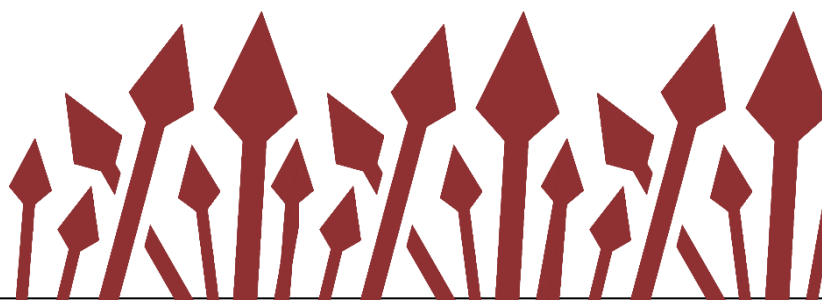


# PÓLEMOS



Brasília, vol. 10 | n. 21, set - dez, ano 2021



**PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília**  
Universidade de Brasília – UnB; Campus Universitário Darcy Ribeiro  
Instituto de Ciências Humanas; Departamento de Filosofia  
ICC Ala Norte, Bloco B, Subsolo, Módulo 24

**ISSN: 2238-7692**

**E-mail:** [polemosunb@gmail.com](mailto:polemosunb@gmail.com)

**Website:** <http://periodicos.unb.br/index.php/polemos>

A *Pólemos* é uma publicação quadrimestral digital do corpo discente do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

Os textos publicados na revista são de inteira responsabilidade de seus autores e suas autoras. Permite-se a reprodução desde que citada a fonte.

Está indexada e preservada em *Anpof*, *Cariniana*, *Citefactor*, *Diadorim*, *DOAJ*, *Google Scholar*, *Latindex*, *LivRE* e *REDIB*.

*Pólemos* is a digital quadri-annual publish of the student body of the Department of Philosophy of the University of Brasilia.

The texts published in this Journal are of entirely responsibility of the author.

The reproduction is permitted since mentioned the source.

It is indexed and preserved in *Anpof*, *Cariniana*, *Citefactor*, *Diadorim*, *DOAJ*, *Google Scholar*, *Latindex*, *LivRE* e *REDIB*.

#### **Dados para citação / catalogação**

Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia / Universidade de Brasília. – vol. 10, n. 21 (2021). – Brasília, DF.

Quadrimestral (set – dez)

ISSN: 2238-7692

Disponível na Internet: <http://periodicos.unb.br/index.php/polemos>

1. Periódico. 2. Filosofia 3. Universidade de Brasília 4. Instituto de Ciências Humanas. 5. Departamento de Filosofia

**Universidade de Brasília**

University of Brasília

Reitora: Márcia Abrahão

Vice-reitor: Enrique Huelva

**Instituto de Ciências Humanas**

Institute of Humanities

Neuma Brilhante Rodrigues

Herivelto Pereira de Souza

**Departamento de Filosofia**

Department of Philosophy

André Leclerc

Agnaldo Cuoco Portugal

**Comissão Editorial e Executiva**

Editorial and Executive Committee

**Editora-Chefe Responsável**

Editor-in-Chief

Priscila Rossinetti Rufinoni

**Editoras Associadas**

Associated Editors

Aline Matos da Rocha

Gregory Wagner Nunes Carneiro

Jade Oliveira Chaia

Yuri de Lavor Ribeiro

**Comitê Editorial**

Editorial Committee

**Imagem**

Image

Eliakim Oliveira

**Capa**

Cover photo

Michelly Alves Teixeira

**Preparação de originais e Diagramação**

Preparation of the originals and

Diagramation

Jade Oliveira Chaia

Yuri de Lavor Ribeiro



**Conselho Editorial****Editorial Board**

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB)	Gabriele Cornelli (UnB)
Alex Sandro Calheiros de Moura (UnB)	Gilberto Tedeia (UnB)
Alexandre Hahn (UnB)	Helena Esser dos Reis (UFG)
André Leclerc (UnB)	Herivelto Pereira de Souza (UnB)
André Luis Muniz Garcia (UnB)	Joelma Marques de Carvalho (UFC)
Andrea Cachel (UEL)	Luiz Fernando Barrére Martin (UFABC)
Bruno Costa Simões (UnB)	Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Claudio Araújo Reis (UnB)	Márcio Gimenes de Paula (UnB)
Cristiano Bonneau (UFPB)	Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Daniel Rodrigues Ramos (UFRB)	Maurício Rebelo Martins (UFPB)
Erick Calheiros de Lima (UnB)	Philippe Lacour (UnB)
Ericka Marie Itokazu (UnB)	Priscila Rossinetti Rufinoni (UnB)
Fabio Caprio Leite de Castro (PUC/RS)	Rodolfo Lopes (UnB)
Fabio Mascarenhas Nolasco (UnB)	Samir Bezerra Gorsky (UFRN)
Filipe Ceppas de Carvalho e Faria (UFRJ)	Samuel Simon (UnB)

**Pareceristas *ad hoc*****Evaluators *ad hoc***

Agatha Bacelar (UnB)	Jeniffer Rodrigues de Lima (UFMT)
Alan Renê Maciel Antezana (UnB)	João Renato Amorim (UnB)
Amir Abdala (UFMS)	Jorge Henrique Lima Moreira (UFC)
Ana Carolina Magalhães Gonzaga (UnB)	José Carlos Rodrigues Junior (UnB)
Beatriz Zanfra (UNIFESP)	José João Neves Vicente (UFRB)
Brunno Alves da Silva (UFRRJ)	Júlia Lemos Vieira (UFG)
Bruno José do Nascimento Oliveira (UFC)	Luiz Filipe da Silva Oliveira (UFRGS)
Bruno Lomas de Souza (UnB)	Paula Furtado Goulart (UnB)
Duanne de Oliveira Ribeiro (USP)	Mariane Farias de Oliveira (USP)
Felipe Matos Lima Melo (UnB)	Michael Petterson (CNPq)
Francisco Phelipe Cunha Paz (UnB)	Otávio Souza e Rocha Dias Maciel (UnB)
Gabriel Filipe Santana Lima (UnB)	Paulo Afonso Tavares (UFG)
Gabriel Petrechen Kugnharski (USP)	Rebecca Reseck Dias (UnB)
Guilherme Brandão (UnB)	Reinan Ramos dos Santos (Paris 1)
Guilherme Germer (UEM)	Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Jefferson de Souza ()	Ricardo Nachmanowicz (UFMG)
Jefferson Martins Cassiano (UnB)	Rogério Basali (UnB)



**SUMÁRIO**

EDITORIAL.....	12
----------------	----

---

**ARTIGOS**

O LUGAR DA FILOSOFIA NA CONTEMPORANEIDADE .....	13
<i>Marta Nunes da Costa</i>	
A ESCOLHA PELA CIÊNCIA É UMA ESCOLHA PELA SOCIEDADE ABERTA: a relação entre a epistemologia e a filosofia política de Karl Popper .....	28
<i>Rafael Ferreira Curcio</i>	
O ARGUMENTO EVIDENCIAL DO MAL DE WILLIAM ROWE E A RESPOSTA DO TEÍSMO CÉTICO DE STEPHEN WYKSTRA.....	55
<i>Gabriel Reis de Oliveira</i>	
KANT, CARNAP, PLANTINGA E A POSSIBILIDADE DE JUÍZOS SINTÉTICOS A PRIORI: uma defesa essencialista da existência de dois tipos de verdades necessárias .....	74
<i>Arthur Henrique Soares dos Santos</i>	
AS EMOÇÕES EM KANT SEGUNDO NANCY SHERMAN.....	91
<i>Hortênsia Teresa Tomaz da Silva</i>	
AUFHEBUNG E DEVIR: um estudo a partir da doutrina do ser da <i>Ciência da Lógica</i> .....	110
<i>Rosmane Gabriele Albuquerque</i>	
O LUGAR DAS RELAÇÕES ECONÔMICAS NO PROJETO HEGELIANO DE FRANKFURT .....	131
<i>Lucas Schönhofen Longoni</i>	
A RELAÇÃO ENTRE CAPITALISMO E EXPERIÊNCIA NA OBRA DE THEODOR ADORNO .....	155
<i>Felipe Alberto da Silva Lopes</i>	

O CONCEITO DE HIERÓGLIFO NA ESCRITA DA CARTA <i>SOBRE OS SURDOS E MUDOS</i> .....	172
<i>Elcio Fernando de Avila Pedrozo</i>	
A RELAÇÃO ENTRE TEORIA E PRÁTICA NA OBRA DE ROUSSEAU: dos princípios teóricos do <i>Contrato Social</i> ao caso da república de Genebra .....	190
<i>Eduarda Silva</i>	
O CONCEITO DE HÁBITO EM A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO DE MERLEAU-PONTY .....	218
<i>Abel dos Santos Beserra</i>	
OS SENTIDOS DA PRECARIÉDADE NA OBRA <i>VIDA PRECÁRIA</i> DE JUDITH BUTLER .....	243
<i>Albérico Araújo Sial Neto;</i>	
<i>Reginaldo Clecio dos Santos</i>	
MULHERES FILÓSOFAS: antes de depois.....	264
<i>Aline Karen Cristina Canella</i>	
ALFRED E. TAYLOR, JOHN BURNET E O PROBLEMA SOCRÁTICO: a resposta da “Escola Escocesa” .....	288
<i>Arthur Lopes</i>	
A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA A PARTIR DO DEBATE ENTRE POLEMARCO E PLATÃO NO DIÁLOGO <i>A REPÚBLICA</i> .....	312
<i>Handerson Reinaldo Araújo</i>	
A DIALÉTICA DOS TÓPICOS DE ARISTÓTELES.....	330
<i>Cristiane Szynewski</i>	

---

## ENSAIOS

HISTÓRIA DA FILOSOFIA E FILOSOFIA, TEMAS E PERCURSOS: uma reflexão sobre o ensino de filosofia.....	349
<i>Gabriel Frizzarin de Souza;</i>	
<i>Eliakim Ferreira Oliveira;</i>	
<i>Ramon Ordonhes Adriano Ribeiro</i>	



A FORMAÇÃO SOCIAL DO INDIVÍDUO NA MODALIDADE DE EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS .....	363
<i>Milena Avella Fabri</i>	
<i>Valdivina Alves Ferreira</i>	
EMANCIPAÇÃO DA MULHER E FEMINISMO: uma análise a partir de Simone de Beauvoir e bell hooks.....	374
<i>Alcina Loyane da Silva Marques Santos</i>	
NIETZSCHE, NEGÔ BISPO E O DESPREZO REAL (CORPO/NATUREZA) NA COSMOLOGIA CRISTÃ .....	387
<i>Flávio Rocha de Deus</i>	
O SONHO DO RETORNO, BRINCADEIRA DE FANTASIAR: análise de um conto a partir de Freud.....	400
<i>Antonio Bruno Ferreira da Silva</i>	
UM APELO PARA AS DESCULPAS: um breve debate moral, censura e desculpas após John L. Austin.....	414
<i>João Victor Rosauo</i>	
ABRA A FELICIDADE: análise interpretativa das propagandas da Coca-Cola e a libertação pelo consumo no capitalismo artista.....	429
<i>Paola Dias Bauce</i>	

---

## TRADUÇÃO

[1789] ESSAI SUR LES PRIVILÈGES.....	444
ENSAIO SOBRE OS PRIVILÉGIOS	
<i>Emmanuel Joseph Sieyès (1748 – 1836)</i>	
<i>Jade Oliveira Chaia (tradução);</i>	
<i>Michelly Alves Teixeira (tradução);</i>	
<i>Paula Furtado Goulart (tradução)</i>	

---



## RESENHA

[2018] A MENTIRA, O MENTIROSO E SEUS TIPOS EM *SOBRE A MENTIRA* ..... 466

*Santo Agostinho (1748 – 1836)*

*Matheus Guterres Brum (resenhista)*



**SUMARY**

EDITORIAL..... 12

**ARTICLES**

THE PLACE OF PHILOSOPHY TODAY..... 13

*Marta Nunes da Costa*

THE CHOICE FOR SCIENCE IS A CHOICE FOR THE OPEN SOCIETY: the relation between Karl Popper’s epistemology and political philosophy ..... 28

*Rafael Ferreira Curcio*

WILLIAM ROWE’S EVIDENTIAL ARGUMENT FROM EVIL AND STEPHEN WYKSTRA’S RESPONSE FROM SKEPTICAL THEISM .....55

*Gabriel Reis de Oliveira*

KANT, CARNAP, PLANTINGA AND THE POSSIBILITY OF SYHTHETIC *A PRIORI* JUDGMENTS ..... 74

*Arthur Henrique Soares dos Santos*

THE EMOTIONS IN KANT ACCORDING TO NANCY SHERMAN..... 91

*Hortênsia Teresa Tomaz da Silva*

AUFHEBUNG AND DEVIR: a study based on the Doctrine of Being in the *Science of Logic* ..... 110

*Rosmane Gabriele Albuquerque*

THE PLACE OF ECONOMIC RELATIONS IN FRANKFURT HEGELIAN PROJECT .. 131

*Lucas Schönhofen Longoni*

THE RELATIONSHIP BETWEEN CAPITALISM AND EXPERIENCE IN THEODOR ADORNO ..... 155

*Felipe Alberto da Silva Lopes*

THE CONCEPT OF HIEROGLYPH IN THE WRITING OF THE LETTER ON *THE DEAF AND DUMB* ..... 172



<i>Elcio Fernando de Avila Pedrozo</i>	
THE RELATION BETWEEN THEORY AND PRACTICE IN ROUSSEAU’S WORK: from the theoretical principles of <i>The Social Contract</i> to the case of the republic of Geneva .....	190
<i>Eduarda Santos Silva</i>	
THE CONCEPT OF HABIT FROM MERLEAU-PONTY’S THE STRUCTURE OF BEHAVIOR.....	218
<i>Abel dos Santos Beserra</i>	
THE SENSES OF PRECARIOUSNESS IN THE WORK PRECARIOUS LIFE OF JUDITH BUTLER.....	243
<i>Albérico Araújo Sial Neto;</i>	
<i>Reginaldo Clecio dos Santos</i>	
PHILOSOPHER WOMEN: before and after .....	264
<i>Aline Karen Cristina Canella</i>	
ALFRED E. TAYLOR, JOHN BURNET AND THE SOCRATIC PROBLEM: the “Scottish School” response .....	288
<i>Arthur Lopes Campos Cordeiro</i>	
THE CONCEPTION OF JUSTICE FROM THE DEBATE BETWEEN SOCRATES AND POLEMARCHUS IN THE DIALOGUE THE <i>REPUBLIC</i> .....	312
<i>Handerson Reinaldo Araújo</i>	
THE DIALECTIC OF ARISTOTLE’S TOPICS .....	330
<i>Cristiane Szyrwelski</i>	
 <b>ESSAYS</b> 	
HISTORY OF PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY, THEMES AND COURSES: a reflection on philosophy teaching.....	349
<i>Gabriel Frizzarin de Souza;</i>	
<i>Eliakim Ferreira Oliveira;</i>	
<i>Ramon Ordonhes Adriano Ribeiro</i>	
THE SOCIAL FORMATION OF THE INDIVIDUAL IN YOUTH AND ADULT EDUCATION.....	363
<i>Milena Avella Fabri;</i>	
<i>Valdivina Alves Ferreira</i>	



WOMAN EMANCIPATION AND FEMINISM: na analysis based on Simone de Beauvoir and bell hooks..... 374  
*Alcina Loyane da Silva Marques Santos*

NIETZSCHE, NEGÔ BISPO AND CONTEMPT FOR THE REAL (BODY/NATURE) IN CHRISTIAN COSMOLOGY..... 387  
*Flávio Rocha de Deus*

THE DREAM OF RETURN, FANTASIZE GAME: analysis of a tale from Freud ..... 400  
*Antonio Bruno Ferreira da Silva*

A PLEA FOR EXCUSES: a brief debate about moral wrong, blame and excuses after John L. Austin..... 414  
*João Victor Rosauo*

OPEN HAPPINESS: an interpretive analysis of Coca-Cola’s advertisement and the liberation through consumption in artistic capitalism..... 429  
*Paola Dias Bauce*

**TRADUCTION**

[1789] ESSAI SUR LES PRIVILÈGES..... 444  
 AN ESSAY ON PRIVILEGES  
*Emmanuel Joseoh Sieyès (1748 – 1836)*  
*Jade Oliveira Chaia (traduction);*  
*Michelly Alves Teixeira (traduction);*  
*Paula Furtado Goulart (traduction)*

**REVIEW**

[2018] LIES, LIARS AND ITS KINDS IN ON LYING ..... 466  
*Santo Agostinho (1748 – 1836)*  
*Matheus Guterres Brum (reviewer)*



## EDITORIAL

A *Pólemos* encerra o ano de 2021 (e abre o ano de 2022) com o seu vigésimo primeiro número, trazendo artigos de diversas temáticas, ensaios, tradução e resenha. De 2018<sup>1</sup> pra cá, com a renovação do corpo editorial, buscamos sempre aprimorar o projeto da revista de ser um espaço de publicação e divulgação dos trabalhos produzidos na universidade (e fora dela).

Assim, com este número, damos início a mais um ciclo, passamos a publicar *quadrimestralmente* novos números. Agradecemos o apoio da nossa equipe editorial, integrantes da *Comissão Editorial e Executiva*, atualmente composta pela editora-chefe *Priscila Rossinetti Rufinoni*, pelas editoras *Aline Matos da Rocha* e *Jade Oliveira Chaia* e pelo editor *Gregory Nunes Carneiro de Oliveira*, além do editor-revisor *Yuri de Lavor Ribeiro*, que de maneira voluntária conduzem com destreza e afinco todo o trabalho que está por trás de cada publicação. De igual modo, agradecemos ao *Conselho Editorial* e ao *Corpo de pareceristas*, que têm nos auxiliado no aprimoramento dos manuscritos publicados.

Nesta edição, os leitores e as leitoras terão acesso à textos de diversas áreas da Filosofia, voltados tanto para a filosofia antiga quanto a filosofia contemporânea; textos que perpassam à tradição filosófica alemã, filosofia francesa, feminismo, metafísica, religião, etc. Nesse sentido, abrimos a seção dos *artigos* com o texto da *Professora Dra Marta Nunes da Costa*, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, em que procura identificar o lugar e papel da filosofia na contemporaneidade e encerramos com o texto da doutoranda *Cristiane Szyrwelski*, da Universidade de Brasília, sobre a dialética dos *Tópicos* de Aristóteles. Contamos com *ensaios* voltados para à Filosofia da Educação, Feminismo, Cosmologia cristã, Literatura, Filosofia da Psicanálise e Capitalismo artista. Na seção *traduções*, mais uma obra traduzida pelas integrantes do Grupo de Tradução do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília – *TraduXio*. Por fim, fechamos a edição com a *resenha* da obra *Sobre a mentira*, de Santo Agostinho. A capa foi elaborada por *Michelly Teixeira* sob desenho de *Eliakim Oliveira*.

*Jade Oliveira Chaia*

*Editora Associada*

*Priscila Rossinetti Rufinoni*

*Editora-chefe responsável*

---

<sup>1</sup> Cf. *Editorial do volume 08, número 15, ano 2019*.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.40922>

Artigo recebido em: 30/06/2021

Artigo aprovado em: 10/07/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

## O LUGAR DA FILOSOFIA NA CONTEMPORANEIDADE

### THE PLACE OF PHILOSOPHY TODAY

Marta Rios Nunes da Costa<sup>1</sup>

([nunesdacosta77@gmail.com](mailto:nunesdacosta77@gmail.com))

13

**Resumo:** Neste artigo procuro identificar o lugar e papel da filosofia na contemporaneidade. Começo por esclarecer o que é a filosofia. Na primeira seção retraço de forma breve a evolução da filosofia desde os gregos até aos dias de hoje. De uma atitude e prática existencial até a uma lógica de compartimentalização de saberes, levanta-se a questão: É possível ensinar e aprender filosofia? Na segunda seção tento oferecer uma resposta, a partir de um diálogo com Rancière e sua obra *O Mestre Ignorante*. Na última seção, procuro identificar o lugar da filosofia e do filósofo na contemporaneidade. Para isso, retomei a relação necessária entre filosofia e verdade. A partir de um diálogo com Heidegger, Aristóteles, Kant e Heath mostro que a filosofia permanece de vital importância para os dias de hoje, porém, que é obrigatório (ou desejável) que ela faça uma crítica a si própria de forma a superar o dogmatismo que a própria tradição crítica gerou.

**Palavras-chave:** Crítica. Educação. Filosofia. Heidegger. Rancière.

**Abstract:** In this article I aim at identifying the role of philosophy in the contemporary world. In the first section, I clarify the meanings of philosophy. Making a short digression on the evolution of philosophy since the Greeks until today. From a practical and existential attitude to a logic of compartmentalization of knowledge I ask the question: How can one teach and learn philosophy? In the second section I look into its purpose by reflecting upon the role of the philosopher and philosophy professor having as starting point a dialogue with Rancière's *Ignorant Master*. Finally, I try to identify the role of philosophy today. In order to do so, I revisit the relationship between philosophy and truth. Starting with a dialogue with Heidegger, Aristotle, Kant and Heath I show how philosophy remains of crucial importance for contemporary days, however, I argue that philosophy's importance and role today depends on the recovery of its commitment with Truth, wisdom and (non-dogmatic) critique.

**Keywords:** Critique. Education. Heidegger. Philosophy. Rancière.

\*\*\*

<sup>1</sup> Professora da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Doutora em Ciência Política pela *New School for Social Research (NSSR)*

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0061251667497011>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8523-314X>.



Neste artigo quero responder à questão: qual o lugar da filosofia hoje? Gostaria de oferecer uma resposta simples, imediata e potente, capaz de calar todas as dúvidas, insatisfações e falsas crenças, capaz de colocar a filosofia, de uma vez por todas, no lugar que ela merece, mãe das ciências, do logos, do pensamento, mãe da humanidade no sentido daquilo que nos torna humanos, mãe do espírito, mãe da esperança. A tarefa, porém, é árdua e por isso a minha resposta nesta ocasião será construída por partes. Primeiro, começarei por esclarecer o que é a filosofia. Em segundo lugar, para que serve a filosofia. Por fim, o papel do filósofo e qual o seu lugar no mundo na contemporaneidade.

## 1 O QUE É A FILOSOFIA

14

Do ponto de vista etimológico, a palavra filosofia é uma composição de duas palavras no grego: *philos* + *sophia*. *Philia* significa amizade; *sophia* significa saber/sabedoria. Devemos ter cautela ao imaginar o que esta palavra composta realmente significa: amizade tal como pensada pelos gregos não é com certeza o mesmo conceito com o qual trabalhamos hoje; não remete à mesma experiência que define os contornos do nosso imaginário individual e coletivo. Amizade supõe, antes de mais, um horizonte de igualdade entre aqueles que são amigos; a igualdade que permite e/ou cria o respeito mútuo, traduzindo-se na experiência concreta do relacionamento com o outro.<sup>2</sup> *Sophia* significa sabedoria, não como algo estático, mas sim dinâmico, como ato, prática de saber. O saber, pelo menos o saber humano, imaginável e possível, é prática constante, aponta para a experiência de se construir a si mesmo enquanto sujeito, enquanto pessoa, que pensa, descobre, reflete, imagina, crê, age, sonha, faz. O filósofo neste primeiro sentido é aquele que busca o saber com a consciência simultânea da sua própria finitude – por oposição aos deuses e deusas, por exemplo.

Num segundo momento, passando a compreensão etimológica que por si só já representa um abismo face ao lugar que hoje ocupamos, pela questão da linguagem, do pensamento e do mundo, podemos olhar para formas de definir a filosofia, isto é, partindo do princípio de que a filosofia é este amor, esta amizade pelo saber, que saber é este? Dito por outras palavras, qual o seu objeto? De que forma a natureza da filosofia, ainda entendida neste sentido preliminar de amor, se desdobra e se reflete na busca acerca da natureza de determinados objetos? Será ela mesma ou algo para além de si? A mera colocação

---

<sup>2</sup> Ver Aristóteles, *Ética a Nicômaco*.



da questão sugere que não há resposta simples, consensual ou universal; a definição da tarefa da filosofia remete a um horizonte metafilosófico e problemático. Apesar disso, ela aponta para uma direção, a saber, a direção do método implícita numa outra forma de colocar(-se) como questão: como pensar? (e não apenas sobre o que pensar). Chegamos (ou reconhecemos) à primeira verdade da filosofia: o seu conceito, definição e finalidade está em si mesma, logo a busca deverá se dar num horizonte de imanência.

Ao longo dos mais de dois mil e quinhentos anos de tradição filosófica ocidental, cujo berço é geralmente reconhecido nas obras de Platão e Aristóteles, a filosofia se afirma com F maiúsculo. A Filosofia, esta prática de refletir e de buscar é também a prática da criação do sentido de si e do mundo. A Filosofia trata de todas as questões fundamentais, sabendo que o ‘todas’ é definido por aquele que reflete, que conduz e orienta a tarefa de bem pensar. O método desvela a sua importância na distinção que permanecerá imutável até hoje: a distinção entre aqueles que sabem pensar bem e aqueles que não o fazem. Repare-se que não basta pensar. É preciso *saber pensar*.

15

O que torna a atividade de pensar em bem pensar? Chamo a atenção para o fato de que há outra distinção importante entre pensar e pensamento. Quando dizemos pensamento, imaginamos algo ‘completo’, fechado em si mesmo, um conceito bem definido nos seus limites e alcance; pensar, por sua vez, aponta para a abertura, para o processo de criação do conceito, da ideia. Pensar remete à imaginação enquanto o pensamento remete a algo concluído, a algo do entendimento; como se fosse uma ferramenta pronta a usar, capaz de iluminar a realidade atribuindo-lhe sentido. Mas voltemos à questão, o que faz com que um determinado processo seja bem pensar? Um uso consciente e coerente de um método de inquérito, fundamentado no confronto com a realidade que visa a elaboração de conceitos para que com estes, e o seu bom uso, se consiga efetivamente explicar o mundo. Vejamos o que isto implica.

Em primeiro lugar, o ato de pensar aponta para a ordenação de ideias num sentido de coerência, isto é, de complementaridade sem contradição. Numa linguagem mais sistemática, o bem pensar significa estruturar bons argumentos reconhecíveis enquanto tal em virtude da sua estrutura e conteúdo. (MARTINICH, 2005, p. 23) Como Martinich diz “um bom argumento envolve três coisas: validade formal (estrutura), premissas verdadeiras (conteúdo) e reconhecimento.” (2005, p. 23) Dito de uma forma mais simples, a construção de conceitos e depois de sequências de pensamentos, raciocínios e argumentos assenta no domínio de regras. Um exemplo claro dentro da lógica aristotélica é o exemplo da



não contradição. Eu penso bem – isto é, eu tenho um argumento válido – se de duas premissas verdadeiras eu derivo uma conclusão verdadeira; ou se de premissas falsas eu derivo uma conclusão falsa ou ainda se de premissas falsas eu derivo uma conclusão verdadeira.<sup>3</sup> A lógica formal, ramo da filosofia, estuda exatamente isto: ela olha para a estrutura, para o esqueleto do pensamento, para a forma como os conceitos são postos em frases e como de um conjunto de frases se infere valores de verdade, i.e., se diz se x ou y é verdadeiro ou falso em relação ao mundo.

A estrutura do pensamento é a própria forma do pensar; ela delimita, marca, estabelece com certeza o pensado; ela também aponta para algo incontornável, a saber, o papel da linguagem e sua relação com o pensamento.

A forma como a filosofia tem sido definida ao longo dos séculos tem variado, consoante os pressupostos ou postulados daqueles que a exercitam. Por exemplo, se o filósofo parte de uma definição de que o ser humano é um animal racional (Aristóteles), a razão, enquanto faculdade, prática ou outra, tomará papel determinante na forma como os seus objetos são escolhidos assim como na forma como aquele que pensa (humanos) se posicionam em relação ao mundo e universo. Se a filosofia for pensada a partir de um paradigma cristão ou religioso as suas orientações com certeza serão diferentes, motivadas por um compromisso anterior, primeiro, de provar determinadas crenças, i.e., de mostrar que as crenças que sustentam a fé são verdadeiras via demonstração racional, i.e., filosófica. Se a filosofia for pensada a partir das descobertas científicas do Renascimento e Humanismo, isto é, a partir de um grelha conceptual moderna, a sua atividade se definirá com outros contornos, eventualmente mais críticos em relação à ordem estabelecida e ao status quo da Igreja. Se dermos mais um salto na história até ao século XIX a fenomenologia obriga a repensar o lugar da metafísica: o que temos são fenómenos, acontecimentos que se dão num campo de experiência e é sobre eles – dados – que a nossa consciência e razão pode refletir. No século XX assistimos à virada linguística da qual até hoje somos reféns: a consciência de que estamos presos numa linguagem e que esta é absolutamente insuperável ou intransponível; a linguagem é o próprio limite do pensar e os grandes problemas de fundamento do mundo, de Deus ou da Alma dão lugar aos estudos da gramática e às regras utilizadas pelos falantes.

De uma concepção original e originária de filosofia enquanto prática de si sobre si e sobre o mundo passamos para uma multiplicidade de áreas de saber e inquérito: metafísica,

---

<sup>3</sup> Exemplo de um argumento válido com premissas verdadeiras e conclusão verdadeira:

P1: Justiça é equidade

P2: Equidade é distribuir recompensas de acordo com o mérito e penalidades de acordo com a culpa.

Conclusão: Justiça é distribuir recompensas de acordo com o mérito e penalidades de acordo com a culpa.



ontologia, epistemologia, lógica, ética, filosofia política, estética, etc. De uma visão do todo orgânica e simbiótica onde aquele que pensa e faz filosofia está indissociavelmente ligado ao mundo e à consciência do seu lugar, chegamos hoje a uma compartimentalização da filosofia como se esta fosse um gigantesco Frankenstein que se perde no estudo das vírgulas e dos detalhes mais ínfimos, na esperança de encontrar o seu pequeno lugar ao sol entre tantos outros que competem pelo mesmo. O que temos hoje, afinal, é filosofia? Que filosofia se aprende? Uma questão anterior deve ser feita: é possível aprender filosofia? O que significa também perguntar: é possível ensinar filosofia? Para que serve, afinal, a filosofia?

## 2 PARA QUE SERVE A FILOSOFIA? É POSSÍVEL APRENDER OU ENSINAR FILOSOFIA?

17

Dizer que é possível aprender filosofia significa dizer que alguém ensina filosofia, isto é, que há algo que pode ser efetivamente ensinado. Acima dissemos que filosofia é amor à sabedoria. É possível ensinar a amar? É possível ensinar a buscar? É possível ensinar a desejar? É possível ensinar a questionar? Olhando à nossa volta percebemos que crianças de tenra idade são filósofos (i)natos; a partir da idade dos porquês, por volta dos três anos, crianças formulam as mais diversas questões sem que ninguém os tivesse ensinado: Qual a origem do mundo? O que é o universo? O universo tem fim? O que é a morte? Qual a origem da vida? E à medida que crescem, as questões vão ganhando contornos mais específicos, como “porque é importante guardar promessas” ou “será que a expansão do mundo é infinita” ou ‘para onde vamos depois de morrer’. As questões geralmente vêm acompanhadas de teorias, isto é, de hipóteses sobre o possível. Algumas inserem Deus na resposta para a questão da criação do mundo, outras buscam alternativas. Os quebra-cabeças sucedem-se a uma velocidade, diria, alucinante, pois cada dia é uma oportunidade para exercitar a imaginação, o raciocínio e a busca por ciência ou sabedoria.<sup>4</sup> O que acontece entre os cinco ou sete anos de idade e os dezoito, ou à idade adulta, quando os jovens entram na universidade? Será que foi uma amnésia que os fez esquecer de como perguntar, ou acerca do que perguntar? Será que podem ser lembrados? O que aconteceu entre o ponto A – da infância – e o ponto B – da idade adulta – foi a vida, e nesta vida, a escola. Não entrarei aqui

---

<sup>4</sup> Para uma discussão sobre o ensino de filosofia a crianças ver Wartenberg, T. 2009. *Big Ideas for Little Kids – Teaching Philosophy through Children’s Literature*, New York: Rowman & Littlefield Publishers Inc.



no papel que a escola enquanto instituição tem na modelagem dos seres humanos para que estes se adequem a determinado esquema de vida. Porém, quero chamar a atenção para o que faz com que um filósofo seja um filósofo: a sua constante capacidade e prática de questionar e de buscar respostas. A filosofia é amor. Na escola muitas vezes se esquecem do porquê de aprender, ou de como é bom aprender. Na escola muitas vezes se esquecem do prazer de criar e passa-se apenas a reproduzir de forma mecânica e organizada. Mesmo as tentativas ‘críticas’ de nome sucumbem à pressão institucional dos rótulos.

Pensar-se-ia “então, é possível e desejável relembrar o sentimento original de filosofar”. O professor cumpriria a sua tarefa profética de ensinar a bem pensar.

No entanto, todos reconhecem que não basta ser professor de filosofia para ser filósofo. O que os difere, então?

O professor de filosofia é, antes de mais, professor dentro de uma instituição – a escola ou universidade. O fato de ser professor carrega já em si uma imensa responsabilidade, pois assume-se que o professor, pelo fato de ocupar esse lugar, tudo sabe ou tudo deverá saber. Mas não basta saber para si, é preciso saber e conseguir explicar. A lógica da explicação introduz uma ruptura radical entre aquele que ensina e aquele que aprende. Como bem diz Rancière na sua obra *O Mestre Ignorante*

Explicar alguma coisa a alguém é, antes de mais nada, demonstrar-lhe que não pode compreendê-la por si só. Antes de ser o ato do pedagogo, a explicação é o mito da pedagogia, a parábola de um mundo dividido em espíritos sábios e espíritos ignorantes, espíritos maduros e imaturos, capazes e incapazes, inteligentes e bobos. [...] O mito pedagógico, dizíamos, divide o mundo em dois. Mas deve dizer-se, mais precisamente, que ele divide a inteligência em duas. Há, segundo ele, uma inteligência inferior e uma inteligência superior. (RANCIÈRE, 2012, pp. 23-24)

O professor, ao ser colocado na posição de explicador, constrói-se na tarefa de fazer com que seus alunos compreendam. Esta palavra – a compreensão – é segundo Rancière “a causadora de todo o mal.” (2012, p. 25) porque é ela que interrompe o movimento da razão – aquele movimento que mencionei no início e que capta o que é único na atividade filosófica; o movimento da abertura, da busca, da construção. A tarefa de compreensão torna-se ato contínuo de embrutecimento, pois na medida em que “compreender não é mais do que traduzir, isto é, fornecer o equivalente de um texto, mas não sua razão” (RANCIÈRE, 2012, p. 27), o aprendiz se afasta do impulso original da vida e do amor. Desse mecanismo embrutecedor nasce a hierarquia e a desigualdade de inteligências; a lógica de



dominação, mesmo que inconsciente por parte daquele que ensina, manifesta-se nos exercícios e dispositivos institucionais obrigatórios, por exemplo, na ‘necessidade’ de critérios ‘objetivos’ de avaliação que se traduzem em notas. Este conjunto de práticas, suportado por ideologias de progresso, conhecimento, educação e emancipação culminam no oposto do que esperam promover e encontrar. A filosofia perde o seu F maiúsculo e passa a ser tratada e vista como uma entre várias outras disciplinas. A peculiaridade do método filosófico como verdadeira prática de descoberta e potencial emancipação limita-se à compreensão da história da filosofia, do trabalho de leitura e interpretação dos clássicos. Mas será que isso significa que, em nome da verdadeira filosofia, devemos deixar a história para trás? E os professores, estarão eles condenados a um papel que talvez nem eles mesmo queiram? Se não há uma coincidência automática nem necessária entre ser professor de filosofia e ser filósofo, pode o professor ensinar filosofia, enquanto prática transformadora, transcendendo os limites impostos pela lógica da desigualdade e embrutecimento? A resposta é sim, porém é condicional. Diz Rancière a propósito de Jacotot com a descoberta do ensino universal

19

[...] pode-se ensinar o que se ignora, desde que se emancipe o aluno; isso é, que se force o aluno a usar sua própria inteligência. Mestre é aquele que encerra uma Inteligência em um círculo arbitrário do qual não poderá sair se não se tornar útil a si mesma. Para emancipar um ignorante, é preciso e suficiente que sejamos, nós mesmos, emancipados; isso é, conscientes do verdadeiro poder do espírito humano. O ignorante aprenderá sozinho o que o mestre ignora, se o mestre acredita que ele o pode, e o obriga a atualizar sua capacidade [...] (RANCIÈRE, 2012, p. 34)

Se o professor for emancipado (e ele não precisa ser filósofo, apenas ser e deixar ser inteligente) ele conseguirá criar oásis de reflexão no trabalho com textos e com a história da filosofia. Os livros, os grandes clássicos, de Platão, Aristóteles, Kant, Hegel e Marx, ou os contemporâneos como Arendt, Foucault ou Beauvoir, tornam-se pretextos para por em marcha a própria razão. Ler e reler, até reconhecer que tudo está em tudo; o mestre, seguindo o método de Jacotot, orienta o percurso, a descoberta e o confronto do aprendiz com a própria inteligência.

Estamos agora em melhores condições para responder à pergunta: para que serve a filosofia? A Filosofia, quando orientada por professores já emancipados, serve para romper com os grilhões da opressão e da desigualdade perpetuada entre aqueles que sabem, possuem o conhecimento, como se este fosse algo destinado ou limitado a



um acesso por uma ‘elite’ capaz de vislumbrar os segredos da existência e aqueles que não sabem, que desconhecem e que são mantidos propositadamente fora do mistério, para lá do limite da razão. O paradoxo existencial é visível: a promessa do acesso ao conhecimento e ao tornar-se ‘inteligente’ ou reconhecido como tal no meio social exige uma sistematização e uma prática que muitas vezes acentua a desigualdade de inteligências perpetuando a lógica do embrutecimento. A Filosofia enquanto prática, prática que encontra pretextos em textos ou fora deles, oferece a possibilidade da emancipação, no sentido do auto-conhecimento, consciência de si e do mundo que o rodeia. A Filosofia, não mais como algo limitado a uma disciplina, mas como atitude e prática que moldam vidas. O percurso feito até aqui conduz-nos ao início, da auto-consciência, em que se percebe o sentido da máxima enigmática que lançou o chão para a sua prática: “conhece-te a ti mesmo”. Este “conhece-te a ti mesmo” reflete-se na outra máxima “tudo está em tudo”. Nas palavras de Heidegger, que curiosamente refletem a conciliação de ambas as máximas,

20

A Filosofia é algo primordial que fica de pé por si mesma, porém, por essa mesma razão, não é algo isolado. Em vez disso, como algo extremo e primário, já é compreensivo de tudo, de forma que qualquer aplicação de si vem tarde e conduz a mau entendimento. (HEIDEGGER, 1994, p. 23, minha tradução)<sup>5</sup>

Neste sentido, entraremos no terceiro momento do artigo, procurando identificar o lugar do filósofo e da filosofia na contemporaneidade.

### 3 O LUGAR DO FILÓSOFO E DA FILOSOFIA NA CONTEMPORANEIDADE

Ser filósofo requer essa auto-consciência acima mencionada; nem todos os professores de filosofia a têm, o que não é necessariamente culpa deles pois também os professores são condicionados e formatados pelo mundo. Mas o filósofo tem um papel fundamental no mundo, e o professor de filosofia/filósofo, o mestre comprometido com a real emancipação de seus alunos é ele ou ela mesma um sinal e ato de mudança no mundo. Todavia, essa tarefa não é fácil pois exige uma comunicação e um compromisso inestimável e sem preço com algo que está no centro da busca filosófica: a verdade. De que verdade falo, a que verdade me refiro?

---

<sup>5</sup> Todas as traduções de obras originais são de responsabilidade da autora.



No grego o termo exato é *aletheia*, que significa negação ou ausência de algo, nomeadamente aquilo que não se esconde, aquilo que é descoberto. O que é exatamente isso que está descoberto não é especificado. O latim traduz *aletheia* por *veritas*, que adquire o seu sentido por oposição a aquilo que é falso. A verdade é o oposto da falsidade. Mas esta tentativa de aproximação do sentido de verdade parece insuficiente à maioria de nós, sobretudo, a partir de uma perspectiva e atitude filosófica que busca esclarecer, isto é, tornar claro, trazer à tona, à superfície o real sentido de algo. Ora, esta proto-definição é insuficiente apenas do ponto de vista do pensamento sistemático que busca delimitar o conceito; vista por outro prisma, por uma vivência, por uma experiência real, a verdade, tal como a filosofia, se manifesta de forma quase intuitiva. Diz Heidegger de forma contundente

[...] A Filosofia não permite deixar-se agarrar ou determinar por meios de desvios ou como algo diferente de si. Ela requer que não olhemos para longe dela, mas que a apreendamos de fora para si mesma. A própria filosofia – o que sabemos dela, o quê e como é? Ela é apenas e sempre que estamos filosofando. Filosofia é filosofar. Isto não parece muito informativo. No entanto, embora pareça que estejamos repetindo a mesma coisa, isto diz-nos algo essencial. Aponta a direção na qual devemos procurar; com efeito, a direção na qual a metafísica se retira de nós. (HEIDEGGER, 1994, p. 4, minha tradução)

21

A Filosofia, tal como a verdade, resiste à definição, já que esta implica sempre um término, uma conclusão. Para o nosso propósito, e para aqueles que não se deixam persuadir pela postulação de uma intuição especial, basta reter o outro lado da proto-definição de verdade e é sobre esta que me quero concentrar, a saber, o oposto do falso ou do oculto.<sup>6</sup> Mas, o que seria este falso?

Definir o falso depende, em larga medida, do horizonte no qual construímos o nosso pensamento, ou, na linguagem de Foucault, o nosso ‘a priori histórico’. Não se trata, então, de delimitar o falso como se se tratasse de um objeto definido, ou conjunto de critérios estáticos e imutáveis, mas antes de promover o espírito inquisidor que busca saber mais, conhecer mais, des-cobrir mais. A vida tem várias camadas o que significa dizer, a vida e o sentido que lhe atribuímos, tem várias explicações. O que distingue uma vida caótica de uma vida boa ou ordenada é as formas que usamos para a estruturar e justificar. O que distingue o bem pensar do simples ou mau pensar é a ordem, uma ordem que passa pelo método, pela escolha, pela

---

<sup>6</sup> Por razões que se prendem com a escolha que fiz no recorte deste artigo não entrarei aqui na definição de verdade como ‘crença verdadeira justificada’, primeiramente avançada por Platão e referência na estruturação das teorias do conhecimento desde então.



consistência, pela justificação. Busca-se o verdadeiro, quer dizer, o que permanece intacto diante da multiplicidade dada de opiniões.<sup>7</sup>

No sentido mais tradicional da compreensão do significado de verdade, distinto do sentido grego de desvelamento ou descoberta, a verdade significa uma correspondência entre proposições e estado-de-coisas, o que exige por sua vez a correção dessa correspondência entre proposição e coisa.

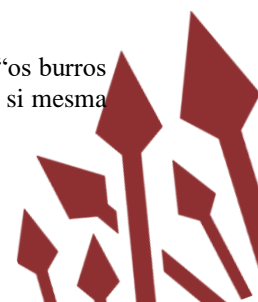
Mas será assim tão fácil, reconhecer a verdade? Sim e não, quer no caso da verdade entendida como *aletheia*, quer no caso da verdade entendida como correspondência.

No caso da verdade como *aletheia*, é simples reconhecer a verdade porque esta é uma experiência de ser, de ser-aí, de estar no mundo. Mas pode igualmente ser complicado, na medida em que nem sempre nos damos a nós próprios e ao mundo de forma clara, não-ambígua, autêntica. Poderíamos dizer que a verdade como desvelamento se concretiza quando a própria experiência de emancipação (na máxima ‘conhece-te a ti mesmo’) se cumpre.

No caso da verdade como correspondência, é simples reconhecer a verdade se nos dermos ao trabalho de buscar, conferir, decifrar. Vou dar um exemplo que talvez seja mais familiar: quando lemos uma notícia, à partida confiamos que esta seja verdadeira, isto é, que tenha correspondência com a realidade. Porém, sabemos que não há imparcialidade na forma como o ‘mundo’ é retratado e caracterizado. Daí que seja importante verificar quão próximas as narrativas oferecidas estão do que ‘é’, o que nos permitirá indagar sobre as motivações por trás dessa mesma construção de realidade. O que parece fácil revela-se difícil de fazer, não porque não existam os meios de verificação, mas antes porque a disposição não está lá. Aqui se revela em todo o esplendor a importância da prática, da disciplina e do rigor filosófico. Embora todos nasçamos, potencialmente, filósofos, na medida em que todos somos dotados da capacidade de pensar, é preciso treino, é preciso, na linguagem de Aristóteles, cultivar bons hábitos, cruciais para a formação ética e política de cada ser humano, de cada cidadão. Diz Aristóteles em *Ética a Nicômaco*

[...] as diferenças de carácter nascem de atividades semelhantes. É preciso, pois, atentar para a qualidade dos atos que praticamos, porquanto da sua diferença se pode aquilatar a diferença de caracteres. E não é coisa de somenos que desde a nossa juventude nos habituemos desta ou daquela maneira. Tem, pelo contrário, imensa importância, ou melhor: tudo depende disso. (ARISTÓTELES, 1991, p. 30, *meu itálico*)

<sup>7</sup> Ainda Heidegger, num comentário sobre a passagem de Heraclito cita este último para exemplificar: “os burros vêm buscar palha em vez de ouro.” (Heidegger, 1994, p. 274, minha tradução). A verdade contém-se a si mesma e mostra-se, iluminando e rompendo o obscuro.



Mais adiante Aristóteles reforça que

[...] a excelência moral, relaciona-se com prazeres e dores; é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abtemos de ações nobres. Por isso deveríamos ser educados de uma determinada maneira desde a nossa juventude, como diz Platão, a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite ou sofrimento, pois essa é a educação certa. (ARISTÓTELES, 1991, p. 32, *meu itálico*)

Sabemos que em Aristóteles o seu projeto ético converge com um projeto político e educativo: a ética é considerada a condição necessária para a (boa) política possa florescer. É preciso formar bons caracteres, pessoas virtuosas, para que elas se tornem boas cidadãs. Ora, Aristóteles é enfático na demonstração de que essa formação de carácter passa pelo cultivo de bons hábitos, que assentam, por sua vez, na capacidade de bem pensar. Bem pensar significa bem julgar, e para que o juízo possa ser bom é preciso que aquele que o emite conheça as coisas. Não se pode julgar (nem se deve falar) do que não se conhece, do que não se tem experiência.<sup>8</sup>

23

Estas são apenas algumas razões para mostrar por que a história da filosofia é tão importante. Não se trata apenas de conhecer o que os grandes filósofos pensaram, mas sim estimular o nosso próprio pensamento para que eles e elas, mulheres filósofas do passado e do presente, se tornem nossos contemporâneos e nossos interlocutores. Os textos vivem porque alguém os lê e os reanima. Não basta ler, de forma mecânica; é preciso apropriar-se do texto, fazer do texto seu, compreendê-lo e reconhecer o que é dado.

O filósofo, o verdadeiro filósofo, comprometido com o princípio do Esclarecimento Kantiano do *sapere aude!* tem uma tarefa dupla e difícil. Em primeiro lugar, de descrever o real e mostrar que ainda não somos esclarecidos já que o aumento exponencial de acesso a informação infelizmente se confronta com a predisposição psicológica do ser humano de preferir reproduzir atitudes e narrativas que reforçam as suas crenças (mesmo que falsas). Em segundo lugar, de se redefinir pelo seu compromisso com a verdade e o bem pensar.

---

<sup>8</sup> Diz Aristóteles: “[...] cada qual julga bem as coisas que conhece, e dessas coisas é ele bom juiz. Assim, o homem que foi instruído a respeito de um assunto é bom juiz nesse assunto, e o homem que recebeu instrução sobre todas as coisas é bom juiz em geral. Por isso, um jovem não é bom ouvinte de preleções sobre a ciência política. Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida, e é em torno destes que giram as nossas discussões [...] E não faz diferença que seja jovem em anos ou no caráter; o defeito não depende da idade, mas do modo de viver e de seguir um após o outro cada objetivo que lhe depara paixão. A tais pessoas, como aos incontinentes, a ciência não traz proveito algum; mas aos que desejam e agem de acordo com um princípio racional o conhecimento desses assuntos fará grande vantagem.” (1991, p. 7, *meu itálico*)



No que diz respeito à primeira tarefa de descrição do real, esta descrição passa, inevitavelmente, por uma crítica à crítica. A crítica, e a filosofia enquanto crítica, encontrou em Kant o seu defensor através de uma redefinição na forma como se pensa o conhecimento e os seus limites, assim como de uma redefinição da forma como se justifica e sustenta uma moral num contexto já secular, condenado à lógica da imanência. A crítica contemporânea e cuja tradição se consolida a partir da Escola de Frankfurt na década de 1930, opõe-se naturalmente ao positivismo, isto é, à atitude que moldou a construção das ciências sociais ‘objetivas’ e que tomavam as suas categorias de trabalho como objeto de estudo definido. A crítica encontra a sua contraparte na ideia e promessa de autonomia. Lembremo-nos do texto emblemático de Kant “Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?” de 1784, em que logo no início do texto o autor nos diz “Sapere Aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento!” (1784, p. 5) Porém, tal máxima nasce no meio de múltiplos obstáculos:

24

A preguiça e a covardia são as causas de os homens em tão grande parte, após a natureza os ter há muito libertado do controlo alheio, continuarem, todavia, de bom grado menores durante toda a vida; e também de a outros se tornar tão fácil assumir-se como seus tutores. É tão cómodo ser menor. Se eu tiver um livro que tem entendimento por mim, um diretor espiritual que em vez de mim tem consciência moral, um médico que por mim decide da dieta, etc., então não preciso de eu próprio me esforçar. (KANT, 1784, p. 5)

Embora a autonomia seja possível para todos os seres humanos, na medida em que todos detêm as faculdades racionais que lhes permitiriam fazer um bom uso delas, a preguiça e a covardia são impedimentos reais e que encontram apoio na forma como as instituições são desenhadas e como a própria cultura é transformada por ideologias que se tornam progressivamente dominantes. Ora, a ‘crítica’ enquanto tradição desdobrada nos vários estudos ‘críticos’ que atravessam virtualmente todas (ou quase todas) as disciplinas tornou-se ela mesma refém de um paradigma cultural que, para se manter hegemónico, se traduz no seu contrário, a saber, na invenção e perpetuação de um novo dogmatismo. Kant dizia, talvez em tom de resignação num misto de esperança inconformada que

Por meio de uma revolução talvez se possa levar a cabo a queda do despotismo pessoal e da opressão gananciosa ou dominadora, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar. Nossos preconceitos, justamente como os antigos, servirão de réguas à grande massa destituída de pensamento. (KANT, 1784, p. 6)



Num artigo recente de Joseph Heath, intitulado “O problema dos estudos ‘críticos’” o autor retrata a progressiva tensão entre as duas narrativas e atitudes acima mencionadas: a tradição positivista, que trabalha com conceitos bem definidos conseguindo construir teorias consistentes acerca do mundo; e a tradição crítica que, comprometida com um ideal emancipatório da razão e da humanidade se define primariamente como dúvida do que está posto, lançando a suspeita de que as teorias em vigor se sustentam em intenções obscuras que visam perpetuar uma lógica de dominação. O problema dos estudos ‘críticos’ (e ‘críticos’ está entre aspas para duvidar de quão críticos efetivamente são) é que na tentativa de desconstrução das narrativas positivistas esses teóricos se mostram incapazes de realmente definir conceitos e explicar raciocínios e a sua argumentação. Um bom exemplo dado por Heath é o caso do termo ‘Métis’. ‘Métis’ é geralmente usado para significar ‘mulato’, i.e., alguém com uma ancestralidade mista. Porém, “[...] no sentido política (e constitucionalmente) relevante, o termo refere uma minoria étnica nacional – nomeadamente a população específica, localizada no vale do Rio Vermelho e em seu redor, que foi involuntariamente incorporada à federação canadense.” (2018). Andersen escreve um livro defendendo esta última definição de ‘Métis’, bastante mais restritiva do que aquela que aponta para uma ‘ancestralidade mista’. Heath critica Andersen não pela sua tese, que a seu ver é ‘perfeitamente razoável’, mas pelo método escolhido de apresentação do argumento e trabalho de conceitos. Assim, em vez de construir um argumento logicamente coerente, trabalhando com conceitos bem definidos e suportando-se em outros autores (como Will Kymlicka, por exemplo), Andersen coloca como seu ponto de partida o reposicionamento do termo ‘ancestralidade mista’ num horizonte da ‘lógica racializante do colonialismo’. A conclusão derivada por Andersen é que ‘as pessoas que subscrevem a definição de “ancestralidade mista” estão na realidade reproduzindo a “lógica da violência” do colonialismo, bem como se engajando na “biopolítica do colono”. O resultado é inevitável:

[...] em vez de tentar persuadir os seus oponentes por meio de argumentação normal, Andersen basicamente os acusa de cometer um crime mental. Não estão apenas enganados sobre a melhor interpretação do termo; estão também infligindo violência simbólica contra o corpo do sujeito colonizado. Ou, para colocar as coisas em termos mais prosaicos, são um bando de racistas. (HEALTH, 2018, *on-line*)

O objetivo de Heath nesta reflexão concreta é mostrar que ao escolher este tipo de argumentação, aquele que o faz se fecha automaticamente ao diálogo.



Porquê a escolha desta estratégia, pergunta ele? Talvez porque Andersen, e muitos como ele, simplesmente não saibam defender uma posição normativa.

Citei Heath porque considero que o autor tocou num ponto fulcral e de extrema importância para nos obrigar a pensar no papel da filosofia hoje, inclusive dentro de uma tradição crítica. Não sugiro que, pela insuficiência ou limitações de uma teoria crítica hoje que esta deva ser abandonada, porém considero que deva ser feita de outra forma, de forma comprometida com o rigor, a análise e um método claro, facilmente reconhecido pelos leitores ou interlocutores. Caso não se repense as formas de fazer teoria crítica, concordo com o diagnóstico de Heath que termina o seu texto com a seguinte afirmação:

A ironia, é claro, é que, porque os seus praticantes [da teoria crítica] parecem não saber como elaborar argumentos normativos, os estudos “críticos” acabam por ser incrivelmente dogmáticos. Os estudantes devem considerá-las completamente desconcertantes. Embora supostamente estejam sendo ensinados a “pensar criticamente” sobre o mundo, são muito enfaticamente desencorajados de pensar criticamente sobre o que está sendo dito nos livros que se propõem a ensiná-los a pensar criticamente sobre o mundo. Não é assim – repita-se – que a teoria crítica deveria ser feita. (HEALTH, 2018)

#### 4 CONCLUSÃO

Neste artigo tentei identificar o lugar da filosofia na contemporaneidade. Para isso, comecei por esclarecer o que é a filosofia. Na primeira seção retracei de forma breve a evolução da filosofia desde os gregos até aos dias de hoje, identificando a mutação na forma como esta foi conceptualizada e percebida. De uma atitude e prática existencial até a uma lógica de compartimentalização de saberes, levanta-se a questão: para que serve a filosofia? Na segunda seção tentei oferecer uma resposta, a partir de um diálogo com Rancière e sua obra *O Mestre Ignorante*. Na última seção, procurei identificar o lugar da filosofia e do filósofo na contemporaneidade. Para isso, retomei a relação necessária entre filosofia e verdade. A partir de um diálogo com Heidegger, Aristóteles, Kant e Heath mostrei que a filosofia permanece de vital importância para os dias de hoje, porém, que é obrigatório (ou desejável) que ela, encarnada naqueles que se consideram filósofos, faça uma crítica a si própria de forma a superar o dogmatismo que a própria tradição crítica gerou. Só assim a filosofia – e os filósofos – poderão recuperar o seu território e atribuir novamente sentido à amizade ou amor pela sabedoria: o amor só nasce da liberdade



e a sabedoria da humildade de se reconhecer a si mesmo como aquele que não sabe tudo mas que está comprometido com a verdade.



## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- HEATH, J. O problema dos estudos ‘críticos’. *Crítica*. Disponível em: <<https://criticanarede.com/estudoscriticos.html>>. Acesso em 23 de jan de 2019.
- HEIDEGGER, M. *Conferências e artigos*. Tradución de Eustaquio Barjau. Barcelona: Odós, 1994.
- HEIDEGGER, M. *The Fundamental Concepts of Metaphysics – World, Finitude, Solitude*. Translated of William McNeill and Nicholas Walker. Indiana: Indiana University Press, 1995.
- KANT, I. *Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?*. Tradução de Artur Morão. 1990. Disponível em: <[www.lusofonia.pt](http://www.lusofonia.pt)>. Acesso em: 23 de jan. 2019.
- Ramos, Cesar Augusto Aprender a filosofar ou aprender a filosofia: Kant ou Hegel?. *Trans/Form/Ação* [online]. 2007, v. 30, n. 2, pp. 197-217. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-31732007000200013>>. Acesso em 23 jan. 2019.
- RANCIÈRE, J. *O Mestre Ignorante – Cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Tradução de Lilian do Valle. Belo Horizonte: Autentica, 2012.
- SENEDA, M. C. Conceitos de Filosofia na Escola e no Mundo e a formação do filósofo segundo I. Kant. *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 119, jun./2009, pp. 233-249. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2009000100012>>. Acesso em 23 jan. 2019.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.37871>

Artigo recebido em: 07/05/2021

Artigo aprovado em: 12/09/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

**A ESCOLHA PELA CIÊNCIA É UMA ESCOLHA PELA SOCIEDADE ABERTA**  
**a relação entre a epistemologia e a filosofia política de Karl Popper**

**THE CHOICE FOR SCIENCE IS A CHOICE FOR THE OPEN SOCIETY**  
**the relation between Karl Popper's epistemology and political philosophy**

Rafael Ferreira Curcio<sup>1</sup>

([rfercurcio@usp.br](mailto:rfercurcio@usp.br))

**Resumo:** O presente artigo realiza uma reconstrução do pensamento de Karl Popper, com ênfase para a relação disciplinar entre a sua epistemologia e a sua filosofia política. Buscamos defender a tese interpretativa de acordo com a qual a epistemologia popperiana, principalmente aquilo que consta em *A Lógica da Pesquisa Científica*, na medida em que tem por objetivo desenvolver uma concepção falibilista da ciência e uma teoria do método científico anti-fundacionalista, é devedora de princípios normativos que foram esboçados no contexto da sua filosofia política, principalmente nos dois volumes de *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. Dessa maneira, a concepção popperiana de ciência deve ser interpretada como uma atividade guiada pelos princípios normativos de uma comunidade crítica mais ampla, sem a qual não pode subsistir. A nossa interpretação, portanto, sugere que a ciência encontra a sua base ética nos valores morais da *sociedade aberta*.

**Palavras-chave:** Popper. Racionalismo Crítico. Sociedade Aberta.

**Abstract:** This paper reconstructs Karl Popper's thought, with emphasis on the disciplinary relationship between his epistemology and his political philosophy. We seek to defend the interpretative thesis according to which the Popperian epistemology, mainly what is contained in *The Logic of Scientific Research*, insofar as it aims to develop a fallibilist conception of science and an anti-foundationalist theory of the scientific method, is indebted to normative principles that were outlined in the context of his political philosophy, especially in the two volumes of *The Open Society and Its Enemies*. In this manner, the Popperian characterization of science must be viewed as an activity guided by the normative principles of a broader critical community, without which it cannot subsist. Our interpretation, therefore, suggests that scientific activity finds its ethical basis in the moral values of the *open society*.

**Key words:** Popper. Critical Rationalism. Open Society.

<sup>1</sup> Graduando em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7856268004599412>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0161-922X>.



## INTRODUÇÃO

A introdução da filosofia de Karl Popper no mundo anglófono, e daí para o restante do mundo, deu-se por intermédio de seus escritos em filosofia política, compreendidos nos dois volumes de *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*. Diferente do que se poderia pensar tendo em vista as suas contribuições para a filosofia da ciência e para a teoria do conhecimento, foi a divulgação das suas críticas ao totalitarismo que o transformou, de filósofo austríaco desconhecido, num dos pensadores mais importantes do século XX. A razão para isso é que *A Lógica da Pesquisa Científica* foi traduzida para o inglês apenas em 1959, depois de 14 anos da publicação de *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*.

Somente nos anos seguintes essa relação se inverteu. A teoria popperiana do método científico foi difundida e amplamente discutida, enquanto a sua filosofia política era considerada de segunda importância e, cada vez mais, relegada à marginalidade. A partir daí, o pensamento popperiano passou por outro fenômeno peculiar: ao mesmo tempo em que era conhecido e popularizado, não raras vezes, era distorcido e mal interpretado pelos seus críticos. A tendência de que a sua concepção da ciência e suas propostas para o método científico se tornassem o modelo a ser substituído por novas ideias, contribuiu ainda mais para que más-compreensões do seu pensamento se consolidassem (*cf.* HACOHEN, 2000, p. 7). Um aspecto geral do pensamento popperiano que permaneceu pouco compreendido, e que será objeto de nossa análise, é a relação entre a parte dos seus escritos sobre ética, filosofia política e teoria social e a parte sobre epistemologia e filosofia da ciência.

O presente artigo enseja reconstruir essa relação, de maneira a enfatizar a dependência da sua filosofia da ciência para com ideias fundamentais da sua filosofia política. A nossa tese assume a orientação de que é inadequado dissociar as duas partes do pensamento popperiano, sob o risco de causar um prejuízo no entendimento, quer seja de cada parte tomada separadamente, quer seja da sua filosofia tomada de modo integral. E argumenta que a indissociabilidade do conjunto da sua filosofia se deve à incipiência de pressupostos normativos e valorativos nos seus escritos acerca da teoria do método científico, principalmente em *A Lógica da Pesquisa Científica*, da década de 30, que serão evidenciados somente nos seus escritos políticos, da metade da década de 40.

Para defender essa interpretação, o artigo se concentra em mostrar como a estrutura do pensamento popperiano, voltada para o objetivo de conceber uma caracterização da ciência livre de fundamentos dogmáticos, abandonou a tarefa da justificação



epistêmica e adotou, no lugar, uma teoria do método científico baseada na guisa de decisões práticas, de caráter conjectural e regulada pelo princípio do exame crítico. A partir daí, o artigo evidencia, com base nos escritos políticos de Popper, que a escolha de uma concepção da ciência é uma escolha inspirada em valores morais. Desse modo, a teoria do método científico ultrapassa o limite disciplinar da epistemologia e adentra a dimensão da ética normativa. Ademais, o vínculo da ciência com o *racionalismo crítico* implica que a decisão a favor da racionalidade científica se compromete com os valores morais da *sociedade aberta*, tais como a igualdade, a liberdade, a pluralidade e a tolerância. Segundo essa maneira de abordar a filosofia popperiana, não é a democracia e a forma crítica de conduzir a política que imitam o método da ciência, e sim a ciência que segue os moldes de uma atitude crítica mais ampla e cultivada no coração da sociedade democrática.

Ao reivindicar uma compreensão a partir dos pressupostos normativos, políticos e sociais, o artigo procura indiretamente fazer justiça contra um tipo comum de interpretação do pensamento de Popper, uma que dissocia a sua epistemologia da sua filosofia política. Interpretações desse tipo ignoram que o contexto de Viena, no qual o pensamento dele se formou, não era composto apenas pela presença discursiva do lógico-positivismo, mas por uma efervescência geral, inclusive de ideias e de experiências políticas (cf. HACOHEM, 2000). Por isso, não deve ser surpresa que ciência e política estivessem juntas em sua juventude, antes mesmo do surgimento do nazismo, quando essa relação fixar-se-á no seu pensamento (HACOHEM, 2000, p. 97). Teremos assim a oportunidade de ver, ao longo do artigo, que o *racionalismo crítico* – como ele chamou a sua abordagem dos problemas filosóficos e científicos – está intimamente conectado com a ideia da *sociedade aberta*.

Sem mais delongas, a próxima seção apresentará a caracterização da ciência de Popper, tendo como tema central, para sua epistemologia, o problema da justificação e da fundamentação do conhecimento; problemas conectados que assumem a forma do trilema de Fries. Em seguida, serão destrinchadas as respectivas soluções do filósofo, quanto à caracterização falibilista da ciência pelas regras do método, quanto à possibilidade de se promover conhecimento objetivo explorando o potencial epistêmico do criticismo. Mais especificamente, veremos que a sua teoria do método científico se divide, de um lado, no modo convencionalista de escolher os enunciados básicos e as regras metodológicas, incluindo o método dedutivo e o critério de falseabilidade, e do outro lado, no princípio regulativo do exame crítico. A seção 3, esclarecendo a relação da sua filosofia da ciência para com a sua filosofia política, mostrará o vínculo do núcleo normativo da ciência com a base ética



do *racionalismo crítico*, o que explicará em que sentido a escolha em prol do exame crítico como o método, por excelência, da atividade científica, compromete-se com os valores morais da *sociedade aberta*. Antes disso, contudo, apresentaremos uma visão geral da filosofia política de Popper, a par de como vem a ser constituída a *sociedade aberta* e sua relação antagônica com o historicismo, o irracionalismo e o totalitarismo. Apesar da reconstrução que pretendemos realizar, uma argumentação a seu favor não deve ser tomada como garantida. Ao final da seção 3, faremos uma breve avaliação crítica da solução anti-fundacionalista de Popper.

## 1 A FILOSOFIA DA CIÊNCIA POPPERIANA

### 1.1 O Problema da Justificação e da Fundamentação do Conhecimento

Em *O Realismo e o Objetivo da Ciência*, Popper declarou que a sua abordagem dos problemas epistemológicos se iniciou com a questão de saber como avaliar a melhor teoria entre teorias concorrentes, e que essa levou à questão de saber “como podemos *justificar* as nossas teorias ou crenças” e se é possível justificá-las com “razões positivas” (POPPER, 1987c, p. 52).<sup>2</sup> Certamente o desenvolvimento do pensamento do filósofo austríaco incluiu respostas para dois problemas que a teoria do conhecimento enfrentava em sua época: o problema da indução e o da demarcação. Contudo, é importante notar que mesmo na raiz desses dois problemas já se encontra o problema da justificação e o da fundamentação do conhecimento. O problema da indução, em particular, estava intimamente conectado com o problema da justificação, na medida em que a lógica indutiva necessitava de um princípio que justificasse a generalização de observações particulares em enunciados universais (POPPER, 2013, p. 28-9). As críticas de Popper direcionadas contra o Círculo de Viena, no fundo, denunciavam que, por não terem se libertos da exigência da justificação, falhavam em oferecer fundamentos para as inferências indutivas.

<sup>2</sup> Podemos rastrear, em seus escritos, o problema de como escolher diferentes sistemas teóricos desde a sua habilitação de doutorado em matemática, de 1929, que lidava com a questão de como decidir o sistema geométrico mais adequado para a física (cf. GATTEI, 2009, p. 15-8). Entretanto, o problema do fundacionalismo foi conscientemente abordado, pela primeira vez, apenas em *A Lógica da Pesquisa Científica* e, ainda assim, de maneira pouco incisiva. No fim, foram os comentários de W. W. Bartley III que o fizeram reconhecer a centralidade do problema da justificação (POPPER, 1987c, p. 52). Antes disso, ele teve os problemas da indução e da demarcação como os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento (POPPER, 2009) e também chegou a afirmar que o “problema do aumento do saber” era “o problema central da Epistemologia” (POPPER, 2013, p. 429)



O reconhecimento de que, como o filósofo afirmou, o “problema da justificação é o problema central da teoria do conhecimento” (POPPER, 1987c, p. 54) desloca os problemas da indução e da demarcação para posições secundárias. Dito de outra maneira, a filosofia popperiana assume a sua forma decisiva, mas não definitiva, em contrapartida ao desafio epistemológico do justificacionismo e do fundacionalismo. Em consequência disso, as soluções dos respectivos problemas seguem a mesma ordem de importância, de modo que, apenas em conjunto com uma atitude avessa à justificação, o método dedutivo e o critério da falseabilidade – as duas propostas para o problema da indução e o da demarcação, respectivamente, – compõem uma concepção da ciência coerente com o falibilismo.<sup>3</sup> Dessa forma, a teoria popperiana do método científico, antes de ser anti-indutivista, é anti-justificacionista e anti-fundacionalista.

Vejam, primeiro, como o fundacionalismo está conectado com o problema da justificação. A exigência epistemológica de que o conhecimento deve ser racionalmente justificado, para ser aceito e considerado digno de nossa confiança, deu origem à ideia de que a estrutura da ciência deve ter fundamentos seguros (ALBERT, 1985, p. 12). Nesta condição, o conhecimento pode ser aceito com plena certeza, somente se for justificado por meio de fundamentos absolutamente verdadeiros. Como a ciência aspira a proporcionar conhecimento mais objetivo e racional do que os estados subjetivos, as opiniões particulares, o senso comum ou as crenças religiosas, é compreensível que tenha buscado um fundamento para si. O que chamamos aqui de fundacionalismo é o conjunto de doutrinas filosóficas que afirmam que existem fundamentos metateóricos que provam indubitavelmente a verdade de nossas convicções e, no mais, que existem meios epistemológicos de garantir a confiança certa que é depositada nas ciências. Ou seja, o fundacionalismo oferece uma *justificação suficiente* para a aceitabilidade do conhecimento produzido pelas ciências (ALBERT, 1985, p. 14).

O problema do fundacionalismo reside na questão de saber se é realmente possível proporcionar, a despeito das afirmações positivas dos fundacionalistas, uma *justificação suficiente* para o conhecimento, seja qual for o fundamento assumido para a metateoria da

---

<sup>3</sup> O motivo de sugerirmos que o critério da falseabilidade, por si só, não garante o caráter falibilista da ciência se deve à possibilidade de ser tomado como um ponto de partida para conhecimento indubitável. O conhecimento da falsidade de certas hipóteses poderia ser visto como algo certo e, do registro sistemático desse conhecimento negativo, teríamos um fundamento para o conhecimento. Entretanto, Popper deixou evidente que a falsificação nunca é, em princípio, uma refutação definitiva. O enunciado falseador deve ser tratado também como uma hipótese e só ser aceito se for um “efeito suscetível de reprodução” (POPPER, 2013, p. 76). Uma suposta falsificação pode ser rejeitada se tivermos razão para tanto, por exemplo, no caso de um resultado laboratorial controverso. Portanto, a falseabilidade é complementada com regras metodológicas de caráter anti-justificacionista que regulam a falsificação (POPPER, 2013, p. 76).



ciência. Como observa Floridi (1993, p. 206), podemos identificar vários temas na história da filosofia como diferentes articulações do problema da justificação. Nessa história, três tradições fundacionalistas se destacaram: a teologia, o racionalismo e o empirismo clássico (ALBERT, 1985, p. 28). Para Popper, em particular, o problema foi contextualizado na forma do trilema de Fries.

## 1.2 O trilema de Fries

Como os ataques céticos dirigidos às inclinações fundacionalistas geralmente apontam, quem afirma deter um fundamento, por meio do qual o conhecimento é justificado, deve apresentar também uma justificação para esse fundamento, a fim de provar que é suficiente para transmitir a certeza da sua proposição para as dos enunciados em que nele se baseiam. Desse modo, se não cabe aceitarmos um fundamento dogmaticamente, nada mais se exige do fundacionalismo que a autoridade da sua certeza seja também submetida ao processo de justificação. Com o trilema de Fries, Popper seguiu a esteira da crítica cética, desta vez, consoante ao “problema da base empírica da ciência”, isto é, o problema da relação entre o conteúdo empírico da ciência e a formulação lógica dos seus enunciados básicos (POPPER, 2013, p. 40). Neste sentido, a pretensão de justificar os enunciados básicos empregados na ciência deságua na consequência de que cada enunciado conjurado para servir de justificação lógica requer, para si mesmo, uma justificação lógica em outro enunciado prévio, e assim por diante numa “regressão infinita” (POPPER, 2013, p. 83). As tentativas de interromperem a sequência da justificação por meio da revelação de um fundamento indubitável, geralmente, produzem dogmas e, quando não muito, obstáculos para o avanço do conhecimento (ALBERT, 1985, p. 40).

Jakob Friedrich Fries, o filósofo do século XIX que inspirou Popper, viu na exigência da justificação um dilema entre a regressão infinita e o dogmatismo, mas anteviu uma terceira opção, o psicologismo, que acreditava resolver o impasse. Popper aceitou a formulação do problema nos termos de Fries, mas rejeitou o psicologismo como uma solução satisfatória, restando-lhe, enfim, o trilema envolvendo o dogmatismo, a regressão infinita e o psicologismo (POPPER, 2013, p. 82).

Como uma saída ao dilema, o psicologismo acreditava poder solucionar o problema da justificação, sem cair na posição do dogmatismo ou do regresso infinito. Segundo a doutrina de Fries, a possibilidade de assentar um enunciado sem pressupor uma



justificação lógica poderia ser encontrada na auto evidência das percepções sensoriais. Diferente do que se poderia pensar, o psicologismo de Fries e seus seguidores<sup>4</sup> não se revelou uma filosofia de cunho positivista. Influenciada, mas, ao mesmo tempo, em atrito com a pretensão kantiana de validar a objetividade de princípios *a priori* com a dedução transcendental, a filosofia de Fries e seus seguidores condenou qualquer possibilidade de uma teoria convencional do conhecimento e, em vez disso, desenvolveu uma análise meta-psicológica dos princípios internos e subjetivos que sustentam as crenças no conhecimento que tomamos como verdadeiro (POPPER, 2009, p. 116-7).

A crítica imanente do psicologismo, esboçada em *Os Dois Problemas Fundamentais da Teoria do Conhecimento*, acusou a doutrina de Fries de ser, no melhor dos casos, circular e, no pior, dogmática.<sup>5</sup> Popper a considerou circular em virtude de tentar demonstrar a existência de leis psicológicas que governam nossas faculdades da cognição a partir da materialidade do conhecimento imediato, enquanto a própria certeza no conhecimento imediato era a questão a ser estabelecida (POPPER, 2009, pp. 123-124). E dogmática, em virtude de pressupor um princípio *a priori* de indução, do qual as leis psicológicas da experiência interna eram derivadas, sem justificá-lo aprioristicamente ou explicar como poderia tê-lo sido generalizado da mera experiência individual (POPPER, 2009, pp. 126-127). A crítica transcendental, por outro lado, apontou que o psicologismo era incompatível com a lógica da ciência, cujos enunciados básicos não são aceitos a menos que sejam objetivos, isto é, intersubjetivamente testáveis (POPPER, 2009, p. 131). Além disso, o recurso às impressões subjetivas ignora o fato de que os enunciados básicos, até mesmo expressando observações singulares, incorporam conceitos universais elementares que transcendem aquilo que é dado na experiência imediata (o problema dos universais, *cf.* POPPER, 2013, p. 82).

Apesar das peculiaridades da doutrina de Fries, o termo psicologismo foi empregado no pensamento popperiano, cada vez mais, para se referir a doutrinas contemporâneas cuja estratégia fundacionalista comum era derivar conhecimento justificado da experiência perceptual imediata. Neste sentido, Popper denunciou que o conceito de “sentenças protocolares”, utilizado para designar as unidades básicas da lógica científica pelos expoentes do lógico-positivismo Otto Neurath e Rudolf Carnap, em verdade, não passava de psicologismo

<sup>4</sup> Entre os seguidores de Fries, estavam Leonard Nelson e Julius Kraft, que eram conhecidos de Popper e o influenciaram (HACOHEN, 2000, p. 117).

<sup>5</sup> Popper considerou o psicologismo como uma alternativa exaustiva ao trilema, enquanto subestimou a forma circular dos argumentos fundacionalistas. Com efeito, o psicologismo é apenas uma variante fundacionalista, que, como as outras, termina no dogmatismo ou na circularidade. A versão do trilema discutida por Hans Albert (1985), denominada de Trilema de Münchhausen, corretamente dedica sua crítica à circularidade, e não ao psicologismo.



traduzido para o “modo formal de expressão” (POPPER, 2013, pp. 83-84). Portanto, é justo dizer que a crítica ao psicologismo mirava em Fries para acertar nos seus conterrâneos do Círculo de Viena.

A obra de Fries continua obscura e, como não seria diferente de suas outras interpretações, Popper certamente traduziu o problema para a forma de suas próprias preocupações para com a filosofia da ciência. Floridi (1993, p. 223), por exemplo, fala de uma original e profunda modificação epistemológica para a qual a formulação do trilema de Fries contribuiu.

Em Fries, a questão da justificação das premissas de uma epistemologia ainda era para ser entendida em *termos kantianos*, isto é, como *um problema para uma teoria do conhecimento*, que, por sua vez, visa o fundamento transcendental do conhecimento humano *tout court*. De Popper em diante, filósofos têm se inclinado mais a entender o problema meta-epistemológico como um problema a respeito da fundação do conhecimento, em particular, conhecimento científico ou ciências específicas, e não mais a justificação de *uma teoria geral do conhecimento*, uma *Erkenntnisstheorie* (FLORIDI, 1993, p. 223, tradução nossa).<sup>6</sup>

35

A tal modificação epistemológica – que seria melhor chamada de “virada metodológica”, para utilizar a expressão de Gattei (2009, p. 22) – iniciou-se em *Os Dois Problemas Fundamentais da Teoria do Conhecimento*, no bojo da qual aceitou discutir “questões psicológicas e histórico-genéticas da cognição” (POPPER, 2009, p. 5), apenas com o fito de afastar as dificuldades metateóricas enfrentadas pelo empirismo clássico para longe da sua epistemologia, e se completou em *A Lógica da Pesquisa Científica*, na qual as questões psicológicas e cognitivas do conhecimento foram simplesmente limitadas ao problema da base empírica, a ser resolvido pela adoção de métodos próprios à ciência, e não mais pela formulação de uma “teoria geral do conhecimento”. O resultado final desta mudança foi que a metateoria da ciência empírica já não seria caracterizada “tão somente pela estrutura lógica ou formal de seus enunciados” – a caracterização “naturalista” da ciência – mas seria caracterizada, sobretudo, “por seus métodos” (POPPER, 2013, p. 46).

### 1.3 A teoria do método científico e a solução do trilema de Fries

<sup>6</sup> Todas as traduções feitas aqui são de inteira responsabilidade do autor.



À luz do fracasso do psicologismo, a mudança da abordagem “naturalista” da teoria do conhecimento para a teoria do método foi acompanhada com o abandono da exigência epistemológica de que, para aceitarmos o conhecimento, devemos ter como justificá-lo (POPPER, 1987c, pp. 52-53). Se o trilema de Fries colocava o empecilho de invalidar as soluções ao problema da justificação e, por isso, o ceticismo parecia ter razão, então, uma alternativa de origem convencionalista a ser considerada para a epistemologia era a de suprimir o princípio da justificação como o critério, por excelência, da aceitabilidade dos enunciados e acolhê-los com base em escolhas e decisões. O filósofo foi categórico sobre a natureza convencionalista do método de decisão que tinha em mente: “os enunciados básicos são aceitos como resultado de uma decisão ou concordância; nessa medida, são convenções” (POPPER, 2013, p. 92). Entretanto, nessa nova abordagem, as escolhas dos enunciados básicos não são arbitrárias, em virtude de serem reguladas pelo sistema de regras que compõem o método científico, e só daí serem aceitos como convenções provisórias (cf. POPPER, 2013, p. 94).<sup>7</sup>

36 A datar de *A Lógica da Pesquisa Científica*, Popper (2013, p. 245) dispensou a tarefa filosófica de buscar fundamentos últimos ou desenvolver um método capaz de proporcionar verdades definitivas, ao mesmo tempo que defendeu que o conhecimento deveria ser sempre tratado como conjectural e provisório e que as teorias deveriam estar abertas à possibilidade de serem refutadas e substituídas por teorias melhores. Quanto ao abandono do justificacionismo, ele não se alinhou completamente com os céticos, nem abriu mão da possibilidade de obtermos conhecimento objetivo. O epistemólogo observou que, “ainda que em tal discussão não possamos, regra geral, distinguir (com certeza, ou quase com certeza) uma teoria verdadeira de uma teoria falsa, podemos, por vezes, distinguir uma teoria falsa de uma teoria que *pode* ser verdadeira” (POPPER, 1987c, p. 59). Com essa possibilidade concretizada formalmente pelo emprego da lógica dedutiva e do *modus tollens*, Popper defendeu que, explorando o aprendizado por tentativas e erros, conforme desenvolvêssemos teorias, testássemos e eliminássemos as que fossem falseadas, nosso conhecimento se aproximaria da verdade, embora a verdade absoluta, em princípio, seria inalcançável (a tese da verossimilhança, cf. POPPER, 1987c, pp. 85-87). Dessa maneira, o método popperiano ofereceu, em detrimento da justificação positiva, um critério negativo para decidir a aceitação do conhecimento. À questão inicial de como escolher entre diferentes teorias concorrentes, portanto, ele respondeu que

---

<sup>7</sup> Por conta desse aspecto, o convencionalismo assumido por Popper não deve ser confundido com a versão associada a Pierre Duhem e Henri Poincaré. Akinci (2004, p. 36), por exemplo, chama a versão popperiana de “convencionalismo metodológico”, em contraste ao chamado “convencionalismo epistêmico”, a versão de cunho anti-realista, segundo a qual os sistemas teóricos são puras convenções arbitrárias e não comportam atribuições de valor verdadeiro ou falso.



temos boas razões para preferir, ainda que provisoriamente, uma teoria que tem sobrevivido melhor às provas do que outra (POPPER, 1987c, p. 53).

Voltando ao trilema de Fries, a solução popperiana se resume a encontrar um meio termo entre o dogmatismo, a regressão infinita e o psicologismo, sendo o balanço entre as três alternativas mediado pelo exame crítico. Popper reconheceu ser preciso, desde que é impossível prosseguir com a prática científica sem aceitarmos algumas premissas iniciais, uma decisão e um acordo sobre a aceitação da base empírica da ciência, a fim de que os esforços científicos tampouco fossem desperdiçados na regressão infinita (POPPER, 2013, pp. 90-91). Assim sendo, ele admitiu a interrupção da regressão em determinados enunciados básicos para deixar as investigações científicas avançarem, mas, na medida em que jamais se pretende com isso estabelecer uma base última para a ciência, o caráter dogmático assumido é “inócuo”, uma vez que “surgida a necessidade, os enunciados podem ser facilmente submetidos a provas complementares” (POPPER, 2013, p. 91). Isso posto, os enunciados básicos serão aceitos apenas provisoriamente e, como convenções conjecturais, poderão ser rejeitados pela comunidade científica, ansiosa por testá-los e observá-los se sobrevivem à falsificação.

Nesta parte da exposição, alcançamos o núcleo anti-fundacionalista da filosofia da ciência popperiana:

A base empírica da ciência objetiva nada tem, portanto de “absoluto”. A ciência repousa em pedra firme. A estrutura de suas teorias levanta-se, por assim dizer, num pântano. Semelha-se a um edifício construído sobre pilares. Os pilares são enterrados no pântano, mas não em qualquer base natural ou dada. Se deixamos de enterrar mais profundamente esses pilares, não o fazemos por termos alcançado terreno firme. Simplesmente nos detemos quando achamos que os pilares estão suficientemente assentados para sustentar a estrutura – pelo menos por algum tempo (POPPER, 2013, p. 96).

Em que pese as mudanças metateóricas, vale dedicar algumas palavras ao processo de decisão. Para o filósofo austríaco, o método decisório é semelhante ao procedimento de um julgamento por júri, no modo como os jurados tomam decisões em conformidade com um sistema jurídico de normas e o juízo omitido representa a aplicação prática dessas normas (POPPER, 2013, p. 95-6). Do ponto de vista análogo, as decisões sobre a aceitabilidade ou não de certos enunciados básicos são arbitradas por regras metodológicas, sobretudo, a regra de não visarem ser mais do que enunciados hipotéticos e provisórios. As regras metodológicas, por sua vez, “baseiam-se em certos princípios fundamentais, que se propõem, sobretudo, se não exclusivamente, a conduzir à descoberta da verdade objetiva” (POPPER, 2013, p. 95). Não obstante, a decisão do júri não garante a verdade ao conteúdo das



evidências julgadas. Por isso, as próprias normas preveem, se tivermos razões para tanto, a revogação de um veredito contestado à luz de novas evidências (POPPER, 2013, p. 95).

Ainda no plano de análise das regras metodológicas, convém observar que, tal como os enunciados básicos, elas não são positivamente justificadas, mas são decididas e aceitas em termos de convenções. Para Popper (1987c, p. 56), a metateoria também é “conjectural” e “aberta à crítica”. Assim, lemos em *A Lógica da Pesquisa Científica*: “a teoria do método, na medida em que se projeta para além da análise puramente lógica das relações entre enunciados científicos, diz respeito à *escolha de métodos* – a decisões acerca da maneira de manipular enunciados científicos” (POPPER, 2013, p. 45). Uma diferença importante, todavia, é que os enunciados básicos e as teorias, como representações de observações empíricas estruturadas de forma lógica, são falseáveis, ao passo que as regras metodológicas, não. Elas são comparáveis às regras do xadrez, na medida em que, apesar de não serem logicamente justificadas, determinam a dinâmica do jogo (POPPER, 2013, p. 49).

Uma vez suprimido o princípio da justificação, a tarefa da epistemologia é estabelecer um sistema de regras metodológicas, isto é, propriamente um método científico, para reger a atividade científica na fomentação do conhecimento (POPPER, 2013, p. 46). Interessado em promover uma metodologia compatível com o critério da falseabilidade, Popper destacou duas regras cruciais, que formam o cerne da sua concepção falibilista de ciência. A primeira diz: “O jogo da Ciência é, em princípio, interminável. Quem decida, um dia, que os enunciados científicos não mais exigem prova, e podem ser vistos como definitivamente verificados, retire-se do jogo” (POPPER, 2013, p. 48). E a segunda: “Uma vez proposta e submetida à prova a hipótese e tendo ela comprovado suas qualidades, não se pode permitir seu afastamento sem uma ‘boa razão’” (POPPER, 2013, p. 48). Não obstante, acima dessas duas regras, existe uma “regra superior”, que serve para regular a própria escolha das regras, segundo a qual “as demais regras do processo científico devem ser elaboradas de maneira a não proteger contra o falseamento qualquer enunciado científico” (POPPER, 2013, p. 49). Correndo o risco de ser redundante, essa regra estabelece que a ciência deve estar sempre aberta à crítica e que não se deve adotar estratégias para proteger qualquer teoria da refutação. A exemplo de Albert (1985, p. 46-7), chamaremos o núcleo normativo composto por essas regras, daqui em diante, de “o postulado do exame crítico”. Para resumir o que foi dito, as regras metodológicas são decididas tendo em vista o seu potencial prático de resolverem os problemas da epistemologia e, mais importante, devem se propor à busca por conhecimento objetivo e à conservação do ideal de cientificidade aberta ao exame crítico.



A começar pelo método dedutivo, que solucionou o problema da indução simplesmente eliminando a participação das inferências indutivas na justificação das leis naturais, enfim, podemos tratar brevemente das duas propostas metodológicas mais célebres de Popper. O método dedutivo, que infere conhecimento negativo por meio do *modus tollens*, transferindo o erro das conclusões para a falsidade das premissas, responde pela composição lógica das hipóteses teóricas e do modo como os enunciados se relacionam nos testes empíricos (enunciado universal do tipo nomológico + enunciados singulares ou “condições iniciais” + previsões hipotéticas = enunciados corroborativos ou falseáveis, cf. POPPER, 2013, p. 54). O critério da falseabilidade, por sua vez, não é tanto responsável pela demarcação entre a ciência e a metafísica, quanto o é pela garantia de que só serão aceitos como científicos os enunciados e as teorias, incluindo os resultados da corroboração ou da falsificação das hipóteses, que forem suscetíveis de serem intersubjetivamente testados e refutados (POPPER, 1987c, p. 179). Em resumo, a combinação das duas propostas garante, de um lado, que as teorias científicas serão sempre formuladas de modo a serem suscetíveis à crítica e à falsificação, e do outro lado, que o progresso do conhecimento seguir-se-á por meio da falsificação e da eliminação das teorias erradas.

39

#### 1.4 O valor regulativo e os pressupostos éticos da ciência

Temos a oportunidade de reforçar o que foi dito até agora. A caracterização popperiana defende que a ciência é definida por seus métodos, não por seus resultados, nem por seus fundamentos, muito menos pela pureza empírica de sua semântica, como pensavam os lógico-positivistas. Para Popper, a decisão de aceitar os enunciados básicos, que propiciam o conteúdo empírico da ciência, é feita em conformidade com certas regras metodológicas, sendo a regra mais importante delas a de que os enunciados devem ser suscetíveis de falsificação. As regras metodológicas são igualmente aceitas com base em decisões, só que, nesse caso, são orientadas para a solução de problemas práticos e para a promoção de valores fundamentais à ciência. Sabemos do que disse Popper (2013, pp. 70-72), entre outros exemplos, que a decisão de não afastar as falsificações dos sistemas teóricos, tal como o convencionalismo, em teoria, autorizava, deve-se ao objetivo de impedir que fossem convenientemente protegidos das críticas. Se cabe falarmos numa decisão fundamental, sob a qual o edifício da ciência repousa, portanto, esta é a decisão de manter a atividade e o conhecimento científico abertos à crítica.



Como se delineia nos escritos do filósofo austríaco, a solução do problema da justificação assume uma linguagem com conotações valorativas, sobretudo, por conta da maneira na qual as decisões são motivadas por valores, em específico, o valor da crítica. Nas obras dedicadas à filosofia da ciência, Popper não estabeleceu de maneira direta a relação entre a teoria do método científico e seus pressupostos normativos e valorativos, que viriam a ser explicitados apenas nos seus escritos políticos da década de 40. Em *A Lógica da Pesquisa Científica*, ele se limitou a dar vagas indicações: “Admito, com sinceridade que, ao formular minhas propostas, fui guiado por juízos de valor e por algumas predileções de ordem pessoal” (POPPER, 2013, p. 36). Ao assumir a participação das decisões e dos valores na esfera do conhecimento, Popper não temia pela objetividade da ciência, já que, em sua visão, ela não depende da neutralidade axiológica, e sim da crítica intersubjetiva. Que fique manifesto, todavia, que não estamos se referindo a valores de natureza exclusivamente epistêmica. A partir do que foi dito em *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, fica evidente que a deliberação acerca do método científico é guiada por valores morais (POPPER, 1987b, p. 239). Por não considerar os escritos políticos, Chiappin (2010), por exemplo, ignora que o “axioma de valores” do *racionalismo crítico* não é composto simplesmente por um ideal regulador de verdade, mas, num nível superior de decisões, pelo valor moral que é assumido com a escolha de se perseguir a verdade por meio do criticismo.

Antes de passarmos à próxima seção, o seguinte comentário de Albert esclarece a que se deve o pressuposto moral que permanece nas entrelinhas da filosofia da ciência de Popper:

A adoção de qualquer método específico, incluindo o método do exame crítico, envolve uma decisão moral, pois significa a adoção de uma prática metodológica com várias consequências para a vida social. É de grande importância não apenas para a construção de teorias – a formulação, elaboração e testes das teorias – mas também para as suas aplicações e, portanto, para o papel do conhecimento na sociedade. O modo de racionalidade encontrado no ponto de vista crítico é o esboço de um modo de vida, uma prática social, e, portanto, tem importância ética, até política. Não é um exagero, mas a identificação de uma relação simples e facilmente compreensível, quando se aponta que o princípio do exame crítico estabelece, entre outras, uma conexão entre lógica e política (ALBERT, 1985, p. 53, tradução nossa).

No sentido dessa citação, convém frisar que o entendimento popperiano acerca da objetividade implica que a ciência é uma instituição social, pois, as críticas intersubjetivas são o efeito orientado do esforço coletivo em alcançar a verdade (POPPER, 2013, p. 41; 1987a, pp. 226-227). Por isso, é compreensível que a atividade científica conte com



normas éticas a fim de regerem a comunicação e as interações entre os cientistas. Ainda nesse sentido, Popper afirmou: “A ética não é uma ciência. Mas, embora não haja uma base científica racional da ética, há uma base ética da ciência e do racionalismo” (POPPER, 1987b, p. 246). Por mais lugar comum que seja defender que a ciência deve se pautar pelo diálogo, ser livre de apelos à autoridade e evitar a imposição de dogmas, entre outras coisas, a filosofia política popperiana realmente perseguiu a tarefa de estabelecer o arcabouço deontológico por detrás dessas práticas, sem as quais a ciência seria impraticável. Na sequência da próxima seção, veremos que a ciência encontra o seu préstimo numa sociedade centrada no *racionalismo crítico*, de modo que o postulado do exame crítico representa a expressão normativa da ética fundamental à *sociedade aberta*. Mais do que isso, todavia, veremos que sem a *sociedade aberta*, a atividade científica se perde em meio ao dogmatismo e ao obscurantismo.

41 Para o objetivo do presente artigo, damos como completa parte importante da nossa argumentação a respeito da relação de dependência da epistemologia para com a filosofia política popperiana. Com a analogia do julgamento por júri, fica fácil compreender que, da mesma forma que o tribunal pressupõe o valor da justiça, o método científico pressupõe, em suas decisões, valores normativos mais amplos e anteriores à prática da ciência, que ultrapassam o limite disciplinar da epistemologia e dizem respeito a noções centrais da matéria da ética e da filosofia política.

Entretanto, nossa discussão sobre o fundacionalismo está longe de terminar. No que tange à sua solução, se a teoria do método parece resolver satisfatoriamente as questões epistemológicas da ciência, com efeito, o pensamento geral popperiano parece não resolver o problema a que se propôs sanar, mas apenas transferi-lo de uma disciplina para outra. Isto é, por mais que ele tenha desenvolvido uma nova abordagem enfaticamente crítica, visto que é igualmente possível exigir justificações acerca das motivações e dos valores morais, a ciência continua fundamentada num princípio pressuposto e não demonstrado, em outras palavras, estabelecida de maneira dogmática. O fantasma do justificacionismo, portanto, pode enredá-lo em outro trilema, desta vez, na metaética (cf. ALBERT, 1985, p. 72). Na próxima seção, trataremos de esclarecer mais detalhadamente a relação entre a epistemologia e a filosofia política, bem como avaliaremos se o quadro final da filosofia popperiana resolveu satisfatoriamente o problema do fundacionalismo. Adiantamos que ele, de fato, adentrou a dimensão das questões normativas com o mesmo espírito anti-fundacionalista. Quanto ao seu sucesso, todavia, não temos tanta certeza.



## 2 A FILOSOFIA POLÍTICA POPPERIANA

### 2.1 O historicismo, o totalitarismo e a *sociedade fechada*

Por ser menos familiar do público, consideramos benéfico abrir um parêntese e expor, de maneira geral, os principais tópicos da filosofia política popperiana, com destaque para a discussão em torno da dicotomia entre o racionalismo e o irracionalismo, que será de particular importância para a continuidade do que foi dito na seção anterior.

Popper incursionou na filosofia política tendo em seu horizonte os fenômenos totalitários do século XX, sobretudo, o nazismo,<sup>8</sup> contra os quais distribuiu suas críticas em três livros: primeiro, numa série de artigos que foram reunidos e publicados sob o título de *A Miséria do Historicismo* e, depois, nos dois volumes de *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. Como produto de seu tempo, as suas críticas partem de uma reconstrução das origens intelectuais do totalitarismo. Para Popper, a doutrina nas raízes do totalitarismo é o chamado historicismo, cuja perniciosa influência poderia ser encontrada em diversos pensadores do Ocidente, entre eles, Platão, Hegel e Marx, os três principais “inimigos” da sociedade aberta. Em *A Miséria do Historicismo*, Popper (1980) buscou mostrar os erros epistemológicos e metodológicos do historicismo e as consequências da sua adoção nas ciências sociais e, na subsequente obra, *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, levou a crítica adiante, mostrando como o historicismo estava por detrás do totalitarismo e porque os historicistas, invariavelmente, se tornavam inimigos da igualdade, da liberdade, da tolerância e da democracia.

Segundo Popper, a tese central do historicismo consiste na “doutrina de que a história é controlada por leis históricas ou evolucionárias específicas, cujo descobrimento nos capacitaria a profetizar o destino do homem” (POPPER, 1987a, p. 22). O aspecto profético do historicismo tem origem na pretensão científica de descobrir as leis que regem o desenvolvimento das sociedades e de utilizá-las para prever os passos futuros da humanidade. Popper ilustrou o arquétipo do historicismo com a doutrina do “povo escolhido”, na qual a vontade divina se fez conhecida em benefício de uma nação e a história nada mais é do que a realização dessa profecia divina (POPPER, 1987a, p. 22). As duas formas de totalitarismo, o nazismo e o comunismo, podem ser vulgarmente caracterizadas substituindo a crença de que o povo eleito herdará a terra

---

<sup>8</sup> Nesse ponto, seguimos a explicação de Hacothen (2000, pp. 6-7). O regime nazista era o principal alvo da crítica de Popper. Ele migrou da Áustria por conta da perseguição contra os judeus. Apenas nos anos seguintes ao fim da Guerra, suas críticas ao totalitarismo ganharam uma nova significação, tendo em seu horizonte, agora, a ameaça do regime comunista soviético.



pela ideologia de que, de um lado, a raça ariana alcançará a hegemonia racial e, do outro lado, o proletariado estabelecerá uma sociedade sem classes (POPPER, 1987a, pp. 23-24).

Apesar do aspecto profético, o historicismo não deve ser confundido com o determinismo histórico. Segundo Popper (1987a, p. 36), o conhecimento dos eventos futuros habilita o historicista a empregar a “mecânica social”, em sua forma “utópica”, seja para evitar um determinado cenário, seja para antecipá-lo. Confiante de que a sua teoria do progresso histórico é infalível, o historicista crê ser capaz de moldar a sociedade como um todo conforme as suas previsões e supõe que nem os desígnios individuais, nem a pluralidade da sociedade civil podem oferecer resistência diante do seu projeto de futuro (POPPER, 1987a, pp. 175-178). O historicismo, quer como uma abordagem metodológica das ciências sociais, quer como uma ideologia política, assume que os indivíduos não têm significância no palco da história: são meros figurantes das forças históricas que moldam a estrutura holística da sociedade. Assim sendo, o historicismo oferece uma justificação para medidas autoritárias, revolucionárias e violentas, que não consideram os indivíduos como fins em si mesmos, mas como meios para a realização de um ideal superior, propriamente a “realização do céu na terra”, embora façam nela efetivamente um inferno, “aquele inferno que somente o homem prepara para seu semelhante” (POPPER, 1987a, p. 183).

43

A crítica metodológica de Popper apontou para a tendência de o historicismo confundir a função preditiva da ciência com o profetismo da revelação divina. As ciências sociais têm seu escopo limitado, por conta da dificuldade em determinar quais teorias podem ser, de fato, consideradas falseáveis (POPPER, 1980, pp. 101-102).<sup>9</sup> Segue-se daí que elas devem ser mais prudentes do que as ciências naturais. O historicismo, ao contrário do recomendado às ciências sociais, supõe-se capacitado para lançar suas teorias de larga escala sobre todos os processos históricos e sociais e, com o emprego da mecânica social utópica, planeja a reconstrução da sociedade como um todo, muito embora, “não possuamos coisa alguma que se pareça ao conhecimento factual que seria necessário para tornar bom tão ambicioso objetivo” (POPPER, 1987a, p. 177). Quando os auspícios não se confirmam como o esperado e os erros das suas teorias sociais ficam aparentes, então, o único caminho para o historicista, além de reconhecer a limitação do seu conhecimento sobre as instituições sociais, é culpar os indivíduos não-cooperantes e adotar estratégias mais autoritárias para impor, à base da violência, o seu projeto de futuro. Nesta fase, o historicismo assume a sua forma mais aterrorizante: o totalitarismo.

---

<sup>9</sup> Popper não era, em absoluto, contrário à pretensão científica das ciências sociais, mas impôs ao seu escopo uma profunda limitação, já que não é tão simples adotarem o critério da falseabilidade.



A combinação do historicismo com o dogmatismo, o holismo, o utopismo, entre outros vícios epistêmicos, surge em resposta às tensões sociais, como uma tentativa de retorno à *sociedade fechada*. O totalitarismo, na visão popperiana, é apenas o episódio moderno da perene reação contrária à *sociedade aberta* (POPPER, 1987b, p. 68). Os dois tipos ideais de sociedade e o antagonismo entre elas estão no cerne da filosofia política de Popper. A noção de *sociedade fechada* representa sociedades tribais profundamente reguladas por crenças em tabus e forças mágicas, de mentalidade monolítica e cuja forma de organização é coletivista (POPPER, 1987a, p. 187-8). Em contraste, a *sociedade aberta*, que é o sinônimo da sociedade democrática, representa uma sociedade ponderada pelo debate crítico e pela responsabilidade ética individual (POPPER, 1987a, p. 188).

44 Para Popper, a *sociedade aberta* surgiu a partir da dissolução das sociedades tribais áticas, no processo histórico que culminou com a formação da democracia ateniense. No processo de transição de uma para outra, o “monismo ingênuo” das sociedades tribais, isto é, “a etapa em que a distinção entre leis naturais e normativas ainda não foi feita” (POPPER, 1987a, p. 73), deu lugar gradativamente ao “dualismo crítico” que surgiu no bojo da democracia, isto é, a distinção de que as leis morais não são dadas pela natureza, mas são produtos das nossas decisões e, como tais, “não podemos censurar ninguém por elas, nem à natureza, nem a Deus, mas só a nós mesmos” (POPPER, 1987a, p. 75). O monismo ingênuo é o culpado pela *sociedade fechada* viver “num círculo encantado de tabus imutáveis, de leis e costumes considerados inevitáveis como o nascer do sol, ou o ciclo das estações, ou similares e evidentes acontecimentos regulares da natureza” (POPPER, 1987a, p. 71). Por conta do início da transição para a *sociedade aberta*, Atenas viu florescer diversas escolas de filosofia, que, aos poucos, desmistificaram a ideia de que os mitos tradicionais explicavam tanto o destino da natureza quanto o destino da humanidade. Disso surgiu a consciência do dualismo entre fatos e decisões (POPPER, 1987a, p. 77).

A instituição da democracia é de particular importância para a *sociedade aberta*, pois é a forma de organização política que permite dirimir os conflitos com a prática do diálogo, trocar governos sem o uso da violência e encontrar soluções para os problemas sociais de maneira racional (POPPER, 1987a, p. 140-142). Resumidamente, em nível civil, a *sociedade aberta* proporciona o reconhecimento da igualdade, a proteção da autonomia e das liberdades individuais, ao mesmo tempo que incentiva o escrutínio dos representantes políticos, a participação nos debates de ideias e exige a tolerância aos indivíduos tolerantes. E, em nível institucional, a *sociedade aberta* conta com um arcabouço legal e



instrumentos institucionais que limitam o poder dos dirigentes, garantem as provisões socioeconômicas e possibilitam as mudanças e reformas necessárias para o progresso da humanidade. Em respeito ao seu destino, o lema da *sociedade aberta* pode ser descrito como: “O futuro depende de nós mesmos, e nós não dependemos de qualquer necessidade histórica” (POPPER, 1987a, p. 17).

O historicismo entra em conflito com os princípios da *sociedade aberta* justamente por negar aos indivíduos parte no ônus do seu destino. O historicismo, à semelhança das crenças religiosas das sociedades tribais, crê que o destino dos indivíduos está preso à roda da história e, por isso, considera fútil o esforço de utilizar métodos graduais para melhorar o mundo. Aliás, por este motivo, os historicistas desprezam a democracia (Platão e Hegel) ou a consideram impotente (Marx). Contra essas crenças, Popper argumentou que a democracia, na sua capacidade deliberativa, é capaz de solucionar os problemas sociais, de modo a respeitar a dignidade e a autonomia dos indivíduos, adotando a “mecânica social gradual” que se baseia em previsões de curto alcance e, assim como o método científico, explora a possibilidade de aprendermos com nossos erros, desde que as reformas políticas sejam suscetíveis de revisão e ajuste, sem prejuízo de transformarem “a terra no inferno” (POPPER, 1987a, p. 173-174).

45

Segundo Popper, o historicismo abandona a própria racionalidade, visto tê-la definido, não como uma faculdade do nosso intelecto, ou como um método lógico de descobrir a verdade, ou como uma técnica para se alcançar certos fins, mas como uma atitude: é a “atitude de disposição a ouvir argumentos críticos e a aprender da experiência. É fundamental uma atitude de admitir que ‘*eu posso estar errado e vós podeis estar certos, e, por um esforço, podemos aproximar-nos da verdade*’” (POPPER, 1987b, p. 232). Consequentemente, as ideologias que apelam para a obediência cega à uma autoridade superior, para a violência, a perseguição, o silenciamento dos opositores e a censura de quaisquer ideias são, por definição, irracionais (POPPER, 1987b, p. 234). A semelhança com certos mitos do destino e filosofias oraculares encontradas em sociedades tribais, bem como a aproximação com manifestações místicas, são apenas um aspecto accidental do irracionalismo incutido no totalitarismo (*i. g.*, o historicismo de Oswald Spengler e Alfred Rosenberg). Com efeito, o historicismo é irracional, acima de tudo, por conta do dogmatismo com o qual assume que as suas previsões do futuro são absolutamente infalíveis, e que a certeza disso dispensa qualquer discussão crítica sobre quais decisões devemos tomar em face das crises e dos problemas da nossa sociedade.

Para encerrar nossa exposição geral da filosofia política, vale apresentar os princípios normativos fundamentais da *sociedade aberta*. Para Popper (1987a, p. 79-



80), o dito de que a decisão do futuro é uma decisão da nossa responsabilidade, não significa dizer que os princípios morais são arbitrários. Portanto, ele não vê contradições em destacar, numa nota de *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, três princípios que considera indispensáveis para uma “ética humanitária e igualitária”:

(1) Tolerância para com todos os que não são intolerantes e não propagam a intolerância. [...] Isto implica, especialmente, que as decisões morais dos outros sejam tratadas com respeito, enquanto tais não colidirem com o princípio da tolerância.

(2) O reconhecimento de que toda premência moral tem sua base na premência do sofrimento ou da dor. Sugiro, por essa razão, substituir a fórmula utilitária “aspiremos à maior quantidade de felicidade para o maior número de pessoas”, ou mais sinteticamente “felicidade ao máximo”, pela fórmula: “a menor quantidade possível de dor para todos”, ou, em resumo, “dor ao mínimo”. [...]

(3) A luta contra a tirania; ou, em outras palavras, a tentativa de salvaguardar os outros princípios pelos meios institucionais de uma legislação em vez de pela benevolência dos que estejam no poder (POPPER, 1987a, p. 256).

46 Além desses, Popper se valeu de outro igualmente importante, se não até mais, o princípio da *unidade racional da humanidade*, que prescreve que “devemos reconhecer todos aqueles com que nos comunicamos como fonte potencial de argumentação e de informação razoável” (POPPER, 1987b, p. 233). Embora ele indique suas preferências, não sistematizou uma metaética para explicar como conciliar esses princípios, dando a entender apenas que devem ser julgados de acordo com a nossa “consciência” (POPPER, 1987b, p. 241). Portanto, é difícil prosseguir sem oferecer uma interpretação especulativa. Shearmur (1996, p. 25, 47), por exemplo, sugere que os fundamentos éticos da *sociedade aberta* se dividem entre o utilitarismo negativo e o que chama de “universalismo moral”, um lado popperiano inspirado na filosofia prática de Kant, que inclui o princípio da *unidade racional da humanidade* como uma releitura da fórmula universal do imperativo categórico. Divergindo dele no quesito da ordem desses princípios, sugerimos que o princípio da *unidade racional da humanidade* se destaca como a “base ética” do racionalismo, do qual o utilitarismo negativo e os outros princípios, incluindo o da tolerância, derivam a possibilidade de serem discutidos e aceitos como razoáveis. Em resumo, é a condição *sine qua non* para possibilidade de dialogarmos intersubjetivamente e julgarmos a razoabilidade de nossas decisões, e, por isso, ser considerado, em nossa interpretação, como o bastião dos demais pilares da *sociedade aberta*.

## 2.2 A ciência, o racionalismo e a *sociedade aberta*



Muito ainda poderia ser dito sobre a filosofia política de Popper, mas acreditamos que a digressão exposta acima é suficiente para esclarecer como a ciência, tal como o filósofo austríaco a concebeu, pressupõe os princípios e a existência da *sociedade aberta*.

As semelhanças que existem entre o método científico e o racionalismo não são meras coincidências, visto que, nessa época, o filósofo austríaco reconheceu que a ciência está vinculada à postura racional, no sentido de que, na “busca da verdade precisamos de cooperação e de que, com a ajuda da argumentação, poderemos a tempo atingir algo como a objetividade” (POPPER, 1987b, p. 232). Foi depois dos seus trabalhos em filosofia política que adotou a denominação de *racionalismo crítico* para a sua abordagem da ciência, assumindo de vez o aspecto do “controle racional mútuo, por via da discussão crítica”, que, até então, as suas propostas para o método científico presumiam (POPPER, 2013, p. 41). Dessa forma, o modelo de ciência popperiano incorporou o pressuposto da existência de uma sociedade caracterizada pelo diálogo racional, no bojo da qual já existe um consenso sobre certos fins, interesses e regras, dentre os quais, o reconhecimento da importância epistêmica e ética da crítica (GATTEI, 2009, p. 83). A convergência entre a teoria do método científico e a teoria política pode ser explicada, enfim, pelo motivo de que, considerada uma instituição fundamental da *sociedade aberta*, a ciência adota o mesmo modelo de atitude racional e compartilha o mesmo juízo ético derivado das normas e dos valores vigentes na comunidade a qual pertence.

Considerando a pressuposição da existência da *sociedade aberta* como um dos méritos da sua concepção da ciência, podemos apreciar a convergência do núcleo normativo do método científico com a expressão ética do racionalismo, uma vez que retirar-se do “jogo da ciência” (POPPER, 2013, p. 48), em tese, significa rejeitar a crítica dos outros como “uma fonte potencial de argumentação e informação” (POPPER, 1987b, p. 233). Com efeito, o princípio da *unidade racional da humanidade* indica que agir como se os outros fossem sempre fontes potenciais de conhecimento, implica que ninguém pode considerar a si mesmo como absolutamente certo de suas crenças, ao ponto de se recusar a dialogar com o que os outros têm a dizer sobre suas teorias científicas. A partir dessa relação, fica subentendido que a decisão de se conformar, na dimensão social da democracia, ao valor moral do diálogo é uma pré-condição para a possibilidade da prática científica, de modo que podemos sugerir, sem abusar da especulação, que esse era o pressuposto latente, em *A Lógica da Pesquisa Científica*, no que dizia respeito à escolha das regras, sobretudo, o postulado do exame crítico.

