de la palabra, que se construyó a partir de la lucha de razas en oposición al derecho natural; es, por último, desde la transformación de esa lucha en el siglo XIX, el planteo de un problema, el de la regulación biopolítica de las conductas y, como memoria reciente y horizonte cercano, el del nacimiento y desarrollo del racismo y del fascismo⁵⁶.

Luego de la publicación de *La voluntad de saber*, Foucault realiza diferentes entrevistas. En algunas explica el problema de las relaciones de poder y qué sería eso de la resistencia, lo que le valió la acusación de caer en un círculo ontológico, como

⁵⁵En «Los intelectuales y el poder», Foucault discute junto a Deleuze el papel del intelectual. Foucault, M., (1992). *Microfísica del poder*, (Traductores y editores Varela, J., y Álvarez-Uría, F.), Madrid: La Piqueta. pp. 83-93.

⁵⁶Bertani, M., Fontana, A. (2010) «Situación del curso» En Foucault, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. Pp. 245-260. P. 257.

declara en el curso de 1978. En otras, discute la introducción y conceptualización del dispositivo, que además de ser un concepto importante y determinante en el trabajo del pensador francés, ha tenido una resonancia en los últimos años desde la filosofía biopolítica contemporánea. En este punto de la reflexión sobre la actualidad biopolítica, el italiano Giorgio Agamben problematiza el concepto dentro de su elaboración particular de la biopolítica. Por ello, en las siguientes líneas, se realiza un anclaje en el pensador italiano para tomar nota que «después de Foucault» es posible reflexionar sobre la resistencia en la biopolítica contemporánea.

1.2.3. Discusión: Agamben contra Foucault. La noción de dispositivo⁵⁷ en Agamben y la necesidad de profanación en la biopolítica

Si existe un filósofo en la actualidad que de alguna u otra manera sostiene críticamente la estela foucaultiana, ese es Giorgio Agamben, un claro referente de la recepción biopolítica como ha señalado entre otros, Edgardo Castro⁵⁸. Su ensayo «¿Qué es un dispositivo?» ofrece una breve referencia acerca de la noción de dispositivo de Foucault. La importancia de esta referencia, además de su interpretación biopolítica, es que toma como punto de partida la entrevista «Le jeu de Michel Foucault» publicada en *Dits et écrits*. Realizaremos dos comentarios en torno al ensayo.

En primer lugar, durante los tres primeros párrafos de su escrito, se puede ver al pensador italiano como comentarista de la emergencia del concepto de dispositivo desarrollado por Foucault y las características que el autor va atribuyéndole⁵⁹. Y en segundo lugar, se observa la teoría agambeniana del dispositivo

⁵⁷Sobre este punto del dispositivo había dado cuenta Roberto Espósito en *El dispositivo de la persona* mostrando el título utilizado por Deleuze y por Agamben. Sandro Chignola en el apéndice a su libro se concentra en el problema del dispositivo en los tres filósofos.

⁵⁸Castro, E., (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires: UNSAM.

⁵⁹El filósofo italiano resume los tres puntos de la propuesta foucaultiana del dispositivo:

a. El dispositivo es un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cualquier cosa, tanto lo lingüístico como lo no lingüístico: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas, etc. En sí mismo el dispositivo es la red que se establece entre estos elementos.

b. El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder.

c. Como tal, resulta del cruce entre relaciones de poder y relaciones de saber. Agamben, G., (2014). *¿Qué es un dispositivo?*, (Traductor Ruvitoso, M.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora. pp. 8-9.

que formula casi treinta años después, dándose en el marco de un estudio particular que realiza el autor italiano y que, por otra parte, tendrá que ver en gran medida con la construcción de las objeciones que presentará en *El reino y la gloria*. Es interesante observar como su concepción del dispositivo forma parte del estudio en el que realiza las críticas a la gubernamentalidad desarrollada por Foucault a partir del curso de 1978.

«En filosofía las cuestiones terminológicas son importantes»⁶⁰. Así se inicia el escrito de Agamben «¿Qué es un dispositivo?»⁶¹. El texto se compone de diez párrafos. En los primeros tres, tiene en cuenta las respuestas que da Foucault en la entrevista «Le jeu de Michel Foucault». Señala que lo que Foucault plantea sobre el dispositivo estaría vinculado al concepto de gubernamentalidad/gobierno de los hombres. En segundo lugar, Agamben se plantea encontrar el rastro del término foucaultiano a través del concepto de positividad que trae Hyppolite del joven Hegel. Así, en el primer párrafo del texto, Agamben afirma: «La hipótesis que intento proponerles es que la palabra "dispositivo" es un término técnico decisivo en la estrategia del pensamiento de Foucault. En general suele usarlo sobre todo a partir de la mitad de los años setenta, cuando empieza a ocuparse de aquello que llamaba la "gubernamentalidad" o el "gobierno de los hombres"»⁶².

Por lo tanto, la exposición sobre la incidencia conceptual que tiene la noción de dispositivo en Foucault se desarrolla a partir del período arqueológico-genealógico teniendo un impacto sobre el concepto de episteme que aparece reagrupado como un dispositivo de lo discursivo. La introducción que realiza Agamben sobre la noción foucaultiana, seguida de las objeciones, se presenta como discusión de fondo a partir de elementos de carácter teológico⁶³ que refieren a la

⁶⁰Agamben, G., (2014). *¿Qué es un dispositivo?*, (Traductor Ruvitoso, M.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora. P. 7.

⁶¹En un análisis breve y general del concepto de dispositivo en Agamben realizado por Edgardo Castro, muestra dos momentos importantes del texto sobre la noción de dispositivo: en primer lugar, a partir de la denominación foucaultiana que Agamben considera proveniente de la noción de positividad tomada por Foucault de los textos de Hyppolite sobre Hegel. Y en segundo lugar, en el rastreo que realiza Agamben a partir de la palabra en latín: *dispositio*, vinculada al concepto de oikonomía griego, que se encuentran en *El reino y la gloria*, dando consistencia a su investigación sobre la genealogía teológica de la economía. Castro, E., (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires: UNSAM.

⁶²Agamben, G., (2014). *¿Qué es un dispositivo?*, (Traductor Ruvitoso, M.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora. P. 7.

⁶³ La *Oikonomía* en la interpretación de las Escrituras y la noción de profanación son claros ejemplos

concepción del sujeto y la biopolítica.

Notorias son las referencias de Agamben en este pequeño texto sobre los dispositivos en Foucault. El autor señala que forma parte del trabajo que viene realizando, y que tiene como preocupación fundamental, la realización de una genealogía teológica de la *oikonomía*. Esto se evidencia en los primeros renglones de un gran libro —del que no se puede dar cuenta aquí por una cuestión de espacio y porque además merece un abordaje exclusivo—, *El reino y la gloria*, en el cual plantea su propósito afirmando que va más allá de Foucault desde el punto de vista cronológico en lo que tiene que ver con el gobierno de los hombres en occidente. La lectura de Agamben sobre la teología de la *oikonomía* reposa sobre la arqueología de las Escrituras. El cuestionamiento de Agamben al curso *Seguridad, territorio, población*, siguiendo la huella de nuestro autor «sobre la genealogía de la gubernamentalidad». Este punto aparece adelantado en el dispositivo, colocándolo en el marco de la cuestión trinitaria, en el cual la *oikonomía* tiene un papel decisivo, como señala en el párrafo cuatro.

En los párrafos cinco y seis define el dispositivo como algo que está en un cuerpo a cuerpo con los seres vivientes y su medio, siendo estos capturados. De esta manera surge la proliferación de los procesos de subjetivación. En este punto se observa que lo mencionado anteriormente en el dispositivo foucaultiano está presente. Y esto es así porque Agamben vuelve a colocar el problema en los términos de Foucault, a partir de una serie de dispositivos disciplinarios, aunque para el filósofo italiano nuestra época se caracteriza por la proliferación y la masividad de los dispositivos, como señala en el párrafo seis. Sin embargo, la cosa se complica al llegar al párrafo siete, en primer lugar, al introducir el concepto de lo «abierto» a partir de esa captura y al mismo tiempo de la escisión provocada por el dispositivo. En segundo lugar, en el párrafo ocho introduce el concepto de «profanación», derivado del derecho y la religión romana, y opuesto a *sacrare*, que es por el cual se produce el sacrificio. La profanación se define como volver al uso libre de los hombres algo que es de los dioses, de esa manera se profana a la divinidad. La profanación es vista por Agamben como un contra-dispositivo y como tarea política

para la época actual⁶⁴.

Los últimos dos párrafos tienen que ver con la época actual: fase actual del capitalismo, dice el filósofo italiano. En primer lugar, para mostrar los dispositivos en el capitalismo actual, introduce el dispositivo mediático productor de desubjetivación, dado que somos un número en el *rating* (la televisión) y en los vínculos sociales (el celular). Su visión algo pesimista se coloca en el orden que se da en los gobiernos centrales, en los cuales derecha e izquierda se alternan en el poder. Así, se pregunta cómo es posible inscribir el concepto de profanación cuando se da esta alternancia y mientras las cámaras de video-vigilancia se apropian y transforman el espacio público. Señala que no se trata de darle un «buen uso» al dispositivo, sino de profanarlo y devolverlo al uso libre y común de los hombres. A la lógica utilitarista del capitalismo en su proliferación de dispositivos Agamben opone el concepto de profanación, cuando lo introduce como la necesidad «de liberar lo que ha sido capturado y separado a través de los dispositivos para restituirlo a un posible uso común»⁶⁵.

Como señala Edgardo Castro acerca del pensamiento de Foucault y Agamben, el punto diferencial puede encontrarse en la secularización de los fenómenos totalitarios⁶⁶. Así, la descripción agambeniana del gobierno de los hombres que toma del dispositivo está enlazada a la *oikonomía* en la teología cristiana. De ahí que se pueda mostrar el sentido que le otorga a la profanación como contra-dispositivo. Castro plantea lo siguiente:

Por ello, mientras en Agamben nos encontramos con un análisis de la relación entre biopolítica y soberanía, que se sirve del paradigma interpretativo de la teología política, y con una genealogía teológica de la relación entre biopolítica,

⁶⁴Agamben realiza una distinción entre profanación y secularización: «La profanación implica, en cambio, una neutralización de aquello que profana. Una vez profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso. Ambas son operaciones políticas: pero la primera tiene que ver con el ejercicio del poder, garantizándolo mediante la referencia a un modelo sagrado; la segunda, desactiva los dispositivos de poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado». Agamben, G., (2009b). *Profanaciones*, (Traductor Costa F. y Castro, E.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora. p. 102. La primera tiene que ver con la secularización, la segunda con la profanación.

⁶⁵Agamben, G., (2014). *¿Qué es un dispositivo?*, (Traductor Ruvitoso, M.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora. P. 21.

⁶⁶Castro, E., (2011b). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, La Plata: UNIPE.

economía y gobierno, que se funda en la teología económica; Foucault, en cambio, nunca recurre al concepto de secularización⁶⁷.

A partir de la lectura de Agamben acerca del dispositivo, es posible rastrear los fines planteados acerca de la noción de gubernamentalidad en el sentido secularizante que describe el argentino Edgardo Castro. Comprender la gubernamentalidad que tiene como fundamento al dispositivo teológico, propuesta por el autor italiano, requiere de una investigación teológica que desborda los límites del presente trabajo⁶⁸. Asimismo, deberíamos evaluar el problema del sujeto teológico planteado por el autor italiano, así como la indiferenciación de subjetivación y desubjetivación, que se enraíza en el dispositivo y los mecanismos de poder⁶⁹.

La lectura que realiza el profesor italiano Sandro Chignola sobre el concepto de dispositivo en Foucault, Agamben y Deleuze⁷⁰ viene a dar cuenta de algunas de las diferencias entre los autores, fundamentalmente entre Foucault y Agamben. Para el profesor de la Universidad de Padova, el dispositivo foucaultiano que se ve en la definición de Agamben puede introducir la resistencia o «línea de fuga», como la llama Deleuze⁷¹, mostrando una diferencia con los procesos de subjetivación por la proliferación del dispositivo, escindiendo y desubjetivando. Por ello dice, que el punto sustancial está dado en «el nexo que se puede establecer entre “dispositivo y

⁶⁷Castro, E., (2011b). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, La Plata: UNIPE. P. 166.

⁶⁸Como señala el comentador argentino, «*El reino y la gloria* se propone llevar a cabo una genealogía teológica de la política occidental, de sus mecanismos y conceptos». Castro, E., (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires: UNSAM. p. 91.

⁶⁹En el párrafo «El autor como gesto» del libro *Profanaciones*, Agamben trabaja el problema del sujeto dando cuenta de lo planteado por Foucault, en referencia a los dispositivos que controlan nuestra sociedad y la noción de sujeto. «(...) él repite en más de una ocasión que no ha dejado jamás de trabajar sobre el sujeto; por el otro, en el contexto de sus investigaciones, el sujeto como individuo viviente está presente sólo a través de los procesos objetivos de subjetivación que lo constituyen y los dispositivos que lo inscriben y lo capturan en los mecanismos de poder». Agamben, G., (2009b). *Profanaciones*, (Traductor Costa F. y Castro, E.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora. p. 84.

La idea de sujeto foucaultiana está determinada por los dispositivos y los mecanismos de poder como se observa en la conferencia sobre el dispositivo.

⁷⁰El apéndice a su libro señala que fue en una conferencia de 2014 realizada en Unisinos, Porto Alegre.

⁷¹Chignola, S., (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*, (Traductor Venturi, F.), Buenos Aires: Editorial Cactus.

biopolítica"(...) Sobre este punto se define la partida entre Agamben y Foucault»⁷².

Siguiendo los planteos de Lemke, el problema está en la comprensión del sujeto en el contexto de la reflexión biopolítica, de ahí que la concepción del dispositivo se enraíce en ese ámbito de discusión. Chignola señala una diferencia en función del problema del sujeto en la definición dada por Agamben sobre la captura del dispositivo:

Puedo ser profesor, militante político, usuario de computadoras, fumador, según la máquina en la que estoy, en cada caso y sin descanso, conectado; según el aparato o el dispositivo que "controla" mi gestualidad, mi autopercepción y mi propio estilo. La subjetivación asume aquí un significado muy diferente respecto a Foucault⁷³: el término coincide con un "sometimiento", una pasivización⁷⁴.