Isso posto, o comprometimento com a ciência, na visão popperiana, não compreende apenas virtudes epistêmicas, mas uma virtude moral. Por conseguinte,



o fundacionalista dogmático não apenas coloca, muito provavelmente, um obstáculo para o crescimento do conhecimento, como, do ponto de vista ético, recusa-se a reconhecer, na pessoa do seu interlocutor, uma fonte potencial de conhecimento e, mais profundamente, a dignidade, a autonomia intelectual e a condição de igualdade oriunda da “unidade racional” dos seres humanos.

A relação entre a epistemologia e a filosofia política popperiana que a nossa apresentação buscou evidenciar consiste, em grande parte, na convergência entre o núcleo normativo do método científico e a ética da *sociedade aberta*, mas não se limita a esse aspecto. Popper compreendeu que a decisão a favor do racionalismo, logo, a adoção prática da ciência, envolve valores morais porque encerra consequências para as liberdades dos indivíduos e da sociedade em geral. Assim, lemos: “A escolha que nos defronta não é apenas um caso intelectual ou uma questão de gosto. É uma decisão moral” (POPPER, 1987b, p. 239). A ciência depende da existência concreta de algo aproximado ao ideal da *sociedade aberta*. Neste sentido, Popper afirmou: “A razão, como a ciência, cresce por meio da crítica mútua; a única maneira possível de ‘planejar’ seu crescimento é desenvolver aquelas instituições que salvagam a liberdade desta crítica, isto é, a liberdade de pensamento” (POPPER, 1987b, p. 234). As instituições da *sociedade aberta* são indispensáveis para a ciência, pois, de modo contrário, não existem garantias de que o ambiente público terá a liberdade necessária para promover a discussão crítica. Basta lembrarmos que o regime nazista e o soviético, por razões diferentes, bradavam censura contra os mais diversos tipos de ideias contrárias à ideologia oficial dos seus respectivos partidos. Apesar do otimismo pós-guerra de Popper, a sua própria abordagem da história o obrigava a reconhecer que a ciência e o debate crítico poderiam voltar a serem ameaçados pelos anseios obscurantistas da *sociedade fechada*. É por isso que, em sua visão, a ciência exige a defesa das instituições políticas e da tradição crítica da *sociedade aberta*.

O tema do fundacionalismo, no contexto da filosofia política popperiana, repete-se na forma como o historicismo, a partir da inferência indutiva de eventos passados, reclama uma autoridade para suas teorias sociais, bem como para o tipo de práxis política que, a partir dessa autoridade, pretende instituir na sociedade, uma que afirma: não aja com sua razão individual, mas siga o seu líder, a consciência de classe ou o espírito da sua nação. Obviamente, várias doutrinas historicistas são demasiadamente obscurantistas para serem comparadas com os requintes intelectuais das tradições fundacionalistas clássicas. A diferença mais importante, todavia, consiste em que as consequências do historicismo, na sua



eventual falsidade, são mais desastrosas e violentas do que suas similares na filosofia e na ciência natural. Por conta da sua aderência a valores liberais, a atitude democrática rejeita as autoridades infalíveis e se alinha com a posição do falibilismo, isto é, permanece cética quanto aos mitos do destino e às filosofias oraculares e, em vez disso, aborda o futuro como um mundo de possibilidades abertas. Desta forma, Popper respondeu, assim como havia defendido em sua abordagem do método científico, que o conhecimento factual de nenhuma lei histórica ou sociológica, por mais bem justificada que seja, suprime as decisões que devemos tomar. Certamente, Popper concordava que os conhecimentos históricos e sociológicos podem oferecer informações sobre como alcançar os fins práticos que visamos, mas, em última instância, servem apenas como imperativos hipotéticos. Para ele, as decisões morais não são redutíveis à fatos (POPPER, 1987a, p. 78). Assim, a escolha de seja o que for, um enunciado básico, uma teoria, um sistema metodológico da ciência, uma atitude ou um ideal de futuro, se resumem à nossa responsabilidade, única e exclusivamente.

### 2.3 A fé irracional na razão

49

Em vista do problema da justificação, se um cético questionasse porquê deveríamos aceitar a ciência do ponto de vista do postulado do exame crítico e as regras metodológicas escolhidas com base nele, os argumentos por detrás dessa decisão, logo, levariam à pergunta de porquê deveríamos aceitar o racionalismo. Com efeito, o filósofo ensaiou a pergunta inversa: “por que, então, não adotar o irracionalismo?” (POPPER, 1987b, p. 239). Popper estava ciente das dificuldades que enfrentaria se tentasse justificar a sua defesa do racionalismo. Até então, ele se refugiou na guisa das decisões para evitar as armadilhas da justificação. Em primeiro lugar, ele sabia que, se apelasse para decisões anteriores a fim de estabelecer outros princípios que justificassem a decisão-mór, teria “uma sequência de decisões *ad infinitum*” (POPPER, 2009, p. 141). Em segundo lugar, ele sabia que o princípio do racionalismo, compreendido na exigência de se rejeitar “qualquer suposição que não possa ser sustentada por argumentação” (POPPER, 1987b, p. 237), era paradoxal e auto-derrotante, pois presumia a sua vigência sem antes se ter sustentado por argumentação.

A inconsistência do racionalismo o levou a distinguir a forma não-crítica da sua forma crítica. Tendo em consideração o modelo da atitude de Sócrates, ele optou pela modéstia, autocrítica e auto restrição. Por conseguinte, admitiu que “nem o argumento lógico nem a experiência podem estabelecer a atitude racionalista, pois só aqueles que estão



dispostos a considerar o argumento e a experiência, e que, portanto, já adotaram essa atitude, serão impressionados por eles” (POPPER, 1987b, p. 238). Por conta dessa limitação, Popper afirmou que quem adota a atitude racionalista o faz sabendo que não pode justificar racionalmente a sua decisão, fá-lo com “uma fé irracional na razão” (POPPER, 1987b, p. 238).

Então, por que não escolher o irracionalismo? Apesar de afirmar que “argumentos não podem *determinar* tão fundamental decisão moral”, Popper acreditava que a escolha poderia ser “*ajudada*” com alguns argumentos (POPPER, 1987b, p. 240). Certamente, ele queria nos convencer a adotar o *racionalismo crítico*. Por mais que haja uma contradição neste ponto, em *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos* encontramos algumas indicações de como proceder: “toda vez que nos vejamos diante de uma decisão moral de tipo mais abstrato, convir-nos-á analisar cuidadosamente as consequências correspondentes às diversas alternativas” (POPPER, 1987b, p. 240). Entretanto, diferente do que essa análise pode aparentemente sugerir, na visão dele, “as consequências não determinam nossa decisão; nós sempre é que decidimos” (POPPER, 1987b, p. 240). Mais adiante, acrescentou que, no caso da avaliação de uma teoria moral, “apenas podemos confrontar suas consequências com a nossa consciência” (POPPER, 1987b, p. 241). Em vista dessa última afirmação, resumizamos que, para ele, somente a intuição das consequências em nossa consciência pode conferir um guia para a escolha. A resposta, então, à pergunta de porque não adotar o irracionalismo diz:

Pois há outras atitudes sustentáveis, notadamente a do racionalismo crítico, que reconhece o fato de que a atitude racionalista fundamental se baseia numa decisão irracional, ou numa fé na razão. Em consequência, nossa escolha está aberta. Somos livres de escolher alguma forma de irracionalismo, mesmo alguma forma radical ou compreensiva. Mas também somos livres de escolher uma forma crítica de racionalismo, que francamente admita suas limitações e sua base numa decisão irracional (POPPER, 1987b, p. 239).

Citado isso, convém acrescentar que, pesando as consequências de cada opção, somente a escolha pela sociedade aberta proporciona a liberdade de se tomar qualquer decisão sobre nosso futuro. Para Popper, apesar desse aspecto desaguar na inconveniente consequência de que o irracionalismo é igualmente uma alternativa viável a ser escolhida (o paradoxo da democracia, *cf.* POPPER, 1987a, p. 138-9), ainda assim, seria preferível escolher as condições de racionalidade que tornam possível a democracia.

Entretanto, essa tentativa de convencimento não está isenta de problemas e convém destacar, para dar desfecho à discussão, as insuficiências no modo como o *racionalismo crítico* foi defendido por Popper. Como Shearmur (1996, p. 91-2)



notou, existe uma contradição entre a inclinação subjetivista por detrás de escolha tão fundamental e o realismo moral em que esperava fazer valer os princípios éticos da *sociedade aberta*. Além dessa dificuldade, é importante pontuar que a análise das consequências práticas como o método, por excelência, de se tomar decisões morais, ou seja, uma ética consequencialista, não é assumido por ele, pois significaria um critério de decisão minimamente racional, o que dispensaria a “fé irracional na razão”, ao mesmo tempo que levantaria suas próprias dificuldades, por exemplo, de como justificar que o propósito da sociedade aberta corresponde a uma noção de bem e, depois disso, de como justificar a aceitação desta noção de bem (cf. FEIGL, 1981, p. 259). Ademais, Popper tinha pouca predileção por uma forma de ética consequencialista, tendo visto que sua aplicação sistemática poderia levar ao mesmo problema do utilitarismo, de justificar medidas antiliberais, no sentido de sacrificar as liberdades em troca de uma concepção futura de bem (cf. POPPER, 1987b, p. 316).

Seja como for, o apelo à consciência e à crença injustificada no potencial da razão deixa cabal que o caso do *racionalismo crítico*, na visão popperiana, trata-se de algo subjetivo, que não cabe recurso a nenhum critério ou princípio superior de justificação lógica ou moral. Entretanto, é forçoso notar que a consideração de que não há um modo racional de justificar essa escolha e de que o apelo subjetivo é um mal necessário e inofensivo, tampouco, muda o fato de que a decisão está sendo feita em termos de *princípios não disputáveis* (cf. FEIGL, 1981). Contudo, princípios desse tipo com apelo subjetivo, sendo irredutíveis à argumentação lógica, geralmente são aceitáveis somente em questões de gosto pessoal, quando apelamos, por exemplo, para escolher um prato de comida favorito a outro (FEIGL, 1981, p. 237). Assim como o era com os fatos psicológicos da experiência imediata, diante de uma decisão subjetiva, tudo que podemos fazer em relação às pessoas ao nosso redor é tentar fazê-las intuir internamente os motivos de preferirmos uma alternativa à outra.

Ao trazer isso à tona, queremos indicar que o subjetivismo por detrás do argumento popperiano, no mínimo, apresenta uma fraqueza quanto ao exercício de convencimento, na dimensão pública da sociedade, de porquê deveríamos escolher o racionalismo entre o irracionalismo. Indo além disso, temos poucas razões para aceitar a decisão última em termos subjetivos, por mais nobre que seja o esforço de se evitar um fundamento dogmático, haja visto que a própria análise psicológica dos anseios pela *sociedade fechada* nos mostra como os valores da igualdade e da liberdade estão sujeitos a perderem sua ressonância na consciência dos indivíduos responsáveis pela decisão, o que torna a existência da democracia e da práxis racional dependente de situações sociais contingentes. Sem dúvida, os



princípios e os valores da *sociedade aberta* podem ser defendidos de diversas maneiras. Shearmur (1996, p. 92), por exemplo, sugere que essas dificuldades podem ser dirimidas com a adição de elementos filosóficos alheios ao pensamento original de Popper.

Da nossa parte, estamos convencidos de que a ética do discurso, especificamente a versão proposta por Karl-Otto Apel (1993), é uma alternativa sólida e aceitável para assumir o lugar do fundamento da racionalidade. A respeito do que já foi dito, não é difícil ver como os princípios normativos do *racionalismo crítico* são compatíveis e podem ser justificados com o *fundamento transcendental-pragmático* proposto por Apel. Inclusive, o princípio da *unidade racional da humanidade* como a condição *sine qua non* para a discussão dos outros princípios éticos, sem a qual nenhuma razoabilidade poderia ser perfazida, é ele mesmo uma alternativa para assumir a função de *fundamento discursivo da razão*. Colocando a situação nos termos de uma ética do discurso, aqueles que rejeitam a reconhecer os outros como potenciais fontes de informação razoável estariam negando a condição de validade do próprio discurso e, com isso, entrariam em contradição performativa. Fundamentada dessa maneira, a democracia se resguardaria da paradoxal possibilidade de oferecer as condições da própria ruína. Infelizmente, Popper não perseguiu o argumento dessa maneira e limitou o seu próprio esforço em defender o ideal da sociedade aberta.

52

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou reconstruir a relação da epistemologia e da filosofia política no pensamento de Karl Popper, salientando o modo como a sua caracterização da ciência pressupõe os princípios e os valores morais correspondentes ao arcabouço ético-normativo da *sociedade aberta*. Nesta seara, assumimos que, na ordem das disciplinas que o pensamento popperiano abarca, as ideias a respeito da ética e da filosofia política assumem a primazia sobre sua filosofia da ciência. Apesar deste ponto não ser desenvolvido com detalhes nos textos epistemológicos dele, a substituição do critério de aceitabilidade da lógica científica, da justificação para a definição por meio de decisões convencionais, traz a questão de quais valores devem motivá-las e de quais regras elas devem respeitar. A partir dos indicativos encontrados no modo como estruturou a sua filosofia da ciência, a presente interpretação sugeriu que o valor moral da crítica é o pressuposto fundamental subjacente às propostas da teoria do método científico, no que diz respeito ao método falibilista defendido por Popper.



Considerando os seus escritos políticos, de fato, encontramos a origem dos valores regulativos da ciência na ética da *sociedade aberta*. O comprometimento com o racionalismo e as regras que são derivadas do valor moral da crítica constituem o fundamento normativo do método científico, de modo que, se exigirmos uma explicação das preferências que guiam as decisões, somos transportados para a discussão acerca do conceito popperiano de *sociedade aberta*.

Quanto à adoção do racionalismo ou não, Popper foi explícito que a decisão é moral, haja visto que as alternativas disponíveis acarretam consequências para a condução da política na sociedade. Resumindo a visão popperiana sobre esse tema, o totalitarismo nada mais é do que um misto de filosofia da história com teoria social elevado a uma visão de mundo dogmática e colocado em prática como uma forma de organização social autoritária, ao passo que a democracia, de modo contrário, justamente por valorizar a autonomia dos indivíduos, a igualdade, a liberdade e a pluralidade, assume a atitude de abertura ao diálogo racional. Na passagem para um nível superior de decisões, todavia, encontramos dificuldades inerentes ao problema da justificação, contra as quais o pensamento popperiano, segundo nossa avaliação, não conseguiu responder satisfatoriamente. A decisão última de recorrer à fé irracional na razão para sustentar a democracia e a ciência não parece ser adequada, pelo menos, quanto à capacidade de garantir a existência da *sociedade aberta*.

53

Entretanto, essa última parte não retira o potencial epistemológico da sua caracterização da ciência como uma atividade definida por decisões metodológicas, nem deve nos preocupar, pois, como vimos, encontramos um candidato para a necessidade de fundamentação da filosofia e da ciência. Ademais, um dos méritos da sua caracterização reside em mostrar que a ciência, como uma instituição social, não está alheia às decisões tomadas na dimensão da sociedade. Infelizmente, esse aspecto do pensamento popperiano nem sempre é reconhecido, o que acarreta em interpretações que ignoram os seus pressupostos políticos e sociais, bem como o potencial normativo das suas críticas políticas. Com efeito, Popper compreendeu profundamente a importância da democracia para a liberdade de pensamento e da prática científica. Para fazer jus ao título escolhido, vale encerrar destacando o ensinamento de Popper: quem valoriza a ciência, vê-se obrigado a escolher as condições políticas que a tornam possível.





## REFERÊNCIAS:

- AKINCI, Semiha. Popper's conventionalism. In: CATTON, Philip; MACDONALD, Graham (Org.). *Karl Popper: Critical appraisals*. New York: Routledge, 2004, p. 28-49.
- ALBERT, Hans. *Treatise on critical reason*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- APEL, Karl-Otto. Can an ultimate foundation of knowledge be non-metaphysical?. *The Journal of Speculative Philosophy*, [S. l.], v. 7, n. 3, 1993, p. 171-90.
- CHIAPPIN, José Raimundo Novaes. Reconstrução racional da concepção popperiana de ciência: o racionalismo crítico como um termo médio entre o dogmatismo e o relativismo. *Revista Khronos*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2008, p. 149-91.
- FEIGL, Herbert. *De principiis non disputandum?: On the meaning and the limits of justification*. In: COHEN, Robert S. (Org.). *Inquires and provocations: Selected Writings, 1929-1974*. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1981, p. 237-68.
- FLORIDI, Luciano. The problem of the justification of a theory of knowledge: Part I, some historical metamorphoses. *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, [S. l.], v. 24, n. 2, 1993, p. 205-33.
- GATTEI, Stefano. *Karl Popper's philosophy of science: Rationality without foundations*. New York: Routledge, 2009.
- HACOHEN, Malachi. *Karl Popper: The formative years, 1902-1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix; Ed. Universidade de São Paulo, 1980.
- POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos: O fascínio de Platão*. 3. ed. São Paulo: Ed. Itatiaia; Ed. Universidade de São Paulo, 1987, 1 v.
- POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos: A preamar da profecia, Hegel, Marx e a colheita*. 3. ed. São Paulo: Ed. Itatiaia; Ed. Universidade de São Paulo, 1987, 2 v.
- POPPER, Karl. *O realismo e o objetivo da ciência*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, 1 v.
- POPPER, Karl. *The two fundamental problems of the theory of knowledge*. New York: Routledge, 2009.
- POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2013.
- SHEARMUR, Jeremy. *The political thought of Karl Popper*. London: Routledge, 1996.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.37807>

Artigo recebido em: 02/05/2021

Artigo aprovado em: 27/11/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

## O ARGUMENTO EVIDENCIAL DO MAL DE WILLIAM ROWE E A RESPOSTA DO TEÍSMO CÉTICO DE STEPHEN WYKSTRA

### WILLIAM ROWE'S EVIDENTIAL ARGUMENT FROM EVIL AND STEPHEN WYKSTRA'S RESPONSE FROM SKEPTICAL THEISM

Gabriel Reis de Oliveira<sup>1</sup>

([reisgabri@gmail.com](mailto:reisgabri@gmail.com))

55

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo analisar criticamente a versão evidencial do problema do mal. Segundo o problema evidencial, mesmo que a existência de um ser onipotente, onisciente e sumamente bom, seja logicamente compatível com a existência do mal, não deixa de ser problemática parecendo oferecer um indício contra a sua existência. O argumento afirma que existem certos fatos sobre o mal que fornecem apoio racional à crença de que o deus teísta não existe. O problema evidencial tem sido influentemente defendido por William Rowe e é à sua formulação que damos atenção. Apresentamos uma resposta teísta proeminente. Desenvolvemos e defendemos a resposta de Stephen Wykstra que ficou conhecida como Teísmo Cético. Especificamente, nos concentramos na sua análise do uso de “parecer” quando Rowe utiliza em seu argumento afirmando que há casos de sofrimento que parecem não possibilitar qualquer bem maior. Através desta análise de Wykstra se conclui que Rowe não está justificado a fazer esse uso do “parecer”, e que assim um dos passos fundamentais do argumento de Rowe carece de justificação. Deste modo, concluímos que o argumento evidencial, tal como formulado por Rowe, falha ao objetar a racionalidade da crença em Deus.

**Palavras-chave:** Deus. Evidência. Mal. Racionalidade. Teísmo.

**Abstract:** This article aims to analyze the evidential version of the problem of evil critically. According to the evidential problem, even if the existence of an omnipotent, omniscient, and extremely good being is logically compatible with the existence of evil, it is still problematic and seems to offer a evidence against its existence. The argument affirms that specific facts about evil provide rational support for the belief that the theistic God does not exist. William Rowe has influentially defended the evidential problem, and it is to his formulation that we pay attention. We present a prominent theistic reply. We develop and defend Stephen Wykstra's reply, which became known as Skeptic Theism. Specifically, we focus on his analysis of the use of "seem" when Rowe uses in his argument affirming that there are cases of suffering that do not seem to enable any greater good. Through this analysis of Wykstra, we conclude that Rowe is not justified in making this use of "seem" and that, thus, one of the fundamental steps of Rowe's argument is without justification. In this way, we conclude that the evidential argument, as formulated by Rowe, fails to object to the rationality of belief in God.

**Keywords:** God. Evidence. Evil. Rationality. Theism.

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4798343424731799>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1949-0148>.



## INTRODUÇÃO

O problema do mal consiste na questão de saber como compatibilizar a existência do deus teísta, isto é, de um ser onipotente, onisciente e sumamente bom, com a existência do mal no mundo.

Contemporaneamente, o problema do mal é dividido em problema lógico do mal e problema evidencial do mal. Segundo o problema lógico do mal, a existência de Deus é logicamente incompatível com a existência do mal. Segundo o problema evidencial, mesmo que a existência de Deus seja logicamente compatível com a existência do mal, não deixa de ser problemática parecendo oferecer um indício contra a existência de Deus. O meu objetivo neste artigo é analisar criticamente o problema do mal na sua versão evidencial.

No que diz respeito ao problema evidencial do mal, atribui-se a David Hume a primeira formulação deste, a qual se encontra esboçada nos seus *Diálogos sobre a Religião Natural*. O problema evidencial tem sido influentemente defendido por William Rowe (1979) e é à sua formulação que darei especial atenção.

56

### 1 O PROBLEMA EVIDENCIAL DO MAL

A versão evidencial do problema do mal (também chamada de versão indiciária) busca mostrar que a existência do mal, embora logicamente consistente com a existência de Deus, é uma evidência contra a verdade do teísmo. O argumento afirma que existem certos fatos sobre o mal que fornecem apoio racional à crença de que o deus teísta não existe. Ao contrário da conclusão do argumento lógico do mal, esse argumento conclui afirmando que é improvável que Deus exista em vez de ser necessariamente verdade que Deus não exista.

#### 1.2 O argumento do mal de William Rowe

William Rowe é o principal defensor do argumento evidencial do mal. Ele argumenta que a presença do mal no mundo torna provável a afirmação de que o deus teísta não existe. Apesar de reformulações posteriores, a sua apresentação mais proeminente do argumento encontra-se no seu artigo de 1979 chamado *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*. É neste que me concentrarei.



Nesse artigo Rowe se concentra em um tipo particular de mal em nosso mundo, os tipos de males paradigmáticos que fornecem evidência contra a crença racional em Deus. Estes são, nas palavras dele, “o intenso sofrimento humano e animal”, pois “ocorre diariamente e em abundância no nosso mundo” (ROWE, 1979, p. 335) e é claramente um caso de mal. Ele pensa que o mal pode ser justificável se levar a algum bem maior, um bem que não se pode alcançar sem esse mal. O seu ponto no argumento é que existem males injustificáveis que são evidências contra a existência de Deus. Portanto, a ideia é que mesmo que possamos justificar a existência de alguns males pelo bem que possibilitam, há males que não parecem ter uma tal justificação, males gratuitos.

Rowe formula o argumento da seguinte maneira, a que chamarei de Silogismo Principal:

1. Há casos de sofrimento intenso que um ser onipotente e onisciente poderia ter impedido sem que com isso fosse perdido algum bem maior ou permitido algum mal igualmente mau ou pior. [premissa]
2. Um ser onisciente e sumamente bom impediria a ocorrência de qualquer sofrimento intenso que pudesse, a não ser que não pudesse fazê-lo sem que com isso fosse perdido algum bem maior ou permitido algum mal igualmente mau ou pior. [premissa]
3. [Portanto] Não existe um ser onipotente, onisciente e sumamente bom. [1, 2] (ROWE, 1979, p. 336)

57

Uma vez que, como Rowe diz, o argumento é válido, a questão é se temos bases racionais para aceitar as premissas do argumento. Caso tenhamos, temos bases racionais para aceitar a conclusão de que o deus teísta não existe.

Rowe começa com a segunda premissa. Essa premissa, basicamente, afirma que se tal ser soubesse de algum sofrimento intenso que estava prestes a ocorrer e estivesse em posição de impedir sua ocorrência, ele o impediria, a menos que não pudesse fazê-lo sem perder algum bem maior ou permitir algum mal igualmente mau ou pior.

Sua defesa dessa premissa consiste em estabelecer as condições necessárias, mas não suficientes, para que um ser onisciente e sumamente bom permita a ocorrência de um mal. Seja E uma instancia de intenso sofrimento humano ou animal que poderia ser evitado por Deus. Rowe apresenta a seguinte condição necessária para que Deus não impeça E:

- ou (i) há algum bem maior, B, tal que B pode ser obtido por Deus somente se Deus permitir E,
- ou (ii) há algum bem maior, B, tal que B pode ser obtido por Deus somente se Deus permitir ou E ou algum mal igualmente mau ou pior,



ou (iii) E é tal que pode ser impedido por Deus somente se Deus permitir algum mal igualmente mau ou pior. (ROWE, 1979, p. 336)

Rowe nota que é importante reconhecer que (iii) não está incluído em (i), uma vez que (i) afirma que o bem maior só pode vir pela permissão de E enquanto que (iii) afirma que o custo de impedir E é a existência de um mal igualmente mau ou pior que E. O que está por trás disso é que a ausência de um bom estado de coisas não é necessariamente um mau estado de coisas. É importante também diferenciar (i) de (ii). Porque em (ii), se Deus impedisse E, B estaria perdido a menos que Deus permitisse algum mal igual ou pior que E. São essas três condições que estão por trás da segunda premissa. Se Deus permite que algum sofrimento intenso ocorra, é porque uma das três condições são satisfeitas.

Ele pensa que esta segunda premissa do Silogismo Principal, a premissa teológica, que é uma condição necessária, mas não suficiente para Deus permitir um mal, exprime “uma crença que concorda com os nossos princípios morais básicos” (ROWE, 1979, p. 337) que são compartilhados por teístas e não teístas. De fato, um teísta não gostaria de negar alguma versão da segunda premissa. É contraintuitivo pensar que um deus teísta permitiria a dor e o sofrimento abundante e intensos de humanos e animais sem nenhuma boa razão.

58

Como a segunda premissa não é controversa, a disputa em torno do problema evidencial do mal centrou-se principalmente na primeira premissa, e tem havido muita discordância a respeito dessa premissa. Será que realmente existem males que Deus poderia ter impedido sem que com isso fosse perdido algum bem maior ou permitido algum mal igualmente mau ou pior? Na próxima seção, irei apresentar a defesa de Rowe em favor da sua primeira premissa.

## 1.2 A defesa da primeira premissa de Rowe

Para provar a premissa (1) do seu Silogismo Principal, a estratégia de Rowe é a seguinte. Chamarei essa estratégia de Silogismo Subsidiário:

- 1) Vemos casos de sofrimento intenso que um ser onipotente e onisciente poderia ter impedido sem que com isso fosse perdido algum bem maior ou permitido algum mal igualmente mau ou pior.
- 2) Parece que há casos de sofrimento intenso que um ser onipotente e onisciente poderia ter impedido sem que com isso fosse perdido algum bem maior ou permitido algum mal igualmente mau ou pior.
- 3) (Portanto) Há casos de sofrimento intenso que um ser onipotente e onisciente poderia ter impedido sem que com isso fosse perdido algum bem maior ou permitido algum mal igualmente mau ou pior.



Vejamos a primeira premissa do Silogismo Subsidiário. Pela nossa experiência nesse mundo encontramos muitas ocorrências de sofrimentos intensos relativamente aos quais nós não vemos nada de bom que torne necessário ao deus teísta permiti-los. Por outras palavras, vemos casos de sofrimentos que parecem gratuitos ou sem sentido. Rowe (1979) exemplifica um caso de mal gratuito com o exemplo do sofrimento de um cervo morrendo em agonia como vítima de um incêndio florestal. Ele pede para que imaginemos “uma floresta distante [onde] um raio atinja uma árvore morta, resultando em um incêndio florestal. Um cervo é apanhado no incêndio, sofre queimaduras horríveis, agonizando terrivelmente por vários dias antes que a morte alivie o seu sofrimento.” (ROWE, 1979, p. 337). Deus poderia ter facilmente evitado que o cervo fosse queimado, ou, dada a queimadura, ter poupado o intenso sofrimento ao dar fim à sua vida mais rapidamente. Não vemos nada de bom que torne necessário sua permissão, nesse caso “parece não haver qualquer bem maior tal que o impedimento do sofrimento do cervo exigiria ou a perda desse bem ou a ocorrência de um mal igualmente mau ou pior” (ROWE, 1979, p. 337).

59

Obviamente, este passo das premissas para a conclusão de que há sofrimentos gratuitos não é dedutivamente válido. Como Rowe reconhece, é logicamente possível que as premissas sejam verdadeiras e a conclusão falsa. O sofrimento pode parecer injustificável para nós, mas isso não prova que realmente o seja. Deus pode ter algum bom motivo para o permitir. Talvez esteja ligado a algum bem de uma forma que nós não podemos ver. No entanto, nossa incapacidade de provar que o mal é gratuito não significa que não tenhamos motivos razoáveis para acreditar que assim o seja. Quanto ao caso do cervo, parece irracional acreditar que há algum bem ligado ao seu sofrimento, de tal forma que Deus não poderia impedir sem evitar um bem maior ou permitir um mal igualmente mau ou pior. Portanto, é razoável concluir que existe pelo menos uma ocorrência de sofrimento intenso em que um ser onipotente e onisciente poderia ter evitado sem, desse modo, perder algum bem maior ou permitir algum mal igualmente mau ou pior.

Rowe (1979) afirma que o caso do cervo é apenas um caso paradigmático para inúmeros outros exemplos de mal que ocorrem em nosso mundo. Ele diz que “temos então de perguntar se é razoável acreditar [que há razões justificadoras para a permissão de Deus] a respeito de todos os casos de sofrimento humano e animal que ocorrem diariamente em nosso mundo e que aparentemente não têm propósito algum. E, seguramente, a resposta a essa questão mais geral tem de ser ‘não.’” (ROWE, 1979, p. 337). Embora no seu primeiro artigo ele só ofereça o sofrimento de um cervo como um exemplo de sofrimento sem sentido, posteriormente Rowe (1988) acrescentou exemplos de sofrimento humano



aparentemente sem sentido, como o caso de uma garotinha de cinco anos que foi brutalmente espancada, estuprada e estrangulada em Flint, Michigan, na véspera de Ano Novo, poucos anos antes de seu artigo de 1988. Ao examinar muitos outros exemplos de casos de sofrimento intenso desse tipo, somos incapazes de identificar uma razão justificadora de Deus. Temos também razões para supor que as ocorrências de sofrimento intenso que examinamos são representativos de exemplos muito mais numerosos de sofrimentos intensos desse tipo que não examinamos. De modo que, os casos de sofrimento intenso que parecem sem sentido, embora não demonstrem que a conclusão do Silogismo Subsidiário e a premissa (1) do Silogismo Principal sejam verdadeiras, certamente tornam racional acreditar que são verdadeiras. Dada a nossa experiência, a ideia de que nenhum sofrimento intenso humano e animal “poderia ter sido impedido por um ser onipotente sem que com isso fosse perdido um bem maior ou permitido um mal pelo menos igualmente tão mau parece uma ideia absurda, muito além da nossa crença.” (ROWE, 1979, p. 338).

60 Rowe (1979) argumenta que o fato de não encontrarmos razões justificadoras, isto é, bens maiores que seriam perdidos ou males igualmente maus ou piores que seriam permitidos se Deus impedisse aqueles casos de sofrimento, fornece fundamentos racionais para a aceitação da sua conclusão. Podemos pensar em termos de probabilidade, e parece que a nossa incapacidade de encontrar razões justificadoras aumenta em muito a probabilidade de que não existem tais razões. Portanto, provavelmente, existem casos de sofrimento intenso que um ser onipotente e onisciente poderia ter evitado sem com isso perder algum bem maior ou permitir algum mal igualmente mau ou pior.

Em virtude da enorme variedade e escala do sofrimento humano e animal no mundo e do fato de que esses sofrimentos parecem não estar ligados a quaisquer bens maiores ou à ausência de males iguais ou maiores, podemos concluir que, segundo Rowe, estamos racionalmente justificados em acreditar que existem casos de sofrimento intenso que um ser onipotente e onisciente poderia ter evitado sem com isso perder algum bem maior ou permitir algum mal igualmente mau ou pior. Assim, no Silogismo Principal, se a premissa (2) é verdadeira, e uma vez que existe suporte racional para a premissa (1), podemos concluir que é racional acreditar que não existe um ser onipotente, onisciente e sumamente bom. O argumento evidencial fornece, portanto, um suporte racional para o ateísmo.

Alguns críticos do argumento evidencial de Rowe argumentaram contra a segunda premissa, mas é a primeira premissa que tem recebido maior atenção nas discussões acerca do argumento. As críticas à primeira premissa se dividiram em dois grupos distintos. Os teodicistas argumentaram que podemos identificar os bens maiores que



justificam o sofrimento intenso no nosso universo. Ao passo que o outro grupo, conhecidos por teístas céticos, após fazerem uma análise do “parecer”, argumentam que não devemos esperar que nós, com mentes finitas, possamos discernir as razões pelas quais um ser onipotente, onisciente e sumamente bom com uma mente infinita permite uma grande quantidade de sofrimento intenso que ocorre em nosso mundo. De modo que agora irei passar a apresentar a resposta do grupo dos teístas céticos contra a primeira premissa de Rowe, tal como foi iniciado por Stephen Wykstra.

## 2 RESPOSTA TEÍSTA AO PROBLEMA EVIDENCIAL

### 2.1 Resposta do teísmo cético de Stephen Wykstra

61 As críticas mais proeminentes à primeira premissa do argumento evidencial, conforme desenvolvido por Rowe, começam com Stephen Wykstra. Ele deu o ponta pé inicial na resposta que contemporaneamente é conhecida por “teísmo cético”<sup>2</sup> no seu artigo de 1984 chamado “O obstáculo humiano aos argumentos indiciários do sofrimento: evitar os males da ‘aparência’”. Ele começa por discutir o que Rowe quer dizer por “parecer” quando afirma que há casos de sofrimento que *parecem* não possibilitar qualquer bem maior. Wykstra (1984) diz que não quer se deter no pântano filosófico que possui uma enorme literatura sobre o uso de “parecer”. Ao invés disso, ele simplesmente entende o uso de Rowe do “parecer” como sendo “para marcar o que ele entende ser a ‘relevância indiciária ou evidencial’ das situações específicas que ele apresenta.” (WYKSTRA, 1984, p. 80). Após isso, Wykstra propõe duas maneiras de disputar a questão. A primeira é admitir que o mal oferece de fato um indício contra a existência de Deus, passando depois a argumentar que existem outros indícios que superam ou anulam esse indício *prima facie*. E a segunda via é “argumentar que a situação acrescentada nem mesmo tem a relevância indiciária ou evidencial *prima facie* que lhe é atribuída pela afirmação envolvendo o ‘parecer’.” (WYKSTRA, 1984, p. 81). Ele segue sua argumentação na última via.

---

<sup>2</sup> Como observa Wykstra (2017), essa designação “teísmo cético” não é muito informativa e pode causar confusões. Ser “cético” na filosofia é adotar uma posição incomum de que certas coisas que aparentemente sabemos, na verdade não sabemos. Por exemplo, o cético acerca do mundo externo pensa que não sabemos que o mundo físico e concreto realmente exista. O “teísmo cético” não adota nenhuma posição incomum ou contraintuitiva. Pelo contrário, qualquer um que pense sobre o assunto reconhecerá que, se o Deus teísta existe, sua mente tem um alcance muito maior do que a mente humana.



Uma vez que não podemos ver qualquer bem justificador do sofrimento, Rowe diz, o sofrimento certamente "parece não" servir a nenhum bem. Wykstra identifica que há um apelo implícito de Rowe ao que Richard Swinburne (1979) chama de "Princípio de Credulidade": Se parece a S que  $p$ , então S é *prima facie* racional em acreditar que  $p$ . Swinburne (1979, p. 254) quer que observemos que esse princípio é "de tal modo formulado que como as coisas parecem positivamente ser é um indício de como elas são, mas como as coisas parecem não ser não oferece esse tipo de indício.". O ponto é que o parecer positivo permite mover do "parece" para "provavelmente", mas o parecer negativo não permite esse movimento. No parecer negativo, adicionalmente, deve haver boas razões. Como Swinburne ilustra:

Se me parece que há agora uma mesa na sala, ou uma estátua no jardim, então provavelmente há. Mas se me parece que não há uma mesa na sala, então isso é apenas uma razão para supor que não há uma mesa na sala somente se houver boas razões para supor que olhei em todos os lugares da sala, e "...” teria visto uma mesa se aí houvesse uma. (SWINBURNE, 1979, p. 254)

62 De modo que somente preenchendo a condição de haver boas razões, eu estaria autorizado a fazer o movimento de "parece não" para "provavelmente". Wykstra (1984, p. 83) aponta que tal formulação do parecer negativo é problemática, pois "depende de escolhas muito arbitrárias de formulação" das proposições. Pense no exemplo da sala em que não há uma mesa. E se dissermos que parece que a sala está vazia? Seria um caso de algo parecer positivamente ser o caso. Podemos concluir que a distinção entre o parecer negativo e o positivo depende muito da formulação, de modo que não será importante para a discussão.

Porém, mesmo que a distinção entre parecer positivo e negativo de Swinburne seja falsa, podemos aproveitar parte da sua intuição acerca do parecer negativo, como faremos a seguir.

Embora existam casos em que as aparências apoiam a crença racional, isso nem sempre é assim. Wykstra (1984) nos faz pensar na seguinte situação:

Procurando por uma mesa, você olha por uma porta. A sala é muito grande – digamos, do tamanho do hangar de um Boeing – e está cheia de tratores, elefantes empalhados, carros, e outros objetos que obstruem a sua visão. Vendo da porta essa bagunça, e não vendo nenhuma mesa, você dirá: "Parece não haver uma mesa na sala"? (WYKSTRA, 1984, p. 86)

Nesse caso, a condição de Swinburne do parecer negativo não é satisfeita, nomeadamente, que você tem boas razões para acreditar que teria visto uma mesa se lá houvesse uma, pois ainda que houvesse uma mesa na sala é pouco provável que



você a visse dada a sua condição epistêmica. Todavia, como observa Wykstra (1984, p. 84), a condição de Swinburne não é relevante para estabelecer um pré-requisito para nos mover de “Parece que não há uma mesa aqui” para “Provavelmente não há uma mesa aqui.”. Na verdade, a condição de Swinburne é relevante para se estar justificado em fazer a própria afirmação inicial de que “Parece não haver uma mesa aqui”. Assim, nos aproximamos de uma condição geral para alguém estar autorizado a afirmar “parecer que  $p$ ”, uma vez que “o que está em questão é se é razoável pensar que se tem ‘acesso epistêmico’ à verdade de  $p$  por meio de alguma situação cognitiva  $s$ ” (WYKSTRA, 1984, p. 85). E é acerca desta condição geral para se estar justificado em fazer a afirmação “parece que  $p$ ” que me concentrarei na próxima seção.

## 2.2 A condição de acesso epistêmico razoável de Wykstra

A partir de exemplos análogos aos de cima, Wykstra pensa ser possível sustentar um grau inicial de plausibilidade no princípio que ele inaugura. Wykstra (1984) funda um princípio que ele chama de Condição de Acesso Epistêmico Razoável, que rotularei de CORNEA. Ele expressa da seguinte maneira:

63

Com base na situação cognitiva  $s$ , um humano  $H$  está autorizado a afirmar “Parece que  $p$ ” somente se for razoável para  $H$  acreditar que, dadas as suas faculdades cognitivas e o uso que faz delas, se  $p$  não fosse o caso,  $s$  seria provavelmente diferente do que é em alguma medida discernível para  $H$ . (WYKSTRA, 1984, p. 84, grifo meu)

Esse princípio serve como uma condição necessária, mas não suficiente, que autoriza alguém a alegar que, com base em uma situação da qual se tem conhecimento,  $p$  é o caso. O ponto aqui é saber se há acesso epistêmico a  $p$  através de algumas situações  $s$ .

Com o objetivo de explorar mais razões para CORNEA, Wykstra pede para considerarmos o relato de Swinburne do uso epistêmico de “parecer” a fim de oferecer um raciocínio epistemológico geral a favor de CORNEA. No sentido epistêmico, segundo Swinburne (1979, p. 246), dizer “parece que  $p$ ” é “descrever o que o sujeito está inclinado a acreditar com base na sua experiência sensorial corrente”. De modo que, diz Swinburne,

se digo “o barco parece se mover”, estou dizendo (i) que estou inclinado a acreditar que o barco se move, e (ii) que é a minha experiência sensorial corrente que me leva a ter essa inclinação a acreditar. (SWINBURNE, 1979, p. 246)



CORNEA requer duas modificações na análise de Swinburne. A primeira é adicionar uma terceira cláusula para que CORNEA seja verdadeira. A terceira cláusula é:

(iii) que aceito haver aí uma conexão indiciária ou evidencial entre o que estou inclinado a acreditar e a situação cognitiva que me inclina a assim acreditar. (SWINBURNE, 1979, p. 85)

Para ilustrar a diferença que a terceira cláusula faz, Wyksra oferece o seguinte exemplo:

[...] imagine um homem, Mort, que, acerca de qualquer mulher que não sorria constantemente ao conversar com ele, fica inclinado a acreditar “Esta mulher me odeia”. Suponha ademais que Mort tenha se conscientizado por meio da psicanálise de que essa disposição para formar crenças não é fiável, sendo o produto de certos traumas psicológicos em sua infância. Agora, falando com uma mulher normal (i.e., uma que não sorria constantemente), Mort sente a inclinação para acreditar que a mulher o odeia; mas ele também lucidamente sabe que essa inclinação é patológica, e não é devida ao comportamento da mulher, comportamento que de nenhum modo seria indício do seu ódio por ele. (WYKSTRA, 1984, pp. 85-86)

64

Na explicação de Swinburne, Mort teria o direito de alegar “Esta mulher parece me odiar”, uma vez que as condições (i) e (ii) foram satisfeitas: Mort (i) está inclinado a acreditar que a mulher o odeia e (ii) a sua experiência sensorial corrente leva-o a ter essa inclinação a acreditar. Em contrapartida, na explicação de Wykstra, Mort não tem a autorização de afirmar isto, pois Mort não assume uma conexão indiciária ou evidencial entre o comportamento da mulher e o que ele está inclinado a acreditar.

A segunda modificação é melhor entendida como uma explicação do “parecer”. Swinburne está preocupado com o que Wyksra (1984, p. 86) chama de “‘parecer epistêmico sensível’, isto é, as inclinações de crença geradas por ‘experiências sensoriais’.” Mas existe outro sentido do uso de parecer, que ele denomina de “cognitivo-epistêmico”, que ocorre quando recorremos não à mera experiência sensorial, mas a uma situação epistêmica que ocorre no mundo empírico e que gera a partir de várias outras considerações uma forte inclinação para acreditar em uma proposição sobre algo. Isso é observado frequentemente quando temos inclinações para crenças que surgem de uma ampla gama de considerações que são trazidas para as nossas situações epistêmicas. O uso de parecer cognitivo-epistêmico não se aplica a casos puramente intelectuais, já que o uso cognitivo-epistêmico dado o CORNEA exige algum tipo de experiência sensorial. Para ilustrar, Wykstra usa o seguinte exemplo:



[...] um mestre de xadrez encontra-se fortemente inclinado a acreditar que as brancas ganharão após um novo avanço de peão no décimo sétimo movimento de uma linha do Dragão complexa na Defesa Siciliana: e o que dispara a sua inclinação para acreditar é a sua “visualização” (em sua imaginação) da situação após esse movimento. [...] Se o mestre diz “Parece que o avanço deste peão dá a vitória às brancas”, ele usa “parecer” no que poderíamos chamar de sentido “cognitivo-epistêmico”. (WYKSTRA, 1984, p. 86)

E é deste sentido cognitivo-epistêmico que Rowe parece fazer uso. Uma vez que ele não está apelando para a mera experiência sensorial, mas para uma situação cognoscível que produz uma forte inclinação para acreditar numa proposição sobre o sofrimento no mundo empírico. Ao observar o sofrimento do cervo, ele vê que o sofrimento está sendo instanciado no cervo e isso gera a partir de várias outras considerações “uma forte inclinação para acreditar em uma proposição sobre o sofrimento” (WYKSTRA, 1984, p. 86), nomeadamente, que não há bens maiores que seriam perdidos ou males igualmente maus ou piores que seriam permitidos se Deus fosse impedir esse caso de sofrimento. O ponto que Wykstra (1984) faz é que as afirmações sobre o parecer no sentido cognitivo-epistêmico estão sujeitas a CORNEA assim como as no sentido sensível-epistêmico. De modo que:

65

Dada a situação cognitiva no tabuleiro de xadrez, o nosso mestre de xadrez está autorizado a dizer “Parece que as brancas têm uma posição vencedora” somente se for razoável para ele acreditar que, dadas as suas faculdades cognitivas e o uso que faz delas, se as brancas não tivessem condições de vencer, a situação cognitiva seria diferente em algumas características discerníveis daquela que é. (WYKSTRA, 1984, p. 87)

As razões a favor do CORNEA procedem da terceira condição para dizer “parece que  $p$ ”. Wykstra afirma que “Se digo ‘parece que  $p$ ’, estou dizendo (entre outras coisas) que aceito haver uma conexão indiciária ou evidencial entre o que estou inclinado a acreditar (nomeadamente, que  $p$ ) e a situação cognitiva que me inclina a acreditar assim.”. Ele continua:

Suponha agora que não seja razoável eu acreditar que se  $p$  não fosse o caso,  $s$  seria diferente de alguma forma discernível daquilo que é. Ou seja (sumariamente): suponha que não seja razoável eu acreditar que a “condição de acesso epistêmico” é satisfeita. Nesse caso, dificilmente pode ser razoável eu acreditar que uma conexão indiciária ou evidencial exista entre o que estou inclinado a acreditar e a situação cognitiva que me inclina a acreditar. Portanto, se não for razoável eu acreditar que a condição de acesso epistêmico é satisfeita, então não estou autorizado a dizer “parece que  $p$ ”. Logo, para estar autorizado (pelo conhecimento de  $s$ ) a dizer “parece que  $p$ ”, deve ser razoável eu acreditar que se não fosse o caso que  $p$ , então  $s$  seria provavelmente diferente de forma discernível daquilo que é. (WYKSTRA, 1984, p. 87, grifo meu)



Daniel Howard-Snyder (1992) nota que essa passagem revela dois princípios epistêmicos sobre os quais CORNEA se baseia. O primeiro princípio, comumente chamado de Condição de Tomada, conforme dito na terceira cláusula adicionada ao princípio de Swinburne, diz que para que alguém tenha o direito de alegar “parece que  $p$ ” em determinada situação  $s$ , é necessário haver uma conexão indiciária ou evidencial entre a proposição  $p$  e a situação  $s$ . O segundo princípio, denominado Princípio da Diferença Discernível, estabelece uma condição para que haja uma conexão indiciária ou evidencial entre  $p$  e  $s$ : É razoável um agente humano assumir que existe uma conexão indiciária ou evidencial entre  $p$  e  $s$  apenas se for razoável para o agente humano acreditar que, dadas as suas faculdades cognitivas e o uso que faz delas, se  $p$  fosse falso,  $s$  seria provavelmente diferente para o agente humano de alguma maneira.

Vale a pena notar que não é necessário que um agente cognitivo tenha que articular alguma razão para demonstrar a conexão indiciária ou evidencial entre  $p$  e  $s$ . Pode ser que haja uma conexão indiciária ou evidencial entre  $p$  e  $s$ , sem que o agente cognitivo seja capaz de fornecer tais razões. E se mostrarem ao agente cognitivo que ele não tem boas razões para pensar que a condição de acesso epistêmico é satisfeita, e ele toma consciência disso, então não será razoável ele manter sua crença de que ela é satisfeita. A partir disso, Wykstra aplica CORNEA ao argumento de Rowe fornecendo boas razões para pensar que a condição de acesso epistêmico não é satisfeita nos casos em que seu argumento faz uso do “parecer”.

No Silogismo Subsidiário, uma vez que não podemos ver nenhum bem justificador para determinado sofrimento intenso, parece não haver qualquer bem justificador. E pelo Princípio da Credulidade, se algo parece de certo modo, e não há uma evidência contrária, é razoável acreditarmos assim. CORNEA destina-se a criticar a passagem de (1) para (2) do Silogismo Subsidiário para bloquear o movimento até a conclusão em (3) pelo Princípio de Credulidade. Em outras palavras, destina-se a criticar o movimento de “não ver nenhum bem justificador” para “parece que não há qualquer bem justificador”. E a partir de agora irei expor a aplicação de Wykstra do CORNEA aos casos em que o argumento de Rowe faz uso do “parecer”.

### 2.3 Cornea aplicado ao “parecer” de Rowe

No Silogismo Subsidiário, Wykstra pensa que a inferência de (2) a (3) é uma aplicação do Princípio de Credulidade. De modo que, através do CORNEA, ele visa a bloquear a inferência de (1) a (2). Em outro artigo comentando sobre o CORNEA, Wykstra (1996) resume sua aplicação para Rowe em três estágios. O primeiro estágio afirma que a inferência de (1) a (2) do Silogismo Subsidiário só é permissível se for razoável



acreditar que, se houvesse um bem maior, provavelmente o discerniríamos. Portanto, segundo CORNEA, Rowe só está justificado em acreditar em (3) se tiver razões para pensar que, se (3) fosse falso, (1) seria provavelmente diferente do que é em alguma medida discernível por nós. Por outras palavras, Rowe só pode manter que não há qualquer bem justificador de Deus se tiver razões para pensar que se houvesse qualquer bem justificador de Deus, ele provavelmente seria “visível” para nós.

CORNEA assegura que numa situação epistêmica em que não vemos  $p$ , podemos afirmar que "Parece não haver  $p$ ", somente se, caso houvesse  $p$ , nossa situação epistêmica provavelmente seria diferente de não ver  $p$ . Nesse sentido, o primeiro estágio da aplicação do CORNEA diz que em uma situação epistêmica onde não vemos  $p$ , apenas estamos justificados em afirmar que “Parece não haver  $p$ ” se for razoável acreditar que  $p$  é algo que podemos provavelmente esperar ver nessa situação. Desse modo, só podemos afirmar que “parece que não há qualquer propósito justificador de Deus para permitir determinado sofrimento” se for razoável acreditar que, dadas as nossas faculdades cognitivas e o uso que fazemos delas, se determinado sofrimento serviu para algum bem, provavelmente teríamos acesso epistêmico a esse bem.

67

Portanto, a questão que CORNEA nos coloca ao pensar no sofrimento do cervo que aparentemente é um mal gratuito é, segundo Wykstra (1984, p. 88): “se houvesse um bem maior do tipo em questão, conectado de maneira adequada aos casos de sofrimento como esse, quão provavelmente isso pareceria ser assim para nós?” De modo que Rowe só está autorizado a afirmar que “parece que não há qualquer propósito justificador de Deus para permitir o sofrimento do cervo” se for razoável para Rowe acreditar que, dada as suas faculdades cognitivas e o uso que faz deles, se o sofrimento do cervo serviu para algum bem, ele provavelmente veria, isto é, teria acesso epistêmico a esse bem.

Neste primeiro estágio, Wykstra coloca o ônus da razoabilidade em Rowe. Porque Rowe é quem propõe a inferência de (1) para (2), ele deve assumir a responsabilidade de justificá-la. No entanto, nos estágios seguintes, Wykstra se preocupa em fornecer um argumento positivo a favor da tese de que não é razoável mantermos a crença de que os bens justificadores de Deus seriam visíveis para nós.

No segundo estágio, faz-se a observação de que, se notificarem ao agente cognitivo que ele não tem boas razões para pensar que CORNEA é satisfeita, e ele toma consciência disso, então não é razoável manter a sua crença de que CORNEA é satisfeita. Por outras palavras, se um agente cognitivo for notificado de que um bem justificador de Deus para determinado sofrimento provavelmente não seria discernível ou acessível, e ele



tomar consciência disso, então não é razoável manter a crença de que seria visível. De modo que, mesmo que um agente cognitivo assuma a crença de que um bem justificador de Deus para determinado sofrimento provavelmente seria, se forem apresentados anuladores a sua justificação da crença é derrotada. Logo, se dermos boas razões para pensar que um bem justificador de Deus para o sofrimento do cervo provavelmente não seria visível, então não é razoável manter a crença de que um bem justificador de Deus para o sofrimento do cervo provavelmente seria visível, a menos que anule essas razões com outras considerações.

Será que temos motivos para pensar que, se Deus existisse, as coisas nos atingiriam praticamente da mesma maneira no que diz respeito ao sofrimento do cervo? No terceiro estágio, Wykstra argumenta que sim. Segundo Wykstra, não temos nenhuma razão para pensar que, se existisse Deus, as coisas nos atingiriam de maneira diferente. Pois se Deus existisse, é provável que o bem justificador de Deus para a permissão do sofrimento do cervo seria um bem além do alcance do nosso conhecimento.

No terceiro estágio, Wykstra apresenta uma razão para pensar que um bem justificador de Deus para o sofrimento do cervo provavelmente não seria visível. E a razão é que se o deus teísta existe, há uma grande disparidade entre o conhecimento de Deus e a nosso. Ele apela para a “analogia dos pais”, isto é, a visão de que o conhecimento de Deus, comparado à nossa, é análoga à de um pai para um bebê humano de um mês de idade. Do mesmo modo que um bebê de um mês de idade não tem capacidade para discernir as razões de seus pais pelas dores que eles permitem que ele sofra – por exemplo, ao ministrarem uma vacina – não há uma boa razão para pensar que teríamos acesso epistêmico às várias razões da mente onisciente do Criador para permitir males específicos. Podemos colocar o seu argumento da seguinte maneira, como foi formulado por Nick Trakakis (2006). Chamarei esse argumento de Silogismo da Analogia dos Pais:

- (1) A lacuna entre o intelecto de Deus e o nosso é comparável à lacuna entre as habilidades cognitivas de um pai e seu bebê de um mês de idade.
- (2) Portanto, assim como é improvável que uma criança de um mês de idade possa discernir a maioria dos propósitos de seus pais para as dores que eles permitem que ela sofra, digamos, nas mãos de um pediatra, também é improvável que nós discerniríamos a maioria das razões de Deus para permitir o mal horrendo.
- (3) Portanto, é provável que os bens em relação aos quais Deus permite muitos males estão além do nosso conhecimento.
- (4) Portanto, é provável que em muitos dos males no nosso mundo [não vejamos uma razão de Deus]. (TRAKAKIS, 2006, pp. 118-119)



Nas palavras de Wykstra (1984, p. 89), “alguém está autorizado por CORNEA a afirmar “este sofrimento parece não possibilitar qualquer bem maior divinamente visado” somente se for razoável acreditar que, se tal bem divinamente visado existir, ele seria dado ao nosso conhecimento.”. Dadas as nossas limitações cognitivas, não é razoável acreditarmos que, se houvesse os bens compensadores em males específicos, provavelmente estaríamos cientes dele.

O seu argumento é que, dado o Silogismo da Analogia dos Pais, não estamos em posição epistêmica de estabelecer quão improvável é a afirmação de que existem bens além do nosso conhecimento garantindo a permissão de Deus para muitos dos males que encontramos nesse mundo. Nossa incapacidade de identificar possíveis razões não constitui uma evidência de que não existam essas razões. Pode perfeitamente haver razões para as ações ou intenções de Deus que transcendem nosso entendimento finito e limitado.

Se Deus existe, o abismo entre as nossas capacidades cognitivas limitadas e finitas e a sabedoria infinita de Deus nos impede de compreender as razões de Deus para permitir o que achamos ser males gratuitos e que fazem parte do seu sábio plano do universo. Portanto, defende Wykstra, se Deus tinha alguma razão justificável para permitir o sofrimento do cervo, não é razoável pensar que os seres humanos saberiam qual poderia ser essa razão. Essa é uma das principais reivindicações da resposta do teísmo cético: a desproporcionalidade entre a mente de Deus e a mente de qualquer ser humano, análoga à de um pai e seu bebê de um mês de idade.

Portanto, assumindo que CORNEA esteja correto, Rowe não teria o direito de reivindicar que determinados sofrimentos são gratuitos. Já que mesmo que houvessem bens maiores possibilitados por certos casos de sofrimento, tais bens provavelmente estariam além do alcance do nosso conhecimento, e, assim, nossa situação epistêmica seria exatamente como a premissa (1) do Silogismo Subsidiário afirma, isto é, continuaríamos não vendo bens maiores que justificariam a permissão de Deus para determinados sofrimentos.

Isso ecoa princípios que os monoteístas por muito tempo asseguram acerca da inescrutabilidade e insondabilidade de muitos, não todos, pensamentos de Deus, conforme ensina o profeta Isaías<sup>3</sup> e o apóstolo Paulo<sup>4</sup>. Se o deus teísta existe, a distância epistêmica entre Deus e as pessoas humanas é incomparavelmente diferente. Além de esses princípios remontarem a diversos textos bíblicos, remetem-se também, em especial, ao livro de Jó. Neste

---

<sup>3</sup> “Porque os meus pensamentos não são os vossos pensamentos, nem os vossos caminhos, os meus caminhos, diz o SENHOR, porque, assim como os céus são mais altos do que a terra, assim são os meus caminhos mais altos do que os vossos caminhos, e os meus pensamentos, mais altos do que os vossos pensamentos.” (Isaías 55:8-9 Almeida Revista e Atualizada)

<sup>4</sup> “Ó profundidade da riqueza, tanto da sabedoria como do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis, os seus caminhos! Quem, pois, conheceu a mente do Senhor? Ou quem foi o seu conselheiro?” (Romanos 11:33-34 Almeida Revista e Atualizada)



livro bíblico, o sofrimento se revela em seu modo mais cruel e infame: um homem justo sofre com perdas e dores inigualáveis. A história se desenvolve a partir da questão do sofrimento do justo. Em resumo, Jó questionou a Deus a razão do seu sofrimento, mas nunca obteve uma resposta direta. A resposta incisiva de Deus foi colocar Jó em seu devido lugar com perguntas que faziam Jó reconhecer a sua ignorância em contraste com a sabedoria infinita de Deus. Deus fez uma série de perguntas a Jó cujas respostas somente o Criador teria possibilidade de fornecer<sup>5</sup>. O resultado é Jó reconhecendo sua ignorância ao colocar a mão na boca<sup>6</sup>.

Portanto, pelo CORNEA, a inferência de Rowe falha, uma vez que a razão que justificaria Deus pelo sofrimento do cervo provavelmente não seria visível. Pense novamente no que chamei de Silogismo Subsidiário de Rowe:

- 1) Vemos casos de sofrimento intenso que um ser onipotente e onisciente poderia ter impedido sem que com isso fosse perdido algum bem maior ou permitido algum mal igualmente mau ou pior.
- 2) Parece que há casos de sofrimento intenso que um ser onipotente e onisciente poderia ter impedido sem que com isso fosse perdido algum bem maior ou permitido algum mal igualmente mau ou pior.
- 3) (Portanto) Há casos de sofrimento intenso que um ser onipotente e onisciente poderia ter impedido sem que com isso fosse perdido algum bem maior ou permitido algum mal igualmente mau ou pior.

70

Ao aplicar CORNEA ao Silogismo Subsidiário de Rowe, baseado nos três estágios expostos anteriormente, Wykstra concisamente explica:

O primeiro estágio diz que a inferência de (1) para (3) só funciona se for razoável Rowe acreditar que, se a premissa (3) fosse falsa, sua situação epistêmica provavelmente seria diferente de como é em (1). O segundo estágio diz que não será razoável Rowe acreditar na proposição anterior [premissa (3)] se Rowe tiver motivos para pensar que, se (3) fosse falso, então seria de se esperar (1) de qualquer maneira. E o terceiro estágio diz que Rowe tem motivos para pensar que, se (3) fosse falso, (1) seria de se esperar de qualquer maneira. (WYKSTRA, 1996, p. 130)

<sup>5</sup> “Depois disto, o SENHOR, do meio de um redemoinho, respondeu a Jó: Quem é este que escurece os meus desígnios com palavras sem conhecimento? Cinge, pois, os lombos como homem, pois eu te perguntarei, e tu me farás saber. Onde estavas tu, quando eu lançava os fundamentos da terra? Dize-me, se tens entendimento.” (Jó 38:1-4 Almeida Revista e Atualizada)

<sup>6</sup> “Sou indigno; que te responderia eu? Ponho a mão na minha boca.” (Jó 40:4 Almeida Revista e Atualizada) “Então, respondeu Jó ao SENHOR: Bem sei que tudo podes, e nenhum dos teus planos pode ser frustrado. Quem é aquele, como disseste, que sem conhecimento encobre o conselho? Na verdade, falei do que não entendia; coisas maravilhosas demais para mim, coisas que eu não conhecia.” (Jó 42:1-3 Almeida Revista e Atualizada)



Em resumo, a ideia fundamental é que se determinado sofrimento aparentemente gratuito levasse a um bem maior nós não conseguiríamos discernir uma diferença na situação tal como a vemos agora. Portanto, segundo o CORNEA, não estamos autorizados a dizer “parece-me que determinado sofrimento é gratuito” visto que da nossa situação epistêmica, mesmo que o sofrimento não fosse gratuito, temos uma razão para pensar que nós não conseguiríamos ver a diferença entre uma situação e outra.

Dado o CORNEA de Wykstra, sua crítica lança dúvidas sobre a primeira premissa do Silogismo Principal e o Silogismo Subsidiário de Rowe porque é plausível pensar que não satisfazemos certas condições para ver as razões de Deus para permitir que esses males aparentemente gratuitos existam, mesmo que os procuremos cuidadosamente. Nas palavras de Wykstra:

A cavilha da minha crítica é que se o teísmo for verdadeiro, isso é exatamente o que alguém esperaria: pois se consideramos cuidadosamente o tipo de ser que o teísmo propõe para a nossa crença, é inteiramente esperável – dado o que sabemos dos nossos limites cognitivos – que os bens em virtude dos quais esse Ser permite os sofrimentos que conhecemos deveriam muito frequentemente não ser dados a conhecer. Visto que esse estado de coisas é exatamente o que esperaríamos se o teísmo fosse verdadeiro, como a sua ocorrência pode ser um indício contra o teísmo? (WYKSTRA, 1984, p. 91)

71

A defesa de Wykstra, portanto, se baseia em dois princípios. O primeiro é fundamentalmente epistemológico, o CORNEA. E o segundo é fundamentalmente teológico: se o Deus teísta existe, ele comumente atua com vistas a bens que estão além do nosso alcance. Dado que a primeira premissa do Silogismo Principal de Rowe carece de bases racionais, não podemos concluir que não existe um ser onipotente, onisciente e sumamente bom. Se quisermos chegar em alguma conclusão semelhante, isso deve ser feito por outra via que não a evidência do mal horrendo e aparentemente gratuito.

### 3 CONCLUSÃO

Apresentei o problema do mal na sua versão evidencial, tal como foi proposta por Rowe. Dei as razões a favor das suas primeira e segunda premissas para concluir que a crença em Deus é irracional. Logo após, optei por oferecer a resposta do teísmo cético de Wykstra contra o argumento de Rowe, concentrando-se especificamente na primeira premissa que envolve a afirmação de que há males gratuitos no mundo. Uma vez que a defesa da primeira premissa depende de questões relacionadas ao uso do “parecer” no sentido



cognitivo-epistêmico, ofereci as razões para a Condição de Acesso Epistêmico Razoável (CORNEA) que justifica alguém em fazer uso do “parece que  $p$ ” no sentido cognitivo-epistêmico. Vi a aplicação de Wykstra do CORNEA ao raciocínio de Rowe, e constatei que o argumento de Rowe não satisfaz as condições necessárias para que ele esteja autorizado ao uso que faz do “parecer”. Por fim, concluí que os males horrendos e aparentemente gratuitos não constituem uma evidência contra a existência de Deus.



## REFERÊNCIAS

- HOWARD-SNYDER, D. "Seeing through CORNEA". In: *International Journal for Philosophy of Religion* 32 (1992): 25–49.
- ROWE, W. L. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism." In: *American Philosophical Quarterly* 16 (1979): 335–41.
- ROWE. "Evil and Theodicy". In: *Philosophical Topics* 16 (1988): 119–32.
- SWINBURNE, R. *The Existence of God*, revised edition. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- TRAKAKIS, N. *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument From Evil*. Melbourne: Springer, 2006.
- WYKSTRA, S. J. "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'". In: *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984): 73–93.
- WYKSTRA. "Rowe's Noseeum Arguments from Evil," In: HOWARD-SNYDER, D. (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, 1996, ch.7, pp. 126–50.
- WYKSTRA. "A Skeptical Theist View" In: MEISTER, C.; K. D., James (ed.), *God and the Problem of Evil: Five Views*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2017, pp. 96-123.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38528>

Artigo recebido em: 16/06/2021

Artigo aprovado em: 27/11/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

**KANT, CARNAP, PLANTINGA E A POSSIBILIDADE DE JUÍZOS SINTÉTICOS A  
PRIORI**

**uma defesa essencialista da existência de dois tipos de verdades necessárias**

**KANT, CARNAP, PLANTINGA AND THE POSSIBILITY OF SYNTHETIC A  
PRIORI JUDGEMENTS**

**a essentialist defence of the existence of two types of necessary truths**

Arthur Henrique Soares dos Santos<sup>1</sup>

([santosarthursoares@gmail.com](mailto:santosarthursoares@gmail.com))

74

**Resumo:** O objetivo deste artigo é considerar as objeções de Carnap à inteligibilidade do conceito de juízos sintéticos *a priori*, elaborado por Kant na *Crítica da razão pura*. Para isso, será analisado o entendimento kantiano da sinteticidade *a priori*, distinguindo dois tipos de necessidade no trabalho teórico de Kant: a das verdades analíticas e a das verdades sintéticas *a priori*. Em contraponto, será também trabalhada a ideia de Carnap de que toda necessidade é lógica ou analítica, excluindo a possibilidade de proposições necessárias que sejam sintéticas *a priori*. Dessa maneira, a partir da análise dos trabalhos de Kant e Carnap, bem como de comentadores como Hanna (2004) e Loparic (2005), será defendida a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, porém sem o comprometimento com a explicação dada pelo idealismo transcendental kantiano, considerando plausível a perspectiva essencialista de Plantinga (1974) e de Moreland e Craig (2021).

**Palavras-chave:** Sintético *a priori*. Necessidade. Kant. Carnap.

**Abstract:** The purpose of this article is consider the Carnap's objections at the intelligibility of the concept of synthetic *a priori* judgements, elaborated by Kant in the *Critique of pure reason*. For this, will be analysed the Kantian understanding of the *a priori* syntheticity, distinguishing two necessity types in the Kant's theoretical work: that of analytical truths and that of synthetic *a priori* truths. Instead, will be worked the Carnap's idea that all necessity is logic or analytical, excluding the possibility of necessary propositions that are synthetic *a priori* judgements. Thus, from the analysis of the works by Kant and Carnap, as well as of commentators as Hanna (2004) and Loparic (2005), will be defended the possibility of the synthetic *a priori* judgements, but without the commitment with the explanation given by the Kantian transcendental idealism, considering plausible the essentialist perspective by Plantinga (1974) and by Moreland and Craig (2021).

**Keywords:** Synthetic *a priori*. Necessity. Kant. Carnap.

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9936262383036925>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6460-9067>.



## INTRODUÇÃO

O filósofo americano Saul Kripke faz um ilustrativo comentário acerca da trajetória do conceito de sinteticidade *a priori* na história da filosofia ao dizer que, depois da escrita de uma obra que buscava responder como juízos sintéticos *a priori* eram possíveis, surgiram outras defendendo que a solução para o problema era que tais tipos de proposição eram, na verdade, impossíveis; assim, para os filósofos que defendiam a impossibilidade do sintético *a priori*, um livro tentando explicar tais proposições eram possíveis teria sido escrito em vão (KRIPKE, 1993, p. 162).

Tal fala registra bem o que ocorreu com o conceito de juízos sintéticos *a priori* desde a publicação da *Crítica da razão pura* (KrV) de Kant. Na obra, o problema geral da razão pura é resumido a “*como são possíveis juízos sintéticos a priori?*” (KrV, B 19. 7-8, *grifos do autor*)<sup>2</sup>. Dessa forma, deve-se compreender que o filósofo de Königsberg em momento algum pergunta *se* tais juízos são possíveis, mas apenas *como* eles o são, visto que, para Kant, eles estão presentes na Matemática (KrV, B 14. 6), na Ciência da Natureza (KrV, B 17. 15-16) e na Metafísica Científica almejada pelo filósofo (KrV, B 18. 8-17)<sup>3</sup>. Tal visão é confirmada pelo fato de ser afirmado que “*não temos de procurar aqui a possibilidade de tais proposições, isto é, de nos interrogarmos se elas são possíveis. Pois, há bastantes e são dadas realmente com uma certeza indiscutível*” (Prol AA04: 275. 1-3, *grifo do autor*)<sup>4</sup>. Dessa maneira, no trabalho kantiano, a realidade do conhecimento sintético *a priori* “*não é contestada, a pergunta é apenas: como é possível?*” (ROUANET, 2010, p. 10).

Em óbvio contraponto, Carnap diz que “*O conceito de verdade-L é aqui definido como um explicatum para o que os filósofos chamam de verdade lógica ou necessária ou analítica*” (1956, p. 7, *tradução própria*)<sup>5</sup>, sendo o *explicatum* definido por Carnap como um novo conceito exato que substitui uma noção vaga anterior chamada de *explicandum* (CARNAP, 1956, p. 7). Por conseguinte, é defendida no trabalho de Carnap a completa coextensividade entre os tipos de verdade supracitados, implicando na rejeição da possibilidade de proposições que sejam sintéticas, mas ao mesmo tempo necessárias (*a priori*), as quais são o objeto central

<sup>2</sup> Para as citações da *KrV*, é utilizada neste artigo principalmente a tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger, publicada pela Editora Abril Cultural. Todavia, há também o uso alternativo da tradução de Fernando Costa Matos, publicada pela Editora Vozes e pela Editora Universitária São Francisco.

<sup>3</sup> Para uma defesa de que Kant pretende, com a *KrV*, formular uma metafísica de caráter científico, cf. SOARES DOS SANTOS (2020, pp. 61-67).

<sup>4</sup> Para as citações dos *Prolegômenos*, é utilizada neste artigo a tradução de Artur Morão, publicada pela Edições 70.

<sup>5</sup> As traduções aqui apresentadas são de inteira responsabilidade do autor.



do trabalho kantiano. Afinal de contas, para ele, se todas as verdades necessárias são também analíticas, não existe espaço algum para a sinteticidade *a priori*. Dessa maneira, para Carnap, “Não apenas a metafísica tradicional, como também, o que é mais importante, a filosofia transcendental de Kant, são impossíveis” (HANNA, 2004, p. 242).

Com isto em mente, o objetivo deste artigo é analisar se são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, como é assumido por Kant no problema geral da razão pura (KrV, B 19. 7-8), ou se toda necessidade está vinculada apenas às verdades lógicas, como defende Carnap. Para isso, será feita a exposição da doutrina kantiana da sinteticidade *a priori*, posteriormente será analisado o empirismo lógico de Carnap e sua rejeição das proposições sintéticas *a priori*; por fim, será defendido que o positivismo lógico, no qual se inclui Carnap, não oferece uma boa objeção ao conceito de sinteticidade *a priori*. A partir disso, com o uso da semântica de mundos possíveis, argumentar-se-á que proposições sintéticas *a priori* são possíveis e também úteis na explicação das leis da natureza, embora o presente artigo não se comprometa com o idealismo transcendental kantiano, mas aponte para uma solução essencialista de natureza teísta ao problema da sinteticidade *a priori*.

## 1 A SINTETICIDADE A PRIORI EM KANT

A noção kantiana de proposições sintéticas *a priori*, as quais são centrais ao problema geral da razão pura (KrV, 19. 7-8), é elaborada a partir de dois pares de conceitos: de um lado, *a priori* e *a posteriori*, do outro, analítico e sintético. A respeito da primeira diferenciação, deve-se lembrar que o juízo *a priori* é “um conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos”, o que difere do *a posteriori*, o qual é fundado na experiência empírica (KrV, B 2. 5-8). Em relação com esta questão, as características do juízo *a priori* são a necessidade e a universalidade rigorosa enquanto as do *a posteriori* são a contingência e a particularidade, sendo admitida apenas uma universalidade indutiva (KrV, B 3-4). Por conta disso, o tipo de juízo utilizado na ciência é o *a priori*, uma vez que “sem a possibilidade de prever com certeza algo novo, a ciência não é possível” (SCHÜTZ, 2009, p. 241).

Já no que diz respeito à segunda diferenciação, Kant diz que o juízo analítico ocorre quando um predicado B está contido ocultamente em um determinado conceito A, havendo uma identificação entre os termos da proposição (KrV, B 10. 14-20). Dessa forma, se um elemento da proposição é negado enquanto o outro é afirmado, há uma



contradição na proposição. Por conseguinte, “todos os juízos analíticos se baseiam inteiramente no princípio de contradição” (Prol AA04: 267. 6). Por esse motivo, as proposições analíticas são conhecimentos *a priori* (Prol AA04: 267. 6-8). No tocante aos juízos sintéticos, Kant afirma que não há neles a contenção nem a identidade entre os conceitos (KrV, 10-11. 14-8). Por esse motivo, o significado da proposição deve ser buscado fora do conceito, não sendo o princípio de contradição o meio para derivar a verdade deste tipo de juízo, embora isso não signifique que ele não deva ser usado, pois nada pode se opor a tal princípio (Prol AA04: 257. 27-33)<sup>6</sup>. Por conta disso, a ciência utiliza juízos sintéticos, uma vez que nele, “o predicado afirma algo novo em relação ao sujeito, possibilitando, por isso, o avanço das ciências” (SCHÜTZ, 2009, pp. 240-241).

77 Dessa forma, Kant formula três tipos de juízos: o analítico, o sintético *a posteriori* e o sintético *a priori*, sendo que “*Em todas as ciências teóricas da razão estão contidos, como princípios, juízos sintéticos a priori*” (KrV, B 14. 4-5, grifo do autor). Assim, como já citado, eles estão presentes na Matemática (KrV, B 14. 6), na Ciência da Natureza (KrV, B 17. 15-17) e no sistema de Metafísica Transcendental buscado pelo filósofo (KrV, B 18. 8-17). Por isso, Kant não pergunta *se* tais proposições são possíveis ou não, mas apenas *como* elas são possíveis (ROUANET, 2010, p. 10). Dessa maneira, é reforçada a ideia de que o pensador já toma como pressuposto que juízos sintéticos *a priori* são de fato possíveis e que eles efetivamente existem nas diversas ciências.

A partir disso, é possível afirmar que existem dois tipos de verdades necessárias em Kant, as quais são encontradas no juízo analítico e no sintético *a priori*. No caso das verdades analíticas, uma vez que suas negações são contraditórias e contradições são absolutamente impossíveis, tais verdades são absolutamente necessárias. É o que Kant chama de “necessidade simplesmente formal e lógica em conexão dos conceitos” (KrV, B 279. 6-7). Já as verdades sintéticas *a priori* não podem ser pensadas unicamente pelo princípio de contradição, uma vez que suas negações são lógicas e conceitualmente possíveis (KrV, B 193-194. 17-3). Dessa maneira, elas só têm validade se relacionadas à experiência real ou possível (KrV, B 194-195. 18-6). É o que é chamado por Kant de “necessidade material na existência” (KrV, B 279. 6). Assim, a necessidade das proposições sintéticas *a priori* deve ser restrita à experiência. Por isso, Hanna distingue entre uma necessidade absoluta e uma necessidade restrita (2004, p. 368). Tal distinção também é feita por Loparic quando ele nota, reconhecendo um dualismo modal,

---

<sup>6</sup> Nestes dois parágrafos, foi feito um resumo das noções kantianas acerca dos conceitos de *a priori*, *a posteriori*, analítico e sintético. Para uma exposição mais detalhada destes, cf. SOARES DOS SANTOS (2020, pp. 51-57).



que o “hipoteticamente necessário” de Kant refere-se “apenas às relações dos fenômenos segundo a lei dinâmica da causalidade e à possibilidade nela fundada de a partir de uma dada existência qualquer (de uma causa) inferir *a priori* uma outra existência (do efeito)” (KrV, B 280). Essa necessidade hipotética, restringida aos fenômenos da experiência, “trata-se de uma necessidade ‘real’, e não ‘lógica’, que é conhecida empiricamente, não através da razão pura” (LOPARIC, 2005, p. 234).

Dessa forma, segundo Hanna, ao fazer a transposição dessas distinções para a semântica de mundos possíveis, pode-se dizer que “proposições analíticas são *a priori* no sentido de serem absolutamente necessárias – ou seja, verdadeiras em todos os mundos lógica e conceitualmente possíveis” (HANNA, 2004, p. 368). Diferentemente, como a necessidade dos juízos sintéticos *a priori* é restrita ao que é experienciável, “uma proposição é sintética *a priori* se e somente se é verdadeira unicamente em todos os mundos humanamente experienciáveis” (HANNA, 2004, p. 354), afinal de contas tais juízos são válidos apenas enquanto referentes à experiência real ou possível (KrV, B 94-195. 18-6). Por conseguinte, pode-se dizer que Kant adota uma interpretação ampla do que seria a necessidade, abrangendo o que é chamado de “necessidade absoluta” (HANNA, 2004, p. 368) ou necessidade lógica, como se referem Plantinga (2018, p. 248) e Loparic (2005, p. 234) ao distinguirem dois tipos de necessidade, quanto o que é chamado de “necessidade hipotética” (LOPARIC, 2005, p. 234), “necessidade causal ou nomológica” (PLANTINGA, 2018, p. 248)<sup>7</sup> ou simplesmente “necessidade restrita” (HANNA, 2004, p. 368), a qual se refere à necessidade não-lógica correspondente à experiência real ou possível. Para fins de simplificação terminológica, pode-se pensar o dualismo modal kantiano distinguindo entre uma *necessidade forte*, a qual corresponde aos juízos analíticos, e uma *necessidade fraca*, a qual é ligada à causalidade empírica correspondente às proposições sintéticas *a priori*. Isso deixa nítida a existência de um dualismo modal no pensamento kantiano, pautado no reconhecimento de dois tipos de verdade necessária.

## 2 A REJEIÇÃO DE CARNAP À SINTETICIDADE A *PRIORI*

---

<sup>7</sup> É importante mencionar que Plantinga não se refere, no trecho citado, ao conceito kantiano de sinteticidade *a priori*, mas apenas à noção de necessidade não-lógica referente à experiência e nisso pode ser encontrado algum ponto de convergência entre a filosofia kantiana e a abordagem de Plantinga, já que ambas distinguem dois tipos de necessidade, uma absoluta e a outra restrita aos fenômenos causais da experiência.



Como foi mencionado acima, Carnap defende uma completa coextensividade entre o que é chamado de verdade lógica ou necessária ou analítica (CARNAP, 1956, p. 7). Assim, nenhuma verdade sintética pode ser também necessária no empirismo lógico defendido por Carnap, deixando explícita a negação da possibilidade de proposições sintéticas *a priori*, seguindo-se disso que as próprias leis da natureza deixam de ser consideradas como necessárias. Por isso, como ressalta Kripke, se Carnap estiver certo, é inútil um trabalho que busque explicar como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* (KRIPKE, 1993, p. 162).

O objetivo do positivismo lógico de Carnap é formular uma espécie de critério de significado (chamado também de critério verificabilidade ou de testabilidade) a fim de definir quais sentenças são significativas e quais não o são (CARNAP, 1980, p. 197). Ele afirma que os empiristas costumam concordar “com a perspectiva de que a questão de saber se uma dada sentença é significativa está intimamente ligada com as questões da possibilidade de verificação, confirmação ou teste daquela sentença” (1980, p. 197). Dessa forma, o filósofo positivista defende a ideia de que o estabelecimento de significado em uma proposição verdadeira ocorre de duas maneiras. A primeira ocorre quando as afirmações são verdadeiras apenas em virtude de suas formas, correspondendo “aproximadamente aos ‘juízos analíticos’ de Kant” (CARNAP, 1959, p. 76, *tradução própria*). A segunda maneira é quando as proposições pertencem ao domínio de alguma ciência empírica específica (CARNAP, 1959, P. 76). Quaisquer afirmações que não se encaixam nestes parâmetros são, para Carnap, desprovidas de significado, sendo este o motivo de sua defesa de que a metafísica é composta por *pseudo-afirmações*, não havendo nem verdade nem falsidade nela, pois suas frases seriam ininteligíveis (CARNAP, 1959, p. 72)<sup>8</sup>.

A primeira forma de atribuição de significado citada, que ocorre na chamada *verdade-L*, é tida como um *explicatum*, ou seja, um novo conceito exato “para o que os filósofos chamam de verdade lógica ou necessária ou analítica” (CARNAP, 1956, p. 7, *tradução própria*). Já a segunda forma de atribuição de significado (verdadeiro) ocorre na chamada *verdade-F*, a qual “é um *explicatum* para o que é conhecido como verdade factual ou sintética ou contingente” (CARNAP, 1956, p. 7, *tradução própria*). Dessa maneira, é explícita no trabalho de Carnap a total coextensividade entre proposições analíticas e necessárias, de um lado, e entre proposições sintéticas e contingentes, de outro lado. Por isso “toda necessidade é necessidade lógica” (SEGATTO, 2016, p. 86). Assim, para o positivismo lógico defendido por Carnap, uma

---

<sup>8</sup> Para boas respostas ao critério verificacionista de significado, demonstrando seus problemas e retomando a noção de significado em afirmações metafísicas, cf. PLANTINGA (1990, p. 156-168) e HICK (1971, p. 53-71).



proposição é dotada de significado “apenas caso seja dedutível ou de regras semânticas gerais de uma linguagem (= uma proposição analítica) ou de regras específicas para a verificação sensorial de crenças (= uma proposição sintética)” (HANNA, 2004, p. 242)<sup>9</sup>.

Mas surge a pergunta: por que não seria admissível, segundo Carnap, a possibilidade de proposições sintéticas *a priori*? A resposta se encontra na objeção positivista criticada por Hanna de que “proposições sintéticas *a priori* não conseguem expressar coisa alguma dotada de significado porque são mal construídas de acordo com as regras universais da sintaxe lógica da linguagem” (HANNA, 2004, p. 341). Isso pode ser visto de maneira bem simples na ideia de que as regras universais da sintaxe levam à correlação total entre sinteticidade e contingência. As proposições sintéticas dotadas de significado são sempre ligadas às questões de fato, as quais não podem ter ligação com alguma noção de necessidade.

Dessa forma, como foi mencionado acima, as leis da natureza não têm, para Carnap, o caráter necessário que é atribuído por Kant a elas. Isso pode ser melhor entendido quando o filósofo do Círculo de Viena afirma que “o tipo mais importante de predicados que ocorrem em uma linguagem da ciência é aquele que se atribui a pontos-espaco-temporais” (CARNAP, 1980, p. 175). Assim, o uso da linguagem científica é sempre associado às questões de fato testadas no tempo e no espaço, as quais são, por natureza, contingentes. Essa questão fica ainda mais clara quando Carnap começa a trabalhar a questão da redução das sentenças, a qual “consiste no fato de estabelecermos como uma palavra ocorre em sua forma sentencial mais simples ou elementar” (PEREIRA, 2016, p. 44), de forma a analisar se elas são analíticas (*L-válidas*) ou sintéticas (*P-válidas*)<sup>10</sup>. Assim, ele afirma que, no processo de redução das sentenças, “podemos distinguir entre redução lógica e redução física, dependendo de uma sentença de redução ser analítica ou *P-válida*, neste último caso, por exemplo, uma lei física válida” (CARNAP, 1980, p. 179)<sup>11</sup>. Esse trecho deixa nítido que uma sentença analítica é lógica e, por conseguinte,

<sup>9</sup> A forma como Carnap trabalha as relações entre proposições analíticas e sintéticas foi simplificada neste artigo, mas sem prejuízo algum, uma vez que foi focado aqui apenas na atribuição de significados verdadeiros, o que é exemplificado nas verdades analíticas bem como nas sintéticas. Para um detalhamento maior da teoria de Carnap, cf. CARNAP (1956, p. 7-8) bem como CARNAP (1980, p. 174-175).

<sup>10</sup> A terminologia utilizada para se referir às proposições sintética aqui é um pouco diferente da utilizada em *Meaning and Necessity* bem como em *The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language*. Nestes textos, Carnap se refere às proposições sintéticas como *F-válidas*, caso sejam dotadas de significado. Já em *Testabilidade e Significado*, ele chama de *P-válidas*: “aquelas que possuem natureza empírica, por exemplo, leis físicas ou biológicas enunciadas como postulados; chamamo-las de regras físicas ou P-regras” (CARNAP, 1980, p. 174). Assim, quando uma sentença é verdadeira com base em *P-regras*, ela é chamada de *P-válida* (CARNAP, 1980, p. 174-175).

<sup>11</sup> Pode-se dizer que há uma relação entre a noção de necessidade em Carnap e aquela que é defendida por Hume. Para o filósofo escocês, há uma radical distinção entre *relações de ideias* e *questões de fato* (ISEH, IV, i, 20). As primeiras “podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, sem dependerem do que possa existir em qualquer parte do universo” (ISEH, IV, i, 20). Já as segundas



necessária; ao contrário, uma lei física válida não é lógica e, por isso, não é necessária. Sendo assim, as leis da natureza deixam de ter um caráter necessário. Dessa maneira, é nítida a negação de Carnap da possibilidade de um dualismo modal, sendo notável em seu trabalho a defesa de apenas um tipo de verdade necessária: aquela que é restrita à lógica, a qual é chamada aqui de *necessidade forte*.

### 3 CRÍTICAS E PERSPECTIVAS A RESPEITO DAS OBJEÇÕES POSITIVISTAS À SINTETICIDADE A PRIORI

81 Como pode ser visto, a objeção de Carnap e do positivismo lógico em geral à ideia de proposições sintéticas *a priori* deriva de sua construção das regras universais da sintaxe seguida da sua referência adequada aos fatos da experiência. Porém, há de se questionar, em primeiro lugar, o próprio projeto do positivismo lógico do ponto de vista da sua justificação semântica em torno do conceito de significado. Se tal projeto tem êxito na elaboração de um critério de demarcação de significado, então é possível questionar plausivelmente a possibilidade de proposições sintéticas *a priori*. Entretanto, se tal projeto não tem êxito, não pode ser encontrado em Carnap ou em algum outro positivista uma objeção plausível à possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Assim, serão analisados aqui alguns exemplos de tentativas positivistas de estabelecer uma versão plausível de um critério demarcador de significado. Dessa forma, pretende-se mostrar um pouco do que Loparic chama de “colapso do positivismo lógico” (1983, p. 73).

Uma tentativa mais antiga de fazer um critério de demarcação de significado é a que busca uma completa verificação das sentenças empíricas<sup>12</sup>. Tal versão do critério diz que uma sentença é empiricamente dotada de significado – lembrando que também existem sentenças logicamente dotadas de significado – se e somente se ela não é analítica e se segue logicamente de uma finita e consistente classe de sentenças observacionais (HEMPEL, 1965, p. 104). O problema de tal versão do critério pode ser percebido através de um exemplo como “*todas as cegonhas têm as patas vermelhas*”. Como nota Hempel, tal sentença não é analítica, não sendo

---

são baseadas na relação de *causa e efeito*, cujo conhecimento “não é, em caso algum, alcançado por meio de raciocínios *a priori*, mas origina-se inteiramente da experiência” (ISEH, IV, i, 22). Dessa maneira, tanto para Hume quanto para Carnap, a *necessidade a priori* não pode ser estendida às proposições referentes à experiência.

<sup>12</sup> Como será visto mais à frente, Carnap corretamente rejeita essa versão de um critério para demarcação de significado (CARNAP, 1980, p. 71).



logicamente dotada de significado, e “claramente, não é dedutível de um conjunto finito de sentenças observacionais” (HEMPEL, 1965, p. 105, *tradução própria*). Isso se aplica a qualquer sentença que expresse alguma universalidade. Dessa forma, “como Hempel aponta, afirmações de quantificação mista (*Para cada substância existe um solvente, Cada árvore tem quase o mesmo tamanho que alguma outra árvore*) se tornam sem significado” (PLANTINGA, 1990, p. 164, *tradução própria*). Por isso, pode-se dizer que, “dado que sentenças desse tipo constituem uma parte integral das teorias científicas, o critério de verificabilidade deve ser considerado como excessivamente restritivo a este respeito” (HEMPEL, 1965, p. 105, *tradução própria*). Portanto, esta versão antiga do critério positivista não pode ser usada para rejeitar a possibilidade de proposições sintéticas *a priori*.

O próprio Carnap, contudo, reconhece que a versão discutida do critério de significado não é viável, pois uma verificação completa de um enunciado sintético não seria possível (CARNAP, 1980, p. 172). Assim, é elaborada o que Hempel chama de *condição de definibilidade* (1965, p. 109), a qual pode ser encontrada em trabalhos como *Testabilidade e Significado*, de Carnap (1980). Tal critério é expresso na já exposta questão da redução de sentenças, a fim de saber se ela é analítica ou sintética. Isso significa que, se uma proposição não é analítica, uma sentença tem significado se e somente se os predicados de uma determinada sentença puderem ser redutíveis a predicados observáveis (CARNAP, 1980, p. 193). Porém, como nota Hempel, uma expressão como *ter um comprimento correspondente à raiz quadrada de dois* não satisfaz essa condição (1965, p. 110), pois o predicado *raiz quadrada de dois* não pode ser redutível a algum predicado observável, dado que seu correspondente é um número irracional. Dessa maneira, construções básicas da geometria euclidiana seriam impossibilitadas. Pode-se ver isso ao ser pensado em um quadrado com o comprimento das laterais correspondente a *um* (em quaisquer unidades de medida). O comprimento da diagonal de tal quadrado é a raiz quadrada de dois, sendo impossível encontrar termos observacionais devidamente aplicáveis à expressão citada (HEMPEL, 1965, p. 111). Assim, esta versão do critério positivista de significado ainda é restritiva demais por impossibilitar elementos importantes da geometria. Portanto, tal reformulação, da mesma forma que a anterior, também não pode ser utilizada para rejeitar a possibilidade de proposições sintéticas *a priori*.

Uma outra possibilidade de elaboração do critério de significado, a qual não é tão ligada ao foco do presente artigo, é a que parte da significação cognitiva de todo um sistema teórico formulado em uma determinada estrutura linguística. Assim, para que um sistema tenha significado, ele não poderia conter princípios metafísicos, os quais são chamados de *sentenças isoladas* e vão além da observação direta (HEMPEL, 1965,



p. 113-114). Porém, será que isso seria desejável no estabelecimento de um critério de significado? A consequência disso seria que as sentenças das leis gerais da natureza, as quais vão além da observação direta, fossem consideradas como desprovidas de significado. Porém, “a história dos esforços científicos nos mostra que se desejamos atingir precisas, compreensíveis e bem confirmadas leis gerais, temos que ir além do nível da observação direta” (HEMPEL, 1965, p. 116, *tradução própria*). Dessa maneira, tal tentativa de um critério de significação sistêmica desqualificaria importantes projetos científicos, tratando-os como desprovidos de significado<sup>13</sup>. Contudo, ainda que tal tentativa funcionasse, poderia ser questionado se ela de fato eliminaria a possibilidade de proposições sintéticas *a priori*. De qualquer forma, pode-se concordar com Plantinga em afirmar que “ninguém teve sucesso em estabelecer uma versão do critério de verificabilidade [ou de significado] que seja remotamente plausível; e por enquanto o projeto está começando a parecer sem esperança” (PLANTINGA, 1990, p. 167, *tradução própria*).

Além da dificuldade do positivismo lógico em estabelecer um critério plausível do significado de uma dada sentença, há ainda uma questão adicional que parece minar os esforços positivistas nas tentativas de fazer uma versão defensável de tal critério. A ideia básica que norteia os esforços do empirismo do século XX em formular tal critério de significado é a sentença de que, para ser significativa, uma sentença declarativa deve ser capaz de ser empiricamente verificada, testada ou falsificável, no sentido de que poderia ser descoberta falsa de maneira empírica. Porém, como Moreland e Craig notam, tal critério não satisfaz esse parâmetro básico, pois não é empiricamente verificada, testada ou falsificável; dessa maneira, a ideia central do empirismo seria “por méritos próprios, uma declaração sem sentido – ou, na melhor das hipóteses, uma definição arbitrária que pode ser rejeitada” (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 242). Assim, pode-se dizer que “as imperfeições da teoria positivista do significado levaram ao completo colapso do positivismo lógico na segunda metade do século 20” (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 242). Isso significa, para os fins da presente investigação, que não foi encontrada em Carnap ou em outros positivistas uma objeção plausível contra a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Algo importante a ser mencionado é que Hempel também tem muito a contribuir com os estudos acerca da explicação científica, principalmente em termos probabilísticos. Uma explicação simples pode ser encontrada no quinto capítulo do livro de Hempel, *Philosophy of Natural Science* (1966). Em língua portuguesa, a discussão de Swinburne (2019, pp. 52-61) pode ser bem útil para a compreensão da compreensão de Hempel aos estudos probabilísticos da explicação científica.

<sup>14</sup> Além do significado desta discussão para a presente investigação sobre a possibilidade de proposições sintéticas *a priori*, há também a importância destas considerações para o debate metafísico na filosofia da religião, o que é justamente o foco de Plantinga no capítulo sete de *God and Other Minds* (1990) e também de Moreland e Craig no sétimo capítulo de *Filosofia e Cosmovisão*



84

Porém, embora essa seja uma razão muito interessante – e, se bem analisada, uma forte razão – para não aceitar a objeção de Carnap à possibilidade de proposições sintéticas *a priori*, há ainda outro caminho que pode ser abordado como resposta ao positivismo lógico. Supondo a existência de leis da natureza<sup>15</sup>, há um caminho promissor, com o uso da semântica de mundos possíveis de Hanna, para defender a possibilidade de que ao menos algumas proposições da ciência sejam sintéticas *a priori*. Para isso, deve-se recordar a distinção entre dois tipos de necessidade no trabalho kantiano: a forte, que ocorre em proposições analíticas, e a fraca, que ocorre nos juízos sintéticos *a priori* (KrV, B 279. 5-7), distinção essa reconhecida pelos comentadores de Kant com diferentes terminologias. Ora, como foi visto, as verdades analíticas são necessariamente verdadeiras, o que significa verdade em todos os mundos lógicos e conceitualmente possíveis (HANNA, 2004, p. 354). Porém, as verdades sintéticas são restritas à experiência (KrV, B 194-195. 18-6), o que implica que não haja nelas a possibilidade de uma necessidade absoluta. Porém, isso não significa que não haja necessidade alguma. A ideia aqui é que a possibilidade de experiência deve ser o critério de quaisquer verdades sintéticas, incluindo aquelas que possivelmente sejam *a priori*. Portanto, não parece implausível que haja uma necessidade restrita aos mundos experienciáveis (HANNA, 2004, p. 354, 368). Dada a falha do positivismo lógico em estabelecer um critério plausível de significado que exclua a possibilidade de proposições sintéticas *a priori*, nada disso é impossível.

Para ver como a ideia pode ser compreendida, a terminologia de Plantinga, a qual fala de uma *necessidade causal ou nomológica* (2018, p. 248), pode ser muito útil. Afinal de contas, como diz Kant, a necessidade em questão é referente à causalidade na natureza (KrV, B 280. 2-5), como é nítido nas leis de Newton: dado um fenômeno *A*, necessariamente resultará *B*. E, como é claro aqui, tal necessidade é restrita aos domínios do que é fenomênico. Portanto, não é impossível que de fato existam proposições sintéticas *a priori*, com necessidade e universalidade aplicadas à sensibilidade; parece até, na verdade, que é justamente isso o que ocorre com as leis da natureza. Assim, Kant não está injustificado em perguntar: “*como são*

---

*Cristã* (2021). Ambos os autores lançam suas objeções ao positivismo lógico como base para que possam trabalhar temas relacionados a uma abordagem realista da linguagem religiosa. Tais objeções seriam importantes para o projeto da filosofia da religião, afinal de contas, a ideia positivista de que proposições metafísicas são desprovidas de significado torna sem sentido o debate a respeito de objetos como Deus ou Salvação. Dessa maneira, se a conclusão aqui defendida estiver correta, o positivismo lógico não teve sucesso em demonstrar que proposições metafísicas, como as que são proferidas por diversos religiosos, são sem significado. Assim, como objeção aos discursos religiosos, os critérios de significado não foram de fato bem-sucedidos.

<sup>15</sup> Para uma defesa da ideia contrária de que leis da natureza não existem de fato, cf. VAN FRAASSEN (1989).



*possíveis os juízos sintéticos a priori?*” (KrV, B 19. 7-8), pois tais proposições parecem de fato possíveis, ao contrário do que defendia Carnap juntamente com os demais positivistas lógicos.

Contudo, resta ainda a questão de como explicar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, que é justamente o objetivo de Kant em sua filosofia teórica (KrV, B 19. 7-8), na qual o filósofo usa o seu idealismo transcendental como resposta. Apesar disso, é importante notar que este artigo defende apenas a *possibilidade* de proposições sintéticas *a priori*; mas ele não se compromete em defender que Kant está correto na sua resposta de *como* tais juízos são possíveis. Existem outras possibilidades de explicação. A título de exemplo, é possível citar a tentativa do essencialismo, o qual defende que objetos possuem propriedades essenciais, de explicar a noção de necessidade, como pode ser visto nos trabalhos modais de Kripke (1972) e Plantinga (1974). É possível também relacionar essas noções essencialistas com a busca teísta de explicar a necessidade das leis da natureza a partir da concepção que o teísmo clássico tem de Deus como um ser pessoal e racional que criou o mundo e instituiu tais leis, o que é feito por Plantinga (2018, pp. 249-252) e por Swinburne em um detalhado argumento probabilístico (2019, pp. 183-220). Obviamente, Kant não admitiria tal tipo de explicação por conta de suas concepções epistemológicas e metafísicas (SOARES DOS SANTOS, 2020, pp. 61-67). Assim, embora esse não seja o foco do artigo, pode ser válida a investigação das críticas teístas contemporâneas às teses defendidas por Kant, talvez com base nas objeções do próprio Plantinga ao projeto kantiano<sup>16</sup>.

85

Outra questão relevante acerca desse tópico é que o próprio Kant critica diretamente a tentativa de explicar a sinteticidade *a priori* através de algum recurso de natureza teísta. Isso pode ser visto quando, ao finalizar a dedução dos conceitos do entendimento, o filósofo de Königsberg afirma que existem apenas dois caminhos para mostrar uma ligação necessária entre a experiência e os conceitos de seus objetos, ligação tal que é fundamental na compreensão da sinteticidade *a priori*: ou a experiência torna os conceitos possíveis ou o contrário (KrV, B 166. 7-10). No caso do idealismo transcendental de Kant, como um resultado natural da dedução das categorias, é impossível a experiência tornar os conceitos possíveis, pois estes são *a priori*; assim, são os conceitos do entendimento que tornam a experiência possível (KrV, B 167. 4-8).

---

<sup>16</sup> Uma possibilidade de desenvolvimento deste debate pode ser encontrada nas objeções que Plantinga faz ao idealismo transcendental kantiano a fim de defender a legitimidade de se obter conhecimento de Deus (PLANTINGA, 2018b, p. 34-55). Se o filósofo de tradição cristã estiver correto em dizer que o idealismo transcendental é inconsistente, então não haveria em Kant razão suficiente para a crença de que a fé em Deus é objetivamente insuficiente, como ele afirma na Doutrina Transcendental do Método (KrV, B 850. 8-9). Assim, as concepções epistemológicas e metafísicas que impossibilitariam tal tipo de explicação teísta à sinteticidade *a priori* não teriam força para minar as visões que o teísmo clássico tem de tais noções.



Isso levaria, a fim de assegurar a necessária ligação entre a experiência e os conceitos, ao comprometimento com o idealismo transcendental kantiano. O filósofo, porém, ainda nota que alguém poderia, talvez inspirado na ideia de um “*sistema de preformação da razão pura*” (KrV, B 167. 19-20), tentar fazer uma defesa da visão de que o criador teria organizado a existência humana de modo a coincidir com as leis da natureza (KrV, B 167. 12-19).

Contudo, Kant afirma que tal visão falha porque, no caso de tal explicação teísta, “as categorias careceriam da *necessidade* que pertence essencialmente ao seu conceito” (KrV, B 168. 2-3, *grifo do autor*). O filósofo exemplifica sua objeção através do conceito de *causa*, dizendo que, no caso de uma explicação teísta da sinteticidade *a priori*, a causalidade seria baseada apenas em uma “necessidade subjetiva, implantada em nós por acaso” (KrV, B 168. 5-6). O que Kant parece dizer é que, se a ligação entre conceitos e experiência – a qual é central na sinteticidade *a priori* – foi implantada por Deus nos seres humanos, então o que ocorre não é de fato necessário, pois seria um mero acaso Deus implantar tal ligação nos seres humanos. No caso da causalidade, que é o exemplo central de Kant no trecho, não seria uma verdade necessária que os seres humanos percebem causa e efeito reais na natureza. Assim, a ideia de necessidade seria uma arbitrariedade e a explicação teísta criticada por Kant daria munição para o cético que duvida da ligação necessária entre conceitos e experiência (KrV, B 168. 9-15).

86

Mas será que tal objeção kantiana acaba com toda a possibilidade de explicação teísta da sinteticidade *a priori*? É importante notar que a sugestão feita neste trecho do artigo é de uma explicação pautada no essencialismo teísta; portanto, deve-se verificar se a objeção de Kant poderia ser devidamente aplicada a tal sugestão. De acordo com Plantinga, o essencialismo envolve “a reivindicação de que objetos têm algumas de suas propriedades essencialmente ou necessariamente” (1974, p. 14, *tradução própria*). Assim, uma propriedade essencial de um dado objeto é também necessária. Dessa maneira, “Se algo tiver essencialmente uma propriedade, então ele a possui em cada mundo possível no qual seja verdade que tal coisa exista, mesmo que não exista em todo mundo possível” (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 95). A combinação de tal tese com o teísmo recai na ideia de que certas ações criativas da parte de Deus seriam feitas com base em propriedades essenciais necessárias às coisas criadas. Portanto, é possível que o ato criativo divino se faça através do uso de conceitos do entendimento que sejam essencialmente correspondentes à experiência, de maneira que haja uma ligação necessária entre ambas as coisas. Por conta disso, esta visão não sofreria a objeção de Kant de que as explicações teístas da sinteticidade *a priori* resultariam em uma “necessidade subjetiva, implantada em nós por acaso” (KrV, B 168. 5-6), o que demonstra que a tentativa de entender tais proposições a partir de um essencialismo teísta ainda é



possível se o idealismo transcendental for de fato uma explicação inadequada da possibilidade de proposições sintéticas *a priori*.

Obviamente, o que foi dito aqui não demonstra que a explicação do essencialismo teísta seja de fato superior ao idealismo transcendental kantiano. Foi demonstrada apenas a possibilidade de tal explicação e como ela não é minada pela objeção de Kant discutida aqui, reforçando-se a sugestão de que pode ser válida a investigação dos contrapontos teístas contemporâneos à filosofia kantiana. Dessa forma, enfatiza-se que, embora o presente artigo defenda a possibilidade de proposições sintéticas *a priori*, ele não se compromete com a explicação dada pelo idealismo transcendental de Kant à pergunta “*como são possíveis juízos sintéticos a priori?*” (KrV, B 19. 7-8, *grifos do autor*), mas admite que a possibilidade de tais proposições possa ser justificada, apesar de algumas ressalvas contrárias de Kant, na perspectiva do essencialismo teísta.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

87

Em resumo, pôde ser visto neste artigo que a pergunta de Kant pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* (KrV, B 19. 7-8) pressupõe um dualismo modal no qual se reconhece a existência de dois tipos de verdades necessárias: aquelas correspondentes à necessidade forte, que assinala verdade em todos os mundos lógica e conceitualmente possíveis, e aquelas correspondentes à necessidade fraca da sinteticidade *a priori*, que assinala verdade em todos os mundos experienciáveis. Em contraponto, viu-se também que Carnap adota a ideia de que todas as verdades necessárias são também verdades lógicas (CARNAP, 1956, p. 7). Dessa maneira, ele rejeita a necessidade fraca que é defendida no dualismo modal kantiano.

Porém, foi visto também que o positivismo lógico defendido por Carnap não oferece uma objeção plausível à possibilidade de proposições sintéticas *a priori* por conta de seu insucesso em formular uma versão plausível do critério de significado (PLANTINGA, 1990, p. 167) e também pelo fato de que as várias versões do critério não obedecem aos próprios princípios positivistas (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 242). Assim, dada a utilidade da sinteticidade *a priori*, com necessidade fraca restrita aos mundos experienciáveis, em explicar satisfatoriamente as leis da natureza, o dualismo modal parece ser ainda uma opção plausível a ser considerada, não havendo no positivismo lógico algo que demonstre a impossibilidade de proposições sintéticas *a priori*, sendo tais tipos de juízos de fato inteligíveis (HANNA, 2004, p. 380).



Por conseguinte, é defendida neste artigo a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, embora não se comprometa aqui com a explicação dada pelo idealismo transcendental kantiano. Por isso, foi sugerido aqui que o essencialismo teísta pode ser uma explicação sobre a possibilidade da sinteticidade *a priori*, não sendo tal sugestão algo que caia por conta da objeção de Kant de que explicações teístas das proposições sintéticas *a priori* se baseiam em uma “necessidade subjetiva, implantada em nós por acaso” (KrV, B 168. 5-6). Por conta de não haver na proposta do essencialismo teísta uma necessidade subjetiva, tal objeção kantiana contra explicações teístas da sinteticidade *a priori* não funciona contra a sugestão aqui feita. Obviamente, contudo, isso não demonstra que a explicação do essencialismo teísta seja superior à explicação do idealismo transcendental. Portanto, o presente artigo é finalizado com a defesa de que são efetivamente possíveis os juízos sintéticos *a priori*, mas também é sugerida a investigação posterior acerca da eficácia explicativa das duas hipóteses elencadas aqui, analisando objeções teístas ao idealismo transcendental, verificando qual das opções explica melhor a possibilidade de proposições sintéticas *a priori*.





## REFERÊNCIAS

- CARNAP, Rudolf. *Meaning and Necessity: a study in semantics and modal logic*. 2º Ed. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- CARNAP, Rudolf. *Testabilidade e significado*. Trad. Pablo Rubén Mariconda. 2º Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- CARNAP, Rudolf. The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language. Tradução de Arthur Pap. In: AYER, A. J. (ed). *Logical Positivism*. New York: Free Press: 1959.
- HANNA, Robert. *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- HEMPEL, Carl G. Empiricist criteria of cognitive significance: problems and changes. In: HEMPEL, Carl G. *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*. New York: The Free Press; London: Collier-MacMillan Limited, 1965.
- HEMPEL, Carl G. *Philosophy of Natural Science*. Princeton: Prentice-Hall, 1966.
- HICK, John. Theology and verification. In: MITCHELL, B. (ed). *The Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press: 1971.
- HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. Leonel Vallandro. 2º Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2º Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4º Ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- 89 KRIPKE, Saul. Identity and Necessity. In: MOORE, A. W. (ed). *Meaning and Reference*. New York: Oxford University Press: 1993, p. 162-191.
- KRIPKE, Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.
- LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. 3º Ed. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2005.
- LOPARIC, Zeljko. Heurística kantiana. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 5, n. 1, p. 73-89, 1983. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/1187>. Acesso em 11 mar. 2021.
- MORELAND, J. P; CRAIG, William Lane. *Filosofia e cosmovisão cristã*. Trad. Sueli Saraiva, Lena Aranha, Emerson Justino, Jonathan Silveira, Hender Heim, Rogério Portela e Leandro Bachega. 2º Ed. São Paulo: Vida Nova, 2021.
- PEREIRA, José Aparecido. O conhecimento em Hume e Carnap: convergências e aproximações. *Dialektiké*, Natal, v. 2, n. 3, p. 36-47, 2016. Disponível em: <http://www2.ifrn.edu.br/ojs/index.php/dialektike/article/view/5343/pdf>. Acesso em 13 fev. 2021.
- PLANTINGA, Alvin. *Ciência, religião e naturalismo: onde está o conflito?* Trad. Marcelo Cipolla. São Paulo: Vida Nova, 2018a.
- PLANTINGA, Alvin. *Crença cristã avalizada*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018b.
- PLANTINGA, Alvin. *God and other minds: a study of the rational justification of belief in God*. 2º Ed. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- PLANTINGA, Alvin. *The Nature of Necessity*. Nova York: Oxford University Press, 1974.
- ROUANET, L. P. A filosofia da natureza de Kant. *Kant e-Prints*, Campinas, v. 5, n. 1, p. 1-13, 2010. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/379>. Acesso em 2 dez. 2020.
- SCHÜTZ, Rosalvo. A concepção multifacetada de natureza em Kant. *Veritas*, Porto Alegre, v. 64, n. 1, p. 238-256, 2009. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/5076/3741>. Acesso em 6 fev. 2021.



SEGATTO, Antonio Ianni. Carnap, Wittgenstein e o problema da metafísica. *Cadernos de Filosofia Alemã: crítica e modernidade*, São Paulo, v. 21, n. 6, p. 79-93, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/123994>. Acesso em 13 fev. 2021.

SOARES DOS SANTOS, A. H. OS JUÍZOS SINTÉTICOS A PRIORI NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA DE KANT: conhecimento e implicações metafísicas. *Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, Brasília, v. 9, n. 18, p. 48-70, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/30153>. Acesso em 13 fev. 2021.

SWINBURNE, Richard. *A existência de Deus*. Trad. Agnaldo Cuoco Portugal. 2º Ed. Brasília, DF: Academia Monergista, 2019.

VAN FRASSEN, Bas C. *Laws and symmetry*. Oxford: Oxford University Press, 1989.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38751>

Artigo recebido em: 30/06/2021

Artigo aprovado em: 28/11/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

## AS EMOÇÕES EM KANT SEGUNDO NANCY SHERMAN

### THE EMOTIONS IN KANT ACCORDING TO NANCY SHERMAN

Hortênsia Teresa Tomaz da Silva<sup>1</sup>

([hortensia.teresa@hotmail.com](mailto:hortensia.teresa@hotmail.com))

**Resumo:** A moralidade em Kant é compreendida como sendo aquela em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos enquanto fundamento de determinação da vontade. Na medida em que o sentido de moralidade em Kant é compreendido desse modo, é comum que interpretemos as emoções em Kant como não possuindo e não podendo possuir qualquer papel moral. No entanto, tal visão de que as emoções em Kant não possuem e não podem possuir qualquer papel moral tem mudado. Nesse sentido, o objetivo do presente artigo será o de expor a defesa feita por Nancy Sherman no capítulo *The Place of Emotions* de que as emoções possuem um papel moral em Kant, expresso nas cinco alegações que serão apresentadas pela autora no referido capítulo.

91

**Palavras-chave:** Kant. Moralidade. Emoções. Alegações.

**Abstract:** Kant's morality is understood as that in which the individual has his will determined solely by the moral law, with the exclusion of any sensitive inclinations or feelings as the basis for determining the will. Insofar as Kant's sense of morality is understood in this way, it is common for us to interpret Kant's emotions as not having and not being able to have any moral role. However, such a view that emotions in Kant do not and cannot have any moral role has changed. In this sense, the aim of this article will be to expose the defense made by Nancy Sherman in the chapter *The Place of Emotions* that emotions have a moral role in Kant, expressed in the five claims that will be presented by the author in the chapter.