Como reconoce el comentarista italiano, la visión de Agamben parece ser «bastante catastrófica», y esa es una de las diferencias con Foucault. Ahora bien, ¿no estamos siendo al mismo tiempo sujetos de distintos mecanismos de poder, en tanto que estamos ante un poder disciplinario (atravesados por las diferentes instituciones de la disciplina), un poder pastoral (en el marco de las conducciones de conducta), o en un marco más general, biopolítico (como sujetos de poblaciones)? Sobre este punto, se puede ver en Sardinha una diferencia importante sobre lo que es un análisis epistémico o de las disposiciones epistemológicas en las que se plantean las rupturas marcadas por las epistemes. Por otro lado, puede verse los planos de coexistencia en que se da una microfísica del poder en la cual el dispositivo es envolvente. De ahí que el filósofo portugués, muestre en la microfísica del poder en el pasaje de una época a otra, el logro de tal refinamiento que consiga hacer visible lo que antes no lo era⁷⁵. Esto es lo que define el dispositivo en Foucault en el marco

⁷²Chignola, S., (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*, (Traductor Venturi, F.), Buenos Aires: Editorial Cactus. P. 245.

⁷³La concepción de la «fabricación del sujeto» planteada por Guillaume Le Blanc —que sigue a Judith Butler— se da en dos aspectos: interno, de la subjetividad, y externo, de la sujeción. Remitimos a Le Blanc, G., (2008). *El pensamiento Foucault*, (Traductor Horacio Pons), Buenos Aires: Amorrortu editores.

⁷⁴Chignola, S., (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*, (Traductor Venturi, F.), Buenos Aires: Editorial Cactus. P. 247.

⁷⁵Sardinha, D., (2011). *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris: L' Harmattan.

de las relaciones de poder y las posibilidades de la resistencia al ser envueltas por aquel. Se cita a continuación un último punto en el análisis realizado por Sandro Chignola sobre el dispositivo:

Estamos lejos de Foucault. No sólo porque Foucault –podríamos recordar– define a los años 80 como “la época de la gubernamentalidad”, justamente en oposición a Debord, sino también porque todo su análisis de los dispositivos opera bajo la idea de que el dispositivo, para funcionar, debe ligarse a la libertad del sujeto para compatibilizarla, gobernarla y orientarla hacia fines generales, incluso asumiéndola como *intransitable* para el poder. Los procesos de subjetivación –las líneas de fuga que por un momento el poder conecta por medio de los dispositivos– nunca son neutralizadas por aquello que los gobierna y, por el contrario, es precisamente la dificultad de pensar al mismo tiempo la irreductible resistencia del gobernado y un poder ya incapaz de mantener la *fictio* de la soberanía (monopolio de la violencia legítima, irresistibilidad de la voluntad general, expresividad de la voluntad individual en la voluntad general del pueblo) la que obliga a la gubernamentalización de los dispositivos el Estado⁷⁶.

Referencias bibliográficas

Agamben, G., (2008) *El reino y la gloria*. (Traductores Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvitoso), Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Agamben, G., (2009a). *Signatura rerum. Sobre el método*, (Traductor Costa F.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Agamben, G., (2009b). *Profanaciones*, (Traductor Costa F. y Castro, E.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Agamben, G., (2014). *¿Qué es un dispositivo?*, (Traductor Ruvitoso, M.), Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Behrent, M. (2014) «Le libéralisme sans l'humanisme: Michel Foucault et la philosophie du libre marché, 1976-1979» en Zamora, D. (Dir.) *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Bruselas: Éditions Aden. Pp. 37-85.

⁷⁶Chignola, S., (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*, (Traductor Venturi, F.), Buenos Aires: Editorial Cactus. Pp. 247-248. Al final del pasaje citado Chignola vuelve a referenciar el capítulo «La política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación»; para dar cuenta de la importancia que tiene la relación existente entre dispositivo, gubernamentalidad y sujeto.

Bertani, M., Fontana, A. (2010) «Situación del curso» En Foucault, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. Pp. 245-260.

Bordeleau, É. (2018). *Foucault Anonimato*, (Traductor Ires, P.), Buenos Aires: Editorial Cactus.

Candiotto, C., (2011). *Cuidado da vida e cuidado de si: sobre a individualização biopolítica contemporânea*. Paraná Pp. 469-491.

https://www.academia.edu/76628363/Cuidado_Da_Vida_e_Cuidado_De_Si_Sobre_a_Individualiza%C3%A7%C3%A3o_Biopol%C3%ADtica_Contempor%C3%A2nea

Candiotto, C., (2013). *Política, Revolução e insurreição em Michel Foucault*. Pp. 223-242. Paraná.

https://www.academia.edu/25679109/Pol%C3%ADtica_Revolu%C3%A7%C3%A3o_e_insurrei%C3%A7%C3%A3o_em_Michel_Foucault_1_Politics_Revolution_and_insurrection_in_Michel_Foucault_A

Castro, E., (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires: UNSAM.

Castro, E., (2011a). *Diccionario Foucault*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Castro, E., (2011b). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, La Plata: UNIPE.

Chignola, S., (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*, (Traductor Venturi, F.), Buenos Aires: Editorial Cactus.

De Lagasnerie, G., (2015). *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE.

Deleuze, G., (1999). «¿Qué es un dispositivo?» En Balbier, E., Deleuze, G., Dreyfus, H.L., Frank, M., *Michel Foucault, filósofo* (Traductor Alberto Luis Bixio), Barcelona: Gedisa Editorial. Pp. 155-163.

Deleuze, G., (2005). *Foucault*, (Traductor Vázquez, J.), Buenos Aires: Paidós.

Deleuze, G. Guattari, F. (2017) *¿Qué es la filosofía?*, (Traductor Thomas Kauf), Barcelona: Editorial Anagrama.

Dreyfus, H. L.; Rabinow, P., (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, (Traductor Paredes, R.), Buenos Aires: Nueva visión.

Eribon, D., (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*, (Traductor Ackerman, V.), Buenos Aires: Nueva Visión.

Eribon, D., (2004). *Michel Foucault*, (Traductor Kauf, T.), Barcelona: Anagrama.

Ferreira Peñaflor, S., (2016). «¿Desplazamiento conceptual de la gubernamentalidad? Acerca de *Del gobierno de los vivos*». En N. Madarasz, G. Jaquet, D. Fávero, N. Centenaro. (Organizadores), *Foucault: leituras acontecimentais*. Porto Alegre: Editora Fi. Pp. 274-299.

Foucault, M., (1992). *Microfísica del poder*, (Traductores y editores Varela, J., y Álvarez-Uría, F.), Madrid: La Piqueta.

Foucault, M., (2001a). *Dits et écrits I. 1954-1975*, París: Gallimard.

Foucault, M., (2001b). *Dits et écrits II. 1976-1988*, París: Gallimard.

Foucault, M., (2001c). «El sujeto y el poder», (Traductor Paredes R.). En Dreyfus, H. L., y Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva visión. Pp. 241-259.

Foucault, M., (2005). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, (Traductor Garzón del Camino, A.), Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Foucault, M., (2007). *Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. (1999)

Foucault, M., (2008a). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, (Traductor Frost, E.), Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Foucault, M., (2008b). *La arqueología del saber*, (Traductor Garzón del Camino, A.), Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Foucault, M., (2008c). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, (Traductor Guiñazú, U.), Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Foucault, M., (2008d). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, (Traductor Martí, S.), Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Foucault, M., (2009). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. (2004)

Foucault, M., (2010a). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. (1997)

Foucault, M., (2010b). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. (2004)

Foucault, M., (2011a). «¿Qué es la crítica», (Traductor De La Higuera, J.). En *Sobre la Ilustración*. Madrid: Editorial Tecnos, Pp. 3-52.

Foucault, M., (2011b) «Was ist Aufklärung?», (Traductor Eduardo Bello). En *Sobre la Ilustración*. Madrid: Editorial Tecnos, Pp. 53-69.

Foucault, M., (2012a). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. (2003)

Foucault, M. (2012b). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder la prisión y la vida*. (Traductor Horacio Pons). Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Foucault, M., (2014a). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*, (Traductor Pons, H.), Buenos Aires: FCE. (2012)

Gros, F., (2007). *Michel Foucault*, (Traductor Agoff, I.), Buenos Aires: Amorrortu editores.

Le Blanc, G., (2008). *El pensamiento Foucault*, (Traductor Horacio Pons), Buenos Aires: Amorrortu editores.

Lemke, T., (2017). *Introducción a la biopolítica*, (Traductor Tirado, L.), México: Fondo de Cultura Económica.

Madarasz, N., (2016a). «Foucault: arqueólogo estructural». En N. Madarasz, G. Jaquet, D. Fávero, N. Centenaro. (Organizadores), *Foucault: leituras acontecimentais*. Porto Alegre: Editora Fi. Pp. 21-43.

Madarasz, N., (2016b). *O Realismo estruturalista: o intrínseco, o imanente e o inato*, Porto Alegre: Editora Fi.

Paltrinieri, L. (2014), «Foucault et l'histoire de la démographie» En Bert, J-F y Lamy, J. *Michel Foucault. Un héritage critique*, Paris: CNRS Éditions. Pp. 245-262.

Revel, J., (2014). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, (Traductor Agoff, I.), Buenos Aires: Amorrortu editores.

Sardinha, D., (2011). *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris: L' Harmattan.

Senellart, M., (2009). «Situación del curso», (Traductor Pons, H.). En M. Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: FCE. Pp. 417-453.

Taylan, F., (2014) «Discipline/Sécurité», En Bert, J-F y Lamy, J. *Michel Foucault. Un héritage critique*, París: CNRS Éditions. Pp.137-142.

Timm de Souza, R., (2012). *Levinas e a ancestralidade do mal: Por uma crítica da violência biopolítica*, Porto Alegre: EdiPUCRS.

Veyne, P., (2014). *Foucault. Pensamiento y vida*, (Traductora Furió, M. J.), Buenos Aires: Paidós.

Yuing Alfaro, T. (2017). *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Viña del Mar: CENALTES ediciones.

Zoungrana, J. (2014) «Épistémè», En Bert, J-F y Lamy, J. *Michel Foucault. Un héritage critique*, París: CNRS Éditions. Pp. 103-112.

36. FILHOS DE ABRAÃO: CRÍTICA ANTISSACRIFICIAL (TESE 5)¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-36>

Tiago dos Santos Rodrigues²

Sacrificar um bem mal adquirido é oblação de escárnio, os dons dos maus não são agradáveis. O Altíssimo não se agrada com as oferendas dos ímpios e nem é pela abundância das vítimas que ele perdoa os pecados. Como o que imola o filho na presença de seu pai, assim é o que oferece um sacrifício com os bens dos pobres. Escasso alimento é o sustento do pobre, quem dele o priva é um homem sanguinário. Mata o próximo o que lhe tira o sustento, derrama sangue o que priva do salário o diarista. Eclesiástico 34, 18-22.

Proposição: apresentaremos nessa tese como o mito sacrificial é a base sob a qual o deus fetiche sustenta o seu domínio; em seguida exporemos a lógica sacrificial do mito, suas consequências na exploração da vida humana e, por fim, apresentaremos a desconstrução de uma versão do mito sacrificial como paradigma antissacrificial.

5.1. O círculo sacrificial

[58] O deus fetiche não é um deus verdadeiro, é um deus falso, o que significa dizer que é um deus que não tem em si a vida, ele não pode dizer de si mesmo "Eu sou", o que significa dizer que para "viver", para persistir existindo, ele necessita da vida alheia, do sangue alheio – o deus fetiche exige sacrifícios. Para entendermos a lógica sacrificial do deus fetiche, seguiremos aqui a exposição que Franz Hinkelammert nos apresenta em seu livro *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*.

¹ Este texto se trata da "tese 5" do nosso livro que é fruto de nossa pesquisa de doutorado defendida em 2021 no PPG-Filosofia da PUCRS: RODRIGUES, Tiago dos Santos. *Urfaktum: A vida humana. Um ensaio filosófico de crítica político econômica*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021. Mantivemos aqui o texto na sua integralidade, salvo algumas correções gramaticais, preservando tanto a sequência original da numeração das seções quanto a sequência numérica dos parágrafos.

² Professor de filosofia (FACEFI), doutor em filosofia (PUCRS), membro da coordenação do Centro de Estudos Levinasianos do Brasil (CEBEL). Contato: tiagorodrigues1492@gmail.com.

Hinkelammert opina que, ao contrário do que Freud entendeu e nos fez pensar, não é o mito edipiano que se encontra na base mítico-cultural da sociedade ocidental, mas, sim, o mito do sacrifício de Ifigênia, ou seja, em causa não está a morte do pai (da autoridade), um parricídio, mas a morte da filha (da tutelada), um filicídio. Esse mito, porém, sofreu transformações significativas nas versões que lhe foram sendo desenvolvidas ao passar dos séculos, e transformações unilaterais no que concerne à figura de Ifigênia, enquanto que a figura de seu pai, Agamenon, permaneceu a mesma. Se na primeira versão conhecida, a de Ésquilo, Ifigênia protesta furiosamente contra a sua morte, nas versões da modernidade madura, como a de Goethe, ela já se apresenta voluntariamente à própria morte, como uma "sacerdotisa" do próprio sacrifício, como um "Cristo".

Mas essa visão não representa a importância do mito de Ifigênia para a autoconsciência da sociedade burguesa. Usa-se esse mito de maneira muito diferente. Com efeito, realiza-se nele a secularização da imagem do Cristo da ortodoxia medieval, sob o nome de Ifigênia. Nesse processo se conservam seus traços essenciais, apesar de perder agora o seu caráter religioso. Provavelmente, essa imagem medieval de Cristo na realidade já é uma imitação de Ifigênia, ou pelo menos está influenciada por ela, e volta agora a se aproximar de sua figura original³.

Dussel defende que se trata realmente do segundo caso, na verdade, o Cristo medieval, o Cristo da cristandade – o Cristo do Mel Gibson –, é já uma inversão baseada no mito sacrificial de Ifigênia. No que consiste o mito de Ifigênia: a deusa Minerva exige que Agamenon, comandante do exército grego, sacrifique sua filha para permitir que as tropas gregas se lancem contra Troia e para que possam vencer a guerra de conquista. Agamenon realiza o sacrifício. Uma vez realizado o sacrifício de Ifigênia, sua morte torna-se uma questão existencial para Agamenon e para os gregos. Caso os gregos fossem derrotados, Agamenon seria simples assassino, a morte de Ifigênia não teria tido sentido e "[o] profeta que comunicou que a deusa Minerva exigia esse sacrifício de Ifigênia como prêmio, teria sido um enganador e

³ HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. 1995. p. 7.

Minerva uma deusa sem poder nenhum. O céu dos deuses da Grécia ter-se-ia desmoronado"⁴. O paradoxo com o qual nos deparamos aqui é que Agamenon teria que se lançar ao assassinato dos troianos para não ser assassino de sua filha. Teve que assassinar para não ser assassino. Se por alguma outra razão ele desistisse da guerra de conquista e, portanto, Troia não fosse conquistada, a morte de Ifigênia se reduziria a simples homicídio, e não sacrifício, e Agamenon se reduziria a simples homicida, e não herói trágico. A lógica sacrificial engendra mais sacrifícios, um sacrifício chama a outro, é o círculo sacrificial, como Hinkelammert o denomina. No que diz respeito ao mito de Ifigênia, esse círculo não se limitou somente ao posterior "sacrifício" dos troianos por parte de Agamenon e das tropas gregas, como também se estendeu à própria Ifigênia; na versão de Eurípedes, Ifigênia é salva por Minerva que, no lugar dela, põe um animal para ser sacrificado por Agamenon, e a leva para uma ilha onde se torna sacerdotisa cuja função é sacrificar para a mesma deusa Minerva estrangeiros que ali cheguem. Aquela que um dia fora posta ao sacrifício, não recusou, em dívida que estava por ter sido substituída por um animal, a pôr outros em sacrifício.