**Keywords:** Kant. Morality. Emotions. Claims.

## INTRODUÇÃO

A moralidade em Kant é compreendida como sendo aquela em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão de quaisquer inclinações

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7900883325668557>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2433-3339>.



sensíveis ou sentimentos enquanto fundamento de determinação da vontade do indivíduo. Com efeito, tal sentido de moralidade em Kant pode ser atestado, por exemplo, pela *GMS*, pela *KpV* e pela *MS*.<sup>2</sup>

No que diz respeito à *GMS* Kant irá apresentar dois conceitos que serão fundamentais para que possamos compreender o sentido de moralidade na citada obra, quais sejam, o conceito de boa vontade e o de dever. A boa vontade é compreendida na *GMS* como sendo boa tão-somente pelo querer, e justamente por isso ela terá um valor por si mesma. Com efeito, no que diz respeito à ação moral, quando afirmamos que o indivíduo agiu segundo uma boa vontade, isso irá significar, em suma, que tal indivíduo teve a sua vontade determinada unicamente pela lei moral.

O dever será apresentado por Kant por meio de duas proposições, denominadas de segunda e terceira proposições.<sup>3</sup> Ambas as proposições irão afirmar, basicamente, que o agir por dever, isto é, o agir moral, é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos enquanto fundamento de determinação da vontade. Dessa maneira, tanto o conceito de boa vontade quanto o conceito de dever são fundamentais para que possamos compreender o sentido de moralidade na *GMS*, uma vez que tais conceitos advogam que o agir moral em tal obra é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral.

O sentido de moralidade enquanto sendo aquele em que o indivíduo é determinado unicamente pela lei moral também está presente na *KpV* e na *MS*, uma vez nesta primeira Kant irá afirmar, em suma, que a vontade deve ser determinada unicamente pela lei moral, independentemente de todo empírico, ou seja, de todo impulso sensível. E na *MS* Kant irá compreender o agir virtuoso, ou seja, o agir moral, como sendo aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, sem que para tanto tal indivíduo tenha sido determinado por inclinações sensíveis.

Na medida em que o agir moral em Kant é caracterizado como prescindindo de inclinações sensíveis ou sentimentos, é comum interpretarmos as emoções em Kant como não cumprindo e não podendo cumprir qualquer papel moral na filosofia prática<sup>4</sup> de Kant, sob pena de subtrairmos o valor moral de uma ação. No entanto, o que devemos ter em mente, segundo alguns comentadores de Kant, é que a presença de inclinações sensíveis ou sentimen-

<sup>2</sup> As abreviaturas das obras de Kant utilizadas para o presente artigo serão as seguintes: *GMS* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – Fundamentação da Metafísica dos Costumes*); *KpV* (*Kritik der reinen Vernunft - Crítica da Razão Prática*), *MS* (*Die Metaphysik der Sitten – A Metafísica dos Costumes*) e *Anth* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht – Antropologia de um ponto de vista pragmático*).

<sup>3</sup> Como veremos no presente artigo, Kant irá, aparentemente, suprimir a primeira proposição.

<sup>4</sup> Ou seja, na sua filosofia moral.



tos em uma ação não subtrai o valor moral dessa mesma ação, desde que o dever tenha sido aquilo que determinou a vontade do indivíduo.<sup>5</sup> Isto é, as inclinações sensíveis ou sentimentos apenas podem retirar o valor moral de uma ação na medida em que o indivíduo determina a sua vontade em função de tais elementos sensíveis e não da lei moral.

No entanto, a dita visão segundo a qual as emoções não possuem e não podem possuir qualquer papel moral em Kant tem mudado com as recentes contribuições de autoras como Nancy Sherman, Barbara Herman e Marcia Baron<sup>6</sup>, uma vez que tais autoras não apenas não veem uma contradição na presença de emoções em ações morais em Kant, como também atribuem um papel moral às emoções na filosofia prática do referido filósofo.

No que se refere ao presente artigo o objetivo do mesmo será o de expor a defesa feita por Sherman (1990) no capítulo *The Place of Emotions* do livro *Identity, Character, and Morality – Essays in Moral Psychology* (1990), de que as emoções possuem um papel moral em Kant, expresso nas cinco alegações que serão apresentadas pela autora. Tal papel, de acordo com tais alegações, será o de *faut de mieux*, ou seja, de uma moralidade provisória, de percepção, de atitude, estético e também será sustentado por Sherman na *alegação quinta* que as emoções podem apoiar a ação por dever em Kant desde que o agir moral do indivíduo seja regulado pelo próprio dever.

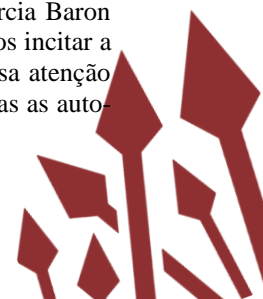
93

Em suma, o que Sherman parecerá fazer com as suas cinco alegações é atribuir às emoções em Kant um papel secundário de apoiar e promover ações morais, sem que com isso o dever deixe de ser aquilo que deverá determinar a vontade do indivíduo, uma vez que a própria Sherman reconhece que o que tem valor moral e incondicional para Kant é a pureza de uma boa vontade e a sua capacidade de ser determinada por um motivo não condicionado pela inclinação.

---

<sup>5</sup> Henson e Herman, respectivamente em *What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action* (1979) e em *On the Value of Acting from the Motive of Duty* (1981) irão afirmar que a presença de inclinações sensíveis na ação moral em Kant não retira o valor moral da mesma, desde que o dever tenha sido aquilo que determinou a vontade do indivíduo.

<sup>6</sup> Herman em *The Practice of Moral Judgment* (1993) irá afirmar que necessitamos de uma espécie de conhecimento moral antes de usarmos o procedimento do IC (imperativo categórico) para sabermos onde o julgamento moral é necessário. Esse entendimento ou conhecimento moral será um tipo de regra moral, denominado de regras de saliência moral (RMS). Segundo a autora na referida obra, as RMS exigirão o desenvolvimento de capacidades afetivas de resposta. Dessa maneira, sendo as RMS necessárias ao julgamento moral e sendo, por sua vez, as emoções necessárias às RMS (o que a autora supõe que sim), temos que Herman atribui às emoções um papel moral em Kant, mais especificamente o de nos auxiliar no nosso julgamento moral. E Marcia Baron em *Kantian Ethics Almost Without Apology* (1995) irá atribuir ao sentimento de simpatia o papel de nos incitar a realizar atos específicos de ajuda ao próximo na medida em que a simpatia poderia direcionar a nossa atenção para as necessidades das outras pessoas e para as maneiras como podemos socorrê-las. Portanto, ambas as autoras atribuem às emoções um papel moral.



## 1 O AGIR MORAL EM KANT

Podemos afirmar que o agir moral em Kant é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos enquanto fundamento de determinação da vontade. Tal sentido de moralidade em Kant fica claro, por exemplo, nas obras da *GMS*, da *KpV* e da *MS*.

Na *GMS* Kant irá apresentar dois conceitos fundamentais para que possamos compreender o sentido de moralidade na citada obra, quais sejam, o conceito de boa vontade e o conceito de dever. Kant irá afirmar na *GMS* que a boa vontade possui um valor em si mesma ou valor absoluto. Valor em si mesma, no contexto da *GMS*, irá significar que a boa vontade é boa tão-somente pelo querer, independentemente do que possa ser obtido por meio de tal boa vontade.

A boa vontade será afirmada por Kant na primeira seção como sendo aquilo que unicamente possui valor por si mesma. Acerca disso, Kant afirma: “Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma boa vontade” (*GMS*, AA 04: AXVI). Para acentuar justamente a sua afirmação segundo a qual não há nada que possa ser irrestritamente bom a não ser tão-somente uma boa vontade, Kant irá contrapor a mesma com o que ele denomina de talentos da mente, propriedades do temperamento e dons da fortuna os quais são, respectivamente, entendimento e poder de julgar, coragem, decisão e persistência no propósito, poder, riqueza, honra, a própria saúde e o completo bem-estar e contentamento com o seu estado (a que damos o nome, segundo Kant, de felicidade).

O argumento de Kant ao contrapor a boa vontade com os talentos da mente, as propriedades do temperamento e os dons da fortuna gira em torno da ideia de que tais elementos são coisas “boas e desejáveis sob vários aspectos, mas podem também tornar-se extremamente más e nocivas, se não é boa a vontade que deve fazer uso desses dons da natureza” (*GMS*, AA 04: 392). Ou seja, o que em outros termos Kant afirma é que talentos da mente, propriedades do temperamento e dons da fortuna são sempre dependentes, para que possam vir a adquirir um valor por si mesmos (moralmente falando), da presença de uma boa vontade que faça uso desses dons da natureza (talentos da mente e também propriedades do temperamento). Dessa maneira, para que talentos da mente, propriedades do temperamento e dons da fortuna possam vir a adquirir um valor por si mesmos, a boa vontade deve estar presente no sentido de corrigir a influência de tais elementos citados no ânimo do indivíduo e, ao mes-



mo tempo, sobre todo o princípio do agir, tornando-os assim conformes a fins universais (Cf. *GMS*, AA 04: 392).

Com os dons da fortuna dá-se o mesmo. Poder, riqueza, honra, a própria saúde e o completo bem-estar e contentamento com o seu estado, a que damos o nome de *felicidade*, dão coragem e destarte também, muitas vezes, soberba, quando não há uma boa vontade para corrigir sua influência sobre o ânimo e, ao mesmo tempo, <sobre> todo o princípio do agir, tornando-os assim conformes a fins universais (*GMS*, AA 04: 392).

Na medida em que a boa vontade é boa tão-somente pelo querer isso irá significar, em se tratando de uma ação moral, que o indivíduo que age munido de uma boa vontade age em função unicamente da lei moral, sem que tal indivíduo tenha sido determinado a agir desse modo por quaisquer inclinações sensíveis.

O conceito de dever que, segundo Kant na *GMS*, contém em si o de boa vontade (Cf. *GMS*, AA 04: 397) será definido por Kant por meio de duas proposições<sup>7</sup> denominadas de segunda e terceira proposições. A segunda proposição afirma que

Uma ação por dever tem seu valor moral *não no intuito* a ser alcançado através dela, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida, logo não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas meramente do *princípio do querer*, segundo a qual a ação ocorreu, abstração feita de todos os objetos da faculdade apetitiva (*GMS*, AA 04: 399/400).

95

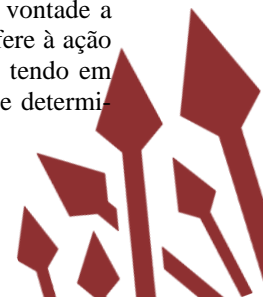
E a terceira proposição afirma que “o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”.<sup>8</sup>

Com efeito, ambas as proposições afirmam, basicamente, que o agir por dever, isto é, o agir moral, é aquele em que o indivíduo age em função unicamente do respeito à lei moral, o que significa afirmarmos, em outras palavras, que o indivíduo teve a sua vontade determi-

---

<sup>7</sup> Como já referido Kant não cita no texto da *GMS*, pelo menos explicitamente, qual seria a primeira proposição do dever. Com efeito, como Kant se refere às proposições do dever como segunda e terceira, devemos imaginar que tem que haver uma primeira proposição, como observam Schönecker e Wood (2014). No ponto 2.3.2 acerca das três proposições do dever, afirmam os autores que “Kant menciona explicitamente ‘uma segunda’ e uma ‘terceira’ proposições, e ele até escreve que a terceira proposição deve ser entendida como “consequência das duas anteriores”. Portanto, sem dúvida, também tem de haver uma ‘primeira’ proposição sobre o dever” (SCHÖNECKER & WOOD, 2014, p.59). Com efeito, os autores propõem uma resposta para o que seria a primeira proposição do dever, que os mesmos designam por (P1), que diz: “uma ação por dever é uma ação por respeito à lei; com isso é descrito o momento subjetivo do conceito de dever” (SCHÖNECKER & WOOD, 2014, p.88).

<sup>8</sup> O respeito será definido por Kant na *GMS* como sendo “a consciência da *subordinação* de minha vontade a uma lei, sem mediação de outras influências sobre o meu sentido” (*GMS*, AA 04: 401). No que se refere à ação moral, quando afirmamos que o indivíduo agiu pelo respeito à lei moral isso significa que ele agiu tendo em vista unicamente o dever, com a exclusão de quaisquer inclinações sensíveis enquanto fundamento de determinação da sua vontade.



nada unicamente pelo dever e, portanto, sem a influência de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos.

Dessa maneira, tanto o conceito de boa vontade quanto o de dever, por meio de suas proposições, são fundamentais para que possamos compreender o sentido de moralidade presente na *GMS*, uma vez que ambos os conceitos advogam, basicamente, que o agir moral em Kant é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, independentemente de elementos da sensibilidade.

O sentido de moralidade em Kant exposto acima será preservado na *KpV* e na *MS*.

Ora, se por **motivo** (*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 motivo algum, mas que o motivo da vontade humana (e da vontade de todo ente racional criado) jamais pode ser algo diverso da lei moral, por conseguinte que o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e igualmente o fundamento ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação, desde que esta não deva satisfazer apenas a letra da lei sem conter o seu **espírito** (*KpV*, AA 05: 72).

O essencial de toda a determinação da vontade pela lei moral é que ela, enquanto vontade livre – por conseguinte, não apenas independentemente do concurso de impulsos sensíveis mas, mesmo com a rejeição de todos eles e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar aquela lei -, é determinada simplesmente pela lei (*KpV*, AA 05: 72).

96

E em *Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura* da *KpV* Kant afirma que

Esta Analítica demonstra que a razão pura pode ser prática – isto é, pode determinar por si a vontade independentemente de todo o empírico -, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato (*KpV*, AA 05: 41).

A virtude, segundo Kant na *MS*, é “a força da máxima no cumprimento do dever” (*MS*, AA 06: 394). A virtude envolve uma “coerção segundo um princípio de liberdade interna, portanto, por meio da mera representação do seu dever segundo a lei formal do mesmo” (*MS*, AA 06: 383). O dever de virtude, dessa maneira, se “baseia somente numa autocoerção livre” (*MS*, AA 06: 383).

Ou seja, o agir virtuoso na *MS* implica, em outras palavras, que o indivíduo deve ter a sua vontade determinada meramente pela lei moral (dever) que ele esco-



lhe dar a si mesmo segundo um princípio da liberdade interna,<sup>9</sup> isto é, sem que para tanto tal indivíduo tenha sido determinado por inclinações sensíveis ou sentimentos. Dessa maneira, agir virtuosamente na *MS* é o mesmo que agir moralmente, ou seja, é agir motivado unicamente pela lei moral.

O dever de virtude difere do dever jurídico essencialmente no seguinte: em que para este último é possível uma coerção externa, enquanto que aquele se baseia somente numa autocoerção livre. – Para seres finitos santos (aqueles que nem sequer podem ser tentados a violar o dever) não há doutrina da virtude, mas tão-somente doutrina dos costumes; esta última é uma autonomia da razão prática, enquanto que a primeira inclui, ao mesmo tempo, a autocracia da mesma, quer dizer, uma consciência da capacidade de dominar as próprias inclinações rebeldes à lei, isto é, uma consciência que, ainda que isso não seja diretamente perceptível, se infere correctamente do imperativo categórico da moral: de modo que a moralidade humana, no seu mais elevado grau, não pode ser, pois, senão virtude (...) (*MS*, AA 06: 383).

Uma vez que a moralidade em Kant é compreendida, como vimos na introdução, como sendo aquela em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral sem que, portanto, tal indivíduo tenha sido determinado a agir moralmente por inclinações sensíveis ou sentimentos, é recorrente que interpretemos as emoções em Kant como não cumprindo e não podendo cumprir qualquer papel moral, sob pena de subtrairmos o valor moral da ação.

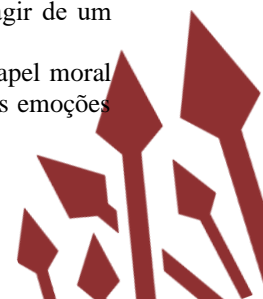
97

No entanto, o que devemos ter em mente é que a presença de inclinações sensíveis ou sentimentos na ação moral não é capaz de subtrair, por si só, o valor moral de uma ação, como já constataram comentadores como Henson e Herman, uma vez que tais elementos sensíveis apenas são capazes de retirar o valor moral de uma ação na medida em que são postos pelo indivíduo como fundamento de determinação da sua vontade. Ou seja, podemos ter a presença de inclinações sensíveis ou sentimentos em uma ação moral em Kant, desde que o dever tenha sido aquilo que determinou a vontade do indivíduo.

Com efeito, tal visão de que as emoções não cumprem e não podem cumprir qualquer papel moral em Kant tem mudado<sup>10</sup> com as recentes contribuições de autoras como Nancy Sherman, Barbara Herman e Marcia Baron, que não apenas não veem contradição na presença de emoções em Kant como também atribuem às mesmas (às emoções) um papel moral na

<sup>9</sup> Por isso, ou seja, por escolher dar a si mesmo uma lei segundo a qual se deverá agir podemos entender uma autocoerção livre. É uma autocoerção na medida em que é o próprio indivíduo que “se obriga” a agir de um determinado modo, no caso, segundo o que determina a lei moral.

<sup>10</sup> Corroborando a afirmação de que a imagem segundo a qual as emoções não cumprem qualquer papel moral em Kant tem mudado Borges (2018) irá afirmar que a filosofia prática de Kant tem um lugar para as emoções (Cf. BORGES, 2018, p.15).



filosofia prática do referido filósofo. Nesse sentido, veremos na seção a seguir a defesa levada a cabo por Sherman no capítulo *The Place of Emotions* de que as emoções possuem um papel moral em Kant, que será expresso por meio das cinco alegações que serão apresentadas pela autora no referido capítulo.

## 2 AS EMOÇÕES EM KANT SEGUNDO NANCY SHERMAN

Nancy Sherman (1990) no capítulo *The Place of Emotions* do livro *Identity, Character, and Morality – Essays in Morality Psychology* irá apresentar cinco alegações inter-relacionadas que muito embora, segundo a autora, tenham surgido da consideração de vários textos de Kant, a mesma acredita que tais alegações possam ter a sua “casa” na *GMS*. Em geral, de acordo com Sherman, as alegações apresentadas pela mesma podem ser consideradas como separando diferentes papéis instrumentais que as emoções desempenhariam no agente motivado pelo dever em Kant (SHERMAN, 1990, p.157).

98 A evidência geral, a partir de tais alegações, seria a de que as emoções poderiam promover e apoiar ações moralmente interessadas, alertando-nos para um intervalo apropriado de ocasiões e permitindo-nos realizar os fins exigidos de maneiras efetivamente louváveis. Por sua vez, a moralidade regularia as emoções ao condicionar a ela o que é permitido e exigido (SHERMAN, 1990, p.162). As etapas que a autora seguirá serão basicamente as seguintes: (1) em primeiro lugar Sherman irá afirmar que há evidência intuitiva para a afirmação de que as emoções são relevantes em nossa avaliação moral do ponto de vista do senso comum; (2) em segundo lugar Sherman irá tentar acomodar tal visão de que as emoções são importantes em nossa avaliação moral do senso comum na moralidade kantiana e irá apresentar, embora de forma ainda sucinta, as cinco alegações mencionadas no início do presente artigo e (3) por último, a autora irá analisar de forma mais detida as alegações apresentadas pela mesma. O presente artigo, no entanto, irá abarcar apenas as etapas 1 e 2 descritas acima.

### 2.1 A Acomodação Kantiana segundo Sherman

De acordo com Sherman, há evidência intuitiva para afirmarmos que as emoções são relevantes em nossa avaliação moral do senso comum. Estaríamos inclinados a encontrar algo moralmente ausente no indivíduo que age com base nos princípios



corretos, mas com uma atitude ou comportamento emocional inapropriado (SHERMAN, 1990, p.153).

Tendo em vista tal afirmação, o que Sherman irá fazer em a *Acomodação Kantiana* e na *apresentação das cinco alegações* é justamente tentar mostrar que, assim como ocorre na avaliação moral do ponto de vista do senso comum, as emoções também importam na avaliação moral em Kant, uma vez que as emoções cumpririam diferentes papéis, expressos por cinco alegações, na promoção e apoio de ações morais. E para que as emoções possam cumprir algum papel na moralidade kantiana será essencial que Sherman refute a ideia de que somos escravos das nossas próprias inclinações sensíveis, o que será feito nos parágrafos abaixo antes da apresentação das alegações.

Sherman observa que o que tem valor moral e incondicional para Kant é a pureza de uma boa vontade e a sua capacidade de ser determinada por um motivo não condicionado pela inclinação. E esse motivo é o dever (SHERMAN, 1990, p.154). O dever é um princípio que deve ser válido universalmente. Em razão do dever ser um princípio universal, as inclinações, que são contingentes, são independentes da boa vontade e muitas vezes parecem ser sua inimiga natural. Desse modo, há para Sherman a ideia de uma confrontação entre a boa vontade e as inclinações (SHERMAN, 1990, p.154).

99

Toda a força só é reconhecida pelos obstáculos que é capaz de superar, mas, no caso da virtude, os obstáculos são as inclinações naturais, que podem entrar em conflito com a intenção moral, e, dado que é o homem ele próprio quem coloca estes obstáculos às suas máximas, a virtude não é somente uma auto coerção (...) (MS, AA 06: 394).

Os impulsos da natureza contêm, pois, no espírito do ser humano obstáculos ao cumprimento do dever e forças (em parte, poderosas) que a tal opõem resistência, forças essas que o homem tem de se julgar capaz de combater e vencer através da razão, não apenas no futuro, mas desde já (em concomitância com a noção do dever): quer dizer, poder aquilo que a lei incondicionalmente ordena que deve fazer (MS, AA 06: 379).

Ora, a capacidade e o propósito deliberado de se opor a um adversário poderoso, mas injusto, é a coragem (*fortitudo*) e, em relação ao adversário da atitude moral que existe em nós, é virtude (*virtus, fortitudo moralis*) (MS, AA 06: 379).

Segundo Sherman, muito embora uma relação de confrontação entre as inclinações e a boa vontade seja observada não apenas na MS, mas em outras obras de Kant, não é preciso concluir com isso que todas as inclinações são obstáculos a serem superados por uma vontade moralmente decidida nem que a vontade moralmente boa



deva ter como condição de sua bondade a superação das inclinações. Uma leitura alternativa que poderia ser feita é que a boa vontade é tornada mais evidente quando esta está em luta contra as inclinações (SHERMAN, 1990, p.154). E essa seria a interpretação que Kant fornece na *GMS*.

Um princípio subjetivo segundo o qual temos pendor e inclinação a poder agir, mas não um princípio objetivo, segundo o qual estaríamos orientados a agir ainda que a isso se opusesse todo o nosso pendor, inclinação e constituição natural, de tal sorte que ele prova tanto mais a sublimidade e dignidade intrínseca do mandamento em um dever, quanto menos as causas subjetivas sejam a favor e quanto mais sejam contra (...) (*GMS*, AA 04: 425).

De acordo com Sherman, nas passagens da *Anth* sobre afecções e paixões a imagem de confronto da boa vontade com as inclinações também é reforçada.

A afecção pode ser vista como a bebedeira que se cura dormindo, mas que depois dá dor de cabeça; a paixão, porém, como uma doença causada por ingestão de um veneno ou como uma atrofia, que necessita interna ou externamente de um alienista que saiba prescrever quase sempre paliativos, mas contra a qual no mais das vezes não remédios radicais (*Anth*, AA 07: 253).

100

A afecção abole momentaneamente a liberdade e o domínio sobre si mesmo. A paixão renuncia a eles e encontra seu prazer e satisfação no servilismo. Visto, não obstante, que a razão não cessa de convocar a liberdade interna, então o infeliz suspira em seus grilhões, dos quais, entretanto, não pode se arrancar, porque estão por assim dizer, intimamente atados a seus próprios membros (*Anth*, AA 07: 267).

Como foi possível vermos pelas passagens acima, segundo Sherman tanto a afecção quanto a paixão prejudicam (em tese) a liberdade e o autodomínio. Dessa maneira, com base nesse tipo de evidência, as emoções passariam tradicionalmente a ser consideradas como fontes instáveis e incertas de motivação moral. Além da ideia de uma confrontação entre a boa vontade e as inclinações, as passagens acima não raro transmitem a ideia de que os homens são escravos das suas próprias inclinações. Não obstante tal visão, segundo Sherman claramente não é a visão de Kant de que somos escravos de todas as nossas experiências emocionais ou necessariamente agimos como vítima. Em uma gama de respostas patológicas, experimentaríamos emoções sem necessariamente sermos oprimidos ou cegos pela sua fúria. O fato de que as emoções seriam estados de ação (formas de ser afetado, *pathé* em grego), não significaria que tais emoções deveriam ser involuntárias. Ou seja, a ideia de Sherman é a de que ainda que as emoções possam ser estados passivos, elas estão, até



certo grau, dentro do nosso escopo de controle, pois existiriam papéis que poderíamos desempenhar para influenciar a maneira como somos afetados.

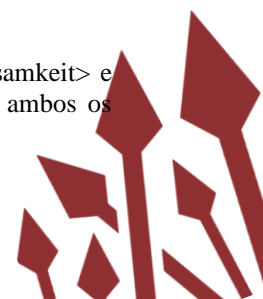
A alguém que entra irado em vosso aposento para vos dizer palavras duras com veemente indignação, fazeio-o cortesmente se sentar: se vos sairdes bem nisso, a reprimenda dele será mais branda, porque a comodidade de estar sentado é um relaxamento que certamente não combina com os gestos ameaçadores e os gritos de quando se está em pé (*Anth*, AA 07: 253).

Segundo Sherman, a citação acima sugere que existem várias estratégias para influenciar os nossos estados mentais. A postura de uma pessoa, esteja ela sentada ou em pé, relaxada ou tensa, afetaria a maneira como ela interpreta as circunstâncias e conseqüentemente como reage emocionalmente. Para a autora, as emoções naturais em Kant podem ser cultivadas e sugere-se que há certa responsabilidade em seu cultivo.

Se as emoções estariam, até certo ponto, dentro do escopo do nosso controle uma vez que existiriam papéis que poderíamos exercer para influenciar a maneira como somos afetados, então podemos afirmar que temos um papel ativo com relação às nossas emoções. Segundo Sherman, essa noção de assumir um papel ativo no controle de nossas emoções emerge com força da distinção que Kant traça entre sensibilidade e sentimentalismo.<sup>11</sup> Isso porque a sensibilidade implica uma escolha por parte do indivíduo de deixar-se afetar ou não pelo prazer e o desprazer, ou mantê-los longe da mente. Enquanto que o sentimentalismo, ou suscetibilidade segundo a tradução de Clélia Martins, representa uma fraqueza em que o indivíduo se deixa ser afetado mesmo contra a sua vontade.

A *sensibilidade* <Empfindsamkeit> não é contrária àquela equanimidade. Pois é uma *faculdade* e uma força, de aceitar tanto o estado de prazer quanto de desprazer, ou também de mantê-los longe da mente e, por isso, ela tem uma escolha. Em compensação a *suscetibilidade* <Empfindelheit> é uma fraqueza, de se deixar afetar mesmo contra a vontade, porque se compartilha o estado de espírito dos outros, os quais podem, por assim dizer, jogar ao bel-prazer com o órgão do indivíduo suscetível. A primeira é máscula, pois o homem que quer poupar pesares ou dor a uma mulher ou a uma criança precisa ter de participar do sentimento destas tanto quanto é necessário para julgar o sentimento dos outros, não por *sua* força, mas pela fraqueza deles, e a delicadeza do seu sentimento é necessária à generosidade. Pelo contrário, a participação inativa do seu sentimento, para que este seja uma ressonância simpatética ao sentimento dos outros e, assim, se seja afetado apenas de maneira passiva, é tola e pueril (*Anth*, AA 07: 236).

<sup>11</sup> A edição da *Anth* traduzida por Clélia Martins utilizada para o presente artigo traduz <Empfindsamkeit> e <Empfindelheit> por sensibilidade e suscetibilidade, respectivamente. Enquanto que Sherman traduz ambos os termos por sensibilidade e sentimentalismo, respectivamente.



De acordo com Sherman, o ponto de Kant com a passagem acima parece ser este: há uma maneira de ser afetado pelo bem-estar dos outros que é compatível com a disposição para se preocupar com certos tipos de circunstâncias (SHERMAN, 1990, p. 156). Ou seja, Kant estaria chamando a atenção na passagem acima para uma espécie de entendimento moral ou percepção de como outros indivíduos se sentem e o que eles necessitam em termos de ajuda, existindo a sugestão adicional de que a informação é transmitida por meio das emoções. Isto é, sugere-se que por meio da comunicação de emoções podemos ter um entendimento ou percepção moral acerca do estado do outro e do que ele necessita em termos de ajuda (SHERMAN, 1990, p.156). Segundo Sherman, é importante notar que a passagem citada mostra claramente que a racionalidade não é necessariamente atrapalhada pelas emoções, uma vez que estas podem ser controladas, cultivadas e manipuladas pela vontade.<sup>12</sup>

Sherman irá afirmar que até certo ponto as alegações que serão apresentadas representam tentativas de lidar com as observações sugestivas que Kant faz no primeiro capítulo da *GMS*.

102

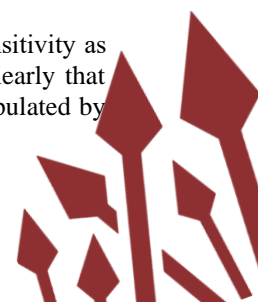
Algumas propriedades são até favoráveis a essa boa vontade e podem facilitar muito sua obra, contudo não têm qualquer valor intrínseco incondicional, mas pressupõe sempre ainda uma boa vontade, que restringe, aliás, com razão, a alta estima em que são tidas e não permite tê-las como absolutamente boas. A moderação nos afetos e paixões, o autodomínio e a sóbria deliberação não somente são coisas boas sob muitos aspectos, mas parecem até mesmo constituir uma parte do valor *intrínseco* da pessoa; só que, por mais incondicionalmente louvados que tenham sido pelos antigos, falta muito ainda para declará-los sem restrição como bons (*GMS*, AA 04: 392/394).

De acordo com Sherman, a passagem acima não faz nenhuma menção específica de disposições emocionais. Na passagem, aponta a autora, talentos da mente, qualidades do temperamento e dons da fortuna são descritos como bens condicionados que requerem a regulação de uma boa vontade, ou uma vontade motivada pelo dever (SHERMAN, 1990, p. 157).

No entanto, Sherman argumenta que se alargássemos a classe de bens para incluir as emoções, como Kant teria feito em outras obras, então a passagem citada da *GMS* sugeriria o que muitas vezes foi negado em uma primeira leitura de Kant, a saber, que as emoções poderiam apoiar os motivos do dever e que elas poderiam receber um status moral condicionado (SHERMAN, 1990, pp. 157-158).

---

<sup>12</sup> “I shall return to this passage to ask how willing Kant is ultimately to acknowledge this sort of sensitivity as itself a kind of moral response. But in the meaning it is important to note that the passage shows clearly that emotions are not necessarily unruly disruptors of rationality. They can be controlled, cultivated, manipulated by the will” (SHERMAN, 1990, p.157).



## 2.2 A apresentação das alegações em Sherman

Segundo Sherman, podemos distinguir cinco alegações que expressam papéis que seriam cumpridos pelas emoções em Kant.

### 2.2.1 A alegação *faut de mieux*:

De acordo com essa primeira alegação, o cultivo e a expressão apropriada de certos tipos de emoções constituem um tipo de moralidade provisória. É uma moralidade de tipo inferior, infantil, que acabará por ser substituída no progresso individual.<sup>13</sup> Ou seja, de acordo com a presente alegação certos tipos de emoções podem substituir o dever moral quando este por si só não for suficiente para a realização daquilo que o dever exige.

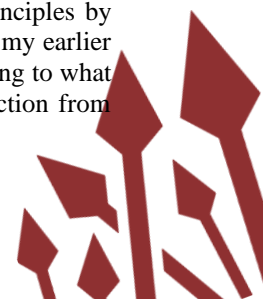
### 2.2.2 A alegação *perceptiva*:

A alegação perceptiva advoga que certos tipos de emoções, tais como simpatia, compaixão e amor nos permitem aplicar os princípios morais alertando-nos sobre as circunstâncias que têm uma dimensão moral e que podem, por isso, exigir ação. Nesse sentido, a alegação perceptiva cumpre o papel de chamar a nossa atenção para o que é moralmente saliente. Segundo Sherman, em Kant temos o dever condicionado de cultivar essas emoções na medida em que elas apoiam o dever.<sup>14</sup> Como apoio a essa última afirmação, Sherman irá citar a afirmação feita por Kant na Doutrina da Virtude da *MS* segundo a qual devemos cultivar em nós próprios os sentimentos naturais (estéticos) de compaixão e utilizá-los como meios para a participação ativa no destino do outro, pois tais sentimentos foram implantados em nós pela natureza a fim de que façamos aquilo que o dever por si só não nos conduziria a fazer (*MS*, AA 06: 457).

Para Sherman, se temos um interesse prático na lei moral e nas suas esferas de justiça e virtude, então as emoções patológicas são necessárias para que saibamos quando e onde o fim moral é apropriado. Para que um interesse prático na lei moral pudesse ser verdadeira-

<sup>13</sup> Borges (2012) conclui, com base em tal alegação de Sherman, que o sentimento de simpatia seria um sentimento provisório que poderia auxiliar na realização de boas ações, quando o sentimento de respeito pela lei moral ainda não se encontra suficientemente desenvolvido no indivíduo (BORGES, 2012, p.112-113).

<sup>14</sup> “Certain sorts of emotions, such a sympathy, compassion, and love, enable us to apply moral principles by alerting us to circumstances that have a moral dimension and may require moral action. According to my earlier discussion, emotions serve as perceptual modes of response. They are modes of discerning and attending to what is morally salient. We have a conditional duty to cultivate these emotions insofar as they support action from duty. Derivative moral worth will depend upon this relation” (SHERMAN, 1990, p.158).



mente prático, tal interesse deveria funcionar por meio de sensibilidades emocionais (patológicas).

### 2.2.3 A alegação de atitude:

A alegação de atitude tem o seu foco não em localizar quando e onde o dever é exigido, como acontece com a alegação perceptiva, mas em realizar um fim recomendado ou exigido com o tipo certo de atitude emocional. Dessa maneira, parte do que se deveria fazer moralmente é cultivar certas atitudes e disposições, simpatia em vez de ressentimento ou repulsa pelos doentes, uma alegre prontidão para ajudar e encontrar maneiras de ajudar.

A ideia é a de que as emoções desempenhariam um papel na comunicação aos outros do interesse e preocupação do agente. Segundo Sherman, mesmo que a ação tenha um papel predominante na ação moral, o tom emocional de uma ação pode fazer a diferença moral. A ação que é insensível poderia simplesmente não ser recebida da mesma maneira que a ação transmitida com mais cuidado, muito embora o tom emocional nem sempre possa ser o ponto. Se alguém está sangrando muito, por exemplo, uma ação útil pode ser simplesmente estancar o sangramento, qualquer que seja o tom emocional utilizado para tanto. O tom emocional seria normalmente importante em como confortamos uma criança, como prestamos serviços voluntários a um estudante ou como mostramos nossa vontade em ajudar um colega que precisa dos nossos recursos, por exemplo. Segundo Sherman, o objetivo de ajudar em muitos desses casos é assegurar ao outro que nos preocupamos em mostrar paciência, lealdade, consideração e empatia (SHERMAN, 1990, pp. 150-151).

Sherman observa que o que está em questão com o tom emocional é a atitude que transmitimos. A atitude afetiva pareceria ter algo a ver com a avaliação moral da ação. Se o tom da recusa de alguém em ajudar outra pessoa é arrogante ou cortês, grosseiro ou gentil, faria diferença na avaliação moral da sua resposta (de quem recusou ajudar). Mesmo que a sua atitude não fosse censurável, a atitude que expressaria tal omissão poderia ser.

Quando alguém faz uma escolha entre reivindicações concorrentes, embora alguém pudesse não ser culpado por não atender a uma reivindicação, ainda assim o agente poderia demonstrar arrependimento. Esse arrependimento denotaria certo grau de responsabilidade. O arrependimento seria uma forma de mostrar compromisso quando uma ação fosse impossível.



A presença do arrependimento, segundo Sherman, nos diz algo adicional sobre o caráter moral do agente, pois ele sinalizaria uma consciência da complexidade da vida moral e da dificuldade de fazer escolhas sábias em circunstâncias restritas.

Em alguns casos, a presença ou ausência de arrependimento, segundo Sherman, poderia afetar de maneira crucial a avaliação moral de uma resposta. Por exemplo, para que alguém liberte a sua família que se encontra refém de um tirano possa ser que tal indivíduo tenha que realizar um ato hediondo. Esses seriam casos de mãos sujas onde um agente deve ferir para ajudar, matar inocentes para salvar outras vidas e violar um dever não qualificado para cumprir outro. Em tais situações de mãos sujas se o agente não experimentasse pesar ou perda ao realizar um ato hediondo pareceria faltar uma avaliação moral adequada da complexidade das circunstâncias.

De acordo com Sherman, o arrependimento é recomendado de uma forma secundária na medida em que ele sensibiliza o agente para o tipo de reivindicação que poderia ser cumprida pela ação. Ou seja, a presença do arrependimento nos diria que uma determinada reivindicação importaria para o agente. Caso uma determinada reivindicação não tivesse sido atendida em um determinado momento, uma intenção apropriada poderia ser formulada para a próxima vez, bem como uma intenção de reparação.

105

Sherman observa que ainda que o arrependimento não leve a nenhuma compensação no presente ou na ação futura, um agente que experimenta arrependimento por ter que deixar uma reivindicação não feita por causa de reivindicações concorrentes, por exemplo, é moralmente mais admirável do que aquele que não apresenta tal arrependimento. Fazer a opção de não sentir nenhum arrependimento no caso de uma reivindicação não atendida talvez seja o sinal de um caráter moralmente indiferente (SHERMAN, 1990, p. 152).

#### 2.2.4 *A alegação estética:*

A alegação estética afirma que as emoções são cultivadas essencialmente como ornamentos estéticos que tornam a moralidade mais atraente para a humanidade.

Por insignificantes que possam parecer essas leis da humanidade refinada, principalmente se comparadas com as leis morais puras, tudo o que promove a sociabilidade, ainda que só consista em máximas ou maneiras de agradar, é um traje que veste vantajosamente a virtude, que deve ser recomendado a esta última inclusive de um ponto de vista sério. – O *purismo* do cínico e a *mortificação da carne* do anacoreta, sem bem-estar social, são formas desfiguradas de virtude e não con-



vidam para esta: ao contrário, abandonados pelas Graças, não podem aspirar à Humanidade (*Anth*, AA 07: 282).

De acordo com Sherman, a atitude afetiva e os gestos vestem a virtude. Eles animam o modelo moral e apresentam a virtude de uma maneira mais agradável. Eles tornariam mais atraente uma moralidade que em sua forma mais pura pode ganhar menos aderentes. O dever deveria ser transmitido por meio de máximas que incorporem afeto, uma vez que o dever seria promovido de maneira mais eficaz desse modo (SHERMAN, 1990, p. 161).

### 2.2.5 A alegação quinta

A quinta alegação irá afirmar o dever como sendo uma restrição reguladora que justifica que o indivíduo possa agir com base em emoções como compaixão ou amizade, desde que tais emoções sejam reguladas pelo dever. Ou seja, as inclinações podem apoiar a ação por dever, mas apenas dentro dos limites estabelecidos pelo próprio dever.<sup>15</sup>

Segundo Sherman, o dever estabelece condições de permissibilidade na busca de outros motivos, bem como prescreve o que é necessário, quaisquer que sejam nossos motivos para a ação. E O valor de outras atividades deverá ser limitado pelo valor incondicional da moralidade (SHERMAN, 1990, pp. 161-162).

Em suma, para concluir a exposição feita por Sherman, podemos afirmar que o que a autora procurou fazer com as suas cinco alegações foi conferir às emoções em Kant um papel secundário de apoio e promoção de ações morais, sem com isso fazer com que o dever moral deixe de ser aquilo que deverá determinar a vontade do indivíduo, uma vez que a própria Sherman reconhece que o que tem valor moral e incondicional para Kant é a pureza de uma boa vontade e a sua capacidade de ser determinada por um motivo não condicionado pela inclinação.

## 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi afirmado que o agir moral em Kant é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão de quaisquer inclinações sensíveis ou

---

<sup>15</sup> “Cutting through these various instrumental claims is the view of duty as a *regulative constraint* that reasons for an agent to act based on emotions such as compassion or friendship are permissible so long as they are constrained by a motive of duty. That is, inclinations can support acting from duty but only within boundaries set by duty” (SHERMAN, 1990, p.161).



sentimentos enquanto fundamento de determinação da vontade, sendo tal sentido de moralidade atestado por obras como a *GMS*, a *KpV* e a *MS*.

No que tange à *GMS* foram apresentados dois conceitos fundamentais para que pudéssemos compreender o sentido de moralidade em tal obra, quais sejam, o conceito de boa vontade e o conceito de dever. Com efeito, tais conceitos deixaram claro que o agir moral na referida obra é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos enquanto fundamento de determinação da vontade.

E no que respeita à *KpV* e à *MS* foi mostrado que nesta primeira Kant afirma que a vontade deve ser determinada unicamente pela lei moral, independentemente de todo empírico e, portanto, de qualquer impulso sensível. E na *MS* também foi mostrado que Kant compreende o agir virtuoso, ou seja, o agir moral, como sendo aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, sem que o indivíduo tenha sido determinado por elementos da sensibilidade.

Foi observado que na medida em que o agir moral em Kant é compreendido como prescindindo de inclinações ou sentimentos, é comum acreditarmos que as emoções não cumprem e não podem cumprir qualquer papel moral na filosofia prática de Kant, sob pena de subtrairmos o valor moral de uma ação. No entanto, como vimos, o que devemos ter em mente, segundo alguns comentadores, é que a presença de inclinações ou sentimentos não subtrai o valor moral de uma ação, desde que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo. Ou seja, as inclinações ou sentimentos apenas retiram o valor moral de uma ação na medida em que o indivíduo determina a sua vontade em função de tais elementos sensíveis e não da lei moral.

Foi afirmado que a visão segundo a qual as emoções não cumprem e não podem cumprir qualquer papel moral em Kant tem mudado com as recentes contribuições de autoras como Nancy Sherman, Barbara Herman e Marcia Baron, as quais não apenas não veem contradição na presença de emoções em Kant como também atribuem às mesmas um papel moral na filosofia prática do referido filósofo.

Nesse sentido, no que diz respeito ao presente artigo, o objetivo do mesmo foi o de expor a defesa feita por Sherman em *The Place of Emotions* do livro *Identity, Character, and Morality - Essays in Moral Psychology* de que as emoções possuem um papel moral em Kant, expresso nas cinco alegações que foram apresentadas pela autora. Tal papel, de acordo com as alegações que foram apresentadas, corresponde ao papel de *faut de*



*mieux*, ou seja, de uma moralidade provisória, de percepção, de atitude, estético, e na *alegação quinta* foi afirmado que as emoções podem apoiar o agir moral do indivíduo, desde que tal agir tenha sido regulado pelo dever.

Em suma, o que Sherman procurou fazer com as suas cinco alegações foi atribuir às emoções em Kant um papel secundário de apoiar e promover ações morais, sem com isso fazer com que o dever deixe de ser aquilo que deverá determinar a vontade do indivíduo, uma vez que a própria Sherman reconhece que o que tem valor moral e incondicional para Kant é a pureza da boa vontade e a sua capacidade de ser determinada por um motivo não condicionado pela inclinação.



## REFERÊNCIAS

- ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, 1990.
- BARON, Marcia. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. Cornell University Press, 1995.
- BORGES, Maria de Lourdes. *Razão e Emoção em Kant (Coleção Dissertatio de Filosofia)*. Editora e Gráfica Universitária, 2012.
- BORGES, Maria de Lourdes. Emoção, Razão e Ação em Kant. *Studia Kantiana*, v.16, n.2, agosto 2018, pp.5-18.
- HENSON, Richard G. What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action. *The Philosophical Review*, v.88, n.1, janeiro 1979, pp. 39-54.
- HERMAN, Barbara. On the Value of Acting from the Motive of Duty. *The Philosophical Review*, v.90, n.3, julho 1981, pp. 359-382.
- HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. Harvard University Press, 1993.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução, introdução e notas de Guido Antônio de Almeida. Barcarolla/Discurso, 2009.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. Martins Fontes, 2017.
- KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Iluminuras, 2020.
- SHERMAN, Nancy. The Place of Emotions. In: FLANAGAN, Owen; RORTY, Amélie Oksenberg (Org.). *Identity, Character, and Morality (Essays in Moral Psychology)*. The MIT Press, 1990.
- SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen. A “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” de Kant: *Um comentário introdutório*. Tradução de Robinson dos Santos. Loyola, 2014.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.37406>

Artigo recebido em: 09/04/2021

Artigo aprovado em: 15/11/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

## AUFHEBUNG E DEVIR

um estudo a partir da Doutrina do ser da *Ciência da lógica*

## AUFHEBUNG AND DEVIR

a study based on the Doctrine of Being in the *Science of logic*

Rosmane Gabriele Albuquerque<sup>1</sup>

([gabrielealbuquerque24@gmail.com](mailto:gabrielealbuquerque24@gmail.com))

**Resumo:** Na *Ciência da lógica*, especificamente na Doutrina do Ser, Hegel (1770-1831) expõe a dialética ser-nada-devir. Também, na Doutrina do Ser, Hegel separa uma parte intitulada “Observação” para tratar brevemente do termo *Aufhebung* e seu conceito. É nesse contexto que Hegel mais reflete sobre a expressão. Na *Ciência da lógica*, ser, nada e devir são apresentados como categorias sistemáticas da lógica especulativa. É a partir dessa tríade que a lógica se desdobra progressivamente em momentos mais concretos. Já o conceito de *Aufhebung* aparece como condição necessária para tal desdobramento. É o que faz cada categoria avançar para outra. Desse movimento, emerge o devir como unidade conciliadora do ser e do nada. Diante disso, no devir, *Aufhebung* encontra-se como movimento que suspende ou eleva todas as demais categorias lógicas, proporcionando a passagem de um estado a outro. Isto posto, o presente artigo tem como objetivo demonstrar a inerente conexão entre os conceitos de *Aufhebung* e devir.

**Palavras-chave:** *Aufhebung*. Devir. *Ciência da lógica*. Doutrina do ser. Ser-nada-devir

**Abstract:** In the *Science of logic*, specifically in the Doctrine of Being, Hegel exposes the dialectic being-nothing-becoming. Also, in the Doctrine of Being, Hegel separates a part entitled “Observation” to deal briefly with the term *Aufhebung* and its concept. It is in this context that Hegel reflects most on expression. In the *Science of logic*, being, nothing and becoming are presented as systematic categories of speculative logic. It is from this triad that logic unfolds progressively in more concrete moments. The concept of *Aufhebung*, on the other hand, appears as a necessary condition for such an unfolding. It is what makes each category move to another. From this movement, becoming emerges as a reconciling unit of being and nothingness. In view of this, in becoming, *Aufhebung* finds itself as a movement that suspends or elevates all other logical categories, allowing the transition from one state to another. That said, this article aims to demonstrate the inherent connection between the concepts of *Aufhebung* and becoming.

**Keywords:** *Aufhebung*. Devir. Doctrine of being. *Science of logic*. Being-nothing-becoming.

<sup>1</sup> Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0867475667235763>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2280-649X>.



## INTRODUÇÃO

*Aufhebung* [suprassunção]<sup>2</sup> e devir são conceitos essenciais na Lógica hegeliana. *Aufhebung* por exemplo, aparece de modo especialmente relevante na parte final do momento da “qualidade” da Doutrina do Ser, nos livros que Hegel dedicou à Lógica. Hegel escreveu dois livros sobre Lógica: a *Ciência da lógica* de 1816, e o primeiro volume da *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* de 1817. Na *Ciência da lógica* (2016), especificamente na Doutrina do Ser, Hegel separa uma parte intitulada “Observação [A expressão “suprassumir”]” para tratar brevemente do termo *Aufhebung* e seu conceito. É nesse contexto que Hegel mais reflete sobre a expressão. Na “Observação”, Hegel procura esclarecer o significado de *Aufhebung* e sua função no desenvolvimento das categorias lógicas. *Aufhebung* é responsável pela emersão progressiva de cada categoria exposta na Lógica. Assim, é certo que o termo assume lugar central para compreensão do desenvolvimento das determinações do pensamento expostas na *Ciência da lógica*.

Já o conceito de devir aparece como resultado suprassumido do ser e do nada. No devir, ser e nada são um passar para o outro como unidade imediata. O pensamento puro ou o puro ser realiza em seu interior um processo de autodeterminação intrínseco, o qual culmina na emersão da primeira determinação do pensamento: a categoria de devir. O devir é posto como primeiro suprassumido, aquele que nasce das contradições imanentes de ser e nada. No devir “o puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. O que é a verdade não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser” (HEGEL, 2016, p. 86, grifo do autor).

É na passagem do ser ao nada e do nada ao ser que se chega à categoria do devir e, nesta passagem, o movimento de suprassumir [*aufheben*] entra em cena. É no devir que a indeterminação do ser e do nada nos aparece como suprassumidas. Porém, a suprassunção [*Aufhebung*] não diz respeito à suprassunção de um pelo outro, mas à suprassunção de cada um de si mesmo e em si mesmo que resultará na unidade concreta de ser e nada.

Isto posto, *Aufhebung* pode ser considerada a alavanca motora para o desenvolvimento das categorias da Lógica hegeliana. Enquanto o devir aparece como movimento de suprassumir-se de cada categoria. Com isso, pode-se perceber que *Aufhebung* e devir são conceitos

---

<sup>2</sup> O verbo *aufheben* e o substantivo *Aufhebung*, indicados por Hegel para explicar o movimento de transição de uma categoria à outra, foi traduzido pelo Pe. Paulo Meneses por suprassumir e suprassunção (NICOLAU, 2013, p. 9).



estritamente conectados. Por tanto, é objetivo do presente artigo, a partir da Doutrina do ser da *Ciência da lógica*, esclarecer tal conexão.

## 1 CIÊNCIA DA LÓGICA: DOCTRINA DO SER

O capítulo intitulado Doutrina do ser pode ser encontrado tanto na *Ciência da lógica* quanto na *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Neste, Hegel expõe o desdobramento da tríade dialética ser-nada-devir, demonstrando que o desenvolvimento do puro pensamento tem início a partir destas categorias. Acerca disso, Schlitt comenta:

Estas são as categorias primordiais e elementares, cujas transições logo serão vistas como apresentando, na forma da imediatidade absoluta, a estrutura fundamental do método dialético hegeliano, a autodeterminação do Conceito como Sujeito. (SCHLITT, 2019, p. 6.; 16-19)

112

O ser é a primeira categoria da tríade, é o que Hegel denomina pensamento puro, é o ser em sua total pureza e vazio de qualquer conteúdo, por isto, ele é ser indeterminado. O ser puro, por sua vez, na condição de indeterminação na qual se encontra, revela-se como um nada, um nada igualmente indeterminado. Por conseguinte, nem o ser nem o nada o são em verdade, mas um é o passar para o outro. É nesse movimento de passagem que se origina o desencadeamento lógico do ser enquanto totalidade absoluta não desenvolvida.

Em suma, o conteúdo apresentado por Hegel na Doutrina do ser consiste na exposição do momento inicial do pensamento puro, a partir da dialética do ser e do nada. Ele demonstra como o pensamento indeterminado realiza a supressão [*Aufhebung*] de suas próprias diferenças e eleva-se a uma nova categoria, a qual contém a unificação das duas categorias anteriores: a categoria do devir como primeiro conceito mais concreto do pensamento.

No presente artigo, nos limitaremos ao estudo dos conceitos de *Aufhebung* e devir a partir da Doutrina do ser da *Ciência da lógica*. Mas antes, devemos trazer uma breve exposição do que Hegel considera uma ciência da lógica. A Lógica hegeliana está relacionada diretamente ao que Hegel (1995) considera seu método de filosofia. Na *Ciência da lógica* e na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, ele informa sua pretensão de expor e consolidar uma metodologia que vá além da mera descrição de procedimentos. Para ele, os sistemas filosóficos tradicionais são edificadas por meio de conhecimentos pré-estabelecidos, e os métodos servem apenas para descrever as asseverações postuladas anteriormente como verdade. Por



consequente, neste caso, o método serve como instrumento para descrever aquilo que já foi posto. Todavia, se muitos pressupostos e muitos métodos foram desenvolvidos pela filosofia em sua trajetória, qual destes pressupostos ou qual destes métodos seria o verdadeiro? Dessa forma, o cerne da ciência da lógica parte da crítica que ele tece aos métodos tradicionais. Segundo Hegel, tais métodos buscam a verdade fora do pensamento. Fosse analítico ou sintético, similarmente estavam fundamentados no dualismo. Método e conteúdo são postos como distintos, e a filosofia precisa processar dados exteriores para alcançar um resultado. Ou seja, a filosofia apreende seu “conteúdo verdadeiro” a partir de premissas que são independentes do pensamento. Partindo dessa objeção, Hegel pretende desenvolver uma ciência da lógica como metodologia que expõe as determinações do puro pensamento.

Em sua *Lógica*, Hegel intenta formular um método que não dependa de nenhuma pressuposição<sup>3</sup> e que resolva as dificuldades impostas pelo que ele considera inadequado nos variados métodos filosóficos. Primeiro, enquanto metodologia científica que esteja de acordo com seu conteúdo; segundo, enquanto uma ciência filosófica que tenha consciência desta conformidade. Destarte, o que Hegel entende por lógica é uma forma que implementa seu próprio conteúdo. A *Lógica* expressa por Hegel é uma ciência do próprio pensamento. O pensamento expõe suas determinações sem que esteja subordinado a algo fora dele. Segundo Burbidge, “a lógica, para ele, não é simplesmente a forma abstrata dos silogismos válidos, mas antes o processo de raciocínio que gera as formas e que se move para além delas. É o raciocínio sobre o raciocínio” (2014, p. 106; 11-13).

Segue-se então, que a *Lógica* de Hegel, não é uma disciplina específica de como operar as regras do pensamento, mas sim, uma reflexão do puro pensamento (WERLE, 2011, p. 10). Portanto, a ciência da lógica consiste num método que expõe o pensamento puro e seu autodesdobrar-se. Cada etapa do método expressa uma determinação mais sofisticada do pensamento puro. Todavia, esse desdobrar é realizado unicamente pelo próprio pensamento, o qual não é pressuposto ou mediado por nenhum objeto fora dele. Sobre sua *Lógica*, Hegel afirma que “é a ciência da *ideia pura*, ou seja, da *idéia* no elemento abstrato de *pensar*” (1995, p. 65, grifo do autor).

---

<sup>3</sup> “Hegel has abandoned the traditional conventions of argument where we start from accepted premises and move on to justified conclusions.” (BURBIDGE, 2006, p. 12; 22-24). “Hegel abandonou as convenções tradicionais de argumentação, nas quais partimos de premissas aceitas e passamos a conclusões justificadas” (2006, p.12; 22-24, tradução nossa).



## 2 AUFHEBUNG A PARTIR DA “OBSERVAÇÃO [A EXPRESSÃO: “SUPRASSUMIR”]” DA CIÊNCIA DA LÓGICA

Na *Ciência da lógica*, especificamente na Doutrina do Ser, Hegel separa quatro observações para tratar de supostas objeções à sua Lógica. Ao fim, após a quarta observação, há uma última, intitulada “*Observação [A expressão: “suprassumir”]*” em que trata de maneira atenciosa o verbo *aufheben*<sup>4</sup> e seu conceito na língua alemã. Com isso, ele evidencia que o termo merece uma explicação mais detalhada. Já que *aufheben* está presente de modo significativo no discurso lógico-especulativo sua compreensão é mister para uma adequada interpretação de cada momento expresso na Lógica hegeliana.

A importância da Observação da *Ciência da Lógica* sobre o conceito *Aufheben*, por um lado, reside na tematização direta que faz Hegel aqui sobre um dos conceitos mais importantes de sua filosofia, cuja tradução ainda hoje ocupa os especialistas, movidos pelo intuito de melhor se referir tecnicamente a essa noção que expressa exemplarmente o conhecido “movimento dialético” hegeliano: “suspender”, “suprassumir” ou “superar”?. (PERTILLE, 2011, p. 59; 8-13)

114

Na “Observação”, Hegel trata primeiramente do significado que o termo apresenta na língua alemã, pois, segundo ele, “*suprassumir* tem na língua [alemã] o sentido duplo pelo qual significa tanto guardar, *conservar*, quanto, ao mesmo tempo, cessar, *pôr fim*” (HEGEL, 2011, p. 111, *grifo do autor*). A necessidade explicativa referente ao significado do termo visa esclarecer a ação propriamente dita de *Aufhebung* dentro da Lógica, já que de acordo com Inwood (1997) *aufheben* apresenta três principais sentidos: levantar, anular e conservar. De acordo com Pertille (2011, p. 63; 14-15): “Hegel reconhece a potencialidade especulativa deste termo, e o estabelece como um conceito fundamental”.

No entanto, diante dos vários significados que o termo abarca, em qual sentido podemos entendê-lo quando aplicado à Lógica hegeliana? Hegel mantém a duplicidade do termo e utiliza todos os três principais significados de *aufheben* simultaneamente (INWOOD, 1997). Essa duplicidade de sentidos é o que permite ao termo possuir suficiência conceitual necessária para explicar a Lógica dialética, e como ela se movimenta. A variação de significados que o termo expressa nos conduz a uma melhor interpretação dos momentos de desdobramento do puro pensamento. Porquanto, o que foi suprassumido não foi de todo aniquilado, mas unificado e

---

<sup>4</sup> O verbo *aufheben* e o substantivo *Aufhebung* utilizados indistintamente, não apresentam diferença gramatical não tendo qualquer implicação no significado filosófico. Podendo ser aplicado tanto a um quanto a outro.



reconciliado, de modo que seus momentos iniciais se encontram conservados e suspensos num outro momento mais elevado. Dessa forma, o significado de *aufheben* que melhor supre as necessidades de uma explicação conceitual e de aplicabilidade do termo ao desdobramento do sistema hegeliano é aquele que mantém a duplicidade linguística expressa na língua alemã. De acordo com Nicolau (2013, p. 9) *Aufhebung* representa a explicação do processo de superar e conservar de cada categoria.

No que diz respeito as traduções “suprassumir” e “suprassunção” são termos que melhor expressam o significado de *aufheben*<sup>5</sup>. Embora sejam usadas nas traduções canônicas do Pe. Meneses, as expressões “suprassumir” e “suprassunção” não são palavras existentes em nosso idioma. No entanto, servem adequadamente como termos técnicos cunhados especificamente com o propósito de unir as palavras anteriormente citadas, possibilitando a duplicidade de sentidos do termo original. O termo “suprassumir” aparenta uma melhor adequação ao termo *aufheben*, pois consegue manter a polissemia expressa no alemão. Sobre isso, em uma nota encontrada na *Ciência da lógica*, os tradutores Iber, Miranda e Orsini comentam:

115

A fim de dispor de um verbo que pudesse expressar as três nuances de *aufheben* (isto é: negar, conservar, elevar), resolvemos seguir a solução já oferecida por Paulo Meneses: o neologismo *suprassumir*. Este verbo foi cunhado justamente para significar o caráter progressivo de uma ação que, ao mesmo tempo, realiza um suprimir [sumir], um conservar [assumir] e um elevar [supra+assumir]. A nosso ver, as outras opções disponíveis estão afetadas por unilateralidades ou evidentes diferenças semânticas, que podem ser fonte de uma compreensão desviante do texto hegeliano, como por exemplo, “superar”, “remover” ou “suspender” (2016, p. 20; 22-31, *grifo do autor*).

Além do significado do termo, que Hegel (2016, p. 111) considera “um dos conceitos mais importantes da filosofia, uma determinação fundamental”, ele também expressa certa preocupação no que diz respeito ao modo como *Aufhebung* é compreendido no processo de autodesenvolvimento das categorias lógicas. Cada etapa da Lógica dialética é movida, essencialmente, por um desdobrar incessante de suprassumir-se de cada categoria engendrada. Logo, *aufheben* é um conceito presente em todos os momentos da Lógica hegeliana. Ademais, não foi arbitrariamente que Hegel destinou uma seção específica para tratar do termo. No que concerne à localização da “Observação” – especificamente no fim da Doutrina do Ser da *Ciência da lógica* –, Hegel não só demonstra a relevância do termo, mas também sua relação

---

<sup>5</sup> O verbo *aufheben* e o substantivo *Aufhebung* são correlatos, e no que diz respeito ao problema filosóficos, tem as mesmas implicações. Tudo que se refere ao verbo *suprassumir* aplica-se, filosoficamente, ao conceito de *suprassunção*.



com a dialética ser-nada-devir. Pois, é por meio dessa tríade inicial que a Lógica hegeliana se desenvolve.

Na *Ciência da lógica*, Hegel explicita que *Aufhebung* não deve ser entendido como “suprassunção” no sentido de aniquilar ou simplesmente conservar. Sua interpretação deve expressar a passagem do ser ao nada e do nada ao ser, de maneira que ser e nada sejam elevados à categoria do devir. Não obstante, tal suprassunção das categorias de ser e nada deve ser compreendida como uma avançar de ambas as categorias, sem que assim sejam aniquiladas. Posto que, no devir, a suprassunção encontra-se como condição que suspende e mantém todas as categorias emergidas na Lógica, proporcionando a passagem de um estado a outro, é pertinente concordar com Pertille quando este afirma que “*Aufhebung* é uma meta-categoria, ou determinação fundamental, na lógica hegeliana, pois ela está presente no processo de constituição de todas as categorias da *Ciência da lógica*” (PERTILLE, 2016, p. 365; 1-4, grifo do autor). Portanto, *Aufhebung* é responsável por realizar a transição de um momento categórico a outro. Não obstante, esse momento é a unificação dos momentos anteriores:

116

O tema é acerca do estatuto da “suspensão” [suprassumir, R. A.], se ela pode ser reconhecida não como uma categoria lógica assim como o ser, o nada e o devir, e as demais categorias lógicas que as sucedem até a ideia absoluta, mas mais propriamente como uma *meta-categoria* da lógica hegeliana, isto é, como uma determinação que opera sobre as determinações, e que assim se situa ao nível dos fundamentos do sistema, em outras palavras, *Aufhebung* não como uma simples *Bestimmung*, mas como uma *Grundbestimmung* (PERTILLE, 2011, pp. 61-62; 27-32, 1, grifo do autor).

A presença da *Aufhebung* é incontestavelmente efetiva em todos os momentos da Lógica. Na verdade, a suprassunção é responsável pela elevação e sustentação de todas as categorias que se desdobram na Lógica. O método lógico de Hegel expõe as contradições existentes em cada determinação do pensamento e como o pensamento se desdobra a fim de solucionar suas contradições. O pensamento, por meio da *Aufhebung*, unifica as diferenças de cada categoria, de modo que sejam suprassumidas as oposições existentes. Todavia, a cada contradição apaziguada pelo pensamento, uma nova contradição aparece, e mais uma vez o pensamento tem a necessidade de solucioná-la. Nesse processo, o pensamento percebe que essa negação de si na verdade é o seu positivo. Pois, é por meio da negação que as determinações do pensamento vão emergindo e avançando progressivamente.

O próprio conceito de devir emerge a partir da *Aufhebung*, e tudo o que se segue como desdobramento do devir é posto pela *Aufhebung*. Logo, *Aufhebung* se mostra presente em todos os momentos estruturais do método dialético hegeliano.



Assim, a partir da tríade ser, nada e devir, temos o devir como primeiro resultado *suprassumido*. Isso ocorre devido ao caráter dialético da Lógica, o que nos leva à consideração de que *Aufhebung* e devir estão intrinsecamente relacionados.

### 3 SER-NADA-DEVIR

Na Doutrina do ser, Hegel inicia sua exposição lógica a partir da seguinte afirmação: “*Ser, puro ser, – sem nenhuma determinação ulterior. Em sua imediatidade indeterminada, ele é igual apenas a si mesmo e também não é desigual frente a nenhum outro; não tem diversidade alguma dentro de si e nem para fora*” (HEGEL, 2016, p. 85, *grifo do autor*). No ser, segundo Hegel, não há nada que o medeia. Todo o desenvolvimento do ser principia de um movimento interno realizado a partir de si mesmo. Mas, como é possível conceber, de tal ideia, um ser que é mediação consigo mesmo? Aparentemente, quando afirmamos que o pensamento ou o ser é simples mediação consigo, nos parece que tal afirmação nos leva a uma aporia. Porquanto, à primeira vista, dizer que algo não tem nada que o preceda ou que o medeia, seria o mesmo que dizer que esse algo não pode se movimentar ou avançar. Sendo assim, como o ser puro, que não tem conteúdo nenhum em seu interior, a não ser ele mesmo, pode ser diferença em si mesmo? Para isso, analisemos mais atentamente os adjetivos que Hegel atribui ao ser: vazio, indeterminado, puro, sem mediação alguma, sem nenhum objeto que o preceda. O puro ser tem muitas atribuições; todavia, todas são negativas (SCHLITT, 2019). Logo, o ser é um nada e, como tal, a mediação consigo mesmo aparece na passagem ou transição imanente do ser ao nada. O ser se movimentou e passou, passou ao nada. Agora não temos mais o ser, e sim o nada, o puro nada. Tão puro, tão vazio e indeterminado quanto o ser.

No tocante ao nada, Hegel (2016, p. 85, *grifo do autor*) escreve: “*Nada, o puro nada; ele é igualdade simples consigo mesma, perfeita vacuidade, ausência de determinação e conteúdo; indiferencialidade nele mesmo*”. Do nada, há o retorno ao ser, pois o pensar o nada só é possível por haver um ser que o pense. Assim, o nada passa ao ser:

Na medida em que intuir ou pensar podem ser aqui mencionados, então vale como uma diferença se algo ou *nada* é intuído ou pensado. Intuir ou pensar nada tem, então, um significado; ambos são diferenciados, então nada *é* (existe) em nosso intuir ou pensar; ou, antes, ele é o próprio intuir ou pensar vazios e é o mesmo intuir e pensar vazios que o ser puro. – Nada é, com isso, a mesma determinação ou, antes, ausência de



determinação e, com isso, em geral, o mesmo que o *ser* puro é. (HEGEL, 2016, p. 85, *grifo do autor*)

A transição do ser ao nada e do nada ao ser se mostra como movimento intrínseco e necessário da própria condição do pensamento. Tal movimento expõe que tanto o ser como o nada se autodeterminam a partir de suas próprias indeterminações. Ou seja, a indeterminação do ser determina o nada e, da mesma forma, a indeterminação do nada determina o ser. Por conseguinte, a unificação das duas categorias por meio da *Aufhebung* autodetermina a categoria de devir. O ser passa ao nada, o nada passa ao ser e, ser e nada implementam o devir. Schlitt nos ajuda a melhor compreender a imanência de tal transição, quando escreve:

Na visão de Hegel, perguntar o que desencadeia essa transição seria entender mal tanto a natureza dialética do pensamento em geral quanto, especificamente, a imediatidade dessa transição como já tendo ocorrido. Obviamente, não poderia haver nenhum recurso à consciência de um objeto, nem à espontaneidade de um eu que põe. Além disso, para Hegel, não há necessidade de referir-se a qualquer forma mais concreta de ser, nem comparar o ser com “o que existe” (*das Seiende*) ou com o todo, nem há novamente necessidade de apelar a uma intuição anterior ou a alguma orientação teleológica das categorias. Para Hegel, essa transição, ou qualquer outra na *Lógica*, pode ter ocorrido, estritamente falando, apenas pelo fato de a categoria ter sido pensada até o final, tendo sido pensado o que é e o que expressa. No caso do ser, a transição para o nada ocorreu no próprio pensamento do ser como imediatidade indeterminada. (SCHLITT, 2019, pp. 9-10; 24-31,1-4, *grifo do autor*)

118

Ademais, o movimento da Lógica não é constituído somente pela transição de *passar para* de cada categoria. Antes, igualmente pela condição que cada categoria tem de essencialmente intuir a outra. Examinemos atentamente as seguintes afirmações de Hegel acerca das categorias de ser e nada. Sobre o ser, Hegel escreve: “Ele é indeterminidade e o vazio puros”; “não há *nada* a intuir nele, caso aqui se possa falar de intuir; ou ele é apenas este mesmo intuir puro, vazio” (2016, p. 85, *grifo do autor*). Com isso, devemos nos perguntar: qual o significado dessa afirmação? Para respondermos, devemos retomar e enfatizar os predicados do ser postos anteriormente: ser puro; igual a si mesmo; vazio de conteúdo; sem nenhuma reflexão ou mediação; sem alguma diversidade em si. Podemos observar que todos os atributos citados ou qualquer condição que foi exposta como característica do ser revelam a verdade de que o ser é um nada. No ser não há nada a ser pensado, não há nenhum pensamento. Logo, o



puro ser desvela-se como um puro nada<sup>6</sup>! Por conseguinte, o nada aparece como primeira determinação do ser:

Com o *ser*, o *puro ser*, articula-se o mínimo da determinação do conceito, o ‘primeiro’ ser, a imediatez, o em-si determinado como indeterminado, sem nenhuma determinação *ulterior*, unicamente como igualdade consigo. Acrescente-se brevemente: quando se diz em alemão “*sem nenhuma determinação ulterior*” [*ohne alle weitere Bestimmung*], isso implica que tem de estar dada pelo menos uma determinação, ou seja, que só estão excluídas outras determinações além da primeira. O autor insiste neste mínimo da determinação através do uso do superlativo: o ser é o ‘*mais pobre de todos, a mais abstrata das determinações*’; no que se refere ao conteúdo, tem de se dar ao pensamento “*nada menos*” do que o puro ser. (VIEWEG, 2020, p. 30; 14-22, grifo do autor)

119 Todos os atributos do ser foram revelados negativos, determinando, assim, a categoria do puro nada. O ser passa ao nada e pensa o nada, pois a categoria do puro ser se mostrou destituída de qualquer conteúdo, sendo vazia e assim intuindo o nada que ela é. Não há nada no ser que se possa pensar. Paradoxalmente, tal ausência do que pensar leva a intuir o puro nada. O ser não somente passou ao nada, como também o intuiu, determinando a categoria do puro nada. Logo, o nada já é uma categoria existente em oposição ao puro ser. Mas, e agora? O que fazemos com a categoria do puro nada? Faremos o mesmo que fizemos com o ser, atentaremos às suas condições. Segundo Hegel (2016, p. 85) o nada é “perfeita vacuidade” e “ausência de determinação e conteúdo”. O nada já é existente na medida em que o ser se mostra vazio, a condição de vacuidade do ser intuiu o nada. No entanto, de modo semelhante ao ser, a categoria do nada se mostra pura e indeterminada. Assim, o nada passa ao ser e do mesmo modo o intui. Pois, o próprio ato de intuir o nada, pressupõe que outro o intua, logo, este outro é o ser.

---

<sup>6</sup> Na presente nota, trarei de modo breve a Observação 1 [A oposição do ser e do nada na representação]. Nesta, Hegel ressalta algumas objeções, tais como: a concepção filosófica que “costuma contrapor o nada ao algo” e que, conseqüentemente, separa o ser e o nada. Em resposta à contraposição do nada a algo, Hegel escreve que, ao contrapor o nada a algo, se retirara do nada a sua indeterminidade pura fazendo dele um determinado. Essa objeção surge com o entendimento metafísico de que nada é nada, e do nada, nada advém. Por isso, o nada é comumente contraposto a algo, pois se do nada, nada advém, então o nada não poderia jamais sair do nada, assim, “o nada permanece nada” (HEGEL, 2016, p. 87). Para resolver essa questão, Hegel (2016, p. 88) afirma que “o devir contém que nada, não permaneça nada, mas passa para seu outro, para o ser”. Com isso, ele responde a presente objeção através do conceito de devir; este é capaz de manter a diferença imediata entre ser e nada e a igualdade indeterminada. De acordo com Hegel, o paradoxo de que o ser e o nada são o mesmo, em vez de suscitar objeções deveria na verdade causar a admiração “que se mostra tão nova na filosofia e que esquece que, nessa ciência, ocorrem determinações completamente diferentes do que aquelas que há na consciência comum” (HEGEL, 2016, pp. 88-89).



O intuir e o trânsito imanente<sup>7</sup> de uma categoria à outra demonstram que ser e nada são categorias distintas, porém iguais no que diz respeito à sua condição de categoria indeterminada. Ao pressupor o nada, o ser pressupõe outro que não ele, e vice-versa, por isto são distintos. Contudo, ao passar de uma à outra imanentemente, as categorias de ser e nada se mostram idênticas. O ato de passagem explicita a indeterminação de cada categoria, por isto podemos afirmar que ambas são iguais em sua indeterminação. Uma passa à outra, na medida em que uma pressupõe a outra. São idênticas, mas ao mesmo tempo “absolutamente diferentes”.

Na versão de Hegel: o ser e o nada são o mesmo, absolutamente idênticos, o mínimo da unidade (identidade) e, no entanto, persiste a ‘*diferença inteiramente abstrata*’ entre a primeira palavra, ou o primeiro caso, ‘ser’, e a segunda palavra, ou segundo caso, ‘nada’. Encontra-se assim articulada a *forma mínima da diferenciação* (forma originária da não-identidade, diferença) e da contradição (contraposição) – o logicamente primeiro e o logicamente segundo, e não mais do que isso. Cada um deles tem a negação nele mesmo e ‘desaparece’ então imediatamente no seu contrário: este é o primeiro movimento, mínimo, tomado abstratamente como movimento lógico inicial – denominado por Hegel o devir abstrato. (VIEWEG, 2020, p. 31; 23-31, grifo do autor)

120

À vista do que foi exposto, pode-se concluir que nem o ser nem o nada são categorias verdadeiras. Observemos que tanto o ser quanto o nada se perdem um no outro. O puro ser, isoladamente, não subsiste enquanto categoria autônoma, não sendo capaz de se autossustentar, porquanto ele passa necessariamente à categoria de nada e se perde no vazio de sua própria indeterminação ao intuir um outro. Semelhantemente ocorre com a categoria de nada; nela há a intuição de outra categoria que a pensou. Logo, o nada passa ao ser, se mostrando tão puro, destituído de conteúdo e insustentável quanto o ser. Por isso, nem o ser nem o nada são a verdade, mas o passar que intui uma categoria à outra. O movimento intrínseco de trânsito que cada categoria realiza imanentemente é a verdade do pensamento, o que Hegel denomina devir.

Porém, o terceiro, no qual ser e nada tem o seu subsistir, precisa também ocorrer aqui; e ele ocorreu também aqui; ele é o *devir*. Nele, ser e nada são como diferentes; devir é só na medida em que eles são diferentes. Esse terceiro é um outro com respeito a eles; – ser e nada subsistem apenas em um outro, o

<sup>7</sup> No último parágrafo da Observação 3 [O isolar dessas abstrações], Hegel afirma que a passagem do ser ao nada e do nada ao ser deve ser compreendida de modo imediato, sem que sejam postos no momento de passagem a determinidade do outro. Hegel (2016, p.107, grifo do autor) escreve: “o nada não está *posto* ainda no ser, embora seja *essencialmente* nada e vice-versa”. Ele afirma que, nesse momento, nesse passar, ainda não há relação nenhuma, pois se trata de dois indeterminados. Dessa forma, é errônea a afirmação de que o nada é fundamento do ser, ou que o ser é fundamento do nada. Assim, o intuir do ser ao nada não deve ser colocado como uma condição que postula o nada e vice-versa, mas como o sentido que expressa a diferença do ser e nada.



que igualmente significa que eles não subsistem por si. O devir é o subsistir do ser tanto quanto do não ser, ou seja, o subsistir deles é apenas seu ser em *um*; esse subsistir deles é precisamente o que, de igual modo, suprassume sua diferença. (HEGEL, 2016, p. 96, *grifo do autor*)

Com efeito, o pensamento puro se apresenta como um indeterminado, esta é sua primeira determinação, que ele é um puro vazio, logo, puro nada. Contudo, a determinação foi implementada por causa do movimento essencial de passar do ser ao nada e do nada ao ser.

121 Ressaltamos, no presente momento, que esse ponto consiste no âmago da ciência da lógica. O ser que é “igual apenas a si mesmo” e “não desigual frente a um outro” e o nada, que é “igualdade simples consigo mesma” corroboram para a compreensão do postulado por Hegel acerca do início da filosofia: que ela não deve partir de nenhum pressuposto determinado<sup>8</sup>. Para fundamentar sua afirmação, ele expõe que o pensamento não tem como ponto inicial para seu desenvolvimento nenhum outro que não ele mesmo. No devir, Hegel demonstra que o pensamento é capaz de se auto pressupor e se autodeterminar. Assim, ele estabelece o pensamento como fundamento de toda ciência filosófica que se proponha crítica. Diferente dos métodos precedentes que, segundo Hegel, eram arbitrários, a sua ciência da lógica seria a única capaz de realizar uma verdadeira ciência crítica. Ao evidenciar que a Lógica não partiu de nenhum pressuposto dado, ele atesta que o pensamento é pressuposto por si mesmo e para si mesmo, assentando o fundamento crítico no próprio pensamento. Podemos assegurar que na Lógica hegeliana o próprio pensamento realiza as reflexões críticas de cada categoria e, conseqüentemente, somente ele é capaz de sanar qualquer determinação inadequada dentro de si, de modo que possa caminhar em autodesenvolvimento.

A partir do que foi exposto podemos concluir que o pensamento é tanto puro ser quanto puro nada. E que ambas as categorias são falsas, ou seja, são inverdades. Esse fato aparece como a primeira crítica do pensamento a si mesmo: que suas categorias primordiais não são verdadeiras. Como resultado da crítica que o pensamento fez a si, este compreende que a verdade não está nas categorias de ser e nada isoladamente, mas na passagem de uma categoria à outra.

---

<sup>8</sup>“El devenir, como unidad del ser y de la nada, es el marco conceptual que constituye el comienzo de la *Ciencia de la Lógica*. Hegel vincula a este comienzo la comprensión de la dialéctica, por cuanto en la unidad contradictoria del ser y de la nada ellos muestran el devenir como su verdad. Para elaborar esta primera verdad lógica, Hegel tematiza los conceptos de ser, nada y devenir. Utiliza además, como conceptos operativos, los de unidad, igualdad, diferencia, transición [*Übergehen*], y superación”. (PAREDES-MARTÍN, 2020, p. 125; 1-6, *grifo do autor*)



Assim, o resultado todo, verdadeiro que surgiu aqui é o *dever*, o qual não é meramente a unidade unilateral ou abstrata do ser e do nada. Mas ele consiste nesse movimento: o ser puro é imediato e simples, por isso, igualmente o nada puro; no qual a diferença dos mesmos é, porém, igualmente se *suprassume* e *não é*, o resultado afirma então, igualmente a diferença entre ser e o nada, mas como uma diferença apenas visada [*gemeinten*]. (HEGEL, 2016, p. 95, grifo do autor)

Tal passagem leva ao entendimento de que o pensamento é essencialmente movimento e engendra a categoria de *dever*; esta aparece como condição intrínseca do pensamento. Contudo, o que significa dizer que o *dever* é condição do pensamento? É especificamente nessa parte da *Ciência da lógica – Doutrina do ser* – que Hegel irá refletir e explicar a relação entre *Aufhebung* e *dever*.

Vimos que as categorias de ser e de nada são categorias opostas, uma é o contrário da outra. Com isso, o primeiro saber do pensamento é o de que suas categorias iniciais são insustentáveis. Logo, a primeira verdade é de que ele não é verdade alguma. Por conseguinte, o pensamento precisa resolver tal impasse, para então seguir em paz seu caminho de autoconhecimento. Com efeito, surgem as perguntas: como o pensamento irá solucionar esse problema? Como ele irá resolver o impasse das suas categorias iniciais? Ora, já vimos que o pensamento é movimento, que o ser passa ao nada, e o nada passa ao ser, explicitando que na verdade não há diferença alguma entre as categorias, pois, conforme já constatado, ambas são indeterminadas. Não obstante, lembremos que o passar de cada categoria significa a determinação da outra, expondo suas diferenças. O ser *suprassume* a si mesmo ao determinar o nada, e o nada *suprassume* a si mesmo ao determinar o ser, e ambas são *suprassumidas* na categoria do *dever*.

O *dever* é a unidade relacional do ser que passou ao nada e do nada que passou ao ser. A diferença inicial das categorias foi *suprassumida* e o *dever* surge como resultado imanente deste trânsito. Por sua vez, *Aufhebung* aparece como movimento que sana as contradições das categorias iniciais do pensamento. O pensamento não apenas realizou a reflexão crítica de cada categoria, como também resolveu o primeiro impasse posto pela oposição do ser e do nada. O *dever* é o nascer e o perecer das categorias de ser e nada; por isto, é condição do próprio pensamento. No que diz respeito ao *dever*, Hegel disserta:

*O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. O que é a verdade não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser. Igualmente, porém, a verdade não é sua indiferencialidade, mas que eles não são o mesmo, que são absolutamente diferentes, mas são*



igualmente inseparados e inseparáveis e *cada um desaparece em seu oposto imediatamente*. Sua verdade é, então, este *movimento* do desaparecer imediato de um no outro: o *devir*, um movimento no qual são diferentes, porém, através de uma diferença que igualmente se dissolve imediatamente. (2016, p. 86, *grifo do autor*)

O devir é assim a primeira determinação do ser e do nada. Isso não significa que o ser e o nada foram aniquilados. Embora o devir seja um terceiro, sua determinação consiste na unidade relacional do ser e do nada. Os quais continuam iguais em sua indeterminação, todavia diferentes um frente ao outro. O devir suprassume e concilia a contradição de que ser e nada são igualmente indeterminados, mas imediatamente distintos, sem com isto os aniquilar. Sobre isso, Hegel escreve: “o devir, nascer e perecer, é a inseparabilidade do ser e do nada, não a unidade que abstrai do ser e do nada, mas, como unidade do *ser e do nada*, ele é esta unidade *determinada* ou a unidade na qual tanto o ser quanto o nada *é*” (2016, p. 109, *grifo do autor*).

O conceito de suprassunção cumpre uma função extremamente importante nesse momento da Lógica. A permanência das categorias de ser e de nada somente é possível porque *Aufhebung* é responsável não apenas por elevá-las, mas também por conservá-las, sem que ocorra o sacrifício de uma das categorias. De acordo com Hegel, “assim, o suprassumido é, ao mesmo tempo, um guardado, que apenas perdeu sua imediatidade, mas por isso, não é aniquilado” (2016, p. 111). Ser e nada são suprassumidos, e a unidade relacional que se engendra deste momento em diante é o devir. Este sintetiza as diferenças do ser e do nada e as sustenta em sua unidade relacional expondo que o nascer de um é o perecer do outro. O devir é responsável por sustentar o equilíbrio das categorias evitando que a determinação recaia sobre as categorias isoladamente.

Esse resultado é o ser desaparecido, mas não como *nada*; assim, seria apenas uma recaída em uma das determinações já suprassumidas, não seria resultado do nada *e do ser*. Ele é a unidade tornada simplicidade quieta do ser e do nada. A simplicidade quieta, porém, é *ser*, contudo igualmente não mais por si, mas como determinação do todo. (HEGEL, 2016, p. 110, *grifo do autor*)

O devir emerge como resultado do movimento de transição exposto na relação ser e nada. *Aufhebung* aparece nessa transição, como força que impulsiona o passar do ser ao nada e vice-versa. Dessa forma, por meio da suprassunção, o devir surge como categoria que contém as diferenças do puro pensamento unificadas. A transição mostra que as desigualdades imediatas entre ser e nada não são existentes de fato, porque se dissolvem no movimento de passagem de uma à outra. Por conseguinte, o puro ser e o puro nada



se mostram como imediatamente opostos e necessariamente idênticos. Da supressão dessa oposição entre diferença e igualdade emerge o devir como categoria que unifica os momentos categoriais anteriores.

O devir surge como primeiro conceito que se desdobrou do pensamento puro. Pensamento é devir, nele temos os momentos do ser e do nada supressumidos. A autodeterminação do pensamento resulta nesse momento lógico que contém o ser e o nada, unidos numa nova categoria, contudo não como mera unidade. Antes, como momento que eleva e sustenta as categorias anteriores, unificando-as tanto em sua igualdade carente de conteúdo quanto em sua diferença imediata. O devir é posto como primeiro conceito mais concreto do pensamento e, por meio dele, todo o processo lógico se desenrola.

A proposição contém as abstrações puras do ser e do nada; a aplicação, porém, faz disso um ser determinado e um nada determinado. Só que não se trata aqui, como já foi dito, do ser determinado. Um ser determinado e finito é um [ser] tal que se relaciona com outro; ele é que está na relação da necessidade com outro conteúdo, com o mundo inteiro. (HEGEL, 2016, p. 89)

124

O conteúdo do devir revela-se como conceito, pois já não é aquele pensamento vazio e indeterminado do ser e do nada, mas sim o resultado supressumido destas categorias. Toda diferença inicial de que o ser é o outro do nada e o nada o outro do ser, foi conciliada no devir. Isso ocorre porque tais diferenças foram desmanchadas no movimento de passagem de uma categoria à outra. A diferença entre ser e nada se mostrou vazia, porquanto se houvesse alguma diferença efetiva, ambas seriam categorias determinadas. Ser e nada não se desmancham em categorias vazias, mas são suspensas e sustentadas numa unidade relacional que expõe que suas diferenças são diferença nenhuma. Ser e nada se autodeterminam, seu conteúdo concreto é essa unidade conciliadora expressa na categoria do devir:

*Visa-se – ou opina-se [Man meint] – que o ser seria, antes o outro pura e simplesmente do nada e não há nada mais claro do que a diferença absoluta deles e não parece haver nada mais fácil do que poder indicá-la. Porém, é igualmente fácil convencer-se de que isto é impossível, de que esta diferença é indizível. Aqueles que querem persistir na diferença entre ser e nada podem se sentir convidados a indicar no que ela consiste. Tivessem ser e nada qualquer determinidade através da qual eles se diferenciasssem, então seriam, como foi lembrado, ser determinado e nada determinado, não o ser puro e o nada puro, como eles ainda são aqui. Sua diferença é, com isso, completamente vazia; cada um dos dois é, da mesma maneira, o indeterminado; ela consiste, portanto, não nelas mesmas, mas apenas em um terceiro, no visar. (HEGEL, 2016, pp. 95-96, grifo do autor)*



Tudo que se segue na Lógica surge como desdobramento da dialética ser-nada-devir. Entretanto, o momento inicial não é o ser, tampouco o nada, mas o devir como resultado imanente da suprassunção [*Aufhebung*] das oposições imediatas de ser e nada. O movimento de transição de uma categoria à outra ocorre de modo imanente, pois o devir é condição intrínseca do pensamento. O movimento é próprio da natureza do puro pensamento, ao mesmo tempo em que *aufheben* é a força motora que impele à realização deste movimento que, por sua vez, resulta no devir. Se, como já nos mostrou Hegel, o pensamento é devir e tudo é pensamento, então tudo é devir. Logo, é a partir do devir como categoria fundamental, que se desenvolvem os conceitos essenciais para a sistematização estrutural do mundo sensível. Nem o ser é verdade, nem o nada, mas o fluir necessário inerente ao próprio pensamento o é.

#### 4 *AUFHEBUNG* E DEVIR: SUSPENDER, SUSTENTAR E FLUIR

125 Adentremos agora precisamente ao termo *Aufhebung* e sua relação com o conceito de devir. Anteriormente, demonstramos que a ciência da lógica consiste na exposição sistemática do pensamento autoposto que se desenvolve e autodetermina. Vimos que o movimento de passagem do ser ao nada e do nada ao ser mostrou que ambas são categorias vazias e indeterminadas, e que a verdade do ser e do nada é o devir. Dessa forma, o ser se mostrou como processo de autodeterminação, como devir, e o devir nos apareceu como primeiro conceito mais determinado do pensamento, mas ainda também abstrato. Visto que o ser é devir e que o devir é o primeiro conceito determinado do pensamento, podemos afirmar que dele emergem todas as determinações categóricas da Lógica hegeliana. O devir é a categoria fundamental da Lógica e o movimento de *Aufhebung* engendra tal categoria.

Inicialmente, o ser se mostrou contrário em si mesmo e, por conta disto, foi impelido a realizar o movimento de suprassumir suas próprias diferenças. Essa suprassunção permite que o ser avance em categorias mais sofisticadas, no entanto, sem deixar de ser o que era antes: um vir-a-ser incessante. Diante disso, podemos asseverar que a dialética ser-nada-devir aparece como momento primordial, do qual todo o desdobramento da lógica se desenvolve. É por meio dessa tríade que o pensamento avança em categorias mais sofisticadas.

A transição do ser para o nada e do nada para o ser explicita que ambas as categorias tiveram suas diferenças imediatas suprassumidas na verdade de que não há diferença alguma entre elas, que sua verdade é esta: que são iguais, são as mesmas e por isto se autodeterminam nesta unidade. *Aufhebung*, por sua vez, suspende e sustenta o ser



e o nada na unidade relacional emergida no devir. A sustentação das categorias ser e nada se mostra como condição imanente do próprio devir, o qual aparece como um absoluto suprassumir-se. A suprassunção pode ser compreendida não como mera categoria, mas como condição do próprio pensamento que se mostrou como devir, ou seja, *Aufhebung* como condição imanente ao conceito de devir:

O devir, nascer e perecer, é a inseparabilidade de ser e nada, não a unidade que abstrai do ser e do nada, mas como unidade do *ser* e do *nada*, ela é esta unidade *determinada* ou a unidade na qual tanto o ser quanto o nada *é*. Mas, na medida em que ser e nada são inseparados de seu outro, cada um deles *não é*. Eles são, então, nessa unidade, mas como desaparecentes, apenas como *suprassumidos*. Eles decaem de sua *autossubsistência* inicialmente representadas para *momentos, ainda diferentes*, porém, ao mesmo tempo suprassumidos. (HEGEL, 2016, p. 109, *grifo do autor*)

126 Todavia, devemos levar em consideração que na passagem de um ao outro não é o nada que suprassume o ser, nem o ser que suprassume o nada, mas cada um suprassume a si mesmo. O ser suprassume-se ao passar ao nada e o nada suprassume-se ao passar ao ser. Sobre isso, Hegel (2016, p. 110) escreve: “eles não se suprassumem reciprocamente, um não suprassume exteriormente o outro, mas cada um se suprassume em si mesmo e é nele mesmo o oposto de si”. A oposição posta pelo ser e a suprassunção realizada em seu próprio interior resultam em que o ser é o próprio devir, porquanto “o devir é o desaparecer de ser em nada e de nada em ser e o desaparecer de ser e de nada em geral; mas ele repousa, ao mesmo tempo, sobre a diferença dos mesmos” (HEGEL, 2016, p. 110).

Outrossim, *aufheben* deve ser posta como condição necessária para o desdobramento da dialética ser-nada-devir, da qual todas as outras categorias emergem. *Aufhebung* surge como inerente ao processo de passagem do ser para o nada e do nada para o ser, porquanto o ser só passa ao nada pois suprassume a si mesmo e vice-versa. O que isso quer dizer? Que o ser suprassume sua indeterminação imediata ao passar ao nada. Que o nada faz o mesmo ao passar ao ser, e que ambos estão suprassumidos no devir. Assim, para Hegel (2016, p. 110, *grifo do autor*): “Esse resultado é o ser desaparecido, mas não como *nada*; assim, seria apenas uma recaída em uma das determinações já suprassumidas, não seria resultado do nada e do *ser*”.

O pensamento puro sem nenhuma determinação, num movimento intrínseco de mediação consigo mesmo, suprassume em sua autodeterminação toda a indeterminação – ou determinação imediata – expressa no ser, realizando assim um movimento de passagem ao nada. Da mesma forma, o nada suprassume toda sua indeterminidade, passando ao ser de modo que nem o ser é somente ser, nem o nada é somente nada.



Um é a completude do outro, pois tiveram seus momentos iniciais suprassumidos e agora aparecem na categoria do devir. Sendo assim, podemos afirmar que a suprassunção impulsiona a passagem de uma categoria à outra, elevando-as à autodeterminação na categoria do devir.

Na Doutrina do ser, ser-nada-devir são apresentadas como categorias sistemáticas da Lógica especulativa, sendo por meio destas que o pensamento progride. *Aufhebung* já está presente no momento inicial sendo posto como atividade a partir da qual todas as outras categorias se desenvolvem. *Aufhebung* se mostra como condição para o desdobramento da Lógica, pois impulsiona a passagem de uma categoria à outra, como também concilia as diferenças de cada categoria. Visto que no devir a suprassunção encontra-se como categoria que suspende ou eleva todas as outras, proporcionando a passagem de um estado a outro, é pertinente concordar com Pertille (2011) quando já afirmado que *Aufhebung* é uma determinação fundamental no desenvolvimento da lógica hegeliana, estando presente no processo de constituição de todas as categorias da *Ciência da lógica*. Por conseguinte, é a partir de *Aufhebung* que o pensamento se desdobra, avançando da esfera do puro abstrato à sua efetivação concreta.

127

O pensamento se mostrou como devir; sendo assim, todo o desencadeamento exposto pela Lógica é o desencadeamento do próprio devir. Na Lógica o pensamento puro desdobra-se em si mesmo, desencadeando assim o processo dialético que resultará na conciliação do pensamento com ele mesmo. As categorias de ser e nada se mostram como insustentáveis, resultando no devir. Todas as categorias posteriores se mostram tão insustentáveis quanto as de ser e nada, o que implica na noção de que o ser é processo, movimento. Logo, o devir não deve ser entendido meramente como uma categoria emergida do ser e do nada, mas como condição intrínseca do ser. O ser é devir, na verdade as categorias são desdobramentos do próprio devir. O ser é isso, um absoluto vir-a-ser em que o pensamento vai desencadeando categorias e as suprassumindo progressivamente. Cada tríade se mostra como devir.

Porque tanto o ser quanto o nada são vistos como transição para o outro, como estando no processo de devir. Na medida em que o devir forma a verdade do ser e do nada, torna-se a categoria interpretativa através da qual ser e nada devem ser entendidos. (SCHLITT, 2019, p. 15. 23-26)

Diante de tudo o que foi exposto, podemos concluir que *aufheben* e devir estão imanentemente relacionados, de modo que um é condição do outro. Segundo Krahn, “por meio de uma revisão do movimento do devir, descrevemos a maneira pela qual *Aufhebung* funciona como o operador da Lógica, a estrutura definitiva da atividade” (2014, p.



85. 1-3, tradução nossa)<sup>9</sup>. As categorias somente se movimentam pois o próprio ser é processo. Dessa forma, o devir pode ser posto como atributo inerente ao ser, e a *Aufhebung* como condição intrínseca do próprio devir. Sendo assim, tudo é devir, tudo é passagem, tudo é suprassunção. Devir e suprassumir não existem separadamente, um é condição do outro. Não há devir sem *aufheben* (SCHLITT, 2109, p. 15), sendo esta condição imanente ao próprio devir.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Aufhebung* é responsável pela elevação e sustentação de todas as categorias que se desdobram na Lógica hegeliana, e sua presença é incontestavelmente efetiva em todas as determinações do pensamento, porquanto é função da *Aufhebung* elevar e sustentar numa unidade relacional as categorias anteriores postas como contrárias. Doravante, o pensamento passa da sua verdade mais abstrata ao seu saber mais concreto. Ademais, o próprio conceito de devir emerge a partir da *Aufhebung* e, conseqüentemente, tudo o que se segue como desdobramento do devir é posto pela ação da suprassunção. *Aufhebung* entra em cena unificando as diferenças de cada categoria, de modo que sejam suprassumidas as oposições existentes. A cada contradição apaziguada, uma nova contradição aparece e, mais uma vez, o pensamento tem a necessidade de solucioná-la.

Desse modo, principiando da Doutrina do ser, expomos o pensamento puro a partir da dialética ser, nada e devir. A tríade apresentada surge como momento originário do qual todo o desenvolvimento lógico emana. O ser e o nada suprassumem suas próprias diferenças, engendrando uma nova categoria que contém a unificação de seus momentos contrários, a saber, a categoria do devir enquanto primeiro conceito mais concreto do pensamento.

Destarte, a transição do ser ao nada e do nada ao ser revela-se como movimento intrínseco e necessário da própria condição do pensamento. Por conseguinte, a unificação das duas categorias, por meio da *Aufhebung*, autodetermina a categoria de devir. Esta emerge como resultado do movimento de transição exposto na relação ser e nada; já *Aufhebung* aparece nesta transição como força que impulsiona o passar de um a outro. Logo, podemos observar que, por meio da *Aufhebung*, o devir emerge como categoria que contém as diferenças do puro pensamento conciliadas.

---

<sup>9</sup>“Through a review of the movement to becoming, we described the manner in which *Aufhebung* functions as the logical operator of dialectics, the operant term of the Logic, the definitive structure of activity” (2014, p. 85. 1-3).



O devir se revela como primeiro conceito mais concreto do pensamento, pois já não é aquele pensamento vazio e indeterminado do ser e do nada, mas sim o resultado suprassumido destas categorias. Toda diferença inicial de que o ser é o outro do nada, e o nada o outro do ser, foi conciliada no devir. Ser e nada não se desmancham em categorias vazias, antes são suspensas, sustentadas e elevadas numa unidade relacional que expõe que suas diferenças não são diferença alguma. Logo, ser e nada se autodeterminam, e seu conteúdo concreto é esta unidade conciliadora expressa na categoria do devir. Com efeito, *Aufhebung* e devir estão essencialmente conectados; por isto Hegel localizou sua “Observação” sobre o termo *Aufhebung* logo após tratar do conceito de devir, mostrando sua inerente conexão. O puro pensamento autodesdobra-se porque é devir. E *Aufhebung* pode ser considerada o motor de todo movimento, pois por meio dela o pensamento avança progressivamente, suprassumindo toda oposição confrontada. O devir é o incessante vir-a-ser do pensamento por meio da *Aufhebung*.



## REFERÊNCIAS

- BURBIDGE, J. W. A concepção hegeliana da lógica. In: BEISER, Frederick. C. *Hegel*. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.
- BURBIDGE, J. W. *The Logic of Hegel's Logic: An Introduction*. Peterborough: Broadview Press, 2006.
- HEGEL, G.W. F. *Ciência da lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HEGEL, G.W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*: Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. vol.1
- IBER, Christian; G. MIRANDA; L. Marlene; ORSINI, Federico. Nota dos tradutores. In: HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- KRAHN, Ryan. *The Sublation of Dialectics: Hegel and the Logic of Aufhebung*. Guelph, Ontario, Canadá. p. 258, Tese (doutorado), University of Guelph, 2014.
- NICOLAU, Marcos. Método e ato filosófico em Hegel. In: *Revista Dialectus*. Fortaleza, Vol 1, nº2, p. 1-13, janeiro – 2013.
- PAREDES-MARTÍN, María. El devenir como verdad del ser. In: D. Ferrer; F. Orsini; M. Bordignon; A. Bavaresco. *A autobiografia do pensamento: A Ciência da lógica de Hegel*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.
- PERTILLE José Pinheiro. *Aufhebung*, meta-categoria da lógica hegeliana. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Recife, Vol 8, nº15, p. 58-66, Julho/Dezembro - 2011.
- PERTILLE, José Pinheiro. *Aufhebung*, meta-categoria da lógica hegeliana, para uma plausível apreensão lógica da realidade. In: A. Bavaresco, F. Jozivan Guedes de Lima. *Direito & Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre, 2016: p. 365-380.
- SCHLITT, Dale M. *A lógica hegeliana do puro pensamento (uma reflexão crítica)*. Trad. Arthur Eduardo Grupillo Chagas. Manuscrito, Aracajú, 2019.
- WERLE, Marco. Apresentação. In: HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica: (Excertos)*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo, 2011.
- VIEWEG, Klaus. Hegel's Adventures in Wonderland – O Começo da Filosofia. In: D. Ferrer; F. Orsini; M. Bordignon; A. Bavaresco; C. Iber. *A autobiografia do pensamento: A Ciência da lógica de Hegel*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38395>

Artigo recebido em: 08/06/2021

Artigo aprovado em: 27/11/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

## O LUGAR DAS RELAÇÕES ECONÔMICAS NO PROJETO HEGELIANO DE FRANKFURT

### THE PLACE OF ECONOMIC RELATIONS IN THE FRANKFURT HEGELIAN PROJECT

Lucas Schönhofen Longoni<sup>1</sup>

([santosarthursoares@gmail.com](mailto:santosarthursoares@gmail.com))

**Resumo:** Conceitos econômicos clássicos aparecem pela primeira vez, tratados no pensamento do jovem Hegel, em escritos de Jena. Não obstante, na fase anterior, em meio à “crise de Frankfurt”, seria possível já identificar no quadro de seu projeto filosófico e ético um lugar para o conjunto das relações socioeconômicas. Buscamos mostrar que através dessa contextualização seria permitido ver essas relações funcionando dentro do registro de apreensão do entendimento ou da reflexão e como um modo ainda positivo de se estar no mundo. O programa da reconciliação (*Versöhnung*), ao aproximar o pensador com as condições materiais de sua época, teria também que evidenciar os déficits de uma solução através do conceito subjetivo e limitado de Amor, tal como trabalhado n’*O Espírito do Cristianismo e seu Destino* (1798-1800). O resultado seria o estabelecimento das bases para uma leitura mais construtiva da economia política moderna, como *Bildung* para outra reconciliação ética mais concreta.

**Palavras-chave:** Hegel. Economia. Sociedade. Frankfurt. Projeto.

**Abstract:** Classical economic concepts appear for the first time, treated in the young Hegel's thought, in Jena's writings. However, in the previous phase, in the midst of the “Frankfurt crisis”, it would have been possible to identify within the framework of his philosophical and ethical project a place for the set of socioeconomic relations. We seek to show that through this contextualization it would be possible to see these relationships functioning within the register of apprehension of understanding or reflection and as a still positive way of being in the world. The reconciliation program (*Versöhnung*), by bringing the thinker closer to the material conditions of his time, would also have to highlight the deficits of a solution through the subjective and limited concept of Love, as worked in *The Spirit of Christianity and Its Destiny* (1798-1800). The result would be to lay the foundations for a more constructive reading of modern political economy, like *Bildung* for another more concrete ethical reconciliation.

**Keywords:** Hegel. Economy. Society. Frankfurt. Project.

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1407728234968625>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7306-6823>.



## INTRODUÇÃO

Hegel é um filósofo reconhecido por ter tido um conhecimento bastante ímpar da economia política quando essa ciência ainda dava os seus primeiros passos no séc. XVIII. Isso porque, à luz de seus pares alemães, ele se destacou como o mais receptivo aos desenvolvimentos e aos efeitos sociais da economia moderna. Tanto Kant como Fichte e Schelling, seus contemporâneos de idealismo, pouco se deixaram influenciar pelo fenômeno da industrialização, teorizada exclusivamente pelos britânicos (RIEDEL, 1984, p. 108-109; LUKÁCS, 2018, p. 170). Essa maior aproximação com a teoria nos permitiria pensar numa leitura de suas posições econômicas em separado do conjunto de sua filosofia. Certamente bons trabalhos de teoria política, isentos da pretensão de cobrir o todo da filosofia hegeliana, puderam se dedicar àquilo que Hegel tinha a dizer sobre a dinâmica interna do mercado, sobre o papel do Estado na condução da política econômica etc.<sup>2</sup> Outros tantos se indagaram pelas posições de Hegel e de onde elas teriam sido derivadas, se da corrente de pensamento dos cameralistas, de Steuart, de Smith etc.<sup>3</sup> Mas o que buscamos aqui tratar é ainda outro aspecto: os laços que prenderam seus estudos econômicos a sua visão projetista de juventude. Logo, devemos partir daquela perspectiva mais ampla.

132

Sabemos que desde cedo o pensamento hegeliano esteve voltado a um projeto ético e político, onde se esboçava já uma interpretação da história assim como um sistema conceitual-filosófico bastante peculiar. Isso teria de dificultar ainda o nosso entendimento de como Hegel percebeu a economia política *stricto sensu*, caso assim a abordássemos. León & Moya (2019, p. 2-6), por exemplo, reforçaram este ponto ao defender que não é acertado compreender os primeiros estudos sobre economia do pensador como tendo sido mais transparentes em relação àqueles desenvolvidos mais tarde, nas *Lições de Heidelberg* (1817-1819) e na *Filosofia do Direito* (1821). Pois, na verdade, os primeiros estariam ainda mais comprometidos com um projeto ético. Por conseguinte - e somado ao infortúnio de que não chegou até nós o principal documento juvenil, supostamente o mais estritamente econômico do filósofo, um comentário do economista político James Steuart (1712-1780) – faz-se prudente colocar em perspectiva o contexto ao se avaliar o contato do jovem Hegel com essa matéria e compreender o “econômico” a partir de uma conotação mais ampla, abrangendo os tipos de relações sociais característicos da sociedade civil.

---

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, Plant (1977) ou o cap. 3 de Herzog (2013).

<sup>3</sup> Ver um pouco da discussão em León & Moya (2019), ou sobre as influências do iluminismo escocês no pensamento de Hegel em Waszek (1988).



Antes de tudo, precisaríamos nos perguntar: a economia política começa a exercer uma influência no pensamento de Hegel a partir de que período? Apesar de algumas divergências entre os comentadores,<sup>4</sup> o período de Frankfurt (1797-1800) é convencionalmente visto como central para a questão - ainda que os tópicos típicos da ciência econômica só recebessem um tratamento mais adequado em Iena (1801-1806). Isso porque, em Frankfurt, como aponta Lukács (2009, pp. 93-96), seu pensamento teria passado por uma transformação assaz importante, denominada “crise de Frankfurt”, a qual teria edificado as bases do interesse de Hegel pela economia política. Isso teria se dado devido à admissão, nesse tempo, por parte do jovem filósofo - em acompanhamento dos acontecimentos da Revolução Francesa e da evolução da Revolução Industrial na Inglaterra - da necessidade de se enfrentar as questões modernas, o que haveria de arrefecer sua visão utópico-normativa anterior, com referência à *polis* antiga, fortemente republicana. O que se defendia, então, não era mais um retorno imediato às condições político-religiosas da antiguidade, mas a reconciliação mediada daquela unidade simples com as instituições florescentes e estabelecidas do mundo moderno, muitas das quais posteriormente contribuiriam para o conceito de sociedade civil.<sup>5</sup>

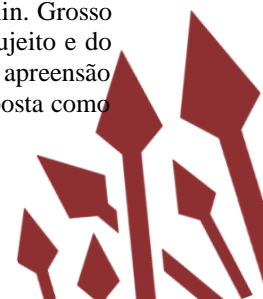
133

Ao lado dessas constatações empíricas que haveriam de transformar seu pensamento, Hegel constrói um programa ético-filosófico partindo do ideário da filosofia da união e inspirado pelo contato com Hölderlin.<sup>6</sup> A premissa fundamental é que a verdade reside no absoluto, isto é, no infinito que é unidade entre sujeito e objeto, razão e natureza sensível, tempo e espaço, mente e corpo etc. Ademais, acreditava-se que dessa união se expressava não só a verdade como também a liberdade em sentido orgânico. Tinha como exemplo a sociedade das repúblicas antigas, que experimentavam no convívio com os deuses o paradigma da vida harmoniosa entre realidade e fantasia, principalmente por conta da existência de uma religião pública na qual os indivíduos se sentiam membros e participantes de um todo social. O jovem Hegel avaliava, não obstante, que esse estado de coisas não mais existia para os modernos, exigindo um esforço, dentro do processo de formação dos homens, para a reconquista da unidade livre. Eis então que tem lugar a “crise de Frankfurt” e a constatação de que a união não poderia ser recuperada ignorando o resultado de um processo

<sup>4</sup> Ver a segunda seção deste artigo.

<sup>5</sup> Para uma visão abrangente da evolução e da gênese do conceito de “sociedade civil” no pensamento de Hegel, ver Kervégan (2018) e Riedel (1989).

<sup>6</sup> Os fundamentos dessa filosofia podem ser encontrados no escrito *Urteil und Sein* (1795), de Hölderlin. Grosso modo, argumenta-se que o amor e a beleza são experiências da união anterior a toda separação (do sujeito e do objeto), experiências do Ser, apreendido apenas por intuição intelectual. Nisso a reflexão e a apreensão conceitual, que se movem sempre no âmbito do separado, são incapazes de se alçarem à união pressuposta como imediatamente dada. Ver Hölderlin (2004).

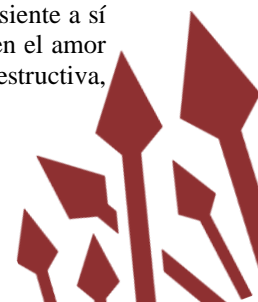


de diferenciação e de reflexão entre sujeito e objeto na história, até então rotulados como período de decadência, apenas. Isso porque a filosofia da união (imediate) acabava por gerar uma nova oposição entre uma união pura e idealizada e uma multiplicidade de momentos separados (leis, direitos, família, propriedade, indivíduos etc.). É desse diagnóstico, então, que surge o seu projeto de reconciliação (*Versöhnung*). Ou melhor, na linguagem que Hegel irá usar desde 1798: o programa da "união da união e da separação". Isso significaria reconhecer a necessidade de se incluir um momento reflexivo na nova união mediatizada que, da perspectiva da vida ou do especulativo, incluiria três momentos dialéticos.<sup>7</sup>

A partir dessa estrutura básica seria conveniente, então, para nós, perguntar pelo lugar das relações econômicas na leitura desse projeto. Teria Hegel as compreendido como um tipo orgânico e harmonioso de relacionamento próprio da *polis* grega, como parte e sintoma do desmembramento dessa sociedade espiritualmente una ou como parte da resposta para se pensar uma reconciliação mediatizada? Seria difícil colocar o problema de forma tão abstrata, pois assim não se compreenderia a história dos modos de produção. Ainda mais se considerarmos, como Plant (1977, pp. 82-83), que Hegel já distinguia nas entrelinhas d'*O Espírito do Cristianismo e seu Destino* (1798-1800) os estágios de uma sociedade pastoral nômade, de uma sociedade agrária e de uma sociedade moderna (economia de troca) - por influência da leitura de Stuart. Mas não precisaríamos ir tão longe, pois, de modo geral, é bastante claro que as preocupações de Hegel estão voltadas nesse texto para as condições da economia moderna (muito embora a partir de uma compreensão bastante abstrata e que se mescla com o universo jurídico).<sup>8</sup> O que se evidencia é o arranjo de um mundo prático (jurídico e econômico) no momento reflexivo da tríade - também por influência possível de Stuart, o qual identificava a realidade econômica como que tendente ao caos e demandante de uma união adicional regulada pelo Estado (BECKENKAMP, 2009, pp. 174-175). Isto é, à diferença de Iena, onde as relações econômicas na sociedade civil burguesa seriam mais bem diagnosticadas, destrinchando suas tendências à desintegração, mas principalmente considerando o lado das suas potencialidades éticas (quando Hegel faz uso desses conceitos

<sup>7</sup> É interessante ver como Hegel (1978, p. 262) esboçava esse projeto por esse período, dentro do qual o conceito (não conceitual) de amor é referido como momento da união reconciliada: "Esta unión concordante es vida completa, porque en ella también se ha cumplido con la reflexión; la unión no-desarrollada tenía frente a sí misma la posibilidad de la reflexión, de la separación. En esta unión, sin embargo, la unión y la separación han sido unificadas. Se trata entonces de un [ser] viviente que ha sido opuesto a sí mismo (y que ahora se siente a sí mismo), pero que, sin embargo, no hizo de esta oposición una oposición absoluta. Lo viviente siente en el amor lo viviente. Es así como en el amor están resueltas todas las tareas: la reflexión con su unilateralidad destructiva, y la oposición infinita de la unión-concordancia inconsciente no-desarrollada".