[59] A razão de ser do círculo sacrificial é de que o sacrifício originário não tenha sido em vão e de que a realidade que ele funda não se apresente como falsa – e como crime. O sacrifício funda uma realidade no cumprimento da promessa que o implica – a queda de Troia, por exemplo. Não pode haver obstáculos ao cumprimento da promessa sacrificial sob pena de anular a validade do sacrifício, se a promessa não se cumpre, o sacrifício foi em vão. Por isso que caso o obstáculo ao cumprimento da promessa do sacrifício exija mais sacrifícios, estes – dentro da lógica sacrificial – *devem* ser realizados e se tornam também *ações com sentido*, sacrifícios de fato, e não crimes. Isto é, sacrifícios são sacrifícios caso sejam *eficientes*, caso deem os frutos prometidos, a não eficácia de um sacrifício prova que não se tratou de sacrifício verdadeiro, mas de uma farsa⁵. Podem haver sacrifícios "monstruosos", aqueles que custam muitas vidas e são chocantes mesmo para os sacrificantes, mas se são eficientes, se entregam o que prometem, então foram "autênticas tragédias",

⁴ HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. 1995. p. 13.

⁵ Cf. HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. 1995. p. 52-54.

e seus sacrificantes, assim como Agamenon, "heróis trágicos", atores que não tinham outra saída e alternativa a não ser cumprirem o papel que lhes cabia nesse funesto ritual – seria isso ou o fim do mundo, e para que não se acabe o mundo, tudo é justificável: *"Uma vez fechado esse círculo sacrificial, nada há que não seja lícito. Qualquer sacrifício humano, qualquer violação dos direitos humanos se justifica, e nenhuma consciência moral do mundo pode legitimamente intervir"*⁶.

5.2. Teologia do pagamento de todas as dívidas

[60] Na cristandade, cristianismo imperial, como o chama Hinkelammert, a lógica sacrificial ganha uma nova roupagem, e roupagem mais poderosa. Anselmo de Canterbury (1033-1109) realiza o que deve ser a mais significativa inversão teológica de toda a história e, muito provavelmente, a mais deletéria também. Hinkelammert demonstra como a teologia de Jesus presente nos Evangelhos não era sacrificial, sendo, inclusive, crítica à lógica sacrificial; o mesmo se diga da teologia de São Paulo Apóstolo e a presente no livro do Apocalipse. O aspecto não-sacrificial da teologia do Novo Testamento se deve à concepção de Deus e, conseqüentemente, à concepção da relação do ser humano com ele: Deus, ali, não é um cobrador de dívidas e, por isso, o ser humano não tem dívidas para com Deus, não há o que "pagar" ao divino, e, portanto, nada que sacrificar. A morte de Jesus não foi de nenhum modo um sacrifício, foi um crime; não foi pagamento de dívida (do pecado) em forma de sacrifício, foi o pagamento de um *resgate*, mas quem exigiu o resgate não foi Deus, que nada cobra, mas o *Diabo*. Anselmo põe tudo isso de cabeça para baixo. Enrique Dussel nos oferece um resumo dessa inversão luciférica realizada pelo teólogo medieval – e imperial.

Anselmo confunde, em primeiro lugar, o "resgate" exigido por Satanás com uma "dívida" contraída pelo pecador. Em segundo lugar, inverte o destinatário que "cobra" o "resgate" ou a "dívida": de Satanás se passa a Deus justiceiro da cristandade; do Pai de bondade do fundador do cristianismo se passa agora ao sádico que pede a morte do Filho. Em terceiro lugar, declara que a "dívida" não

⁶ HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. 1995. p. 37.

pode ser perdoada, porque perdoá-la seria injusto. Em quarto lugar, mostra que a dívida é impagável, infinita. Em quinto lugar, embora a dívida seja impagável, é preciso pagá-la. Por isso, em sexto lugar, é necessário que o próprio Deus, o Filho, se ofereça em sacrifício de sangue ao Pai (e não a Satanás), para pagar a dívida com sua vida: nasce para morrer⁷. Em sétimo lugar, uma vez sacrificado (sadicamente pelo Pai), o Filho produz, com o seu sangue, um “depósito”, um “tesouro” infinito. Em oitavo lugar, a Igreja, única depositária deste “depósito” e, por isso, “mediação necessária da salvação”, devia fazer conhecer explicitamente a mensagem cristã como condição de distribuição do “tesouro”. Em nono lugar, os “devedores” ou pecadores se salvariam pelo cumprimento da “lei” (de Deus, da Igreja e do Império; aparece assim uma teoria complexa da *Lex*) e *ex opere operato* pela recepção dos sacramentos. A “coisa” tinha ficado bem empacotada e resolvida⁸.

Como Hinkelammert bem nota, nesse quadro não é que a teologia cristã tenha uma teologia da dívida, que a teologia da dívida seja um capítulo dela, mas ela mesma é, enquanto tal, uma teologia da dívida – uma teologia do pagamento de todas as dívidas, inclusive das dívidas impagáveis. O economista marxista (“errático”, como se autodenomina) Yanis Varoufakis tem clara consciência de que a teologia cristã (nessa sua versão invertida, mas que ele toma como sendo a original – não por culpa sua, claro, pois, de qualquer modo, é a versão oficial que impera nas várias denominações cristãs) não é nada amiga dos devedores: “As questões éticas são fundamentais para aproximar os povos. [...]. Mas quando se trata de administrar as

⁷ Veja-se que mesmo frei Tito, preso e torturado, mantém a fé cristã nesses mesmos termos sacrificiais: “Na cela cheia de lixo encontrei uma lata vazia. Comecei a amolar sua ponta no cimento. O preso ao lado pressentiu minha decisão e pediu que eu me acalmasse. Havia sofrido mais do que eu (teve os testículos esmagados) e não chegara ao desespero. Mas, no meu caso, tratava-se de impedir que outros viessem a ser torturados e de denunciar à opinião pública e à Igreja o que se passa nos cárceres brasileiros. Só com o sacrifício de minha vida isso seria possível, pensei. Como havia um Novo Testamento na cela, li a Paixão segundo São Mateus. O Pai havia exigido o sacrifício do Filho como prova de amor aos homens. Desmaiei envolto em dor e febre”. BETTO, Frei. *Batismo de sangue*. 1982. p. 234. [grifos nossos]. Contudo, os próprios evangelhos dão testemunho de que a morte de Jesus foi um resgate, inclusive o Evangelho de São Mateus, e o dizem literalmente no original grego: “ὡςπερ ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν”. [“Desse modo, o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos”]. Mt 20, 28. O mesmo trecho também se encontra em Mc 10, 45. “*Lýtron*” (λύτρον) é o pago para se libertar alguém.

⁸ DUSSEL, Enrique. *Política da Libertação: história mundial e crítica*, vol. I. 2014. p. 124.

finanças modernas e uma união monetária complexa e mal concebida [no caso, o euro], *a economia bíblica é um inimigo insidioso*⁹. A "economia bíblica" a que ele se refere é, na verdade, a economia de Anselmo, uma economia em que mesmo uma dívida impagável, pois infinita – a dívida devida a Deus –, tem que ser necessariamente paga. Ora, onde se pagam dívidas impagáveis, se pagam dívidas pagáveis, se pagam, conseqüentemente, todas as dívidas. Não existe perdão. Em termos estritos, no universo financeiro anselmiano, não é nem que haja dívidas impagáveis, ocorre de haver dívidas *ainda não pagas* de modo adequado. O modo adequado e último de pagamento de uma dívida é o sacrifício.

[61] Por que Anselmo procedeu com tal inversão da teologia cristã? Porque, como o dissemos, ele era um teólogo imperial, um teólogo que tinha o seu *locus enuntiationis* não na população pobre (devedora) da Europa do medievo, mas nos tronos dos reinos "cristãos" (credores) europeus. Ele falava desde as instâncias de poder para que o poder pudesse se manter. E não era conveniente ao poder vigente ter como doutrina oficial uma teologia que concedesse liberdades aos fiéis, seus súditos, perante toda e qualquer lei, afinal, o poder se mantém no respeito e observância da lei. Que o mais pobre dos súditos, na sua *in-significância* absoluta, pudesse pôr em questão a ordem vigente, e mesmo a realeza, isso era intolerável aos poderes constituídos e aos que dele eram partidários.

A crítica da lei – que sempre também é crítica das instituições – submete a lei ao critério da vida humana e de suas necessidades. Nenhuma lei é legítima se exige a morte de seres humanos para ser cumprida. Positivamente não proscree nada. Não diz o que é preciso fazer, mas expressa os limites que toda ação humana, independentemente do conteúdo que tenha, deve respeitar¹⁰.

Por isso Anselmo interpretou a mensagem evangélica com os olhos da lei e não com os olhos da graça, por isso considerou a vida evangélica como uma vida de cumprimento de leis – como pagamento de dívidas – e não como distribuição gratuita de dádivas.

⁹ VAROUFAKIS, Yanis. *E os fracos sofrem o que devem?* 2017. p. 30.

¹⁰ HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. 1995. p. 214.

[62] Gostaríamos de lançar uma suspeita a mais nas razões que motivaram essa inversão, sem pretender defender que tenha sido a razão decisiva, mas, de todo modo, talvez tenha sido também constituinte; qual seja: para a subjetividade imperial, subjetividade do poder, para a subjetividade ocidental, a figura de um sacrificado condiz mais do que com a figura de um refém, principalmente na versão de uma Ifigênia que aceita o próprio sacrifício. Isso porque o Jesus da teologia da dívida sacrificial é um Jesus que se *entrega* ao sacrifício, que se *voluntaria*, que *permanece sujeito* da ação, que, de certa forma, tem a ação sob controle, que, virilmente, enfrenta a morte e não foge, e, por conseguinte, o Jesus do sacrifício testemunha um mundo onde tudo o que ocorre, ocorre por vontade de Deus ou com sua permissão, nada lhe escapa, nada fica *sem sentido*, tudo cumpre uma função racional dentro do plano divino. Temos aí um Jesus e um Deus ativos, proativos, que não são pegos de surpresa, que determinam o curso da história. A figura do refém não oferece nada disso. O refém é a passividade mais passiva que toda a passividade, o refém não se oferece, é sequestrado, não se voluntaria, mas é levado apesar de si (*malgré soi*, dizia Levinas), não é sujeito, mas assujeitado, o refém não quer morrer, quer que o cálice lhe seja afastado, a morte desse refém não tem sentido, não é morte oferecida a Deus, mas morte exigida pelo Diabo, é violência crua e absurda¹¹. Puro padecer. Talvez, muito provavelmente, custasse demais aos homens – precisamente aos *homens* – medievais (e ainda aos atuais) aceitar a realidade de um tal Deus e o paradigma de uma tal subjetividade.

[63] Com a inversão anselmiana o mito de Ifigênia ganhou uma potência antes não conhecida. A promessa a que o sacrifício originário estava vinculado e que justificava sacrifícios futuros já não tinha por objeto a conquista de uma única cidade da Anatólia, mas se dirigia à *urbi et orbi*, ao mundo inteiro, ao universo todo, “*para que, ao nome de Jesus, se dobr[asse] todo joelho dos seres celestes, dos terrestres e dos que vivem sob a terra, e, para glória de Deus, o Pai, toda língua confess[asse]:*

¹¹ Embora aborde a teologia cristã igualmente como teologia da dívida, de uma dívida que o ser humano jamais poderá pagar – e, assim, tenha o Deus cristão como um credor de dívidas –, Žižek, por outro lado, interpreta corretamente ao Livro de Jó e a consequência que é Jesus morrer na cruz: Deus, dessa maneira, não é um “protetor” do mal contra nós, e não garante qualquer “racionalidade” às tragédias e catástrofes que nos acometem, o mal permanece na esfera do absurdo, do sem sentido. Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. 2014. p. 142-150.

Jesus é o Senhor" (Fl 2, 10-11). Essa promessa teria que ser cumprida para que o "sacrifício" de Jesus se mostrasse eficiente e, assim, não tivesse sido morte vã. Para o cristão da cristandade, se não fosse o caso de todo joelho dos seres celestes, dos terrestres e dos que vivem sob a terra se dobrarem ao nome de Jesus, a morte de Jesus teria sido como todas as outras, ele não seria verdadeiro Deus, nem Deus Pai seria Deus verdadeiro. Era preciso que o sacrifício fosse eficiente, era preciso que os cristãos conquistassem todo o globo para Cristo – e nessa empresa se lançaram; principalmente quando realizaram a sua primeira ação de conquista e sacrificaram algumas (quicá muitas) vidas para que o sacrifício de Jesus permanecesse sacrifício, pois, daí em diante, o sacrifício dizia respeito à sua própria existência, em se considerarem mensageiros do Evangelho ou meros homicidas. Caso percebessem que a fé que diziam professar não necessitava das guerras de conquista que empreendiam, de suas cruzadas, ou das fogueiras que acendiam, cairiam do cavalo e dar-se-iam conta que haviam matado outros tantos Estevãos em nome da lei.

5.3. Os fracos sofrem o que devem?

[64] Para que o círculo da lógica sacrificial tenha uma forma acabada e coerente, é preciso que outra inversão opere: a inversão de papéis no próprio ato sacrificial. O sacrificante tem que ser visto, de certo modo, como sacrificado, e o sacrificado tem que ser visto, de certo modo, como sacrificante. O verdugo tem que se considerar vítima, a vítima tem que se transformar em verdugo. O mundo todo tem que ser invertido, ficar de pernas para o ar. Na inversão anselmiana, *inversão luciférica*, a chama Hinkelammert, justa é aquela pessoa que paga todas as suas dívidas, inclusive as impagáveis, diversamente da tradição cristã primitiva (e judaica) onde justa era a pessoa que perdoava a dívida de outrem, *principalmente* a que fosse impagável. Agora, com a inversão, o devedor é culpável da dívida que contrai, mesmo dívida impagável, pois a justiça já não se relaciona com o perdão e a gratuidade – com a vida do ser humano –, mas com o cumprimento da lei e a lei exige que se paguem todas as dívidas, o não pagamento das dívidas é quebra da lei, questionamento da ordem, caos. O devedor, seja perante Deus, seja perante os

outros seres humanos, tem o *dever* de pagar para que a justiça e a ordem permaneçam.

A Deus deve-se algo, e também aos homens. [...]. O homem deve a Deus o cumprimento da lei, cumprimento que sempre é imperfeito e que revela, portanto, uma profunda culpabilidade, a que corresponde o sacrifício que contrapesa essa culpabilidade para além do cumprimento, necessariamente imperfeito e, a pesar disso, culpável, da lei. Ou seja, deve-se a Deus o cumprimento da lei, que ordena as relações com os outros homens, e com isso se paga uma dívida com Deus, que é completada pelos sacrifícios. Mediante estes sacrifícios, o homem adquire a boa consciência para agir eficazmente¹².

A dívida contraída e não paga é ofensa a Deus e falta para com a humanidade. Quando a dívida não é paga as relações ficam feridas, perde-se a comunhão e a confiança na socialidade. Por isso que:

Segundo a ordem legal de qualquer sistema de dominação, o pecado é uma violação ou uma transgressão da lei. Cumprir a lei é o dever de todos os cidadãos. Todas as obrigações legais precisam ser cumpridas; não cumpri-las é pecado, é falta contra o dever, é culpa. Todo sistema legal declarará: justo é o homem que paga as dívidas¹³.

Se, portanto, a dívida não é quitada, se o devedor não paga, e dívidas devem ser pagas por força da obrigação moral, mesmo que com sacrifícios, a vitimização do devedor se realiza em razão da própria culpa deste. Sendo dever do devedor pagar, caso esse não pague na "moeda comum", torna-se dever do credor sacrificá-lo, do contrário o credor também entrará em dívida com a justiça ao deixar em aberto uma dívida não paga e, dessa maneira, perturbada a ordem legal, que é, supõe-se, justa. A vítima é, conseqüentemente, culpada do próprio sacrifício, posto que possui dívida não quitada que, de todo modo, deve ser paga.

¹² HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. 1995. p. 63.

¹³ HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. 1995. p. 68.

[65] Essa teologia da dívida, todavia, não se restringiu ao medievo, ela cobra vigência até hoje em forma secularizada. A sociedade moderna, burguesa, secularizou essa teologia, retirou-lhe os sinais religiosos, a forma religiosa, contudo, manteve o conteúdo mitológico intacto, de modo que tornou essa teologia *mais universal* do que era antes, pois, se antes ela podia se estender legitimamente sob o manto do mundo cristão, porém encontrava barreiras em outros mundos religiosos, agora não há credo que possa lhe argumentar contra, já que não aparece nem é apresentada como elemento de uma fé em particular, mas *da razão mesma*. Tais e tais obrigações não serão mais exigidas exclusivamente ao fiel cristão, mas a todo o gênero humano, não é a condição cristã que estará em jogo (sua santidade), mas a própria condição humana (sua dignidade).

As mesmas operações e inversões que ocorrem na teologia anselmiana, ocorrem no que diz respeito à nossa relação com o capital: *"No lugar de Lúcifer-Satanás, aparece o caos, e a lei natural [a metafísica liberal], que não é mais que a lei do mercado, luta contra este caos"*¹⁴. Já no lugar de Deus está o mercado capitalista, entidade autônoma que se autorregula, que não necessita de intervenção humana alguma, dado que é mais que humano. Esse deus também carrega consigo uma promessa: a civilização e o progresso. As sociedades capitalistas têm a missão de "civilizar" a face da Terra, de levar a ordem lá onde reina o caos. É destino do ser humano ser civilizado, em vez de permanecer "bárbaro" e "selvagem" em sociedade "déspotas" – a selvageria e o despotismo são condições indignas do ser humano, que o capital e a sociedade burguesa não podem tolerar.

A lei natural, como lei do mercado, mantém em xeque o caos. Em todo o lugar em que se vê ameaçada, vê-se a ameaça deste caos, e, com isso, a ameaça do despotismo. O caos leva ao despotismo, que não passa de um caos organizado. Não obstante, despotismo é qualquer resistência contra as leis do mercado ou qualquer tentativa de intervir nelas. Aparece uma nova lei de Deus, secularizada como a lei natural, que substitui a lei religiosa do império cristão medieval. Agora, todos os que não vivem sob a lei do mercado ou que façam resistência a ela são considerados como inimigos da humanidade – Locke diz sobretudo: inimigos da

¹⁴HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. 1995. p. 29.

espécie humana –, como o eram na Idade Média os que desprezavam o sangue de Cristo¹⁵.

É preciso fazer valer a promessa do mercado e lutar contra o despotismo dos povos déspotas. Na contemporaneidade, de fato, não se fala mais em “lei natural”, esse conceito foi substituído pelo de “direitos humanos”. As sociedades déspotas, ditatoriais, “totalitárias”, são aquelas em que os direitos humanos não são respeitados – entre esses “direitos” se inclui o direito de uma nação mais poderosa poder ditar o (sub)desenvolvimento de uma nação menos poderosa, determinando sua produção e as relações comerciais no âmbito mundial, o que, na realidade, é apresentado pelos nomes de “livre comércio” ou “democracia de mercado”. Desse modo as nações ocidentais abraçaram novamente “o fardo do homem branco”, mas desta vez para levar (aos povos que vivem sob o jugo do autoritarismo) a democracia e os direitos humanos, e já não mais o cristianismo. Farão guerras (e as fazem) para que não haja mais guerras, torturarão (e torturam) para que não se façam mais torturas, derrubarão governos e instalarão governos alinhados para que todos os povos possam se autogovernar. Hinkelammert conclui:

Isso leva ao círculo sacrificial em sua forma burguesa. A sociedade burguesa obedece a um sacrifício original realizado por todos os despotismos da história, considerando todas as sociedades não burguesas como despotismos. [...]. A sociedade burguesa se oferece como a sociedade que potencialmente, por meio do mercado, é uma sociedade sem sacrifícios. Todos os sacrifícios da história foram realizados para receber seu sentido da sociedade burguesa¹⁶.

[66] O círculo sacrificial, diz-nos Hinkelammert, ainda se expressa em uma obrigação moral no que diz respeito – não poderia, claro, ser diferente – às dívidas *stricto sensu*. A cobrança de dívidas financeiras *impagáveis*, certamente, é a forma sacrificial mais universal vigente hoje, isso porque, dentre outras coisas, é um sacrifício que, à diferença de outros como o ritualístico ou o de guerra, não derrama

¹⁵ HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. 1995. p. 30.

¹⁶ HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. 1995. p. 34.

sangue às vistas e atravessa fronteiras com a maior das facilidades. É um sacrifício que se dá atrás das cortinas do altar. A cobrança de dívidas financeiras não é um sacrifício imediato, mas mediado; mediado por contratos, acordos, apertos de mãos, mediado por bancos, contabilistas, gestores públicos, empresas, sindicatos patronais, mídia corporativa, juízes, advogados – não se sabe quem desferiu o golpe da fome no pobre filho do seu Antonio Antunes. O sangue do filho do pobre Antonio Antunes está tão bem distribuído nas mãos de tantos atores que seria necessário mais do que a perícia do CSI para encontrá-lo e se poder realizar a acusação pelo homicídio. Não há terceiros que sejam culpáveis, recaindo a culpa toda sobre o próprio seu Antonio Antunes. A vítima é a culpada. Se a parte endividada, o seu Antonio Antunes ou um país da periferia do capitalismo, contraiu a dívida, a contraiu de livre vontade, assim como o trabalhador vende, de livre vontade, a sua capacidade de trabalho ao capitalista, porque os contratos firmados no capitalismo são contratos entre partes "livres"; se a parte endividada não tem como pagar, é porque não foi responsável para com as próprias finanças, a parte credora não cometeu falta, a falta está, pois, do lado da parte devedora. O mercado é um deus que exige que contratos se cumpram, caso contrário, o mercado, deus de humor frágil e temperamento instável, poderia se abalar, entrar em desconfiança, o mercado, segundo os analistas econômicos da grande-mídia corporativa, sofre de ansiedade; não importa se é dívida impagável, se uma geração terá sua vida destruída e outras gerações terão o futuro comprometido, dívida contraída deve ser dívida paga – *fiat iustitia et pereat mundus*. Os credores, sejam bancos ou países do capitalismo central, são heróis trágicos nesse teatro de horrores, nada podem fazer, uma dívida perdoada abre precedentes perigosos que poderiam levar o sistema ao caos e conseqüentemente produziria... sacrifícios. "São eles os que têm o drama trágico da alma, e não aqueles que têm de morrer em conseqüência. O verdugo que sacrifica é verdadeiramente o sacrificado. Sacrifica-se a si mesmo ao sacrificar os outros"¹⁷. Exige-se o sacrifício certo do pagamento da dívida impagável para que se evite o sacrifício, todavia, duvidoso do caos do sistema. E assim se aquieta a consciência moral da sociedade burguesa; os credores aplicam a justiça necessária e os

¹⁷ HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. 1995. p. 38.

devedores honram a dívida contraída por sua própria culpa, por sua imensa culpa.

[67] Yanis Varoufakis nos recorda uma outra história onde a culpabilidade da vítima do mito sacrificial se encontra explícita: na conquista da ilha de Melos por Atenas durante a Guerra do Peloponeso. Neste episódio, representantes de Melos e Atenas travaram um debate para tentarem dar solução ao conflito de modo pacífico, os melianos procuraram convencer os atenienses dos malefícios que a conquista da ilha poderia significar a eles, ao que os atenienses lhes responderam que direitos é algo que só se dá entre iguais, já entre fracos e fortes a relação é bem diferente: “os fortes fazem o que podem e os fracos sofrem o que devem”¹⁸. Varoufakis vê o mesmo diálogo – e ação de “conquista” – se repetir na sua Europa da segunda metade do século XX e início do XXI. No contexto das crises da zona do euro e da União Europeia, as dívidas que os países da periferia europeia contraíram eram vistas como dívidas “culpáveis”, quer dizer, Portugal, Irlanda, Itália, Grécia e Espanha eram “PIIGS”, porcos, e deviam ser levados ao matadouro a fim de pagarem até o último centavo, mesmo que isso acarretasse em desemprego generalizado, déficit de moradia e insegurança alimentar, ou seja, em sacrifício, sacrifício dos pobres, como sempre. E quando se trata de cobrar dívidas, a humanidade é profícua em metáforas morais que justifiquem:

O que provocou a crise do euro? A mídia e os políticos adoram histórias simples. A partir de 2010, a história que circulou na Alemanha e no Nordeste calvinista dizia mais ou menos o seguinte: como as cigarras não fizeram a lição de casa, seu verão sustentado à base de empréstimos acabou bruscamente um dia. As formigas calvinistas foram então chamadas para salvá-las, a elas e a diversas outras cigarras de toda a Europa. Ora, as formigas ficaram sabendo que as cigarras gregas não queriam pagar o que deviam. Elas queriam continuar levando uma vida desregrada, se divertindo ao sol, além de outro empréstimo que financiasse essa vida. Elas chegaram até a eleger uma camarilha de socialistas e esquerdistas radicais para morder a mão que as alimentava. Essas cigarras tinham de aprender uma lição, senão outros europeus, feitos de material inferior

¹⁸ Cf. VAROUFAKIS, Yanis. *E os fracos sofrem o que devem?* 2017. p. 52.

ao das formigas, seriam estimulados a levar uma vida desregrada. É uma história convincente¹⁹.

Convincente, pois de total acordo com a teoria mítica da dívida do Ocidente: a vítima é culpada; do mesmo modo, faz todo o sentido que as pessoas acreditem que “aqui se faz, aqui se paga” e que haja algo como uma “lei do retorno”, mesmo quando há fatos abundantes que testemunhem o contrário, mesmo que Bushs da vida morram tranquilos sem jamais responderem por seus crimes de guerra e que Rafeais Braga entupam presídios em todo o mundo.

5.4. A guerra dos deuses

[68] Caso não se queira dar as costas aos sofrimentos da humanidade²⁰, é preciso negar os sacrifícios humanos, e negá-los em todas as suas formas, em todas as suas possíveis circunstâncias. O círculo sacrificial só pode ser rompido caso não se lhe conceda sequer o primeiro passo, se se lhe concede o primeiro passo, isto é, se se admite que já houve verdadeiros sacrifícios, um sacrifício originário ou divino, já é batalha perdida. Um mundo sem sacrifícios humanos só é possível se admitirmos que *nunca* houve *verdadeiros* sacrifícios – o círculo só pode ser rompido no início. Um mundo sem sacrifícios humanos é um mundo sem *nenhum* sacrifício humano. Todo sacrifício é verdadeiro homicídio, toda vítima é inocente, todo verdugo é assassino. A crítica antissacrificial deve ser total e absoluta. Qualquer concessão já é capitulação.

A crítica só pode ser total e absoluta caso nem mesmo *o absoluto* realize sacrifícios humanos ou os exija. Deus – não importa o nome pelo qual se o chame – não pode sacrificar nem pedir sacrifícios. Se Deus realiza um único sacrifício ou exige da humanidade um único sacrifício, então autoriza que haja sacrifícios (no plural), pois já inaugurou e legitimou um mundo *com* sacrifícios. O pensamento semita nos legou uma tradição que nega sacrifícios humanos, e nega a deuses que exigem sacrifícios, é ateia de deuses sacrificiais. É disso que fala a célebre passagem do

¹⁹VAROUFAKIS, Yanis. *E os fracos sofrem o que devem?* 2017. p. 27.

²⁰Cf. MARX, Karl. MEW 31. p. 542.

sacrifício de Isaac (Gn 22, 1-19): da rejeição de um deus sacrificial. Parece-nos muito estranho pensar nessa passagem como sendo uma rejeição e negação do Deus sacrificial uma vez que, à primeira vista, trata de um Deus que pede explicitamente que se faça um sacrifício humano, e sacrifício humano do filho de um homem, no entanto, isso se deve justamente à inversão interpretativa que essa passagem sofreu e com a qual costumamos entrar em contato ao ter acesso à história.

De fato, Deus pediu a Abraão que realizasse o sacrifício do seu primogênito: "*Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei*" (Gn 22, 2). A questão é: qual Deus pediu isso?