<sup>8</sup> Teremos de ver isso com mais atenção na quarta seção deste artigo.

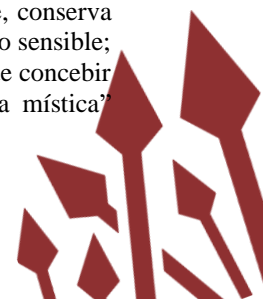


para criticar o contratualismo),<sup>9</sup> em Frankfurt o que temos é, principalmente, a identificação do mundo da sociedade civil como um obstáculo. Isso porque o que se tem aqui por objetivo é a restauração do espírito comunitário a partir de conceitos que flertam com o místico,<sup>10</sup> como “amor” (pela ótica dos modos de se estar no mundo) e “vida” (pela ótica dos registros de apreensão da realidade), onde as relações econômicas modernas terão de ser vistas sob a perspectiva das forças sociais individualizantes e privadas (positiva e reflexiva, respectivamente). Será só atravessando o fracasso da tentativa de internalizar esse momento social desagregador que Hegel passará então a investigar de forma mais detalhada o universo econômico em Iena, encontrando aí relações organizadoras que apontariam para o todo ético.

Nesse processo de maturação do pensamento de Hegel e de conscientização da relevância das relações econômicas como um estudo essencial para os propósitos de seu programa, o qual compreende duas fases - de Frankfurt e de Iena - visamos, não obstante, dados os limites desse trabalho, apenas cobrir a primeira etapa, de Frankfurt. Mais especificamente, a partir de três questões chave, as quais nos guiarão pelas três seções seguintes: I. Quando Hegel começou a estudar economia e quando foi que ela começou a exercer uma influência estrutural no seu projeto ético e político? II. Quais eram as premissas gerais, dentro de seu projeto de juventude, que pautariam o tipo de perspectiva que Hegel lançaria sobre a sociedade burguesa? III. Em que termos Hegel demonstrava e antecipava (em Frankfurt) que a reconciliação por ele almejada - entre sujeito e objeto - teria de incluir as condições econômicas objetivas da modernidade? Nossa resposta para I terá de se dar em termos da localização, em sentido bibliográfico, das referências concretas que se têm a esse respeito. Para II, buscaremos adentrar em seu projeto político de juventude e resgatar os seus ideais e a sua visão de filosofia da história, identificando em Frankfurt um momento essencial de aproximação do autor com questões sócio-históricas mais próximas do universo prático-econômico - levando em consideração, sobretudo, algumas considerações de Lukács sobre a questão. Em relação a III, apoiar-nos-emos em alguns escritos de Frankfurt do autor, especialmente *O Amor e a propriedade* (1798-1799) e *O Espírito do Cristianismo e seu*

<sup>9</sup> Ver Riedel (1984, pp. 117-124).

<sup>10</sup> Se, por um lado, a maturidade de Hegel será marcada pela defesa ardorosa, contra a sua época, de que Deus se dá para o conhecimento, criticando que “O fenômeno inteiramente peculiar desta época, no pico da sua formação e cultura [*Bildung*], é ter regressado à antiga concepção de que Deus é o incomunicável e não revela a sua natureza ao espírito humano” (HEGEL, 2011, p. 25); por outro lado, no período de Frankfurt, Hegel ainda desconfiava do conhecimento conceitual, afirmando que “La idea de Dios, por más que se la sublime, conserva siempre el principio judío de la oposición del pensamiento frente a la realidad, de lo racional frente a lo sensible; el desgarramiento de la vida, de una conexión petrificada entre el mundo y Dios, conexión que se puede concebir solamente como vínculo viviente, relación de términos de la cual se puede hablar sólo en forma mística” (HEGEL, 1978, pp. 349-350).



*Destino* (1798-1800), pois encontramos aí de forma mais clara (dentro do possível) o tratamento da necessidade de incorporação de um mundo prático (jurídico e econômico) guiado por princípios reflexivos e positivos em um mundo ético guiado por princípios de reciprocidade orgânica na vida, no amor ou numa religião verdadeira, nos moldes de um projeto de reconciliação.

## 1 LOCALIZAÇÃO DOS PRIMEIROS ESTUDOS ECONÔMICOS

Pouco pode ser afirmado com certeza sobre o primeiro contato do jovem Hegel com obras de cunho econômico e menos ainda sobre a gênese de um interesse subjetivo do autor pela matéria. Ainda assim é possível especular. Sabemos que ele teve acesso ao pensamento do escocês Adam Ferguson muito cedo, já em Stuttgart (1770-1788), principalmente através de Rosenkranz,<sup>11</sup> que se ampara na declaração da irmã de Hegel, que diz que Garve e Ferguson teriam sido influências decisivas para o filósofo durante esses anos (DICKEY, 1987, p. 407). Harris (1972, pp. 50-51) afirma que esse contato deveria ter se dado através da tradução com notas, de 1772, de Garve, dos *Institutos da filosofia moral* (1769). Outros comentadores presumem ainda que Hegel teria lido o *Ensaio sobre a história da sociedade civil* (1767), também de Ferguson (DICKEY, 1987, p. 407). É provável, todavia, que a disposição de Hegel por esse período estivesse voltada não para a economia, mas para tentativas de evidenciar as relações entre vida do Estado e vida espiritual (cultura e costumes), com foco para a instituição da linguagem (ROSENZWEIG, 2007, p. 75; HARRIS, 1972, p. 46). Há ainda um estudo sobre Locke, do período de Tübingen (1788-1793) que, segundo Chamley (1965), teria inspirado em Hegel o verdadeiro interesse pela economia. Contudo, para Dickey (1987, p. 192) não é possível afirmar com prudência que esse estudo de Locke tenha se dado sob o ponto de vista dos direitos naturais, com viés para o trabalho, a propriedade e a personalidade humana.

São poucos, de fato, os intérpretes que defendem um interesse pela economia por parte de Hegel antes de sua estadia, como preceptor na casa dos von Steiger, na Suíça (1793-1796). Chega a ser consenso entre os comentadores que os primeiros estudos de Hegel sobre economia tenham se dado em Berna. Não obstante, discute-se se esses estudos teriam apenas

---

<sup>11</sup> Rosenkranz, K. *Hegels Leben*. Berlin: Duncker und Humblot, 1844. p. 14.



se concentrado em questões empíricas pontuais, ou se desde já teriam incitado a leitura mais aprofundada de obras de economistas políticos.

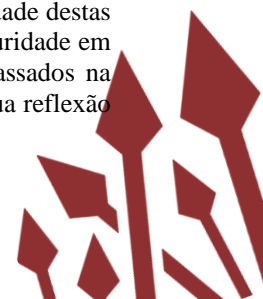
Dos seus interesses empíricos sobre a situação econômica inglesa é possível ter uma noção, pela primeira vez registrada, na sua tradução comentada de um panfleto de Jean-Jacques Cart, publicado em 1798, mas que reverbera seu pensamento em Berna. Aí ele defende a cobrança de impostos para a autonomia da nação e avalia negativamente o sistema britânico de representação, além de discutir a organização das finanças da oligarquia de Berna (LUKÁCS, 2018, p. 187; AVINERI, 1972, pp. 5-8). Esses estudos empíricos teriam levado Hegel à leitura da teoria da economia política ainda em Berna, para autores como Waszek.<sup>12</sup> Rosenkranz constata ainda que, em Frankfurt, Hegel se mostraria fascinado pelas questões da Inglaterra, acompanhando as discussões sobre a Lei dos Pobres (*Poor Laws*) e buscando compreender, possivelmente, como avalia Lukács (2018, p. 258), a essência das leis da sociedade burguesa.

Contudo, as primeiras fontes seguras que demonstram o estudo mais aprofundado da teoria econômica, ou seja, de economistas políticos, são duas. Estas apontam para o fim do período de Frankfurt e para Iena.

Primeiramente, em Frankfurt, sabemos com certeza que Hegel teceu comentários sobre os *Princípios da Economia Política* (1767), de James Steuart, entre 19 de fevereiro e 16 de maio de 1799, pois assim nos informa Rosenkranz em sua biografia sobre Hegel. Esse documento, todavia, infelizmente se perdeu - dando margens a especulações sobre o seu conteúdo.

Todas as ideias de Hegel sobre a essência da sociedade burguesa, sobre necessidade e trabalho, sobre divisão do trabalho e patrimônio dos estamentos, assistência aos pobres e polícia, impostos etc. estão, afinal, concentradas em um comentário glosando a tradução para o alemão da economia política de Steuart, que escreveu de 19 de fevereiro a 16 de maio de 1799 e que ainda se conserva na íntegra. Nele constam muitos vislumbres grandiosos da política e da história, muitas observações refinadas. Steuart ainda era um adepto do sistema mercantil. Com um *páthos* nobre e uma profusão de exemplos interessantes, Hegel combateu o aspecto morto do mesmo, procurando resgatar, em meio à concorrência e no mecanismo tanto

<sup>12</sup> O argumento de Waszek (2011, p. 64) foca na ênfase de Rosenkranz: “Pelo que concerne aos trabalhos empíricos [...] Rosenkranz escreve: ‘Hegel trabalha a organização das finanças de Berna até os mínimos detalhes, até o pedágio das estradas’. Mas, se estes estudos empíricos conduziram Hegel até o ‘mínimo detalhe’ até ‘uma massa infinita de detalhes’ (§ 189), então foi precisamente em Berna que Hegel teve necessidade destas abordagens sistemáticas, para as quais ele fez homenagem à economia moderna, em seus anos de maturidade em Berlim. Mesmo se não existam outros documentos ou testemunhos que permitam situar os anos passados na Suíça como o início das leituras por Hegel dos economistas escoceses, as exigências sistemáticas de sua reflexão da época bastaram para fundar esta conclusão”.



do trabalho quanto do comércio, o *coração* (*Gemüt*) do homem (ROSENKRANZ, 1844, p. 86, *apud* LUKÁCS, 2018, p. 259).

Essa citação é ponto de enfrentamento comum entre os comentadores para o desenvolvimento de uma ideia sobre a compreensão inicial hegeliana sobre a economia política. Dois pontos dividem as interpretações dessa referência.

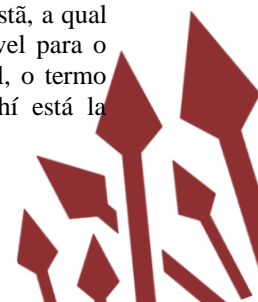
Primeiramente, no que diz respeito à ideia que o biógrafo passa: de que Hegel, nesse comentário, teria combatido o aspecto morto do sistema mercantil de Steuart, inferindo-se daí que Hegel teria tomado uma posição favorável a Smith. Léon e Moya (2019, p. 4), não obstante, analisando algumas dessas posições via análise filológica, defendem que essa seria uma posição mais própria às opiniões do próprio Rosenkranz. Com isso se aproximam do comentário clássico de Lukács (2018, pp. 259-260), que defende que o biógrafo não teria entendido o que o filósofo estaria chamando por “morto” em seu comentário, pois esta expressão não diria respeito ao mercantilismo em específico, mas à positividade das relações econômicas em geral.<sup>13</sup>

A defesa dessa tese é reforçada quando identificamos o segundo ponto de divergências sobre essa citação de Rosenkranz: nas palavras do biógrafo, Hegel procurou resgatar, em meio à concorrência e no mecanismo tanto do trabalho quanto do comércio, o coração (*Gemüt*) do homem. Aqui o que se tenta compreender é o sentido hegeliano da palavra *Gemüt*, que poderia estar sendo usada em seu comentário à Steuart. Pois, como assinala, por exemplo, Waszek (1988, p. 115), esta seria uma expressão especial usada pelo filósofo, apontando para a totalidade (*Ganzheit*) do homem.

Essas interpretações, portanto, teriam de reforçar a tese de que o estudo da economia para o jovem Hegel estava muito misturado com seu projeto ético.

Já em relação à Iena, um ano mais tarde, temos uma prova bastante concreta da influência de Smith sobre Hegel - leitura da *Riqueza das Nações* (1776) – pois este escreve o nome do economista na margem do texto de sua *Realphilosophie I*, o qual remonta o semestre de inverno de 1803-1804. Na ocasião, a referência diz respeito ao desenvolvimento das forças produtivas proporcionado pela divisão do trabalho na indústria.

<sup>13</sup> Por "positividade" Hegel entende, segundo Lukács (2018, pp. 85-99), a característica de proposições que pretendem ser verdadeiras sendo impostas externamente, isto é, independentemente do sujeito (espírito) - que para Hegel significa tanto a autonomia moral (a racionalidade e escrutínio individual) como a atividade social da totalidade (a coletividade democrática do povo). Ou seja, a positividade seria uma característica resultante da morte da unidade viva entre sujeito-objeto (antiguidade) com o advento principalmente da religião cristã, a qual impôs leis morais mortas, ou seja, dadas, não legisladas pelo sujeito moral, e uma área incognoscível para o conhecimento. Já no contexto de Frankfurt, onde a existência momentânea do positivo é justificável, o termo ganha o sentido de uma absolutização indevida: “Ahí donde el hombre une lo no-unificable, ahí está la positividad” (HEGEL, 1978, p. 242).



Deixando agora de lado a cronologia e os aspectos formais e documentais da pesquisa do jovem Hegel, buscaremos compreender o desenvolvimento do conteúdo do pensamento de Hegel a partir do qual a sociedade burguesa, com os elementos que ela compreende, poderia estar começando a ocupar um lugar sistemático e a exercer uma função estrutural para o projeto político-filosófico hegeliano.

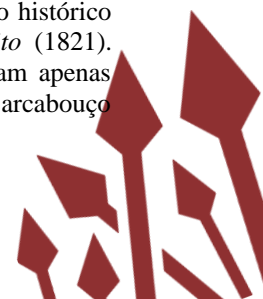
## 2 O DESENVOLVIMENTO ATÉ FRANKFURT: O RECONHECIMENTO DA SOCIEDADE BURGUESA COMO FATO MODERNO INCONTORNÁVEL

O pensamento hegeliano, no caminho para a construção de um conceito crítico da modernidade, como reconhece Habermas (1990, p. 32), não poderia prescindir do enfrentamento do problema do advento da sociedade burguesa, em meio a uma época tão conturbada pelas revoluções americana, francesa e industrial. Ainda que não seja possível apontar para uma análise hegeliana sobre o conceito moderno de *bürgerliche Gesellschaft* até as *Lições de Heidelberg*, do inverno de 1817-1818, quando ele aparece nomeado com a devida significação pela primeira vez, é fato que seu pensamento político esteve envolvido com suas questões desde cedo, ainda que incompreendidas.<sup>14</sup> Mas há um período em particular onde essa esfera começa a ocupar um lugar mais proeminente no seu pensamento. Esse intervalo, segundo Dickey (1987), teria que levar em consideração todo o percurso de 1794 a 1804 (passando por Berna, Frankfurt e Iena), tendo em vista ser este o momento no qual Hegel estaria procurando como internalizar as exigências objetivas do mundo moderno sem perder o sentido religioso do vínculo ético que o filósofo de Württemberg teria elaborado durante o período de 1770 a 1794. Esse período marcaria o início da influência dos escoceses e dos estudos sobre economia política, realismo sociológico e história (Ferguson, Smith, Stuart).

Apontando para o período de Frankfurt (1797-1800), não obstante, e seguindo nisso principalmente Lukács (2018) - quem se debruçou com maior afinco à sociedade burguesa - seria possível observar aí o estabelecimento por parte de Hegel das premissas mais gerais para o estudo econômico. Isso visto que teria sido nesse período que o filósofo começaria a

---

<sup>14</sup> Ver a defesa de Riedel (1989) de que Hegel só compreendeu a sociedade civil como um momento histórico necessário e de valorização positiva na sua fase madura, mais precisamente na *Filosofia do Direito* (1821). Segundo esse argumento, o que existe em seus trabalhos anteriores (Berna, Frankfurt e Jena) seriam apenas constatações, somadas a leituras de autores ingleses e franceses e mesclados sem harmonia com o arcabouço teórico da antiguidade (*societas civilis* x *societas domestica*).



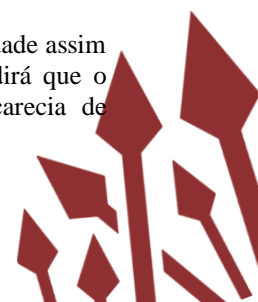
esvaziar seu ideal normativo grego em função de uma solução política que passava a levar em consideração uma análise mais concreta das condições materiais e econômicas, em paralelo ao desenvolvimento de seu projeto de reconciliação.

Em Tübingen (1788-1793) e Berna (1793-1796), Hegel faz uma leitura ainda externa da sociedade burguesa. Por esse tempo, a ênfase da sua análise voltava-se, sobretudo, para o modo como a religião se entrelaçava com o espírito do povo nas formas concretas de sentir e pensar, levando-o a comparações entre as configurações dos povos antigo e moderno em relação ao modo de vida dos cidadãos e ao exercício político no Estado (ROSENZWEIG, 2007, p. 85). Sua referência e seu ideal político eram então inspirados na *polis* grega (e na Roma republicana)<sup>15</sup> que - segundo o filósofo - era profundamente marcada pelo sentidos de plenitude comunitária, de subjetividade coletiva, de autogestão democrática e reconhecimento na substância da pátria, de não estratificação em estamentos e pela integridade da personalidade humana, os quais só eram viáveis tendo em vista a existência de uma religião popular e de espírito público que identificava o si político e o si religioso dos cidadãos (BOURGEOIS, 1999, p. 36; LUKÁCS, 2018, pp. 113-129). É na mesma linha que Dickey (1987, p. 184) apontará para uma *Sittlichkeit* de antes de 1794, que tinha por ideal a recoletivização da vida pública com sentido religioso e que visava a unidade da experiência objetiva em um todo.

Destarte, ao invés de se interessar pelas condições da vida material e econômica que teriam proporcionado esse espírito comunitário na Grécia antiga,<sup>16</sup> ou nas condições modernas que poderiam dificultar e até impossibilitar um retorno deste ideal antigo, preocupava-o, especialmente em Tübingen, conceber um projeto humanista de educação religiosa e política inspirado no modelo grego da vida harmoniosa que reforçasse o simples sentimento de respeito pela lei moral kantiana, dentro de um projeto de religião racional, subjetiva e pública (PLANT, 1977, p. 80). Para isso Hegel pensou em uma religião do povo (*Volksreligion*), para a vida moderna, nos seguintes termos. Ela deveria: i) ter seus ensinamentos fundamentados na razão universal; ii) mobilizar a fantasia, o coração e a sensibilidade dos homens; e iii) ser constituída de tal maneira que todas as necessidades da vida - as ações públicas do Estado - se conectassem com ela (HEGEL, 1968, p. 103).

<sup>15</sup> Também contendo fortes influências da cultura protestante da Velha Württemberg. Ver Dickey (1987, p. 5-12).

<sup>16</sup> A leitura idealizada de Hegel por essa época não apontava para a existência de escravos na Antiguidade assim como ocultava muito da base material daquelas sociedades. Por isso Lukács (2018, p. 118-119) dirá que o filósofo antes intuiu as sociedades gentílicas do que Athenas. Sua visão idealizada da *polis* carecia de embasamento histórico.



Hegel passaria, não obstante, a voltar o seu pensamento cada vez mais para a “infraestrutura” material e econômica que sustentaria as formas sociais e culturais (PLANT, 1977, pp. 81-82). Já em Berna vemos esse movimento sendo aprofundado. Um idealismo normativo começa assim a se associar a um realismo que buscava situar aquele dentro da constelação de diversas condições das forças socioeconômicas historicamente específicas e irreversíveis.<sup>17</sup> Essa tendência teria começado com a crítica das condições sociais e políticas decadentes de Roma, que passam a ser vistas como tendo gestado historicamente o cristianismo – religião que, segundo Hegel, (tomando como premissa a ideia de que as formas políticas se conectam simbioticamente com as religiões) favorecia o despotismo, passando a reforçar a alienação (como “superestrutura” conveniente) (PLANT, 1977, p. 81). Essa visada para as condições materiais, contudo, teria se dado de forma bastante lenta. Seus esforços se concentravam ainda, em Berna, na crítica histórica interna do cristianismo, utilizando-se da filosofia moral kantiana, em prol de um projeto para a reforma da religião.

Partindo da referência do ideal comunitário grego, Hegel identificou a decadência desse mundo com o advento de uma vida cívica e positiva,<sup>18</sup> fixada na vida privada, representada pelo cristianismo, mas já situando o desenvolvimento dessa religião sobre uma base histórica e concreta. Com a decadência de Roma (início do Império Romano em 27 a. C.), descrita em *Positividade da religião cristã* (1795-1796), o espírito de liberdade da antiguidade, o espírito republicano, entra em colapso em função de um processo de perda da liberdade em Roma, dado o nascimento de uma classe aristocrática governante que usava do poder militar e das riquezas derivadas das conquistas para seduzir o povo e se manter no poder (LUKÁCS, 2018, p. 117-118; PLANT, 1977, p. 81). Esse processo teria levado a uma supressão da igualdade dos patrimônios e a uma diferenciação dos homens em estamentos (políticos e econômicos), resultando na alienação dos indivíduos e na perda da virtude que os fazia participar de sua pátria. Com isso, as condições individualistas do mundo moderno são diagnosticadas por Hegel como uma desintegração da subjetividade coletiva antiga - transformação do *citoyen* antigo no *bourgeois* moderno.<sup>19</sup> Ele critica a supervalorização da particularidade individual na sua busca desenfreada por ganho, segurança da propriedade privada e subsistência - assim como vê com maus olhos a divisão social do trabalho que embrutece o homem e o isola. Isso, dado que a base ideal-religiosa de Hegel o preveniria de

<sup>17</sup> Segundo Dickey (1987, pp. 184-185), será esse confronto inicial do idealismo de espírito público e religioso desenvolvido até 1794 com o realismo do período seguinte que, em busca de uma reconciliação, acabaria por, mais tarde, diferenciar a sociedade civil do Estado em dois planos da eticidade em obras da maturidade de Hegel.

<sup>18</sup> Vide nota 14.

<sup>19</sup> A compreensão adequada e a diferenciação desses termos seriam, entretanto, só mais tarde sistematizadas. Para o acompanhamento da evolução do pensamento de Hegel sobre essa questão, ver Kervégan (2018).



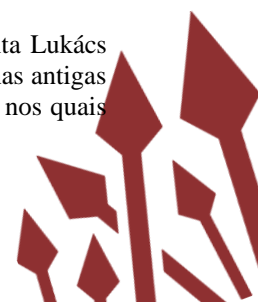
aceitar sem crítica as condições com tendência à animalização do homem na sociedade burguesa (DICKY, 1987, p. 184).

É no contexto dessa análise crítica da decadência da república romana e da ascensão da religião privada do cristianismo que Hegel fará seus primeiros apontamentos sobre os problemas da sociedade burguesa. Mas se por um lado esse novo diagnóstico das condições socioeconômicas de desigualdade entre classes e de valorização da individualidade na modernidade o levariam para uma autocrítica - de modo que uma religião popular não poderia mais ser defendida sem levar em consideração essa estrutura material, uma vez que aquela não teria se adaptado historicamente – por outro, Hegel demoraria ainda a se desiludir com as possibilidades de restauração daquelas condições ideais (PLANT, 1977, p. 81). Por isso, a sociedade burguesa é pensada ainda aqui, isto é, em Berna, apenas indiretamente, como um fenômeno de decadência histórica, negativo e apenas à reboque das análises sobre religião. Essa sociedade se mostrava mesmo provisória para o filósofo, segundo Lukács (2009, p. 93-94), pois este via na Revolução Francesa uma possibilidade de renovação da Antiguidade e da democracia antiga, que Hegel concebia por uma ideia rousseauiana-jacobina da relativa igualdade dos patrimônios, como um período quase "sem economia".<sup>20</sup> O seu projeto político da época, portanto, ainda não requeria uma internalização das condições socioeconômicas modernas. É só em Frankfurt, um momento de passagem da filosofia da união imediatista [1ª Fase (1796-1798)], com seus problemas de incorporar a sociedade burguesa, para uma filosofia da união reconciliatória [2ª Fase (1798-1801)] que Hegel se ocupará pela primeira vez do estudo da Economia Política - como vimos na seção anterior (BECKENKAMP, 2009, pp. 127-190).

Em suma, Hegel, ainda pelo tempo de Berna, baseava-se numa leitura da história, aparentemente influenciada por Rousseau, que se dividiria em três partes: a antiguidade livre – o início da positividade com a decadência da República Romana – uma renovação da liberdade por intermédio da Revolução Francesa (LUKÁCS, 2018, p. 161). Por isso, neste momento de seu desenvolvimento, a sociedade civil era considerada como momento passageiro de decadência das relações humanas republicanas, não sendo estudada a fundo ou enfrentada, ficando apenas ligada a um processo de definhamento do espírito público-religioso.

---

<sup>20</sup> É importante situar sempre o ponto de vista do jovem Hegel sobre a antiguidade que, como aponta Lukács (2018, p. 111) “[...] parte da concepção dogmaticamente aceita da igualdade relativa dos patrimônios nas antigas repúblicas cidadinas e dali em diante se limita a analisar os fenômenos políticos, culturais e religiosos nos quais se manifesta a peculiaridade desses Estados”.



Mas por que, em Frankfurt, o pensamento político de Hegel passaria a considerar a sociedade burguesa a partir de uma chave mais estável? A hipótese que defende Lukács (2009, p. 94) fala que este teria sido um momento de desilusão do autor com a possibilidade de transformação da Alemanha, desencadeado, em parte, pelos acontecimentos políticos do 9 de Termidor, na França, que encerrava com o período do Terror de Robespierre, em 27 de julho de 1794, e dava início ao governo do Diretório. Isso significava, como apontava Marx, que a sociedade burguesa passava a governar a França.<sup>21</sup> Desse modo, a sociedade burguesa ia se estabelecendo como uma esfera inevitável do mundo moderno. Isso incitou o filósofo a ter que se reconciliar com a sociedade burguesa de alguma forma, de modo que a interpretação da história desenvolvida em Berna teria de mudar em Frankfurt (LUKÁCS, 2018, p. 161).

Essa confrontação inicial de Hegel com o fato da sociedade burguesa não quer dizer, não obstante, que ela se dará pela via do estudo de sua essência objetiva, o que só se daria mais tarde, em Iena:

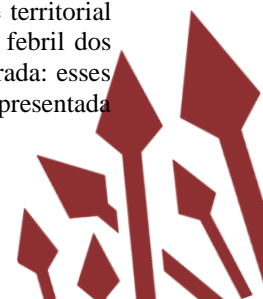
Correspondendo ao atraso econômico, social e político da Alemanha, essa confrontação [com a sociedade burguesa] se dá em uma linha quase puramente ideológica. Ela não consiste em uma formulação política das questões atinentes à sociedade burguesa como na França nem em uma análise científica das legalidades econômicas que estão em sua base como na Inglaterra, mas em um exame, a partir de pontos de vista humanistas, da condição do homem, da personalidade e de seu florescimento na sociedade burguesa (LUKÁCS, 2018, p. 170).

143

Em Frankfurt, Hegel não recusa o seu posicionamento crítico em relação à sociedade burguesa, mas agora ao invés de criticar a positividade no mundo pela via da subjetividade coletiva e livre da república antiga, ele parte do indivíduo e de seu ideal humanista de formação da personalidade, muito em linha com os humanistas alemães clássicos de sua época, como Goethe e Schiller. Com esse ideal, Hegel passa, então, a identificar os impedimentos que a objetividade morta da sociedade burguesa põe contra esse fim:

---

<sup>21</sup> N<sup>o</sup> A *Sagrada Família*, Marx & Engels (2011, p. 141-142) assim interpretam esse evento histórico: "Depois da derrubada de Robespierre é que começa a se realizar prosaicamente o iluminismo político [...] que havia querido exceder-se a si mesmo, que havia sido superabundante. Sob o governo do Diretório a sociedade burguesa - a própria Revolução a havia libertado das amarras feudais e reconhecido oficialmente, por mais que o terrorismo tivesse tentado sacrificá-la a uma vida política antiga - irrompe em formidáveis correntes de vida. Tempestade e ímpeto em busca de empresas comerciais, febre de enriquecimento, a vertigem da nova vida burguesa, cujo autogozo inicial ainda é insolente, leviano, frívolo e embriagado; esclarecimento real da propriedade territorial francesa, cuja ordem feudal havia sido destruída pelo martelo da Revolução e que o primeiro ardor febril dos muitos novos proprietários submete agora a um cultivo total; primeiros movimentos da indústria liberada: esses são alguns dos sinais de vida da sociedade burguesa recém-nascida. A sociedade civil é representada positivamente pela burguesia. A burguesia começa, pois, a governar".



A nova etapa do desenvolvimento de Hegel evidencia-se, sobretudo, no fato de ele começar a ver a sociedade burguesa como um fato fundamental e imutável, cuja essência e legalidade têm de ser examinadas em pensamento e na prática. Esse exame começa sobre uma base bastante subjetivista: Hegel ainda não levanta a questão acerca da essência objetiva da sociedade burguesa, como fez depois em Iena. O problema apresentado por ele consiste muito antes em como o homem singular deve lidar com a sociedade burguesa, em como os postulados morais e humanistas do desenvolvimento da personalidade entram em contradição com a constituição e a legalidade da sociedade burguesa e em como eles, não obstante, podem ser harmonizados, reconciliados com esta (LUKÁCS, 2018, p. 174).

Encontramos, assim, seguindo Lukács (2018), o estabelecimento de duas premissas fundamentais para a compreensão dos primeiros estudos econômicos por parte de Hegel. São elas:

- i. a da subjetividade individual, partida muitas vezes da própria experiência individual de Hegel, que tem pretensões de ser "homem inteiro", isto é, estar em si mesmo em sua diferença, estruturar significativamente sua vida, reconhecendo-se no mundo;
- ii. a do mundo objetivo, composto pela sociedade burguesa, na modernidade, como um fato concreto dado.

144 Logo, o sentido de sua pesquisa sobre as condições da sociedade burguesa por esse tempo tem como elemento chave a busca por conexões vivas entre sujeito e mundo objetivo social. Isto é, Hegel procura por uma a vivificação da sociedade burguesa pela atividade do sujeito, de modo que o homem possa se reconhecer (se sinta em casa) como criador que é da sociedade e da história. Hegel estaria visando assim uma reconciliação (*Versöhnung*) entre os postulados morais e humanistas do desenvolvimento da personalidade (indivíduo) com a constituição e a legalidade da sociedade burguesa - em outras palavras, a superação do caráter positivo da sociedade burguesa sem a sua negação.

### **3 O PROBLEMA FRANKFURTIANO DA INCORPORAÇÃO DAS RELAÇÕES ECONÔMICO-JURÍDICAS EM UMA RECONCILIAÇÃO VIA AMOR E CRISTIANISMO**

Seguindo a hipótese de Lukács (2018), vimos acima que certas premissas bastante gerais – motivadas pelo fracasso da Revolução Francesa, pelo despontar da Revolução Industrial e pela recepção do humanismo na cultura da época – poderiam estar guiando o pensamento de Hegel no período de Frankfurt. Falta, no



entanto, mostrar em que circunstâncias teóricas o jovem Hegel teria percebido, por assim dizer, a necessidade de um aprofundamento do estudo da essência objetiva da sociedade burguesa através da economia política. Busquemos então situar as condições pelas quais Hegel teria chegado até James Steuart. Sigamos Harris:

De 19 de fevereiro a 16 de maio de 1799, Hegel ocupou-se (pelo menos durante parte de seu tempo livre) em fazer um comentário sobre a economia política de Sir James Steuart. À luz da ordem dos manuscritos da Srta. Schüler,<sup>22</sup> é uma hipótese plausível que ele tivesse completado o primeiro rascunho de 'O Espírito do Cristianismo' e estava avançando logicamente para a próxima etapa em sua investigação teórica. Pois em seu estudo do cristianismo, Hegel reconheceu desde o início que a dificuldade crucial na transformação da religião de Jesus de 'privada' em 'pública' era a atitude do fundador em relação à propriedade e 'as coisas deste mundo' em geral. Ele agora havia chegado ao ponto em que esse problema se colocava para ele como o da relação entre a comunidade viva e sua indispensável base material, econômica e legal. (HARRIS, 1972, pp. 434-435, tradução nossa)<sup>23</sup>

145 Em outras palavras, a identificação hegeliana de uma esfera material e econômica indispensável para a vida (provável causa de seu interesse cada vez maior por economia política) parece ter se intensificado mediante o enfrentamento de dificuldades na tentativa de tornar a religião cristã pública. Sendo assim, temos que compreender como que, para além da avaliação negativa sobre os efeitos sociais e políticos do cristianismo, Hegel (no intervalo de 1798 a 1799) – no *Espírito do Cristianismo e seu Destino* – tenta resgatar as intenções originais e nobres do mesmo, enquanto religião pública que tem na defesa do Reino de Deus seu princípio, e como que, a partir disso, Hegel precisa identificar e justificar a existência de uma esfera material irredutível aos princípios cristãos.

Mas qual o significado para Hegel do cristianismo nesse texto? Ele percebe o cristianismo, na ação de Jesus, como a doutrina que busca pôr o princípio do amor em prática, isto é, efetivá-lo no mundo a partir da crítica do mundo judaico (e também kantiano), em nome do Reino de Deus. Isso significaria superar uma relação dos particulares com o universal marcada pela exterioridade e, por isso, pela servidão e pela dominação – expressões de uma religião positiva –, e promover uma relação orgânica entre as partes e o todo. Nessa relação, a ação se identificaria com a lei a partir de uma inclinação sensível/individual, de modo que teríamos assim não a separação de uma unidade externa aos particulares (ou um princípio moral sádico), mas uma unidade feliz e livre: os interesses dos indivíduos

<sup>22</sup> G. Schüler, Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften. *Hegel-Studien*, Bonn, v. 2, 1963. pp. 111-159.

<sup>23</sup> Todas as traduções aqui apresentadas são de inteira responsabilidade do autor



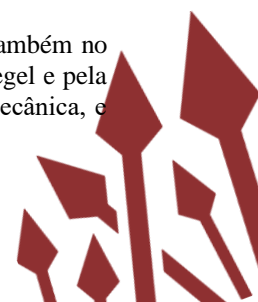
e do todo reconciliados. Esse Reino de Deus defendido por Jesus visava um ideal público que superaria o Estado, porque suas leis se tornariam supérfluas e redundantes nessa identidade orgânica, onde o mundo reflexivo e suas determinações rígidas e mortas não teriam lugar.<sup>24</sup>

Dado que a crítica da religião não se separa da crítica política em Hegel, a defesa do amor por Jesus revelará um caráter revolucionário e político em um sentido de superação do Estado, aproximando-se de um republicanismo antigo. Isso porque a figura política mais própria para este estado de coisas religioso, essas relações sociais onde os particulares participariam do todo de uma forma orgânica, isto é, estariam subjetivamente ligados à vida do todo, só poderia se dar em um comunitarismo igualitário. Hegel pensava essa questão em oposição ao judaísmo, onde: “El individuo particular estaba totalmente excluido del interés activo por el Estado; su igualdad política, en cuanto ciudadanos, era lo contrario de la igualdad republicana: era meramente la igualdad de la insignificancia.” (HEGEL, 1978, p. 222).

Mas por defender essa vida a partir do princípio do amor e em um estado de coisas onde a esfera da reflexão e dos direitos individuais estava se consolidando cada vez mais no mundo moderno, Hegel teria que notar os problemas de se perseguir tal meta. É aqui que o amor revela suas limitações e que o destino do cristianismo se mostra diferente da sua intenção original: pois ao querer promover uma religião pública acaba se convertendo em uma religião privada. Temos então em Hegel vários sinais de uma crítica da reconciliação imediatista pelo amor, o que pode trazer também o sentido de uma crítica dos ideais da antiguidade política frente às condições modernas.

Uma das limitações estruturais do amor é que, tal como a empatia, ele só se realiza entre iguais, de modo que a desigualdade econômica ou de poderes implica uma barreira para a consumação dessa unidade. Mas a união pelo amor é limitada essencialmente por se dar mediante a forma muito imediata da sensação e mesmo da intuição, não sendo compatível com o conteúdo do infinito. No amor não existe lugar para a objetividade e para a reflexão. Sua unidade é ainda subjetiva. “[...] cada reflexión suprime el amor, reconstituye la objetividad y se comienza así, de nuevo, la esfera de las limitaciones” (HEGEL, 1978, p. 344). Para essa união, portanto, toda reflexão, toda diferença que se expresse em uma individualidade independente ou um mundo de objetos, é um rompimento da unidade subjetiva que essa união manifesta.

<sup>24</sup> Seria o caso de lembrar que tais efeitos “anarquistas” frente a um ideal ético defendido aparecem também no assim denominado *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, escrito com a letra de Hegel e pela mesma época, onde se afirma que “[...] todo Estado tem de tratar homens livres como engrenagem mecânica, e isso ele não deve fazer; portanto ele deve acabar” (BECKENKAMP, 2004, p. 205).



Hegel já havia percebido em *O amor e a propriedade* (1798/99) que para a reconciliação via amor, em uma comunidade, dadas as suas características, exigir-se-ia o compartilhamento e a redistribuição da propriedade, pois, para os membros de uma relação amorosa, toda insinuação de individualidade independente é vista como ultrajante. A desigualdade, o egoísmo, é algo obscuro. Assim, a propriedade privada, a sensação de individualidade, só poderia ser encarada como algo que perturba a relação de amor, como algo que tende à desagregação. Desse modo, Hegel identifica no amor uma força que busca cancelar todas as desagregações e separações possíveis, "[...] preocupado de que pudiera encontrar uma oposição resistente o incluso inamovível" (HEGEL, 1978, p. 264). O amor é frágil e inseguro, logo é vigilante:<sup>25</sup>

El amor es un dar y un recibir mutuo; tímido, pensando que sus dones podrían ser depreciados, tímido, pensando que algún elemento opuesto podría no ceder ante su recibir, está tanteando [para ver] si acaso la esperanza no lo ha engañado, si acaso logra encontrarse enteramente a sí mismo (HEGEL, 1978, p. 264).

147 Nisso Hegel já mostra claros indícios de estar pensando em uma oposição, na incompatibilidade de princípios entre as relações de amor e uma esfera bastante abstrata de um mundo morto de relações de direitos de posse que, para Lukács (2018), poderia condizer com a sociedade burguesa. Seguindo essa interpretação, compartilhada por Dickey (1987, p. 184-185), podemos dizer que temos aqui uma antecipação ainda imatura, completamente sem mediações, da posterior divisão hegeliana entre as exigências universalistas do Estado e as demandas particularistas da sociedade civil. O problema da oposição é colocado nesse escrito nos seguintes termos:

Esta unificación del amor es completa [pero únicamente entre los amantes mismos]; sin embargo ella como tal sólo puede existir [en que lo separado sea capaz de una unificación en el sentir] en la medida en que lo separado esté opuesto de tal manera, que una parte sea lo amante y la otra lo amado, es decir: en la medida en que las dos partes separadas sean [sean una parte de] un órgano de un ser viviente. Pero, además, los amantes mantienen aún múltiples conexiones con lo muerto; a cada uno de ellos le pertenecen muchas cosas, es decir: cada uno de los amantes está vinculado con [entes] opuestos que son opuestos, son objetos incluso para él mismo, para el amante que mantiene esta relación [con sus objetos]. Por eso, los amantes son todavía capaces de entrar en una multiplicidad de oposiciones por intermedio de las múltiples apropiaciones y posesiones de propiedades y derechos (HEGEL, 1978, p. 265).

<sup>25</sup> Desse modo Hegel antecipa a crítica de Benjamin Constant, que fala da vigilância dos costumes no espírito da liberdade antiga em seu famoso discurso sobre os dois conceitos de liberdade. Ver Constant (1985).



Diante desse problema, Hegel esboça o que acredita ser a única unificação possível com essa esfera do morto dada pelo amor: o compartilhamento do domínio dos bens pelos amantes. Mas Hegel, entendendo que a ideia de propriedade estaria já contida no próprio uso (particularista) da coisa, não vê como possível uma eliminação da esfera do direito e da propriedade frente ao sentimento do amor. Portanto, a propriedade não seria excluída mesmo entre os amantes que abrissem mão de seus direitos. Essa ideia teria de ser reforçada quando, no *Espírito do cristianismo e seu destino*, encara com ceticismo as palavras de Jesus e defende que “El destino de la propiedad se ha vuelto demasiado poderoso entre nosotros para que se toleren reflexiones al respecto y para que se haga pensable su cancelación” (HEGEL, 1978, p. 316).

Não obstante, para nós, o que vem em seguida dessa famosa sentença é ainda mais interessante – haja visto que esclarece de forma mais detida a oposição já diagnosticada em *O amor e a propriedade* (1798/99) entre aquelas relações que lidam com as posses, região do mundo morto ou positivo, e as relações possíveis de serem vivificadas pelo amor:

148

[...] la posesión de riquezas, junto con todos los derechos y todas las preocupaciones con ellas vinculadas, hace entrar determinaciones en la vida de los hombres, barreras que fijan límites a las virtudes y les imponen condiciones y relaciones de dependencia. Dentro de las mismas hay, sí, lugar para deberes e virtudes, pero imposibilitan su totalidad, la vida completa, porque la vida queda atada a objetos, estando condicionada por algo exterior a la misma; se inserta en la vida algo, como si fuera algo suyo, algo que, sin embargo, nunca le podrá pertenecer. La riqueza traiciona en seguida su oposición contra el amor, contra la totalidad, porque es un derecho, porque está atada a una multiplicidad de derechos; así, tanto la virtud que se relaciona directamente con ella, la rectitud, como las otras virtudes posibles dentro de su esfera, están necesariamente vinculadas a exclusiones, cada acto virtuoso es, en sí, algo opuesto. Su sincretismo, el servicio a dos señores, es impensable, porque lo indeterminado no se puede vincular con lo determinado si se conservan sus formas respectivas. Jesús, para destruir la esfera opuesta al amor, tuvo que señalar no sólo el complemento de los deberes, sino también el objeto de estos principios, la esencia de la esfera de los deberes (HEGEL, 1978, p. 316).

Hegel identifica nessa passagem uma esfera a qual o amor não consegue incorporar, ou pelo menos não consegue incorporar enquanto a deixar intacta, sem perceber que na própria essência destas relações, dos deveres com relação as coisas externas, corre o princípio da vida. Essa esfera é a esfera da posse de riquezas junto com todos os direitos e preocupações ligados à ela. Esfera que impõe relações de dependência por atuar no



campo do determinado, mundo em relação exterior à subjetividade livre, onde a ação dos indivíduos é impulsionada por um dever e sua virtude direta é a da retidão. Em suma, uma esfera jurídico-econômica das relações, onde os particulares não acessam a mesma organicidade com o universal que o sentimento do amor, mas que mantém essa relação como que externa, o indivíduo agindo por um dever.

Diante dessa esfera, apesar da vida ter o potencial de incorporá-la e de suprássumí-la (algo que Hegel ainda não consegue explicar), a ação do Jesus histórico, sua luta, fica a desejar. Isso porque, primeiramente, esse sentido da vida não se conquista simplesmente mediante a tentativa de imposição externa, algo que teria que ocorrer tendo em vista que o espírito judaico não estava apto a compreender a mensagem de Jesus. Hegel, por isso, expõe algumas contradições da luta que precisa apresentar a demanda pelo sentido orgânico da totalidade, no amor, como um direito pensado. Isso revelaria que o universal tomou a forma de um particular frente a outro particular.

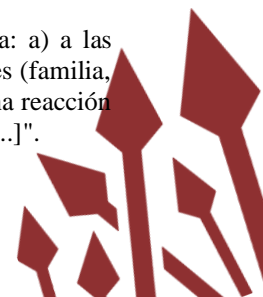
A solução encontrada por Jesus será a fuga do mundo. Sua posição é uma mescla de luta e de fuga.<sup>26</sup> Conservação da vida universal, mas com exclusão do direito, em uma vida sem sofrimento. Jesus renuncia às relações determinadas em uma abstração de si mesmo rumo ao infortúnio do vazio (mal infinito). Num movimento próprio do sentido da liberdade negativa de Hegel, o sujeito abstrai de toda objetividade do mundo morto e determinado. Mas nisso não consegue incorporar as relações públicas e políticas, que tinham sido a intenção original, de recuperação da totalidade naquilo que vimos compreender o Reino de Deus.

Jesus só pode enxergar agora a liberdade e a realização do sentido pleno e orgânico da vida nos bons encontros do amor e da amizade, excluindo as determinações jurídicas e sacrificando o direito, suprimindo a propriedade e exigindo a comunidade dos bens. Contra a legalidade deformada do espírito judaico, que regia todas as relações humanas, a liberdade do Reino de Deus seria encontrada apenas nas relações mais intensas e belas de amor. A bela alma se recusa a se corromper no espírito do seu povo e só pode se realizar no vazio do subjetivismo puro, não podendo se exteriorizar em ações e em realidade.

Nesse estágio de vazio e pureza dos corações universalizado, o Reino de Deus ganhou outro sentido: um significado de oposição (completa) a esse mundo, onde o Estado se torna inimigo e os cidadãos do Reino de Deus se convertem em pessoas privadas acima do Estado. Nisso há um ganho, o advento da subjetividade infinita, para além do ser alemão, francês ou

---

<sup>26</sup> Nas palavras de Hegel (1978, p. 347): "El destino de Jesús, renuncia a las relaciones de la vida: a) a las relaciones cívicas burguesas; b) a las políticas; c) a las que surgen de la convivencia con otros hombres (familia, parientes, nutrición). La relación de Jesús con el mundo es en parte una huida del mismo y en parte una reacción contra él, una lucha. En la misma medida en que Jesús no había cambiado al mundo, tenía que huirlo [...]".



inglês. Assim, na ideia de cidadão no Reino de Deus é possibilitado ao homem se desvencilhar na consciência dos laços com a nação, especialmente para aqueles que nunca participaram da união da *polis* ou que tinham suas relações sociais regidas pela propriedade. Ganha-se em troca uma esfera da individualidade isolada, a “[...] conciencia mezquina de particularidades personales” (HEGEL, 1978, p. 369)<sup>27</sup>.

A postura negativa de Jesus com relação ao mundo servil, levando à ressignificação do Reino de Deus, resultaria na concepção de uma comunidade pura e transparente de indivíduos, identidade simples onde apenas as relações de amor subsistiriam. Talvez pudéssemos vislumbrar aqui uma aproximação com um tipo de comunidade primitiva nos moldes rousseauianos, tendo em vista que

La aflicción más profunda, más sagrada de un alma bella, su misterio insoluble, es que la naturaleza debe ser destruida, que lo sagrado debe ser mancillado. Del mismo modo como para el entendimiento lo más incomprendible es lo divino y la unión con Dios, para el corazón lo más incomprendible es el alejamiento de Dios. (HEGEL, 1978, p. 357).

Daí que essa sustentação utópica e idealizada da bela alma de Jesus acaba sendo insuportável. A separação entre mundo morto e bela alma (retiro subjetivo/negativo) acaba também por tornar consciente (em toda a sua dimensão, como uma totalidade oposta) o destino como corrupção e, por fim, resiste em luta contra ele:

Su lucha era pura y sublime, porque reconoció al destino en toda su dimensión, porque se opuso a la totalidad del destino. Su resistencia y la de la comunidad fundada por él contra la corrupción de su medio trajo consigo, necesariamente, que la corrupción se hiciera consciente tanto para él como para el espíritu relativamente libre de la misma, y que Jesús y su comunidad se disociaran del destino de esta corrupción (HEGEL, 1978, p. 370).

Não obstante, opondo-se ao destino, o próprio lutador da pureza contra a impureza se mostra preso a ele, como um oposto, um negativo (um particular frente a outro particular). Não expressa a vida toda. Tanto mais quando não compreende seu momento histórico e quer se perpetuar como acima do destino, como o sagrado oposto ao profano. Essa posição se converte facilmente em fanatismo, uma busca pela afirmação da liberdade absoluta (indeterminação) que não pode se reconhecer senão na destruição de toda multiplicidade e exteriorização.

<sup>27</sup> O termo pejorativo usado por Hegel só revela o quanto ele estava longe ainda de compreender um papel positivo para o *bourgeois*, priorizando aqui a perspectiva do *citoyen*.



La exaltación que desdeña la vida puede convertirse fácilmente en fanatismo, pues para mantenerse en su aislamiento, en su huída ante toda relación, debe destruir aquello que lleva a su destrucción. Lo que es impuro para él, por más que se trate de relaciones puras, tiene que dañar a los contenidos [de estas relaciones], por más que se trate de relaciones bellas. Soñadores, exaltados de siglos posteriores, convirtieron su despegue de todas las formas de la vida (a causa de la impureza de estas últimas) en un rechazo absoluto y vacío de toda forma y declararon la guerra a todos los impulsos de la naturaleza, sólo porque éstos buscan una forma exterior. Los efectos de estos conatos de suicidio, de este aferrarse a la unidad vacía eran tanto más terribles cuanto más firmemente se afirmaban todavía en los ánimos las ataduras de la multiplicidad. Puesto que su conciencia era meramente una conciencia de formas limitadas, lo único que les quedaba era una huída en el vacío a través de atrocidades y devastaciones. Pero, cuando el destino del mundo se hizo demasiado poderoso y se seguía manteniendo tanto al lado de la Iglesia - que es incompatible con él - como dentro de ella, la huída y su idea se hicieron imposibles (HEGEL, 1978, pp. 370-371).

Ou seja, com o reconhecimento da inevitabilidade do destino do mundo moderno e burguês, a consciência da bela alma e a defesa da liberdade se tornam, no entanto, pura hipocrisia e cinismo. De dia quer os benefícios dessa sociedade de espírito servil e de noite quer a redenção dos seus pecados.

151

Por eso los grandes hipócritas y enemigos de la naturaleza trataron de encontrar de mantener un vínculo antinatural entre la multiplicidad del mundo y la unidad carente de vida, entre las relaciones legales restringidas y las virtudes humanas, por una parte, y el espíritu simple, por la otra; inventaron un escondrijo dentro de la unidad para cada acto civil o para cada manifestación del deseo y de la pasión, para asegurar por esta estafa a la vez: [i], la conservación de cada una de las limitaciones; [ii] la fruición de las mismas, y [iii], su propia evasión ante las consecuencias de estas limitaciones y fruiciones (HEGEL, 1978, p. 371).

A hipocrisia sintetiza o desenvolvimento da comunidade cristã – “[...] un pequeño Reino de Dios” (HEGEL, 1978, p. 374) - que, de aferrada ao imediatismo do mero sentimento do todo na figura do amor de Jesus, com a sua morte, com a extensão da comunidade cristã e com o enfraquecimento dos laços de amor subjetivos, precisariam de uma síntese que incorporasse a objetividade e a reflexividade. Nisso ela acaba vendo essa reconciliação com o objetivo como sacralização de partes aleatórias e imediatas do mundo, além de idealizar, dadas as circunstâncias controversas do mundo, cada vez mais o sentido do Reino de Deus como algo externo. Assim sacralizou indivíduos e estabeleceu hierarquias em sua comunidade ampliada. Acaba também se organizando numa sociedade objetiva e



positiva que imita o Estado, na Igreja. Logo, o Estado e a propriedade não podem mais ser condenados sem hipocrisia pelo cristão, que permanece sempre aferrado a algo dado.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As relações econômicas estão situadas no pensamento hegeliano de Frankfurt em conjunto com aquelas que dizem respeito aos objetos externos (como o direito, a propriedade, as riquezas etc.), isto é, ao mundo morto ou reflexivo. A perspectiva teria sido essa devido ao projeto do jovem Hegel por esse período ter como propósito a reconciliação entre sujeito e objeto no movimento especulativo da vida. Para tanto, ele teorizou o amor como superação da religião positiva e da moralidade kantiana, assim como das demais relações que pressupunham esses modos externos e reflexivos de se conduzir nas relações sociais. Frente às características subjetivas, sentimentalistas e até mesmo místicas dos tipos de reconciliação propostas – uma vez que no *Espírito do Cristianismo e seu Destino* Hegel ainda não aceitava que o saber filosófico/conceitual era capaz de apreender o absoluto – as relações econômicas em Frankfurt irão se situar em um momento antagônico e desagregador da comunidade orgânica visada.

Com isso, identificamos um contraste com o entendimento das relações econômicas e da economia política no período posterior, já em Iena – onde, por exemplo, o conceito de trabalho abstrato suavizará a passagem brusca do contratualismo dos indivíduos para o universal. Isso porque Hegel olhará para a economia moderna cada vez mais como organizadora do caos de indivíduos privados, o sistema da atomística que é levado ao reconhecimento mútuo gradativo através do direito do universal de se fazer anunciar entre os homens, como em processo de *Bildung*.

Mas temos que reconhecer em Frankfurt o momento essencial da identificação da inevitabilidade de se pensar a esfera moderna da economia política, ao mesmo tempo que da percepção das limitações do amor enquanto proposta de reconciliação objetiva. Talvez por isso tivesse que começar a buscar o “coração” (*Gemüt*) dentro das relações econômicas (isto é, seu potencial, ético imanente) no estudo sobre Stuart, como comenta Rosenkranz, para poder incorporá-lo numa reconciliação ética. Ou seja, estaria se movendo para um aprofundamento do seu estudo.



Essa tese parece ser corroborada com o movimento geral do pensamento hegeliano. Por exemplo, como aponta Kervégan (2018, pp. 133-134), é no escrito sobre *A Constituição Alemã* (1799-1802), portanto imediatamente posterior ao *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* (1799), que Hegel apresentará os primeiros sinais de uma reconciliação com as condições modernas da liberdade subjetiva, com a identificação da existência de um espaço despolitizado social e legal (isto é, a sociedade civil moderna). Nesse texto ele compreende a distinção/contradição entre direito público e direito privado, identificando a existência de aspectos não-políticos dentro da comunidade política.

Vemos assim que a conjuntura da problemática hegeliana se mostrava cada vez mais propícia para que o filósofo reconhecesse a importância da economia política enquanto de valor estrutural para o desenho das grandes linhas de seu projeto ético-filosófico que se completa com a *Filosofia do Direito* (1821). Ao fazer a crítica – em Frankfurt – das formas forçadas e imediatistas de reconciliação, Hegel estaria começando a encontrar no interior das ciências reflexivas – como a economia política – processos e instituições mediadoras capazes de fomentar nova elevação do homem ao universal estatal, sem ter que com isso negar de forma exterior a busca pelo interesse individual de cada um.