[69] Antes de respondermos diretamente à questão, devemos trazer presente algo que comumente é simplesmente ignorado aos que estão fora do âmbito teológico, o que seja, a Bíblia, seja a judia ou a cristã (e mesmo o Alcorão), não é, e nem pretende ser, um livro "científico" (esse tipo de pretensão é advogada por correntes fundamentalistas das religiões que são, diga-se de passagem, correntes modernas²¹), e tampouco é uma obra de literatura que procura narrar uma única e mesma história "coerente", assim como, por exemplo, *Dom Quixote*. A Bíblia é o registro da relação de um povo com o seu Deus, ou, se se quiser, registro da experiência religiosa de um povo, ou seja, é o registro em forma *simbólico-narrativa* do *desenvolvimento* de uma fé. Do ponto de vista do fiel e da religião, é o registro da pedagogia de Deus – este vai se revelando aos poucos ao ser humano, respeitando a sua própria caminhada e estágio de maturidade²². Assim que, naturalmente, o texto

²¹ Principalmente o fundamentalismo islâmico. Conforme Žižek, o fundamentalismo islâmico teve como um dos seus fatores de origem o fato de que o mundo islâmico teve que se a ver com a modernidade (entendida como "capitalismo combinado com a hegemonia do discurso científico"), produtora de uma "crise do sentido", sem que tivesse tido tempo hábil de estabelecer um universo simbólico em equilíbrio com a nova realidade que a modernidade impunha – ao contrário da Europa e das regiões sob sua influência direta que usufruíram de séculos para esse processo de substituição simbólica. Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. 2014. p. 75. Para o mundo islâmico, o choque com as "instituições modernas" se daria mais fortemente ainda – se a leitura dusseliana é correta – porque o secularismo não tem lugar "de direito" (ainda que o possa ter *de fato*) na sua concepção de mundo, no seu humanismo. Cf. DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969. p. 64-73.

²² Marx, ironizando à Bruno Bauer, ironiza também essa pedagógica divina: "[...] *a Crítica, que, não obstante, assegurava ser a Crítica 'absoluta, completa, pura' em todas as suas obras, desde tempos imemoriais, não havia feito outra coisa a não ser acomodar-se aos pré-juízos e à capacidade de captação da massa, da mesma maneira que Deus, em suas revelações, sói acomodar-se aos homens*". MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. 2003. p. 119. De qualquer modo,

bíblico é *povoado* de várias concepções de Deus e de seus mandamentos, etc., mas não é o caso de se considerar que o texto “tem contradições”, mas de que houve uma evolução, algum desenvolvimento (ou, às vezes, pode ser o caso de retrocesso) no que diz respeito a este e àquele ponto. Emmanuel Levinas, inclusive, ensinava nas suas leituras talmúdicas que cada passagem bíblica deveria ser compreendida dentro do conjunto de todo o texto bíblico e confrontada com as suas similares, a hermenêutica bíblica deve ser dialética, não “positivista”, isto é, fundamentalista. A Bíblia é um relato de lutas teóricas²³, de lutas de deuses, de várias tradições que procuraram, mais ou menos, corrigir, complementar ou se impor às outras.

[70] O relato do sacrifício de Isaac – e seguimos aqui, em linhas gerais, a interpretação de Hinkelammert – é uma batalha de deuses, uma luta entre duas teorias antagônicas. Nele combatem um deus que exige sacrifícios humanos e pede a Abraão o sacrifício de seu filho, e um outro Deus, um certo Deus que não necessita de sacrifícios humanos e recusa o sangue derramado de Isaac. O deus que fala a Abraão, “Toma teu filho, Isaac, e o ofereças em holocausto”, de fato, é um deus sacrificial, de uma fé na qual Abraão, todavia, ainda comungava – nessa primeira interlocução do divino com Abraão o texto hebraico diz Elohim, sendo, portanto, da tradição eloísta. Contudo, quando Abraão está para “imolar o seu filho”, aparece o “anjo de lahweh”, a voz que fala a Abraão, “Não estendas a mão contra o menino”, já não é a de Elohim, mas a de lahweh (Javé), da tradição javista. A tradição eloísta não é, deve-se dizer, sacrificial enquanto tal, mas é caracteristicamente mais “privada”, nacionalista, ainda que não exclusivista, no que diz respeito ao povo de Israel; já a tradição javista é mais universalista, é uma tradição que tem em conta maior aos outros povos. Ora, um deus de caráter mais nacional, privado, doméstico, concordaria em ser um deus sacrificial, pois a lógica sacrificial é, por definição, egolátrica, da ciosidade de si e que vê ao outro como limitação de sua liberdade. A lógica sacrificial, vimos, é uma lógica conquistadora. Um deus doméstico não veria problema em sacrificar aos outros povos, uma vez que se preocupa, realmente ou ao

filosoficamente podemos considerar essa evolução enquanto fato *subjetivo*, e não, obviamente, como fato objetivo, que será a posição propriamente teológica.

²³ “Assim como a religião é o sumário das lutas teóricas da humanidade, o Estado político é o de suas lutas práticas”. Carta de Marx a Arnold Ruge, setembro de 1843. MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. 2010. p. 72.

menos em primeiro lugar, com a vida de seu próprio povo. Caso a existência desse povo estivesse em perigo, um sacrifício humano poderia vir em auxílio. Não é assim para um deus universalista. Um Deus que é Deus de todos não exige sacrifícios humanos porque toda a vida lhe importa. Ele é um Deus universal, e não só, nem especialmente, de alguns – ainda que possa privilegiar a alguns como portadores de sua mensagem em favor dos demais. A aceitação de sacrifícios humanos é atestar que se tem mais em conta a vida de uns que a de outros. Abraão abraça a fé universalista, a fé javista, a fé em um Deus de todos os povos e de todas as gentes. Abraão torna-se *ateu de um deus nacional*, de um deus “dos seus”, e professa a fé num Deus que é dos seus (ou “nossos”) e é também, incluso principalmente, dos outros. Abraão recusa realizar o sacrifício do seu filho porque entende que os sacrifícios exigem eficácia, exigem que se realizem outros sacrifícios para que o sacrifício originário seja fecundo, entende que esse círculo não conheceria limites.

[71] Há, evidentemente, interpretações diferentes da passagem bíblica em questão – como há para praticamente quase todas. Vejamos outras duas diametralmente opostas que são, contudo, contrárias à nossa. A primeira, a mais popular, sendo a leitura de senso comum difundida hodiernamente e de modo enfático pelas igrejas de tradição evangélica pentecostal, é a que trata o texto de Gênesis sem maiores “caprichos teológicos”. Ou seja, o texto quer dizer literalmente o que ali está escrito (em sua versão vernácula, diga-se de passagem), como se tivesse sido tirado da página policial de um jornal. Deus, de fato, deu mandato a Abraão para que oferecesse Isaac em holocausto e, no momento em que Abraão desferiria o golpe em seu filho, o anjo, por Deus enviado, aparece para impedir o sacrifício anteriormente ordenado e passa a elogiar a Abraão por sua fé, por não ter recusado a entrega de seu filho, isto é, *por não ter recusado realizar um sacrifício humano a Deus*. A coisa é muito simples: Deus resolveu preparar uma prova a Abraão a fim de testar a sua fé; Deus tentou a Abraão e este passou na prova da tentação, a tentação consistia em não obedecer ao mandato de Deus, em ser infiel a Deus, em não entregar o seu filho em holocausto. Abraão passou pela tentação, esteve prestes a realizar o sacrifício de seu filho assim como fora ordenado, tendo sido impedido pelo anjo – permaneceu fiel. É uma versão da história convincente, pois é a que dá nas vistas.

A segunda interpretação que tomaremos, mais séria e, inclusive, sofisticada, é a que o teólogo Luis I. J. Stadelmann apresenta; ele também oferece uma leitura diversa da que é proposta por Hinkelammert e mesmo a rechaçaria frontalmente como sendo um exemplo de *"construções teóricas impostas ao relato bíblico"*²⁴. Stadelmann vê a contradição que há entre um Deus que é Deus da vida pedir por uma morte, o que ele oferece, então, é uma solução que exclui a contradição do relato: *"O teor da revelação divina deve estar em suprema consonância com a sabedoria e bondade de Deus; por isso qualquer mandato seu não pode estar em contradição com os princípios da ordem moral, da qual é Ele o autor"*²⁵. Quer-se salvar a bondade de Deus e a coerência bíblica ao mesmo tempo. Sendo assim, a hipótese de Stadelmann é a de que o relato narra o oferecimento de Isaac como herdeiro das promessas de Abraão, sendo o seu sacrifício meramente simbólico, e, servindo-se de informações de como ocorriam pactos nos tempos em que o relato pode ter sido escrito, ele concluiu que *"Abraão entrega-lhe seu filho amarrado para simbolizar sua vassalagem ao Soberano divino"*²⁶. O texto serviria, deste modo, para deixar claro que o direito de primogenitura era de Isaac e não de Ismael (seu outro filho com a então escrava Agar), o qual também poderia exigir esse direito, uma vez que era o filho mais velho de Abraão e que já se encontrava livre, pois sua mãe havia sido posta em liberdade. O relato, com isso, procuraria ensinar que *"a eleição divina não está subordinada ao direito de primogenitura; em outras palavras: a ordem da graça (= eleição divina) é independente da ordem jurídica (= direito de primogenitura)"*²⁷. O que ali lemos em Gênesis seria, então, um ritual de consagração de Isaac a Deus e de conferimento de um direito que, juridicamente, não seria o seu. Ao contrário da outra interpretação, aqui jamais houve mandato de sacrifício humano algum. Nenhum Deus teria exigido um sacrifício humano verdadeiro, mas houve, sim, o pedido de um ritual de consagração de primogenitura e de hereditariedade de

²⁴ STADELMANN, Luis I. J. O sacrifício de Isaac. Um texto clássico sobre o discernimento espiritual na Bíblia. 1991. p. 317.

²⁵ STADELMANN, Luis I. J. O sacrifício de Isaac. Um texto clássico sobre o discernimento espiritual na Bíblia. 1991. p. 332.

²⁶ STADELMANN, Luis I. J. O sacrifício de Isaac. Um texto clássico sobre o discernimento espiritual na Bíblia. 1991. p. 325.

²⁷ STADELMANN, Luis I. J. O sacrifício de Isaac. Um texto clássico sobre o discernimento espiritual na Bíblia. 1991. p. 329.

promessa. Se na interpretação anterior do relato tudo é literalmente real, aqui tudo se dá no âmbito do simbólico.

[72] A nossa primeira interpretação divergente peca em todos os sentidos. Peca por ser fundamentalista, tratando o texto como texto "científico" ou como uma "notícia", como se comunicasse uma verdade factual, fechando-se a qualquer coisa que possa contrariar a primeira camada do relato, como, por exemplo, outras passagens bíblicas – *"Ninguém, ao ser tentado, deve dizer: 'É Deus que me está tentando', pois Deus não pode ser tentado pelo mal e a ninguém tenta"*. (Tg 1, 13). E peca por realizar a inversão teológica anselmiana. Já a nossa segunda interpretação divergente, embora convincente por suas sutilezas e sofisticação, imagina que o texto bíblico é "um romance" o qual deve se salvar a "coerência" interna, e tal como a outra não dá conta de uma questão que, ao menos no meio cristão, é sumamente relevante. A questão a que ambas as interpretações não dão conta – e sequer se colocam – é a discordância que têm não com o que é dito por um profeta ou apóstolo, mas discordância com a interpretação que o próprio Jesus tem do relato.

No Evangelho de João (8, 31-59) é narrado um longo debate entre Jesus, alguns fariseus e outros judeus; após dizer que se estes conhecessem a verdade, a verdade os libertaria, os judeus respondem que, sendo filhos de Abraão, isto é, sendo eles da descendência de Abraão, jamais foram escravos para terem que ser libertos²⁸, ao que Jesus lhes responde: *"Se sois filhos de Abraão, praticai as obras de Abraão. Vós, porém, procurais matar-me, a mim, que vos falei a verdade que ouvi de Deus. Isso, Abraão não o fez"* (Jo 8, 39-40). Só há uma passagem em que Abraão é apresentado em vias de matar alguém, e é a passagem do sacrifício de Isaac. Se a passagem, na interpretação de Jesus, não fizesse referência à possibilidade de realização de um sacrifício humano *real*, o mérito que ele reconhece a Abraão seria inexistente, posto que Abraão jamais teria sido tentado a matar alguém de nenhum modo. Não há mérito em não fazer aquilo que nunca se apresentou a nós mesmos como possibilidade real. O mérito por não fazer um mal só surge quando há a

²⁸ *"Se sienten libres por un hecho de ley, como un ciudadano de Roma se siente libre por ser ciudadano, y un ciudadano de una democracia occidental de hoy se siente libre por poder votar cada 4 años para elegir su gobierno. Es libertad por identificación por la ley, y no por ser sujeto frente a la ley"*. HINKELAMMERT, Franz. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. 1998. p. 44.

possibilidade de se realizar o mal e se o recusa. Se o sacrifício de Isaac não se referisse à possibilidade de um sacrifício real, dizer "Abraão não matou" teria o mesmo peso e significado que dizer "Abel não matou" – zero; Abel não teve tentação de matar, já seu irmão Caim, sim, e este não resistiu à tentação. Portanto, seguindo a interpretação de Jesus, quando foi dito a Abraão "toma teu filho, Isaac, e o ofereças em holocausto", se tratava de pedido de um sacrifício humano real, e não mero ato simbólico.

[73] Resta-nos a questão de quem pediu por esse sacrifício e quem o impediu. A interpretação da passagem como sendo uma prova posta por Deus para testar a fidelidade de Abraão considera que o mesmo Deus pediu e impediu o sacrifício. Não é essa a interpretação de Jesus. Se Jesus dá mérito a *Abraão* por não ter matado é porque *foi Abraão que se decidiu a não matar*. Fosse Deus a impedi-lo, não haveria mérito em não ter matado, pois, de fato, iria fazê-lo, e, igualmente, não faria sentido dizer "Abraão não matou", o que deveria ser dito seria "Deus impediu Abraão de matar" ou "Abraão foi impedido de matar".

[74] Valha aqui uma digressão. Nos capítulos V e VIII d'*A sagrada família*, Marx traz a sua leitura de *Os mistérios de Paris*, do romancista francês Eugène Sue; em parte a sua leitura é uma contraposição à leitura do mesmo livro feita pelo crítico literário neohegeliano Franz Zychlin von Zychlinski, tratado no livro por seu pseudônimo, Szeliga, e, por outra parte, Marx faz também crítica ao próprio autor do livro, Eugène Sue, que reivindicava um certo "socialismo" com suas obras – Marx trata de demonstrar que o socialismo de Sue era mero paternalismo burguês: filantropia. No capítulo VIII d'*A sagrada família*, Marx se detém, então, sobre a parte do livro que trata da história de Flor de Maria (Fleur de Marie), jovem que se encontrava em situação humilhante e é socorrida pelo príncipe Rodolfo, que ela não sabe ser seu pai. Após ser encaminhada a uma conversa com um padre, que procura lhe oferecer "a possibilidade da misericórdia de Deus", ela passa a ressignificar a compreensão que tinha da própria vida e da ação das outras pessoas sobre a mesma. Marx comenta a respeito dessa mudança de postura dela diante da vida:

Fleur de Marie já acha injusto sentir uma nova situação de vida feliz simplesmente como aquela que na *realidade* é, como uma nova felicidade, ou seja, comportar-se diante dela de um modo natural, e não sobrenatural. Ela se acusa de ter visto no homem que a salvou o que ele *realmente* era, seu salvador, em vez de ter posto em seu lugar um salvador imaginário: *Deus*. Ela já está tomada pela hipocrisia religiosa, que arranca ao *outro homem* os méritos que mereceu por salvá-la para dá-los a Deus, que vê tudo o que há de humano no homem como algo alheio a ele, e tudo o que não é humano nele como seu *próprio* e verdadeiro *patrimônio*²⁹.

Jesus, na nossa passagem, faz justamente o oposto, não cai na hipocrisia religiosa, comporta-se e interpreta a realidade de modo natural, e não sobrenatural, e devolve, assim, ao ser humano (Abraão) os méritos que a leitura religiosa dominante e hipócrita conferiam a Deus.

[75] Se Abraão foi quem decidiu a não cometer um sacrifício humano, se é uma ação meritória sua, logo, não foi o caso de ter sido impedido, e, então, a voz do anjo que diz, "Não estendas a mão contra o menino", não se trata de real intervenção divina externa que o impede, mas indica alguma outra coisa. A nossa hipótese é de que se o anjo de Iahweh indica uma *personificação* de Deus, então ele está a indicar a única pessoa no relato com a qual Deus pode se identificar e ser uma personificação sua: *a vítima*. A voz que diz a Abraão, "Não estendas a mão contra o menino", é a voz embargada de Isaac que protesta contra o seu assassinato, é a voz daquele filho que pediu ao pai: "não me deixe morrer". A voz da vítima é a voz de Deus. Dussel comenta indicando como em Abraão também há a disposição da quebra da lei em favor da preservação da vida: "*Abraham amó la vida de su hijo. La ley semita del tiempo le ordenaba inmolar al primogénito. Abraham por amor a la vida no cumplió la ley*"³⁰.

A vítima quebra o círculo sacrificial, ela denuncia, *enquanto vítima*, o absurdo da lógica sacrificial que é produzir vítimas para que não haja mais vítimas. Tonho,

²⁹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. 2003. p. 196. Sobre a leitura de Marx da obra de Eugène Sue, veja-se: CHARENTENAY Alice de; GOUDMAND, Anaïs, "Fiction et idéologie: Marx lecteur des Mystères de Paris". *CONTEXTES: Revue de sociologie de la littérature* [En ligne]. Disponível em: <http://journals.openedition.org/contextes/5991>.

³⁰ DUSSEL, Enrique. *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*. 2015. p. 70.

personagem do filme *Abril Despedaçado* de Walter Salles, baseado na obra de Ismail Kadare, dá-se conta disso. Ele matou um membro da família Ferreira em vingança à morte do seu irmão mais velho e é o próximo marcado a morrer por ter matado. No entanto, um membro dos Ferreira mata, por engano, a seu irmão mais novo. Tonho, que deveria vingar a morte do irmão, se recusa a fazê-lo e abandona a família, abandona o círculo sacrificial, pois a morte do irmão, absolutamente inocente, visto que não havia matado, atesta que todos são vítimas e, sendo assim, inocentes.

Por isso que a lógica sacrificial procura encobrir a vítima enquanto vítima e a faz culpada ou partícipe do próprio sacrifício. Hinkelammert nos recorda, já o referimos, que na primeira versão do mito de Ifigênia esta protesta contra o seu sacrifício, e o faz enfaticamente acusando a seus verdugos e maldizendo-os³¹. As versões posteriores modificaram isso excluindo essa revolta da vítima e transformando a revolta em entrega voluntária. O relato bíblico do sacrifício de Isaac preservou a voz da vítima – e a sua revolta – na voz do anjo. Abraão não se fez surdo ao sofrimento da vítima, apostatou do deus sacrificial e abraçou a fé em um Deus que se identifica com a vítima. A fé de Abraão é a fé que ouve a voz da vítima, que se sensibiliza com o pranto do sofredor, fé que reconhece e acolhe a dignidade de outrem transbordando de si, e que se recusa a matar – é a fé que nega o pecado original³². A guerra dos deuses é a luta entre o verdugo e a vítima, entre fracos e fortes, entre os que pensam que podem matar e os que creem que não devem morrer.

³¹ Cf. HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. 1995. p. 8.

³² Luiz Carlos Susin nos oferece uma interpretação do pecado original que consideramos bastante convincente. Este não teria se dado com Adão e Eva ao comerem o fruto da árvore do bem e do mal, mas no assassinato de Abel por Caim, onde, inclusive, a Escritura aplica o termo *pecado* por primeira vez – o que *não* ocorre no relato do paraíso, anterior a ele. O pecado original, portanto, não teria como paradigma uma desobediência a Deus, mas o assassinato do irmão, do outro (Cf. SUSIN, Luiz. Carlos. Sou eu, acaso, guarda do meu irmão? Uma nova hipótese teológica sobre o "pecado original". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 65 (257), 2005. p. 5-24). Se Susin estiver correto, então faz todo o sentido que a fé de Abraão seja o recusar-se a cometer um assassinato, em se compadecer da vítima, em não culpabilizá-la, tudo o que Caim não fez. Abraão é o antípoda de Caim, é aquele que não matou. É sugestivo, também, que a concepção de pecado original como desobediência a Deus ao se comer o fruto concorde perfeitamente com a interpretação do sacrifício de Isaac como provação de fidelidade a Abraão, este sacrifício repetiria a tentação da árvore do bem e do mal – a fé de Abraão, nesse caso, seria a obediência cega a Deus mesmo quando este exigisse o sacrifício de uma vítima, de um inocente. Esta, porém, não foi a fé que Jesus professou.

Referências

CHARENTENAY Alice de; GOUDMAND, Anaïs. Fiction et idéologie: Marx lecteur des Mystères de Paris. Em: *CONTEXTES: Revue de sociologie de la littérature* [En ligne]. 30 de novembro de 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/contextes/5991>.

BETTO, Frei. *Batismo de sangue: os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.

DUSSEL, Enrique. *Política da Libertação: história mundial e crítica, vol. I*. Trad. Paulo César Carbonari (coord.). Passo Fundo: Editora IFIBE, 2014.

DUSSEL, Enrique. *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*. México: San Pablo, 2015.

HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HINKELAMMERT, Franz. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica: DEI, 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *MEW 31*. Berlin: Dietz Verlag, 1965.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

STADELMANN, Luis I. J. O sacrifício de Isaac. Um texto clássico sobre o discernimento espiritual na Bíblia. *Perspectiva Teológica*, nº23, 1991. p. 317-332.

SUSIN, Luiz Carlos. Sou eu, acaso, guarda do meu irmão? Uma nova hipótese teológica sobre o "pecado original". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 65 (257), 2005. p. 5-24.

VAROUFAKIS, Yanis. *E os fracos sofrem o que devem?* Trad. Fernando Santos. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

37. ÉTICA E DESEJO – DIFERE DE DESEJO



<https://doi.org/10.36592/9786554600194-37>

Véra Marta Reolon¹

Resumo

O desejo, sem dúvida, é o grande enigma da pós-modernidade, é a questão-chave para que possamos compreender a humanidade, nos compreendermos. A psicanálise centra sua ética no desejo. Lacan, em seu seminário 7, esboça a ética da psicanálise: "Não ceder de seu desejo". Desta forma, a psicanálise parece ir ao encontro de estruturas predominantes na contemporaneidade: perversão e psicose. E a ética, onde fica? Para explicar as questões lançadas utiliza-se dos exemplos literários de Ana Terra, em Érico Veríssimo, e Teresa, em *O Quatrilho*, de José Clemente Pozenato, clássicos universais da cultura sul-riograndense. Palavras-chave: Desejo. Amor. Ética. Filosofia. Psicanálise.

Abstract

Desire, without a doubt, is the great enigma of post-modernity, it is the key issue for us to understand humanity, to understand ourselves. Psychoanalysis centers its ethics on desire. Lacan, in his seminar 7, outlines the ethics of psychoanalysis: "Do not give in to your desire". In this way, psychoanalysis seems to meet structures prevailing in contemporary times: perversion and psychosis. And ethics, where is it? To explain the questions raised, we use the literary examples of Ana Terra, in Érico Veríssimo, and Teresa, in *O Quatrilho*, by José Clemente Pozenato, universal classics of Rio Grande do Sul culture. Keywords: Desire. Love. Ethic. Philosophy. Psychoanalysis.

Introdução

Para que sejamos marcados como desejantes, tenhamos "voz plena de valor", precisamos da marca primordial de instituição narcísica, que denominamos Amor do Outro. Outro este que faz para nós um papel materno, de mãe instituidora da marca amorosa que levaremos em nossas vidas. Sem esta marca inicial não somos considerados estruturalmente sujeitos, donos de uma identidade, estaremos sempre presos a alguém que nos deve conduzir pela vida, pois esta marca é primordial, necessária em nossa frenética luta pela libertação. Com a marca podemos nos

¹ Professora aposentada da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Psicanalista. Doutora em Filosofia (PUC-RS), Doutora em Educação (UFRGS), Mestre em Letras e Cultura Regional (UCS), Graduada em Psicologia – Formação do Psicólogo (UCS), Bacharel em Ciências Contábeis (UCS). Autora de "mulheres para um homem... para O Homem, A Mulher" (Edipucrs, 2008). E-mail: verareolon@terra.com.br.

libertar e seguir. Sem a marca estamos presos ao desejo do Outro, às suas imposições:

Freud via nos primórdios da experiência psíquica uma identificação primária que consistiria na “transferência direta e imediata” do ego em formação para o “pai da pré-história individual”, o qual possuiria as características sexuais de pai e mãe e seria um conglomerado de suas funções. (KRISTEVA, 1987, p.36).

A história de Ana Terra, retratada em *O Tempo e o Vento*, de Érico Veríssimo, faz-nos pensar sobre esta questão. Ana, enquanto sujeito, libertou-se, viveu seu desejo, foi em busca de algo com força e coragem, assumiu as consequências de seus atos, mesmo que isso tenha implicado a dor extrema da rejeição paterna, da afiliação. Assumiu seu filho, viveu, apesar de tudo, apesar até mesmo do sofrimento pela morte de Pedro.

O Vento Minuano é que dá força a Ana, dele ela extrai vida, ele funciona como falo simbólico, força vital para suportar as intempéries e viver (“sempre que me acontece alguma coisa importante, está ventando” (VERÍSSIMO, 1995, p.07)):

[...] se a palavra pênis fica reservada ao membro real, a palavra falo, derivada do latim, designa esse órgão mais no sentido simbólico [...] o adjetivo “fálico” ocupa um grande lugar na teoria freudiana da libido única (de essência masculina), na doutrina da sexualidade feminina e da diferença sexual e, por fim, na concepção dos diferentes estádios [...] o falo é um atributo divino [...] Lacan faz do falo o próprio significante do desejo. (ROUDINESCO; PLON, 1998, p.221).

À semelhança das vozes polifônicas de Dostoievski, no olhar de Bakhtin, Érico Veríssimo, transpõe diálogos e pensamentos de Ana com o vento que demonstram do não-dito, dizem e dão vida:

a multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plivalentes [...] a multiplicidade de consciências eqüipolentes e seus mundos que aqui se combinam numa unidade de acontecimento, mantendo a sua imiscibilidade. (BAKHTIN, 1997, p.05).

A força de Ana, e sua relação com o vento, não se desfaz nem com as agressões e afastamentos do pai. Ana só se dobra ao amor, em sua relação com “Pedro Missioneiro”, índio/marido, morto pelo pai e irmãos de Ana, porque a engravida sem casar (embora a pureza dos costumes e da sinceridade amorosa de Pedro para com Ana). Ana ouve além do que era dito. Ana ouve com o coração.

À semelhança de Ana, encontramos Teresa, em *O Quatrilho* (1996), de José Clemente Pozenato. Teresa é a mulher que busca as respostas, que deseja saber mais sobre a vida, que não se satisfaz com a vida sofrida das mulheres da localidade que aceitam a estrutura do trabalho, da dor, da condição de inferioridade e de insatisfação. Teresa não quer a vida do calar-se e aceitar o que se dá para as mulheres no social. Teresa quer amar, quer conhecer o amor, vivê-lo, vivenciá-lo, quer ser feliz. Ela se casa, é alegre, brinca, resolve os problemas que surgem, é inteligente, luta por melhorias de vida, independente dos ditames sociais, das imposições da lei social hipócrita e mentirosa.

Teresa é aquela que escancara a verdade e a assume com todas as suas consequências. Teresa personifica a pessoa que todos desejamos ser: verdadeiros, assumidos em nossas verdades, sem nada esconder, vivendo nosso desejo e sendo aceitos por ele. Daí a obra, e Teresa em especial, serem sempre atuais porque mostram como o amor (quer seja pessoal, dual ou social) deveria ser, enquanto constituinte do próprio ser, de cada um de nós, quiçá identidade do humano.

Teresa nos apresenta o lugar feminino da cultura de colonização italiana, forte, que sabe o que quer, e busca deste querer, carinhoso, sedutor. Maia (1999) nos traduz o que se poderia inferir sobre esta condição do feminino na estrutura constituinte:

Lacan afirma que, na dialética falocêntrica, a mulher representa o Outro absoluto. Há uma divisão do gozo feminino em uma parte que a do homem encarnando o falo para a mulher e uma parte de gozo relativa ao próprio sexo feminino como aquilo que falta no Outro como significante. A mulher é o Outro absoluto, é Deus, para ela e para o homem. Porém, para adorar a si mesma, ela se vale do homem como conector. (MAIA, 1999, p.33).

Ana e Teresa, assim como Antígona (que vai contra a lei moral e segue a sua ética, o seu desejo), representada nas obras de Sófocles, são portadoras de Desejo. Desejo enquanto marca instituidora de diferença, enquanto singularidade do sujeito. Desejo que provém do amor transmitido pelo Outro, que é energia vital, pulsão de vida.

Platão, em *O Banquete*, nos fala de Eros, enquanto amor, desejo, vida. É Platão que melhor retrata e descreve, na literatura e na filosofia, o amor, enquanto instituidor de desejo, instituidor de busca, instituidor de diferença:

Por que começar com uma leitura deste texto platônico? Em primeiro lugar, porque toda a filosofia está contida, em potência, em Platão. Tanto aquela que pertence à grande história da metafísica ocidental como aquela que procurou inverter ou desconstruir o platonismo. Mas nem todo o Platão está na filosofia. Ele a excede pelo recurso aos mitos, à encenação de um carnaval literário e aos efeitos dialógicos de escrita. Em segundo lugar, por se tratar de um texto fundador para a concepção ocidental do amor, sempre de novo resgatado e comentado, de Plotino ou Marsílio Ficino a Freud ou Lacan. (DUMOULIÉ, 2005, p.15).

Como podemos entender e interpretar a ética, a partir da filosofia, desde a antiguidade até a pós-modernidade? Para a psicanálise, o que é Desejo? Pensar a teoria psicanalítica e a psicanálise, enquanto psicoterapia, a partir da ética é essencial quando nos remetemos à pós-modernidade, período caracterizado (e marcado) pela perversão e pela psicose. Jacques Lacan, teórico e psicanalista francês, em seu *Seminário 7* (1998), já esboçava a *ética da psicanálise*. "Não ceder de seu Desejo", dizia ele:

O que faz com que possa haver desejo humano, que esse campo exista é a suposição de que tudo o que ocorre de real é contabilizado em algum lugar. Kant pôde reduzir a essência do campo moral à sua pureza, mas em seu ponto central resta que é preciso haver, a certa altura, lugar para a contabilização. [...] É na medida em que o sujeito se situa e se constitui em relação ao significante, que

nele se produz essa ruptura, essa divisão, essa ambivalência em cujo nível se situa a tensão do desejo. (LACAN, 1991, p.380)

Se a ética da psicanálise é a ética do Desejo – viver e agir conforme nosso Desejo -, como conciliá-la com os tempos pós-modernos? A psicanálise é ética – no sentido mais estrito – para com a sociedade contemporânea? Não estaria a psicanálise contribuindo para o aumento do individualismo e do egocentrismo, característicos da atualidade?

Alain Juranville, em *Lacan e a filosofia* (1987), nos diz que:

A questão da ética impõe-se à psicanálise porque ela é uma prática social e porque, como qualquer prática, busca um certo estar melhor, um Bem. Mas essa questão de coloca para ela de maneira muito particular. Como efeito, a ética pretende dar um objeto à vontade e nos situa no âmbito do mundo e do projeto (é aí que se pode dizer que o analista “sabe o que faz”, em razão da prática que assume). Já a psicanálise se fundamenta, antes de mais nada, na afirmação da existência do inconsciente, que, rigorosamente pensado, põe em dúvida o ser-no-mundo do homem. Como articular inconsciente e ética? (JURANVILLE, 1987, p.226)

Emmanuel Levinas, filósofo contemporâneo, sem ser psicanalista, construiu sua teoria, da mesma forma que Lacan, a partir da concepção de Outro e Olhar. Ambos, porém em teorias diferentes, propunham que as relações começavam a partir de um “encontro”. Esse encontro, inicial, se dá entre o eu e o Outro, a partir do Olhar lançado por esse Outro. Para que haja essa relação, contudo, precisa-se de um terceiro.

Levinas (2005) fundamenta sua ética na afirmação: minha liberdade começa quando começa a do Outro. Ou seja, minha liberdade começa quando sirvo de suporte para o Outro e permito que este exerça sua liberdade, originando uma relação, o encontro. Tal afirmação ia contra aquela “minha liberdade termina quando começa a do outro”, que, intrinsecamente, contribui para uma ética de mônadas, uma ética individualista. Exercer a ética, exercer a liberdade, para Levinas, é preservar o Outro da minha “vontade de poder”, do meu narcisismo. Para Levinas, cada ato ético

significa um morrer pelo Outro, um substituir a morte do Outro, um postergar a morte do Outro. A ética de Levinas é o próprio agir, é a realização concreta da liberdade humana, do amor que nos propomos a pensar, social:

O homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. O encontro distingue-se do conhecimento precisamente por isso. Há em toda atitude referente ao humano uma saudação – até quando há recusa de saudar. [...] O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado. (LEVINAS, 2005, p.28-29).

Faz-se, então, um questionamento: até que ponto a psicanálise propõe uma ética? Não seria a ética levinasiana importante e necessária para a construção de uma ética psicanalítica?

Esta pesquisa investiga o pôr a psicanálise em análise. Quais os fundamentos filosóficos da ética da psicanálise, a partir de teóricos como Platão, Sigmund Freud, Arthur Schopenhauer, Jacques Lacan, Emmanuel Levinas e Jacques Derrida? Se a ética da psicanálise é a ética do desejo, a psicanálise está sendo ética, perante a sociedade, caracterizada, na pós-modernidade, pelas estruturas clínicas perversão e psicose?

Este estudo busca analisar também, como apêndice, a obra *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia* (1966), de Gilles Deleuze e Felix Guattari, com o objetivo de refletir sobre a questão do desejo, tendo em mente que a psicanálise centra seus estudos e sua teoria no Complexo de Édipo. Se a cultura humana é calcada, formada, na interdição do incesto originada no mito edípico, de Sófocles, como pensar a cultura, o desejo e o homem a partir do Anti-Édipo deleuziano?

Partindo do pressuposto de que a ética da psicanálise é a ética do desejo, constituído a partir do amor, investigar como se configura esta ética, a partir da ética platônica, retratada em *O Banquete* (1991), contrapondo-a a ética do discurso de Jürgen Habermas, contida na obra *Comentários à Ética do Discurso* (1991).

O que é ser ético na pós-modernidade, segundo os autores pesquisados? O que Derrida diz sobre a psicanálise? Segundo o pensador, a psicanálise está sendo

ética, à medida que está em estado de "crueldade psíquica"? Quais as confluências de Derrida com Jacques Lacan, a respeito da psicanálise, sua ética e o desejo (do analista e do analisando)? Se a psicanálise atrela sua ética a ética do sujeito (ética do Desejo), como ela se encontra na sociedade? Suas ações, perante o outro, são éticas? Quais as relações entre a psicanálise e a filosofia, sob o prisma da ética e do Desejo, a partir de Lacan com Derrida?

DESEJO/desejo e ÉTICA

Em tempos pós-modernos, com suas tão singulares características, é de extrema importância que se proponha uma pesquisa, com limites entre ética, desejo e psicanálise, à medida que presenciamos uma crise de valores e uma estagnação, em alguns aspectos, da psicanálise no final do século XIX e início do século XX.

A sociedade evoluiu (?) e a psicanálise, me parece, está ainda centrada na neurose, estrutura clínica que já não se enquadra com grande parte da sociedade. Atualmente, as estruturas clínicas vigentes são a psicose e a perversão e cabe à psicanálise, juntamente com a filosofia, propor uma reformulação de pensamento e de teorias nesse sentido. A filosofia aqui como meio mais viável (e externo) para pensar com a psicanálise, ou ajudá-la em sua reflexão sobre si mesma.

Derrida faz uma desconstrução linguística para chegar a um entendimento, que deseja que cheguemos com ele. Com a psicanálise, há uma desconstrução linguística do sujeito, para que ele se "encontre", se compreenda efetivamente, enquanto estrutura psíquica. Desta forma, é necessário, importante e relevante, investigar como Derrida desconstrói a psicanálise, especialmente na e com a obra *Estados-da-alma da psicanálise* (2001), para que cheguemos a uma nova concepção de sociedade-sujeito desejante:

Quem sofre e se lamenta? Quem sofre do quê? Qual a queixa da psicanálise? Que livro de condolências abre ela? Quem assina? O que é que não marcha a bom passo de acordo com as marcações prevalentes de seu discurso, de sua prática, de sua hipotética ou virtual comunidade, de suas inscrições institucionais, de suas relações com o que se chamava, outrora, sociedade civil e Estado, na

perturbação de sua sociologia, e se maneira diferente em cada país, na mutação que afeta a figura dos pacientes e dos praticantes, na transformação da demanda, da cena e do que ainda ontem de chamava "situação analítica" – sobre a qual eu me lembro de ter falado, há decênios, de sua precariedade e artificialidade histórica? (DERRIDA, 2001, p.15)

Essa pesquisa propõe realizar uma profunda análise da psicanálise, enquanto "instituição" portadora de uma ética; ética que deve ser estudada, avaliada, reavaliada. Pensar em questões éticas, na contemporaneidade, sem dúvida, é tarefa interessante, instigante e necessária. Assim, utilizar-se da psicanálise e da filosofia é cabível e vantajoso. Sócrates, nas palavras de Platão, em *Apologia de Sócrates*, já nos colocava sobre a ética: Se vos dissesse que esse é o maior bem para o homem, meditar todos os dias sobre a virtude e acerca dos outros assuntos que me ouvistes e dos demais, e que uma vida desprovida de tais análises não é digna de ser vivida, se vos dissesse isto, acreditar-me-iam menos ainda.

A psicanálise, como teoria interpretativa da realidade, como "hermenêutica", serve para analisar os fenômenos, no campo individual, através das manifestações do inconsciente, presentes na linguagem dos diversos sujeitos, nos chistes, na interpretação dos sonhos, etc. Pode, entretanto, interpretar os fenômenos sociais, através da análise das manifestações da sociedade, das organizações e instituições, dos grupos sociais. Aliando-se à filosofia, essencial para seu desenvolvimento deste o início, a psicanálise, além de realizar interpretações, reflete sobre os fatos, utilizando-se das teorias dos grandes pensadores.

Assim, neste trabalho, psicanálise e filosofia unem-se para refletir acerca da ética daquela. A ética da psicanálise está centrada na ética do ser, enquanto sujeito desejante; ou seja, a ética da psicanálise é a ética do Desejo (Desejo enquanto marca identitária). De que forma o sujeito realiza sua identidade (sexual)? Lacan afirma que ela ultrapassa a castração, pois implica na dimensão do terceiro. Inicialmente, segundo o autor, o sujeito está com o Outro, numa relação de dependência, de cuidado. Este Outro é a mãe, não necessariamente a mãe biológica ou uma mulher, Outro que faz a maternagem. O Outro, aos poucos, vai introduzindo um terceiro, o pai, não necessariamente o pai biológico ou um homem, aquele que faz a diferença do

que é maternagem. Este Outro, ao desejar o parceiro, Lugar de Desejo da Mãe, institui no filho o desejo por outro que não este filho. Assim, se determina o lugar paterno na estrutura, lugar do terceiro, lugar da "lei" paterna, a lei do Nome do Pai. Este lugar terceiro constitui uma lei interna ao sujeito, a lei da interdição ("tu podes todas, menos esta, que é minha!"). Conforme o sujeito se identifica com a mãe, ou com o pai, menino ou menina, esta identificação determina sua escolha de objeto, decisão do lado masculino ou feminino em sua escolha sexual.

A realização sexual depende da desvinculação com o Outro. O Outro é imortal, ele permanece na estrutura enquanto amor, instituição do Desejo. Desejo que o fará ter diversos desejos, na vida, no mundo. Não há significante cultural que dê conta desta morte. O Desejo é indestrutível, o Desejo é imortal. Para Spinoza: a essência do homem é o desejo. Hegel, com sua Dialética do Senhor e do Escravo, em *Fenomenologia do Espírito*, diz que o desejo é o desejo do reconhecimento. Para Lacan, a dialética se resolve no reconhecimento do Desejo.

A morte do Pai representa-se, na cultura, através do progresso pessoal do sujeito. Auxiliando esses avanços pessoais do sujeito em sua estruturação, encontramos o Imperativo Categórico de Kant (2000), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: "Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre como princípio de uma legislação universal". Enunciado este que orienta o agir do sujeito e o protege do desamparo, fonte de eticidade moral.

O desejo que nos constitui é o nosso diferencial ético perante o mundo. Buscando-o nos diferenciamos dos demais, nos tornamos únicos. Rajchman (1993) nos mostra como:

[...] o desejo seria o único 'universal ético' de que dispomos; e a novidade da prática revolucionária de Freud consistiu em colocar essa questão trágica no centro de nosso pensamento ético, prometendo-nos algo novo nas possibilidades de nossos almes.(RAJCHMAN, 1993, p.98).

Roland Barthes, em *Fragmentos de um discurso amoroso* (1991) coloca, a respeito do desejo:

Para te mostrar onde está teu desejo, basta te proibi-lo em pouco (se é verdade que não existe desejo sem proibição). X... quer que eu esteja lá, ao seu lado, contanto que eu o deixe um pouco livre: maleável, me ausentando às vezes, mas ficando não longe; de um lado é preciso que eu esteja presente como proibição (sem o que não haveria bom desejo), mas é também preciso que eu me afaste no momento em que corresse o risco de atrapalhar o desejo formado [...] Um pouco de proibição, muito jogo. (BARTHES, 1991, p.129)

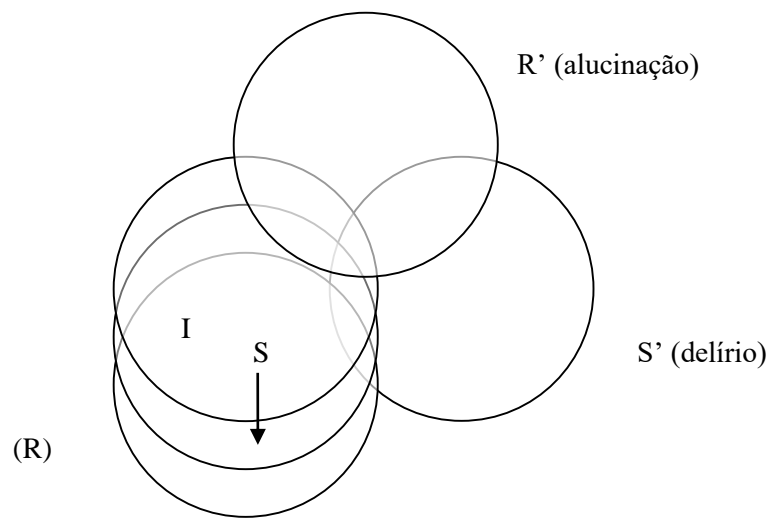
O Desejo, que nos estrutura como seres humanos e nos induz à busca da vida no decorrer de nossa existência, nos é "transmitido" no desejo do Outro, desejo daquele que um dia nos desejou (antes de nossa geração, por nossos pais) e que, mais tarde, nos "olhou" com um Olhar de possibilidades para viver e ser feliz. Esse desejo inicial, estrutural, lançado pelo Outro, é o que denominamos, em psicanálise, amor, amor de estrutura.

Juranville (1987) faz uma diferenciação das estruturas neurose, psicose e perversão, no que concerne ao desejo e ao amor de estrutura:

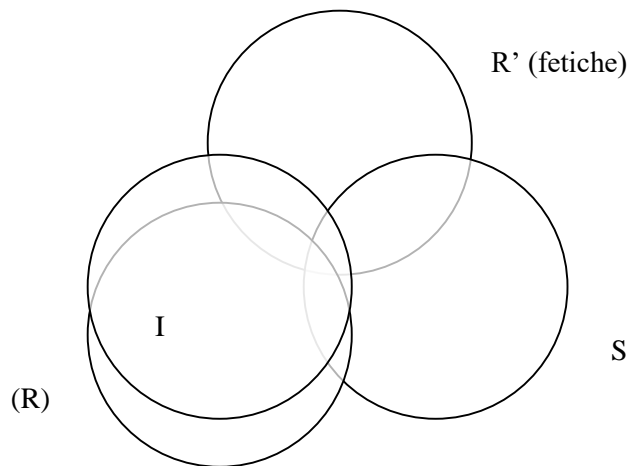
O psicótico não dá, não quer a relação com o Outro, que suporia que ele entrasse na castração. "A psicose", diz Lacan, "é uma espécie de falência no que concerne à realização do que é chamado 'amor'". Nela, o sujeito quer o gozo absoluto, o que ele efetivamente conhece ao nível de seu corpo. Daí seu narcisismo. [...] [Na perversão] dá-se apenas ao Outro simbólico, essencialmente ausente do mundo. Todos os "outros" humanos, inclusive o próprio sujeito, são para esse Outro instrumentos de gozo. [...] O neurótico precisa, pois, de um simbólico suplementar, ou seja, do sintoma, onde o desejo se mantém como recalçado. (JURANVILLE, 1987, p.363-365).

Em termos topológicos, a partir do nó borromeano proposto por Lacan, Juranville elabora as três estruturas dessa forma:

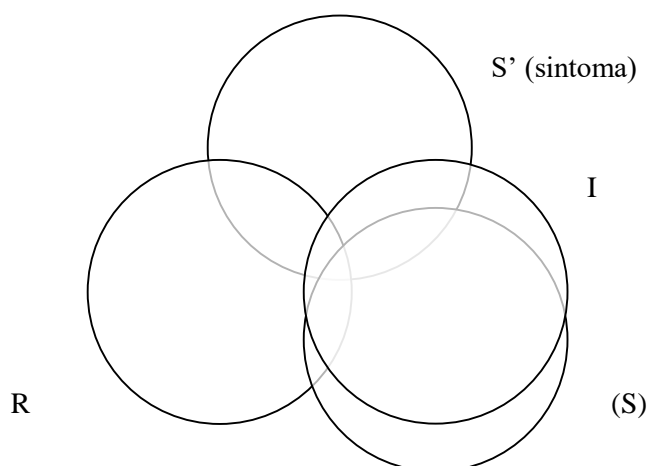
Psicose



Perversão



Neurose



Amar é ver no outro o desejo por mim que me constitui. Mas é um engodo, porque o que efetivamente vejo é, na verdade, reflexo do meu desejo pelo outro.

Sócrates, na voz de Platão, em *O Banquete*, usando Diotima como interlocutora, diz que amar é desejar o que ainda não se tem, o de que se é carente, o que se quer conservar consigo. Amor é amor de algo. Amar é o desejo do que é bom e de ser feliz, é o desejo da imortalidade (imortalidade que se perpetua nos resultados do que fazemos na vida e do que deixamos como marca nossa no mundo).

Zilmara Simm Tonon (2000), ao falar de *Amor e ficção*, coloca que o amor encontra-se representado na literatura, no cinema, no teatro, nas artes em geral. Segundo a psicanalista, a paixão, em suas incontáveis manifestações, se contrapõe aos obstáculos que causam conflitos, e os desdobramentos destas dificuldades mantêm o espectador em estado de suspense e fascinação:

O que prende a atenção é tanto a busca da realização do ideal do amor, quanto a sua impossibilidade. [...] A experiência analítica substitui esta representação mítica da busca do outro como complemento, pela busca de si mesmo na vivência do amor. [...] cedo ou tarde, o amor acaba revelando a sua face de engodo, porque amar é, essencialmente, querer ser amado. O sujeito ama o outro, enquanto esse outro reflete sua própria imagem, ou enquanto reflete uma imagem favorável de si mesmo. Neste sentido, o amor é eminentemente narcísico. (TONON, 2000, p.09).

Diferentemente de Platão, que concebe o amor como movimento, pulsão, vida, desejo de algo, busca por algo, Schopenhauer encontrou o *a priori* manifestando-se na Vontade. Como coloca Dumoulié (2005), o nosso conhecimento se acha encerrado no mundo dos fenômenos, portanto de representação, mas nós temos a intuição imediata através do nosso corpo, da essência íntima dos seres e do mundo. Para Schopenhauer, que sofreu influências de Platão e Kant, o mundo é fenômeno, é representação. A Vontade estaria em um mundo de ideias – platônico -, num mundo idealizado, superior, inalcançável, que pode apenas ser simbolizado. A Vontade, entretanto, não é externa, para Schopenhauer, ela está em nós, como o comprova Dumoulié (2005):

A coisa em si, que não podemos conhecer do lado de fora, nós a alcançamos diretamente por dentro, pois ela está em nós. Esta Vontade, da qual a vontade humana é apenas uma manifestação, é um princípio metafísico, sustentáculo de tudo aquilo que é. [...] A expressão "coisa em si" deve ser entendida da maneira mais concreta, como uma Coisa toda-poderosa que habita em cada um de nós, que nos faz viver e nos vai devorando ao mesmo tempo. Por essência é um desejo bruto, cego e insaciável. (DUMOULIÉ, 2005,p.101).

Schopenhauer coloca que, se o desejo nasce da carência, sua origem é um sofrimento. Tanto na origem como no fim, segundo Schopenhauer, o desejo é sempre sofrimento; e como ele é a própria essência da existência, "o sofrimento é o fundo de toda a vida".

Schopenhauer se apresenta como o primeiro filósofo que abordou o tema do amor até então abandonado pelos poetas. Somente Platão, antes dele, teria abordado essa questão. A base da "metafísica do amor", de Schopenhauer é "física". Como precursor da psicanálise, ele coloca que toda paixão tem sua raiz no instinto sexual ou é um instinto sexual individualizado, novamente seguido e explicitado por Dumoulié (2005): "Aquilo que acreditamos ser o nosso desejo é somente a manifestação da Coisa em si, infinita, cega, e que não visa outra coisa a não ser a perpetuação da Vontade pela procriação das espécies". (p.103).

Schopenhauer, diferentemente de Platão e da tradição literária, que concebem o amor de forma idealizada e sentimental, não considera a união de almas ou a reciprocidade de sentimentos como a meta do amor, mas somente o gozo sexual, a cópula e o prazer advindo dela, com o fim de procriação, preservação da espécie. Mas, mesmo assim, este gozo não passa de um engodo, instintivo da espécie. Schopenhauer estabelece uma dupla lei relativa ao desejo: os contrários se atraem e cada um procura no outro aquilo que lhe falta. Desta forma, procura-se um amado que possua aquilo de que se é carente. Aqui há uma conexão com Platão e com Lacan.

Embora Lacan tenha aparentado uma grande distância em relação a Schopenhauer, que ele quase não cita, seu pensamento apresenta inúmeros pontos de contato com o filósofo. A noção de Coisa, tão essencial à teoria lacaniana, cujas

nobres origens kantianas e heideggerianas são abertamente reconhecidas, tem ocultas e profundas ligações com a Coisa em si de Schopenhauer, a Vontade de gozo cega e mortal.

Para Lacan, o Desejo é o desejo do Outro. Não sei nada de meu Desejo, a não ser o que o Outro me revela. Assim, o objeto do desejo é o objeto do desejo do Outro. Através do Olhar do Outro é que o meu Desejo se constitui. É através deste Olhar que me constituo, enquanto sujeito. J.-D. Nasio coloca que “uma definição correlata do desejo nos é dada: o Desejo é, acima de tudo, uma seqüela dessa constituição do eu no Outro” (1995, p.267), realizada no Estádio do Espelho.

Lacan nos opôs uma filosofia do desejo a uma biologia das paixões, mas utilizou um discurso filosófico para conceituar a visão freudiana, que julgou insuficiente. Assim, estabeleceu um elo entre o desejo baseado no reconhecimento (ou desejo do desejo do outro) e o desejo inconsciente [...] Através da idéia hegeliana de reconhecimento, Lacan introduziu, entre 1953 e 1957, um terceiro termo, ao qual deu o nome de demanda. Esta é endereçada a outrem e, aparentemente, incide sobre um objeto. Mas esse objeto é inessencial, porquanto a demanda é demanda de amor. [...] A necessidade, de natureza biológica, satisfaz-se com um objeto real (o alimento), ao passo que o desejo [...] nasce da distância entre a demanda e a necessidade. (ROUDINESCO; PLON, 1998, p.147).

O Desejo incide sobre uma fantasia, sobre um outro imaginário. Desta forma, o Desejo é desejo do desejo do Outro, pois busca o reconhecimento deste, ao preço de uma luta de morte, que Lacan identifica com a dialética do senhor e do escravo de Hegel: “O sujeito como o Outro, para cada um dos parceiros da relação, não podem bastar-se como serem sujeitos da necessidade nem objetos de amor, mas devem ocupar o lugar de causa do desejo”. (LACAN, 1966, p.691).

E quais as relações entre desejo, ética e amor? Juan-David Nasio formula a ética da psicanálise, a partir da obra de Lacan: criar um analista no analisando. Assim, ao contrário do que Freud propunha (a concepção de ética seria uma renúncia ao desejo por parte do sujeito), Lacan propõe que o analista entre com a sua presença, se oferecendo como um objeto à pulsão, não no sentido da satisfação, mas

sim criando uma circularidade, sustentando a demanda para que o Desejo possa se manifestar. Desta maneira, a psicanálise lacaniana tem a sua ética centrada no Desejo.

Maria Rita Kehl (2002), em *Sobre Ética e Psicanálise*, coloca que:

Levar a vida um pouco 'além da hipocrisia e das inibições'(Freud); 'Não ceder de seu desejo'(Lacan); eis a proposição ética a que a psicanálise nos conduz. O apelo, apesar de sua forte consonância com a cultura do individualismo, não deixa de ter um alcance no que toca ao laço social. (KEHL, 2002, p.121)

Mas como conciliar o Desejo do analisando (na maioria das vezes, perverso e psicótico) e o mundo exterior, a sociedade como um todo? A psicanálise estaria sendo ética perante o social, à medida que tem sua ética calcada na ética do Desejo?

Camille Dumoulié (2005), em *O desejo*, coloca que:

Embora o desejo possa ser considerado o grande conceito da modernidade, sua história se identifica com a história da filosofia. Desejo é uma noção fugidia, que pode referir-se a uma experiência extraordinária, mas parece ultrapassar as categorias da razão filosófica. Desejo é com certeza um conceito vivo. Talvez seja o próprio conceito da vida. Viver é desejar. (DUMOULIÉ, 2005, p.39)

E, em relação à ética contemporânea, Ricardo Timm de Souza (2004) afirma:

[...] Ética é o fundamento da *própria possibilidade de pensar o humano*. [...] A ética pode ser descrita, contemporaneamente, como o *núcleo fundamental, ou o fundamento, de toda relação vital viável entre os seres humanos entre si e com a natureza, em uma estrutura de responsabilidade radical*. (SOUZA, 2004, p.142).

Considerações finais

Assim, parece-me que ética e desejo entram em conflito quando pensamos em pós-modernidade e em tempos das estruturas: perversão e psicose. Jacques Derrida (2001), da mesma forma, em *Estados-da-alma da psicanálise*, aponta para a

existência de uma dupla resistência em curso: uma, do mundo à psicanálise e outra, da psicanálise a ela mesma bem como ao mundo, ou seja, da psicanálise para a psicanálise como ser-no-mundo. Derrida detecta, na psicanálise, uma crise. Uma crise em relação ao papel, ao lugar do analista.

Derrida afirma que o caráter da sessão analítica seria revolucionário. O que critica, entretanto, é que a psicanálise se coloca numa posição superior ao analisando, adotando uma postura intelectualizada, que pretende "normatizar" o sujeito, ao invés de transformar suas pulsões, no sentido do Desejo, como uma busca de si.

O pensador nos coloca acerca da psicanálise:

A psicanálise, acho eu, ainda não empreendeu e, portanto, ainda menos conseguiu pensar, penetrar e mudar os axiomas da ética, do jurídico e da política, notadamente nos lugares sísmicos onde tremula o fantasma teológico da soberania e onde se produzem os mais traumáticos acontecimentos geopolíticos, digamos ainda, confusamente, os mais cruéis destes tempos. [...] É sobretudo aí que o conceito de crueldade [...] na psicanálise e fora dela, pede análises indispensáveis para as quais deveríamos nos voltar. [...] A psicanálise é indelével, sua revolução é irreversível – e, no entanto, como civilização, ela é mortal. (DERRIDA, 2001, p.32)

Derrida, então, questiona se há relação entre psicanálise e ética, direito e política. E responde que a psicanálise, em si, não produz, nem causa nenhuma ética, direito ou política, mas trata-se de responsabilidade, nesses três domínios, de levar em conta o saber psicanalítico.

Se a psicanálise não produz, nem causa nenhuma ética, que relação há entre analista-analisando? Como se estrutura o encontro entre o psicanalista e o paciente? A transferência não se configura a partir de uma ética pré-estabelecida entre ambos?

Se a psicanálise não leva em conta essa mutação, se não se engaja nisso, se não se transforma nesse ritmo, ela será – e já o é, em larga medida – deportada, ultrapassada, deixada à beira da estrada, exposta a todas as derivas, a todas as apropriações, a todas as amputações; ou, então, inversamente, ela continuará

enraizada nas condições de uma época que foi aquela do seu nascimento, ainda afásica em seu berço centro-europeu. (DERRIDA, 2001, p.20).

Tais questionamentos, juntamente com outros, serão respondidos, ou ao menos elucidados, desmembrados em outros. Ao final deste trabalho, que provavelmente permanecerá inacabado, sempre em construção, pretendo contribuir para uma possível reformulação de ideias e teorias, que permaneceram estanques durante o percurso da psicanálise, desde sua origem no final do século XIX até a pós-modernidade.

Pretendo com o trabalho chegar ao ponto que a ética da psicanálise deve se converter de ética do Desejo em desejo por ética.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoievski*. São Paulo: Forense, 1997.
- BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1991.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1966.
- DERRIDA, Jacques. *Estados-da-alma da psicanálise*. São Paulo: Escuta, 2001.
- DUMOULIÉ, Camille. *O desejo*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- JURANVILLE, Alain. *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KRISTEVA, Júlia. *No princípio era o amor*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LACAN, Jacques. *Seminário 7: a ética da psicanálise*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

_____. *Écrits*. Seuil, 1966.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

MAIA, Ana Martha Wilson. *As máscaras d'A Mulher: a feminilidade entre Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 1999.

NASIO, J.D. *Introdução às obras de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

PLATÃO. *O Banquete* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1991.

POZENATO, José Clemente. *O Quatrilho*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1996.

RAJCHMAN, Jonh. *Eros e Verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Dores do mundo*. Rio de Janeiro: TecnoPrint, s.d..

_____. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. Identidade e Diferença: da mera identificação ao diferencial de gênero. In: TIBURI, Márcia; et al (orgs.). *As mulheres e a filosofia*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

TONON, Zilmara. Amor e ficção. *Folha do Sul*, Caxias do Sul, jul.2000, p.09.

VERÍSSIMO, Érico. *Ana Terra*. São Paulo: Globo, 1995.