## REFERÊNCIAS

- AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- BECKENKAMP, Joãozinho. *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.
- CHAMLEY, Paul. Les origines de la pensée économique de Hegel. *Hegel-Studien*, Bonn, v. 3, 1965. p. 225-261.
- CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. In: MORAES, João Quartim de. (Edit.). *Filosofia Política*: vol. 2. São Paulo: L&PM, 1985. p. 9-25.
- DICKEY, Laurence Winant. *Hegel: religion, economics, and the politics of spirit (1770-1807)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. O conceito hegeliano de modernidade. In: HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990. p. 33-51.
- HARRIS, Henry Sifton. *Hegel's development: toward the sunlight (1770-1801)*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Escritos de juventud*. Tradução de Zoltan Szankay e José María Ripalda. Cidade do México: Fondo de cultura económica, 1978.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 1968. Vol. I.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Prefácio à "Filosofia da religião" de Hinrichs (1822): sobre a fé e razão*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2011. (Textos clássicos de filosofia).
- HERZOG, Lisa Maria. *Inventing the Market: Smith, Hegel and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- HÖLDERLIN, Friedrich. Urteil und Sein. In: BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 101-133.
- KERVÉGAN, Jean-François. "Citoyen" versus "bourgeois"? The quest for the "spirit of the whole". In: KERVÉGAN, Jean-François. *The actual and the rational: Hegel and objective spirit*. Chicago: The University of Chicago Press, 2018. p. 121-146, dez.
- LEÓN, Angelo Narváez; MOYA, Pablo Pulgar. Hegel y la economía política: contribuciones para un debate histórico y filológico. *Límite: Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, Arica, vol. 14, PC, 2019. Disponível em: <<https://www.revistalimite.cl/index.php/limite/article/view/149>>. Acesso em: 17 ago. 2020.
- LUKÁCS, György. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LUKÁCS, György. O jovem Hegel: os novos problemas da pesquisa hegeliana. In: LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009. p. 89-119.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- PLANT, Raymond. Hegel and political economy (Part I). *New Left Review*, London, vol.1, n. 103, 1977. p. 79-92, mai/jun.
- RIEDEL, Manfred. El concepto de la "sociedad civil" en Hegel y el problema de su origen histórico. In: COLL, Gabriel Amengual. *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. p. 195-222.
- RIEDEL, Manfred. The influence of Modern Economic Theory. In: RIEDEL, Manfred. *Between tradition and revolution: the hegelian transformation of political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 107-128.
- ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- WASZEK, Norbert. O estatuto da economia política na filosofia prática de Hegel. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 2, n. 1, 2011. p. 56-72, jan/jun.
- WASZEK, N. *The scottish enlightenment and Hegel's account of 'civil society'*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38625>

Artigo recebido em: 23/06/2021

Artigo aprovado em: 17/12/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

## A RELAÇÃO ENTRE CAPITALISMO E EXPERIÊNCIA EM THEODOR ADORNO

### THE RELATIONSHIP BETWEEN CAPITALISM AND EXPERIENCE IN THEODOR ADORNO

Felipe Alberto da Silva Lopes<sup>1</sup>

([felipe.ads.lopes@gmail.com](mailto:felipe.ads.lopes@gmail.com))

**Resumo:** O presente trabalho tem o objetivo de apresentar a crítica ao capitalismo na obra de Theodor Adorno, relacionando com o tema da inaptidão à experiência e à formação cultural. Para isso, retomamos o seu texto *Capitalismo tardio ou sociedade industrial* e o seu diálogo com Marx e Lukács. Na sequência, vemos como o fetichismo da mercadoria e a reificação impõem determinações na subjetividade, em especial na capacidade de realizar experiências com o não-idêntico. Mostramos também como Adorno, na esteira de Benjamin, relaciona a generalização do princípio de troca com a perda da memória, que, da mesma forma, interferem na capacidade da experiência, já que esta é marcada pela continuidade. Assim, podemos ver que além da indústria cultural e da submissão aos líderes, o capitalismo na sua estrutura impede a realização de experiências intelectuais e estéticas.

155

**Palavras-chave:** Adorno. Capitalismo. Experiência. Formação cultural. Fetichismo.

**Abstract:** This work aims to present the criticism of capitalism in the work of Theodor Adorno, relating to the theme of inability to experience and cultural formation. For this, we return to his text *Late Capitalism or Industrial Society* and his dialogue with Marx and Lukács. Next, shows how commodity fetishism and reification impose determinations on subjectivity, especially on the capacity to carry out experiences with the non-identical. We also show how Adorno, in Benjamin's wake, relates the generalization of the exchange principle to the loss of memory, which, in the same way, interferes with the capacity of experience, as it is marked by continuity. Thus, we can see, as to the cultural industry and submission to leaders, capitalism in its structure prevents the realization of intellectual and aesthetic experiences.

**Key-words:** Adorno. Capitalism. Experience. Cultural Formation. Fetishism.

---

<sup>1</sup> Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade de São Paulo (USP)

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3203281748728913>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7969-3396>.



## INTRODUÇÃO

A crítica do capitalismo em Adorno é um tema bastante complexo. Embora Adorno tenha poucos textos dedicados diretamente a este tema, ele atravessa todos os seus escritos. Nosso foco aqui é mostrar como o capitalismo tem implicações na nossa capacidade de realizar experiências. Isso não significa que a incapacidade de fazer experiências, denunciada por Adorno, seja apenas decorrência do capitalismo. Podemos citar, por exemplo, a indústria cultural, a semiformação e os mecanismos de identificação com líderes, que também atuam na consciência. O foco deste texto é mostrar quais determinações do capitalismo interferem na experiência dos sujeitos, para serem colocadas ao lado destas outras determinações já citadas.

Para tanto, será necessário recorrer a outros pensadores, como Marx, Lukács, Pollock e Benjamin, pois a discussão e os conceitos nos quais Adorno se move foram desenvolvidos por estes autores. Não será possível, no entanto, desenvolver completamente as contribuições de cada um deles para este tema. O foco será, portanto, como esta discussão deságua nos textos de Adorno sobre capitalismo e experiência. Como o tema da experiência está espalhado pela sua obra, este trabalho não seguirá, na segunda parte, nenhum texto de maneira completa, mas vai tocando, de maneira pontual, vários deles. Uma análise detida de todos estes textos fugiria, em grande parte, do escopo aqui proposto.

O principal texto de referência para uma visão de conjunto da concepção adorniana de capitalismo será *Capitalismo tardio ou sociedade industrial* (1968). Neste texto, Adorno começa dizendo que a questão do título não é apenas uma dúvida sobre como nomear o sistema econômico da época, é uma questão que incide sobre as determinações do sistema. Após todas as transformações, o sistema econômico e social ainda é capitalista ou já deve ter outro nome? Se o sistema não é mais capitalista, tanto a análise quanto os prognósticos de Marx não seriam mais válidos. Além disso, existe uma diferença fundamental entre os estados capitalistas e os não capitalistas? Adorno não vai optar por um ou outro termo, mas vai mostrando como as determinações do sistema passam por elementos do capitalismo tardio e da sociedade industrial. Adorno diz que a relação entre os dois termos expressa “a contradição que caracteriza a atual fase, e que cabe a sociologia articular no plano teórico.” (1998, p. 65)

Essa questão remonta uma discussão importante dentro da sociologia e do marxismo, que tem a ver com as transformações no interior do capitalismo após o aparecimento de alguns elementos, principalmente o surgimento, cada vez mais frequente, de monopólios e da intervenção estatal sistemática. Um marco neste debate é a contribuição de



Friedrich Pollock, através do conceito de *capitalismo de estado*<sup>2</sup>, onde ele defende o primado da política sobre a economia.

Pollock mostra que o capitalismo, ao adquirir a forma de capitalismo de estado, afasta a possibilidade do colapso e, conseqüentemente, a revolução. O capitalismo de estado tem como característica a economia planificada. Isso não significa que a economia está necessariamente na mão do estado, mas o que está é o planejamento, a administração sobre os preços, sobre a produção e sobre a distribuição de mercadorias. O capitalismo de estado não significa também que o antagonismo social está ausente, mas ele está emaranhado em um complexo de poder, que é composto não só pelos burgueses, como no capitalismo em suas fases iniciais, mas também pela burocracia estatal, representada pelo partido vencedor, a burocracia privada, onde os *managers* tomam o lugar dos burgueses na condução das empresas, as lideranças sindicais e os militares. O grupo dominante não é homogêneo e, portanto, seus diversos grupos não compartilham os mesmos interesses. Entretanto desenvolvem um plano em conjunto e constituem uma unidade em relação a sua postura de dominação diante da massa da população. Nesse novo capitalismo, o lucro existe, mas está subordinado ao plano geral do grupo dominante. Assim, se configura uma predominância da política sobre a economia, que se choca com teses fundamentais da teoria marxista ortodoxa. Além disso, a administração estatal se faz através de gerenciamento com base científica. Esse elemento vai trazer a necessidade de pensar a racionalidade como forma indispensável de compreender a realidade social.

157

Pollock diz que o capitalismo de estado tem uma forma totalitária e outra forma democrática. Desse modo estende sua análise de modo a incluir tanto as experiências nazistas quanto as estadunidenses e soviéticas. Embora Adorno não cite diretamente Pollock no texto, a proposição desse novo entendimento por Pollock levantou uma grande discussão, tanto dentro do instituto de pesquisa social de Frankfurt quanto fora dele.

Também é importante deixar claro que a tese de Pollock segundo a qual o capitalismo de sua época demonstra um predomínio do político sobre o econômico não é aceita sem reservas por Adorno. Como veremos, Adorno continua achando que a dominação social é exercida através da economia. Entretanto, ele também não ignora as transformações ocorridas no interior do capitalismo, como o predomínio dos monopólios e a intervenção estatal. Grande parte da interpretação da obra de Adorno deixa de lado a crítica econômica para se concentrar na sua

---

<sup>2</sup> Pollock, F. "Capitalismo de Estado: Suas possibilidades e limitações (1941)". In: Fleck, A., Caux, L. Ph. (orgs.). Crise e transformação estrutural do capitalismo: artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social, 1932-1941. Florianópolis: NEFIPO, 2019.



crítica à racionalidade. Porém, partiremos da tese defendida por Fleck (2016, p. 14) que Adorno não substituiu uma crítica da economia pela crítica da razão, mas que as duas são complementares. A crítica à economia, dessa forma, precisa da crítica da razão para dar conta de explicar a sociedade.

Adorno se utiliza de um método dialético na sua análise sociológica, segundo o qual não devemos apenas apresentar os fatos, mas também interpretá-los. Os fatos, para a teoria crítica, podem ser usados para encobrir um fato. Segundo Adorno “uma teoria dialética da sociedade volta-se para leis estruturais que determinam os fatos, que neles se manifestam e que são por eles modificados” (1998, pp. 63-64). Além disso, “ela entende por leis estruturais tendências que decorrem de um modo mais ou menos rigoroso de elementos constitutivos históricos do sistema global”. Na teoria de Marx, a lei do valor, da acumulação e do colapso do sistema são exemplos deste modelo de reflexão.

A dialética de Adorno não é sistemática, ou, se é, é um sistema antissistemático. Isso decorre de sua elaboração no campo da dialética. Mas, mesmo que o conhecimento sociológico não se organize como sistema, ele estuda a sociedade que é organizada sistematicamente. O pensamento dialético é essencial para a análise da sociedade pois a sociedade capitalista é antagônica, isto indica que as contradições, no limite, nos levam até a estrutura do mecanismo social. Por isso Adorno diz que os teóricos que projetam a não-contradição lógica no objeto do pensamento não conseguem compreender a sociedade no seu caráter contraditório.

158

## 1 CAPITALISMO TARDIO OU SOCIEDADE INDUSTRIAL?

Saber se o sistema social ainda pode ser chamado de capitalismo é um questionamento sobre a validade da teoria marxiana. Alguns prognósticos de Marx não se confirmaram, mas outros se mantêm firmes. O prognóstico da pauperização e o prognóstico do colapso, por exemplo, não se realizaram como Marx previa. Para Marx, o mecanismo de funcionamento do capitalismo traz na sua própria lógica o germe do colapso. Segundo ele, existe um aumento da exploração que vai levar a uma progressiva pauperização do trabalhador, até um momento que se torna insustentável. Além disso, existe uma queda exponencial na taxa de lucro. Esses elementos levariam ao colapso imanente do sistema capitalista. Posteriormente, houve uma grande discussão sobre a validade desse prognóstico do colapso dentro do marxismo, considerando que o sistema não parecia estar ruindo. Diante disso, alguns marxistas,



como Grossman e Engels, continuavam defendendo a tese do colapso e outros, como Bernstein e Pollock, a abandonavam.

Adorno mantém a teoria do colapso do sistema de Marx, no sentido de que se não houvesse a atuação do estado para evitá-lo, ele ocorreria. Entre os mecanismos utilizados pelo estado estão a elevação do potencial técnico e a elevação do padrão de vida pelos bens de consumo. Sobre a pauperização, Adorno diz que:

A impotência social do proletariado é o produto de tendências conflitantes. De um lado, há a pauperização econômica, do outro, a melhoria extraeconômica do padrão de vida. Essa impotência não foi prevista pela teoria.” (ADORNO, 2003, p. 107, *tradução nossa*)<sup>3</sup>

Em outras palavras, se por um lado, há a pauperização, por outro lado existe uma melhora nas condições de vida. Este elemento não era previsto e faz muita diferença. A melhora da condição de vida não é decorrência da atividade política dos trabalhadores, mas vem de cima, através dos cálculos de planejamento político econômico. Isso reforça um sentimento de impotência na sociedade do capital dominada pelos monopólios. Essa impotência dificulta a visibilidade das classes sociais. As relações de produção, diz Adorno, estão mais elásticas. Outro elemento que aparece no texto de Adorno é a questão do desenvolvimento da técnica a ponto de fazer parecer irrelevante a relação social típica do trabalho capitalista, a saber, a transformação do trabalho vivo em mercadoria. A contradição de classe depende do antagonismo da força de trabalho e das relações de produção. O homem se tornou um apêndice da máquina. Além disso, não podemos deixar de fora a intervenção do estado no controle das crises periódicas.

159

O fato de, no proletariado, não haver despertado a consciência de classe não quer dizer que não há classes. A classe é uma posição em relação aos meios de produção. Adorno nos mostra que existem motivos para a falta de consciência de classe. Na percepção dele sobre sua época, os trabalhadores são integrados progressivamente na sociedade, na visão burguesa de mundo. Estão cada vez menos na miséria extrema e na periferia da sociedade. Adorno não entende que pelo fato de estar em uma classe social a consciência de sua posição seja desperta automaticamente.

Entretanto, os critérios de classe, para a teoria marxista são objetivos. Eles são determinados pela posição no processo de produção ou “poder de dispor sobre os

---

<sup>3</sup> Todas as traduções aqui apresentadas são de inteira responsabilidade do autor.



meios de produção” (ADORNO, 1998, p.63). Embora essa definição seja tida como dogmática, ela desempenha um papel importante no posicionamento das classes no sistema capitalista.

Adorno diz que o cerne da teoria marxista precisa ser revisto. Lá está a teoria da mais-valia, ou mais-valor. Ela é afetada pelo progresso técnico e depende do trabalho vivo. A teoria de Marx foi desenvolvida a partir de uma crítica imanente da teoria liberal, predominante na sua época. A partir do desenvolvimento do capitalismo em uma nova fase, a teoria liberal já não tem mais o mesmo poder explicativo e a crítica marxiana precisa ser reelaborada. Além disso, há um novo problema. Segundo Adorno “a irracionalidade da atual estrutura social impede o seu desdobramento racional em uma teoria” (1998, p. 66).

Adorno insiste na determinação do sistema a partir do termo capitalismo pois para ele “hoje como antes produz-se visando o lucro” (1998, p. 68) ou “a dominação sobre os seres humanos continua a ser exercida através do processo econômico. O objeto disso já não são mais apenas as massas, mas também os mandantes e seus apêndices.” (ADORNO, 1998, p. 67) Essa dominação continua. A dominação tem como consequência a falta de liberdade que “se estende universalmente sobre os homens” (ADORNO, 1998, p. 67) Essa falta de autonomia faz com que, do ponto de vida dos sujeitos, a vida seja percebida como um destino, diante do qual são impotentes.

160

Adorno também nos mostra que a compreensão da realidade social como sociedade industrial tem o seu sentido. O trabalho industrial se tornou modelo da sociedade, inclusive para além da atividade econômica. Os elementos sociais evoluem para uma totalidade, que engloba a administração da sociedade, a distribuição dos produtos e a cultura. No que diz respeito à cultura, Adorno tem uma grande contribuição com a noção de indústria cultural, que aparece inicialmente na *Dialética do esclarecimento* (1985), escrito em parceria com Horkheimer. Mostra como a cultura que se coloca publicamente pelo rádio, cinema e TV são impostas a partir de cima, de um grupo com planejamento e gestão própria. Este planejamento e gestão acabam por trazer a cultura para uma forma de adequação e aceitação da ordem social vigente. É a cultura que se comporta como indústria, e por isso o nome. É uma indústria no sentido de que se orienta para o lucro, centraliza o planejamento e padroniza o produto. A produção da obra artística deixa de estar na mão de artistas e passa para os administradores, assim, a orientação pelos critérios estéticos é substituído pela orientação para o lucro. A indústria cultural promove uma integração e pune a todos que não estão integrados. Ela funciona de modo que a posição de *outsider* não se torne algo desejável. Estando todos encaixados nos mesmos modelos fornecidos pela cultura hegemônica, a integração é bem-sucedida e a invisibilização das classes sociais é mais eficiente. A indústria cultural funciona,



também, como modo de incidir sobre as necessidades de consumo, de modo a dirigir o consumo criando desejos como se fossem necessidades.

Um elemento que parece importante aqui é a modificação da necessidade natural. Na sociedade industrial as necessidades são totalmente dirigidas, que indica que o próprio sistema social cria necessidades para escoar seus produtos, o que impede que pensemos a economia como servindo para satisfazer as necessidades humanas de autopreservação. Por isso, Adorno diz que o “valor de uso” perdeu sua evidência natural. Este movimento se dá à revelia de necessidades básicas, como moradia e alimentação.

Aqui aparece a necessidade de desvincular essa crítica da noção de que a técnica é intrinsecamente responsável pelos problemas sociais. Na verdade, o problema não é a técnica em si, é o enredamento da técnica nas relações sociais vigentes. Isto significa que a técnica está submetida à lógica da dominação, através das técnicas de controle e de produção de armas, como a bomba atômica por exemplo.

Soma-se a isso a percepção de que a sociedade tem aspectos estáticos, que não são somente relativos à propriedade, mas também a administração, onde o estado aparece como “capitalista total”, termo que já aparece de maneira ainda incipiente nos textos de Engels.<sup>4</sup> Assim temos uma incorporação da população, não como trabalhador autônomo, mas pela marca da plena ocupação. “O intervencionismo econômico não é enxertado como estranho ao sistema, mas de modo imanente a ele, como a quintessência da autodefesa do sistema capitalista” (ADORNO, 1998, pp. 72-73); isto corresponderia, ao mesmo tempo, à confirmação do prognóstico do colapso, que exigiu a interferência do estado, como também a indicação de que as teorias liberais não correspondem mais à organização social. Com isso temos um sistema de dominação que não é mais determinado totalmente pelo mecanismo de mercado.

Aqui temos uma sociedade marcada pela ideia de totalidade, não de maneira abstrata, mas concretamente. A sociedade obedece a uma abstração objetiva, que não tem a ver com o pensamento especulativo, mas com a relação de troca. O poder dessa abstração é mais concreto do que qualquer instituição. “A impotência que o indivíduo experimenta diante do todo é a drástica expressão disso” (ADORNO, 1998, p. 71) Esse caráter totalizante também atua na União soviética. Adorno mostra que a União Soviética, onde a revolução veio para emancipar a população da opressão, acabou por se desenvolver paralelamente e chegou em um ponto onde muitas convergências são observáveis. “A consciência reificada não termina lá onde o conceito

---

<sup>4</sup> Para mais detalhes, veja ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005.



de reificação ocupa um lugar de honra” (ADORNO, 1998, p. 64) e “A produção tornou-se uma finalidade em si e bloqueou o objetivo que seria a realização plena da liberdade” (1998, p. 72)

Esta configuração social, tanto na sociedade soviética quanto na sociedade capitalista, tem um efeito regressivo na capacidade de pensamento. Segundo Adorno:

A frase de Marx, de que também a teoria se torna um poder real assim que atinge as massas, evidentemente foi invertida pelo percurso do mundo. Se a organização da sociedade impede, de um modo automático ou planejado, pela indústria cultural e da consciência e pelos monopólios de opinião, o conhecimento e a experiência dos mais ameaçadores eventos e das ideias e teoremas críticos essenciais; se, muito além disso, ela paralisa a simples capacidade de imaginar concretamente o mundo de um modo diverso de como ele dominadoramente se apresenta àqueles pelos quais ele é construído, então o estado de espírito fixado e manipulado tornou-se tanto um poder real – um poder de repressão – quanto outrora o oposto da repressão, o espírito livre, quis eliminá-la. (ADORNO, 1998, p. 70)

e também:

Tal involução do capitalismo liberal tem o seu correlato na involução da consciência, em uma regressão do homem, para aquém da possibilidade objetiva que hoje lhe estaria aberta. Os homens perdem as qualidades que eles não mais precisam e que só atrapalham; o cerne da individuação começa a se decompor” (ADORNO, 1998, p. 73)

162

Aqui vemos uma imbricação da situação social objetiva na nossa capacidade subjetiva de pensamento. Isso deve levar em conta o pensamento mediado pelas relações de identificação, que são determinadas pela fetichização presente nas relações de troca. Essa regressão social acaba por levar à regressão da consciência e do outro lado, “a regressão subjetiva favorece, por sua vez, a involução do sistema” (ADORNO, 1998, p.74) Como vemos, a relação da consciência com a objetividade social é de retroalimentação que conduz à regressão tanto de um quanto de outro. “Paralela à regressão da sociedade corre uma regressão do pensamento sobre ela” (ADORNO, 1998, p. 67). A individuação, o ego forte e coerente, é renunciado pelas massas. Assim ocorre a integração total. “tudo é uno” (1998, p.74). Essa totalidade, mediada pelo processo de troca, cria uma falsa imediatez. Nessa totalidade, o que é antagônico e diferenciador é solapado pela integração ao sistema, que se autonomiza diante de tudo. Assim, o caráter universal do fetiche se impõe como totalidade.

## 2 FETICHISMO E CONSCIÊNCIA REIFICADA

*A RELAÇÃO ENTRE CAPITALISMO E  
EXPERIÊNCIA EM THEODOR ADORNO*



A teoria de Marx mostra, em *O capital*, que ao mesmo tempo em que os sujeitos se transformam em mercadoria, vendendo sua força de trabalho, os objetos ganham propriedades “mágicas”, através do fetichismo da mercadoria. O fetichismo deriva do fato que os objetos ocultam o processo de trabalho que os produziu e aparece como dotado de valor por si só. Esse processo tem sua gênese na forma da mercadoria. Podemos dizer então que o objeto é subjetivado e o sujeito objetificado. Além disso, a abstração do dinheiro e do valor serve para identificar todas as coisas através de uma equivalência, que ignora as qualidades dos objetos, e seu valor de uso, em detrimento de seu valor expresso em dinheiro no mercado. Toda experiência é mediada pelo dinheiro como abstração, que serve de base para a racionalidade formal pois é calculável.

Essa abstração vai se tornar fundamental para entender a racionalidade técnico-científica, pois se a lógica social tem como finalidade o aumento de lucro, desde a época de Marx até hoje, ela submete toda a sociedade ao princípio de equivalência do capital. Embora esse fenômeno seja objetivo, vai interferir na capacidade de pensamento dos sujeitos, como vimos. O tema do fetichismo é talvez o ponto mais interessante para entender a relação do capitalismo com a experiência do pensamento. O capitalismo, pela generalização do fetiche, incide sobre o conhecimento. O fetichismo, na teoria de Adorno, extrapola o âmbito puramente econômico e é generalizado para diversos campos da sociedade e da consciência subjetiva. É possível pensar o fetichismo e a reificação como dois lados da mesma moeda, dado que o fetichismo é a *subjetificação da coisa* e a reificação é a *coisificação do sujeito*. Os dois se desenvolvem paralelamente na socialização capitalista.

Lukács desenvolve esse elemento no seu livro *História e consciência de classe*. Em Lukács, a reificação é desenvolvida diretamente a partir da análise marxiana. Para ele a reificação é decorrência da predominância da forma mercadoria na realidade social, no qual até mesmo os trabalhadores são entendidos como mercadoria, ao venderem a sua força de trabalho. As relações sociais são vistas como relações entre coisas, não entre sujeitos. Para ele: “Desse fato básico e estrutural é preciso reter sobretudo que, por meio dele, o homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que domina por leis próprias, que lhe são estranhas” (LUKÁCS, 2000, p.B199) Na forma mercadoria a categoria da igualdade entre as coisas é fundamental.

A organização social no capitalismo é marcada pela racionalização baseada no cálculo. Essa racionalização é o que possibilita o planejamento do capital para prever o lucro e a mais-valia. Dessa forma as qualidades inerentes aos produtos e às pessoas não tem mais tanta relevância. Essa racionalização vai colocando a necessidade de



trabalhos cada vez mais especializados. Isso fragmenta o trabalho e também fragmenta o objeto. Diz Lukács,

Como consequência do processo de racionalização do trabalho, as propriedades e particularidades humanas do trabalhador aparecem cada vez mais como *simples fontes do erro* quando comparadas com o funcionamento das leis parciais abstratas, calculado previamente. O homem não aparece nem objetivamente, nem em seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como o verdadeiro portador desse processo; em vez disso, ele é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e a cujas leis ele deve se submeter. (LUKÁCS, 2000, p. 204)

A consciência reificada, então, é uma consciência que está submetida a racionalidade técnica, calculada, previamente estabelecida pelo planejamento do capitalista. Essa consciência vai se tornando cada vez mais parecida com a máquina enquanto suas qualidades próprias, humanas, particulares, vão sendo suprimidas. As peculiaridades individuais são vistas como possíveis desvios do cálculo inicial e preciso. O mais importante de tudo, aqui, é enfatizar que este movimento de reificação é incorporado pela consciência das pessoas, tanto do trabalhador quanto do burguês, de modo que a própria consciência opera na lógica da mercadoria.

164

Do mesmo modo que o sistema capitalista produz e reproduz a si mesmo econômica e incessantemente num nível mais elevado, a estrutura da reificação, no curso do desenvolvimento capitalista, penetra na consciência dos homens de maneira cada vez mais profunda, fatal e definitiva. (LUKÁCS, 2000, p. 210)

O tema da racionalização presente na análise de Lukács, que é oriunda da sociologia weberiana, também vai reaparecer na obra de Adorno, em especial na *Dialética do esclarecimento* (1985). Em certo sentido, podemos dizer que essa obra de diagnóstico de Horkheimer e Adorno se insere em um contexto de crítica do capital. Isso não significa que o tema do livro se circunscreve na era capitalista, porque o que é tematizado no livro remonta a muito antes do capitalismo existir enquanto sistema econômico. Mas podemos dizer que a crítica do capitalismo aparece se entendermos que os rumos que a racionalidade tomou são frutos da sua submissão à dominação capitalista. Em diversos momentos Adorno e Horkheimer mostram que tanto a ciência, quanto a cultura e o pensamento em geral possuem potencialidades



emancipatória.<sup>5</sup> O modo como a ciência, a cultura e a razão se desenvolveu está relacionado, entre outras coisas, com as determinações do sistema econômico. A reificação da consciência também já aparece nessa obra, como vemos na passagem:

O preço da dominação não é meramente a alienação dos seres humanos com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos seres humanos foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas. O aparelho econômico, antes do planejamento total, já provê as mercadorias com os valores que decidem sobre o comportamento dos homens. A partir do momento em que as mercadorias, com o fim da troca livre, perderam todas as suas qualidades econômicas salvo seu caráter de fetiche, este se espalha como uma paralisia sobre a vida da sociedade em todos os seus aspectos. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 35).

165

Na *Dialética do esclarecimento* o fetichismo e a generalização do princípio de troca se dão dentro do movimento de racionalização que leva consigo o mito. Podemos ver que nesse sentido o princípio de troca pode ser associado com o sacrifício, já que no sacrifício se faz a substituição de uma pessoa por um animal, como no caso da troca de Isaque pelo cordeiro. Esse elemento mítico subjaz ao princípio de troca, mas o capitalismo leva a equivalência do princípio de troca para todas as esferas. O trecho mais significativo é, portanto “com a coisificação do espírito, as próprias relações dos seres humanos foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 35). Os sujeitos, na sua própria reflexão identifica os objetos, quantifica-os, transformando todos em equivalentes. Essa operação é um alargamento da abstração do capital que se faz na forma de dinheiro. A experiência que Adorno propõe na sua dialética e na sua experiência estética se funda nos elementos qualitativos que ficam em segundo plano na consciência reificada.

Na *Dialética negativa*, Adorno (2009, pp.162-165) retorna ao tema do fetichismo para falar da relação com a objetividade, para garantir que o primado do objeto na sua dialética não caia na reificação. A reificação não é um fenômeno da consciência, mas do todo social, no qual

---

<sup>5</sup> Por exemplo: “Todo progresso da civilização tem renovado, ao mesmo tempo, a dominação e a perspectiva de seu abrandamento. Contudo, enquanto a história real se teceu a partir de um sofrimento real, que de modo algum diminui proporcionalmente ao crescimento dos meios para sua eliminação, a concretização desta perspectiva depende do conceito. Pois ele é não somente, enquanto ciência, um instrumento que serve para distanciar os homens da natureza, mas é também, enquanto tomada de consciência do próprio pensamento que, sob a forma da ciência, permanece preso à evolução cega da economia, um instrumento que permite medir a distância perpetuadora da injustiça. Graças a essa consciência da natureza no sujeito, que encerra a verdade ignorada de toda cultura, o esclarecimento se opõe à dominação em geral.” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 44)



a consciência é um momento. Adorno reforça que a reificação é fruto da lógica da mercadoria que contem em si o princípio de igualdade, e nisso ela gera uma consciência falsa. Adorno também mostra como a reificação é o processo que separa o conceitual do não-conceitual, sendo esse processo de separação uma forma de cair na dialética idealista.

Apesar de tudo isso, a dialética adorniana não se resume apenas à crítica da reificação. Adorno pensa o não-idêntico como forma de reagir ao fetichismo e a reificação porque eles generalizam a identidade. A identidade é o princípio por trás do mecanismo de troca; O não-idêntico é o antídoto para a identificação da consciência reificada. Podemos então estender ao campo epistemológico a inaptidão à experiência. Como afirma Leo Maar:

Para Adorno, o travamento da aptidão a experiência tem a ver com o mecanismo psicodinâmico de repressão do diferenciado em prol do 'sempre idêntico', uniformizado, da sociedade massificada, totalmente administrada. A esta 'adesão' corresponde a uma fraqueza do eu. (MAAR, 1995, p. 64)

O sempre idêntico é uma generalização, que corresponde ao modo de produção de mercadorias. As mercadorias são sempre padronizadas e abstraídas em um valor. O modelo de interação com as mercadorias é incapaz de propiciar uma experiência autêntica, seja ela intelectual ou estética.

166

Dito isso, podemos passar para outro caminho que revela aspectos do capitalismo que interferem na nossa capacidade de realizar experiências, a partir de uma reflexão de Walter Benjamin.

### 3 EXPERIÊNCIA, MEMÓRIA E FORMAÇÃO

Em seu texto *Experiência e pobreza* (BENJAMIN, 2012, pp. 123-128), Benjamin associa a experiência com os conhecimentos que os mais velhos transmitem à geração seguinte, tanto em forma de provérbios quanto em forma de histórias. A experiência, portanto, não é válida apenas para o indivíduo que viveu a história narrada, nem apenas para o indivíduo que criou o provérbio a partir de determinada situação. A experiência constituída ultrapassa as gerações. Não é apenas experiência factual, é experiência comunicável. Neste sentido é fundamental entender sua leitura da obra de Leskov, principalmente por seu distanciamento em relação a nós. O que nos distancia, no limite, é a perda da capacidade de narrar. A narrativa oral perdeu seu espaço de circulação: vinha



acompanhada do trabalho artesanal. A eliminação do trabalho artesanal e sua substituição pelo trabalho industrial nos jogou no colo da técnica, onde a narração tradicional nada tem a ensinar. A experiência da guerra também vem acompanhada de uma falta de experiência comunicável, de modo que “os livros de guerra que inundaram o mercado literário dez anos depois continham tudo menos experiências transmissíveis de boca em boca” (BENJAMIN, 2012, p. 124)

A narrativa oral reforça a importância da memória. Sem um fortalecimento da memória, este tipo de narração se torna impossível. Da mesma forma, Adorno também insiste no fortalecimento da memória<sup>6</sup>. Além disso, o tédio cumpre uma função importante, pois, para Benjamin, “O tédio é o pássaro onírico que choca os ovos da experiência” (BENJAMIN, 2012, p. 221).<sup>7</sup> A experiência não se dá como transmissão pura. Não é algo que se deposita no banco para se retirar de pois, para usar uma metáfora freireana. A experiência é transformada no interior do sujeito, se vincula aos seus pensamentos próprios e à sua vida. Benjamin vê na literatura de Proust uma tentativa de resgatar a experiência que ultrapasse a vivência individual (GAGNEBIN, 2012, p. 10)

Quais seriam então, as condições para a experiência comunicável? Segundo a leitura de Gagnebin (2012, p. 10), são: 1) “A experiência transmitida pelo relato deve ser comum ao narrador e ouvinte” (2012, p. 10). O desenvolvimento do capitalismo, sobretudo no seu aspecto tecnológico, torna essa exigência quase inalcançável, dado que o que é exigido de nós a cada momento é algo sem precedentes; 2) Há um vínculo com uma “organização pré capitalista de trabalho, em especial na atividade artesanal.” (2012. p. 10); 3) Há uma dimensão prática da narrativa, que se apoia na obra aberta, que aceita sugestões sobre seu desenrolar.

---

<sup>6</sup> “Quem tendo frequentado escola não terá se emocionado alguma vez com a poesia de Schiller e os poemas de Horácio que devia aprender de cor? E a quem os velhos pais não terão causado arrepios de extrema emoção quando, sem que se lhes pedissem e inesperadamente, recitavam textos de que se recordavam ainda, compartilhados assim numa comunhão com os mais jovens? Com certeza, dificilmente se pediria hoje que alguém aprendesse algo de cor: apenas pessoas muito ingênuas estariam dispostas a apoiar-se na tolice e na mecanicidade desse processo; porém, assim se priva o intelecto e o espírito de uma parte do alimento de que se nutre a formação” (ADORNO, 2010, pp. 21-22)

<sup>7</sup> Sobre o tédio, Adorno nos mostra como ele foi transformado em “tempo livre” no qual os seres humanos se sentem obrigados a se ocupar com alguma diversão. Não sobra tempo, portanto para a divagação, para o ócio criativo. O tempo livre é o contrário do trabalho, mas “é acorrentado ao seu oposto” (ADORNO, 1995, p. 70) pois nele “Se prolonga a não-liberdade” (ADORNO, 1995, p.71). Ele cita o turismo e o *camping* como exemplos do que fazer com o tempo livre, se mantendo, aí também, sob o império do lucro. É, também, no tempo livre que a indústria cultural enreda o indivíduo. Enquanto Benjamin nos mostra a importância do tédio para desenvolver as experiências, Adorno nos mostra como a sociedade, através do tempo livre, utiliza estes tempos de fora do trabalho para reafirmar o *status quo* e integrar as consciências ao sistema social. Mas mesmo assim, Adorno busca a emancipação, a transformação do tempo livre em liberdade. Para o aprofundamento desta discussão, veja, de Adorno, o ensaio *Tempo livre* (1995, pp. 70-82) e os aforismos 91 e 113 da *Minima moralia* (1993)



A experiência é a forma de vinculação do sujeito com herança cultural. Por isso “Essa pobreza não é apenas pobreza em experiências privadas, mas em experiências da humanidade em geral” (BENJAMIN, 2012, pp. 124-125) A constatação de uma crise na experiência se confunde com a recusa da tradição. Uma falta de interioridade, como se o sujeito fosse arquitetado em vidro, sem nenhum mistério. A pobreza da experiência faz com que o sujeito esteja sempre começando do zero. Isso constitui um empobrecimento da consciência, uma fraqueza do eu.

Sobre Benjamin, é importante fazer ainda dois apontamentos. Em primeiro lugar, a experiência e a narração não cumprem papéis apenas estéticos, mas são formas de compartilhamento da sabedoria. São também experiências intelectuais, e por isso aquele que acumula narrativas é tratado tradicionalmente como sábio. Em segundo lugar, este tipo de experiência é radicalmente distinto do relato, da informação, da fragmentação, do fato bruto. É trabalhada internamente, conectada com a vida, com a formação, permite uma continuidade no pensamento. É a experiência “chocada pelo pássaro-tédio”. Tanto a complementaridade da experiência intelectual com a estética quanto o caráter reflexivo e não apenas informativo serão fundamentais para o desenvolvimento de Adorno em sua teoria.

Também para Adorno, esta incapacidade de fazer experiências tem seu fundamento na realidade social, tanto através da estrutura econômica quanto através dos mecanismos ideológicos. Na estrutura encontramos o mecanismo da alienação e da própria lógica da mercadoria, colocando a memória coletiva em cheque, como vemos em:

A sociedade burguesa encontra-se subordinada de um modo universal à lei da troca, do ‘igual por igual’ de cálculos que, por darem certo, não deixam resto algum. Conforme sua própria essência, a troca é atemporal, tal como a própria razão, assim como, de acordo com sua forma pura, as operações da matemática excluem o momento temporal. Nesses termos, o tempo concreto também desapareceria da produção industrial. Esta procede sempre em ciclos idênticos e pulsativos, potencialmente de mesma duração, e praticamente não necessita mais da experiência acumulada. Economistas e sociólogos como Werner Sombart e Max Weber atribuíram o princípio do tradicionalismo às formas sociais feudais, e o princípio da racionalidade às formas burguesas. O que é o mesmo que dizer que a memória, o tempo e a lembrança são liquidados pela própria sociedade burguesa em seu desenvolvimento, como se fossem uma espécie de resto irracional, do mesmo modo como a racionalização progressiva dos procedimentos da produção industrial elimina junto aos outros restos da atividade artesanal também categorias como a da aprendizagem, ou seja, do tempo de aquisição da experiência no ofício. (ADORNO, 2020, p. 35)



A alienação atrelada a indústria cultural, que trabalha de maneira geral com estereótipos, coloca um bloqueio entre o objeto e o sujeito, impedindo uma reflexão, uma experiência no sentido aqui abordado.

A memória é fundamental para a construção da *Bildung*, a história e a cultura passada serão os alimentos da formação cultural individual. No seu sentido coletivo, enquanto nossa sociedade for regida pela lógica da troca, que é atemporal como vimos acima, a história e a cultura serão esquecidas. No seu sentido subjetivo, a memória alimenta o pensamento. A *Bildung* como incorporação subjetiva da cultura tem na memória o seu apoio.

É claro que a intenção de Adorno não é uma incorporação acrítica ou de “decoreba”. A proposta é que o sujeito reflita sobre o que está contemplando na cultura. Neste sentido tanto a experiência intelectual quanto a experiência artística precisam ser entendidas de maneira dialética, pois é através dela que a crítica se estabelece. Se trata de ver como a memória nos dá elementos com os quais vamos trabalhar internamente, criticando, aceitando ou reelaborando. Não é por acaso que a semiformação, que nada mais é que um bloqueio da *Bildung*, se caracteriza pela descontinuidade, pela informação rápida e superficial.

169

A experiência – a continuidade da consciência em que perdura o ainda não existente e em que o exercício e a associação fundamentam uma tradição no indivíduo – fica substituído por um estado informativo pontual, desconectado, intercambiável e efêmero, e que se sabe que ficará borrado no próximo instante por outras informações. [...] A semiformação é uma fraqueza em relação ao tempo, à memória, única mediação capaz de fazer na consciência aquela síntese na experiência que caracterizou a formação cultural em outros tempos. (ADORNO, 2010, p. 33)

A *Bildung* é associada com a ascensão da classe burguesa alemã (PUCCI, 1999, pp. 55-56) E buscava promover uma sociedade racional, livre e igualitária. A transformação da *Bildung* em *Halbbildung*<sup>8</sup> (formação em semiformação) é o exemplo de mais uma das promessas da sociedade capitalista que não se cumpriu, junto com a autonomia pela razão e a igualdade dos seres humanos.

O papel da memória, no sentido de uma sobrevivência da sabedoria do passado ou no sentido da história cultural, é de fundamental importância para a formação individual, sem a qual o indivíduo fica à deriva. A perda da memória tem suas raízes na própria reificação, na submissão da consciência à lógica da mercadoria.

---

<sup>8</sup> Termo em alemão que pode ser traduzido como “semiformação”, “semicultura” ou “pseudoformação”. Optamos por “semiformação”.



Leo Maar afirma que também em Adorno existe “uma sobrevivência do ideal do trabalho artesanal, com sua resultante formativa, presente no trabalho artístico”. Se entendermos que a educação não vai resolver por si mesma o problema da sociedade, já que ele está entranhado na sua economia e cultura, podemos dizer que a transformação social acompanhada por uma transformação educacional é o único caminho.

Aqui podemos incluir a tendência identificadora na própria ideologia, que não é concebida mais como conjunto de ideias, mas como “processo responsável pela própria formação da consciência social”, no qual “as ideias e representações são apenas as formas mais acabadas.” (COHN, 1986, p. 11). A ideologia continua sendo aparência socialmente necessária, mas envolve dessa vez muitos elementos que não são ideias, mas ajudam a construí-las. Nesse processo a identidade e a generalidade atuam como elementos ideológicos. Portanto “Crítica a ideologia implica assumir o partido da diferença, da particularidade, contra a primazia da identidade e da generalidade.” (COHN, 1986, p. 12)

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

170

O artigo buscou mostrar uma visão da concepção adorniana de capitalismo tardio, ou sociedade industrial, em especial nas determinações que incidem sobre a capacidade de realizar experiências. Vimos como a reificação se mantém presente mesmo com as transformações do capitalismo e incide nas consciências submetendo-as à lógica formal, quantificadora e abstrata que derivam da forma mercadoria. Vimos também que este sistema econômico atinge a nossa memória, dificultando a capacidade de narrar, de acumular as experiências para construir a formação do sujeito. O sistema econômico atua para substituir a experiência, temporal e qualitativa, pela atemporalidade das trocas de mercadorias.

Podemos dizer que a crítica ao capitalismo, por si só, não é suficiente para entender a regressão do pensamento, mas é parte importante deste entendimento. Como diz Petry: “o declínio da experiência está relacionado a diversos fatores conectados, desde a estrutura do trabalho própria do sistema capitalista, ao modo como também a vida privada do indivíduo acaba por se conformar a uma lógica baseada na troca e na dominação.” (2015, p. 470) Dessa forma, a crítica à racionalidade e crítica à regressão do pensamento presente na obra de Adorno é alimentada inclusive pela crítica econômica. Com isso, a regressão do pensamento não está restrita à indústria cultural e à adesão à líderes de massas, mas tem, entre suas raízes, o fetichismo e a reificação da consciência próprios do sistema capitalista.



## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- ADORNO, T. W. *Tempo Livre*. In: *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- ADORNO, T. W. *Capitalismo tardio ou sociedade industrial*. In: Cohn, G. Theodor W. Adorno. São Paulo: Ática, 1998
- ADORNO, T. W. *Reflections on Class Theory*. In: *Can One Live After Auschwitz?* Stanford: Stanford University Press, 2003
- ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, T. W. *Teoria da semiformação*. Trad. De Newton Ramos-de-Oliveira, Bruno Pucci e Cláudia B. Moura Abreu. In: PUCCI, Bruno (org.). *Teoria Crítica e Inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Fapesp-Autores Associados, 2010.
- ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.
- ADORNO, Theodor W, HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução, Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1985.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- COHN, G. *Introdução: Adorno e a teoria crítica da sociedade*. In: Gabriel Cohn (org.). Theodor W. Adorno: *sociologia*. São Paulo: Ática, 1986.
- ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005.
- FLECK, A. *Necessária, mas não suficiente: sobre a função da crítica da economia na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno*. Cadernos de filosofia alemã, v. 21, 2016.
- GAGNEBIN, J. M. *Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta*. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes: 2000.
- MAAR, W. L. *Educação crítica, formação cultural e emancipação política na escola de Frankfurt*. In: PUCCI, Bruno (org.). *Teoria Crítica e educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Carlos, SP: EdUFSCar, 1995.
- MARX, Karl. *O capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- PETRY, F. B. *Experiência e formação em Theodor W. Adorno*. Educação e Filosofia Uberlândia, v. 29, n. 57, p. 455 - 488, jan./jun. 2015.
- PUCCI, B., ZUIN, A., RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. *Adorno: poder educativo do pensamento crítico*. Petrópolis: Vozes, 1999.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38681>

Artigo recebido em: 08/06/2021

Artigo aprovado em: 27/11/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

## O CONCEITO DE HIERÓGLIFO NA ESCRITA DA CARTA *SOBRE OS SURDOS E MUDOS*

## THE CONCEPT OF HIEROGLYPH IN THE WRITING OF THE LETTER *ON THE DEAF AND DUMB*

Elcio Fernando de Avila Pedrozo<sup>1</sup>

([efpedrozo@gmail.com](mailto:efpedrozo@gmail.com))

**Resumo:** O conceito de hieróglifo é uma contribuição original de Diderot para a discussão sobre a relação entre a linguagem e o pensamento. Se por um lado, considerava-se que a linguagem refletiria o pensamento, procedendo sucessivamente e linearmente, haveria nos exemplos do hieróglifo poético indícios de um uso da linguagem verbal que supera essas limitações da expressão. O poeta, buscando expressar intensamente suas ideias para o leitor, excede o uso literal das palavras, utilizando-se dos recursos sensoriais e semânticos da língua. A reflexão sobre a expressão do pensamento está presente na própria apresentação da Carta sobre os surdos e mudos, em como Diderot conduz o leitor pela análise de exemplos de obras de arte recorrendo à imaginação, através do personagem surdo e mudo, questionando ou ensaiando respostas para explorar seus limites e possibilidades.

**Palavras-chave:** Hieróglifo. Epistemologia. Poesia. Linguagem.

**Abstract:** The concept of hieroglyph is an original Diderot's contribution to the discussion of the relationship between language and thought. If, on the one hand, the language was conceived as a reflection of thought, following a linear and successive path, there would be in the examples of poetic hieroglyph signs of a use of verbal language which overcomes these limitations of expression. The poet, searching for an intense expression of his ideas to the reader, overcomes the literal use of the words taking the sensorial and semantic resources of language. The reflection on the expression of thought is in the presentation of the Letter on the Deaf and Dumb, in how Diderot leads the reader through the analysis of examples of art works using the imagination, through the deaf and dumb character, questioning or rehearsing answers for explore its limits and possibilities.

**Keywords:** Hieroglyph. Epistemology. Poetry. Language.

---

<sup>1</sup> Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0216103241383228>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2055-6420>.



## INTRODUÇÃO

Em fevereiro de 1751 Denis Diderot publica anonimamente a *Carta sobre os Surdos e Mudos*. Na *Carta* Diderot discute exaustivamente sobre uma possível ordem no pensamento e suas consequências para a ordem no discurso. O pensamento pode operar sobre ideias de maneira simultânea, do mesmo modo que o fluxo das sensações que o originam, como uma tela que recebe camada sobre camada de tinta, modificando sua composição incessantemente. Em contrapartida, no momento de sua expressão o conjunto do pensamento seria decomposto através da linguagem verbal, seguindo uma ordem linear e sucessiva de palavras.

Diante da assimetria entre o pensamento e o discurso, Diderot apresenta a noção de hieróglifo, que caracteriza os símbolos capazes de expressar as ideias, de maneira concentrada e quase imediata, aproximando paralelamente entendimento, emoção, imaginação e sensação. Ao incorporar elementos hieroglíficos, o discurso poderia aludir ao funcionamento do pensamento, reaproximando a linguagem verbal das sensações que a originam. Para tratar desta problemática Diderot, ao longo da *Carta*, indica a presença de hieróglifos em exemplos de obras de arte de cânones da poesia como Homero, Virgílio, Shakespeare, Racine, Voltaire entre outros, mas também pode-se considerar que sua abordagem estaria representada na própria construção textual como uma carta. O autor descreveria as suas reflexões ao dirigir a atenção sobre hipóteses, considerando seus pormenores, refutando-as ou procurando alternativas, desviando por digressões ou antecipando os argumentos desta obra por meio de exemplos ilustrativos.

173

### 1 A CARTA

Denis Diderot escolhe ocultar a autoria da *Carta sobre os Surdos e Mudos* quando a publica em fevereiro de 1751. Dois anos antes o autor esteve enclausurado na prisão de Vincennes devido à censura de suas obras *Jóias Indiscretas* e *Carta sobre os Cegos*, acontecimento que não passará despercebido na *Carta* em seu retorno ao debate filosófico. Na mensagem ao editor Diderot já faz referência ao título da *Carta sobre os Cegos*, quando diz que o título seria semelhante a outra obra já publicada. Apesar da escolha pelo anonimato, o filósofo conclui que seria possível deduzir a autoria desta obra pela posição dos interlocutores do debate que está posto (DIDEROT, 2000, p. 92). Além disso, são



mencionados em vários trechos da *Carta* os nomes de outros autores contemporâneos que fazem parte do debate dos temas estudados nesta obra e que seriam interlocutores do autor, eliminando ainda mais o número de suspeitos da autoria.

### 1.1 A escrita da *Carta*

Após este tempo sem dar corpo a sua voz, Diderot publica a *Carta*, tratando principalmente da relação entre pensamento e linguagem. Este problema pode ser ilustrado no próprio gênero textual escolhido para abordá-lo. A opção por redigir uma carta tem implicações sobre o estabelecimento de relações entre ideias. Ao dirigir-se para seus interlocutores, Diderot não apresenta apenas uma discussão sobre as artes, há uma reflexão sobre seu próprio processo de escrita:

Sem dúvida, podemos ver outra coisa por trás do exercício retórico: uma metafísica e uma poética, certamente, mas igualmente uma prática materialista da escrita filosófica, no sentido onde a abordagem de um assunto será determinada por sua matéria. (PUJOL, 2011, p. 19, tradução minha)<sup>2</sup>

174

Sejten no capítulo dedicado à *Carta* em sua obra *Diderot ou o desafio estético* (1999, p. 149) destaca as características do gênero epistolar como a expressão do estilo do autor e como um recurso para introduzir a autorreflexão na sua escrita e argumentação.

Diferentemente de obras filosóficas que progridem linearmente e seguem um método dedutivo, Diderot alterna elementos aparentemente heterogêneos, o que expressaria mais adequadamente a volatilidade da atenção sobre a diversidade de relações que estabelece no percurso do próprio raciocínio. O autor descreve esta característica da sua escrita na observação redigida para o editor:

Quanto à multidão dos objetos sobre os quais eu me comprazo em esvoaçar, sabeis e informais àqueles que vos aconselham que não é, de modo algum, um defeito numa carta, em que supostamente se deve conversar de maneira livre e onde a última palavra de uma frase é uma transição suficiente. (DIDEROT, 2000, p. 92)

A mobilidade proporcionada pelo gênero epistolar permite a Diderot interromper sua argumentação em vários momentos para apresentar exemplos que ilustram o tema

---

<sup>2</sup> Todas as traduções aqui apresentadas são de inteira responsabilidade do autor.



abordado: “Essa reflexão, senhor, me conduz a outra. Ela é um pouco distante da matéria de que eu trato; mas em uma carta os desvios são permitidos, sobretudo quando podem conduzir a modos de ver úteis.” (DIDEROT, 2000, p. 96). Neste trecho Diderot dirige-se ao leitor como se o levasse para uma jornada, o uso da metáfora não é apenas pertinente ao conteúdo, mas à própria apresentação do texto, assim como a menção ao desvio já alerta o leitor que o seu raciocínio não seguirá uma progressão linear e contínua (SEJTEN, 1999, p. 149).

Ao tratar da sua problemática, Diderot intercala a argumentação com a apreciação crítica de criações próprias e trechos de obras de arte, principalmente da poesia e do teatro. Entre os autores citados por Diderot estão Homero, Virgílio, Shakespeare, Racine, Voltaire, entre outros. Acrescentam-se, aos exemplos artísticos, comparações com experiências sensíveis e experimentos imaginários. Esses recursos estimulam a atividade da imaginação, que é fundamental para a constituição do julgamento. O autor justifica a utilização destes recursos pela necessidade de atrair a atenção de um espírito infantil que ainda não seria capaz de seguir o discurso argumentativo monótono na filosofia: “Mas eu deixo esta linguagem figurada, que eu empregaria quando muito para recrear e fixar o espírito volátil de uma criança, e retorno ao tom da filosofia, que requer razões e não comparações.” (DIDEROT, 2000, p. 110).

175

Sejten (1999, p. 147) aponta que a forma de escrita escolhida se adequaria ao tipo de autoria da obra. A *Carta* é uma obra individual e com mais liberdade criativa, enquanto a publicação do primeiro volume da *Enciclopédia* que sai no mesmo ano é um empreendimento coletivo onde predomina a sistematização e a argumentação lógica. Diderot transita entre diversos temas da filosofia para construir o problema que pretende tratar e, como o gênero epistolar permite, sua atitude questiona os próprios domínios nos quais se inscreve:

A carta encoraja seu autor, à se projetar por um impulso lá onde a maestria cede passagem à palavra da incerteza e da busca, mas, por isso mesmo, ela o leva a ridicularizar a lógica e a desestabilizar os campos que ela já havia balizado. (SEJTEN, 1999, p. 150, tradução minha)

Embora esta *Carta* não seja tão ousada em seu embate contra a moral da época quanto as obras que renderam a censura e prisão, filosoficamente, o autor propõe uma reflexão arrojada sobre como o pensamento pode se expressar e como se daria esta expressão.

## 1.2 Hieróglifo



A noção de hieróglifo que concentra a problemática da *Carta* é apresentada por Diderot próxima da sua conclusão. Este conceito aludiria à maestria dos grandes poetas em comunicar ideias através de suas obras. Os efeitos de uma obra com elementos hieroglíficos se desdobram em vários aspectos no pensamento. Quase simultaneamente à produção das sensações auditivas e visuais pelo contato dos sentidos com os signos de uma poesia, a imaginação retomaria a vívida lembrança dessas sensações, o entendimento compreenderia suas ideias e se mobilizariam emoções profundas sobre seu conteúdo. Diderot apresenta na linguagem verbal a poesia como o ápice da expressão, um discurso rico em hieróglifos que vai além do uso trivial ou mesmo retórico da linguagem:

Passa então no discurso do poeta um espírito que move e vivifica todas as sílabas. O que é este espírito? Eu senti por vezes a sua presença; mas tudo o que sei a seu respeito é que ele faz com que as coisas sejam ditas e representadas todas ao mesmo tempo; que, no mesmo instante em que o entendimento as apreende, a alma é comovida por elas, a imaginação as vê, e o ouvido as escuta; (DIDEROT, 2000, p. 116)

176 O hieróglifo sintetizaria o problema de exposição do pensamento, pois, quando inserido em uma obra de arte, ela não se reduziria apenas ao estímulo de sensações do espectador, nem estaria restrita ao seu sentido literal. Em um hieróglifo estão reunidos os aspectos sensíveis da obra e, também pelo seu significado, os aspectos sensíveis das ideias imaginadas, os juízos concebidos pelo entendimento e as emoções produzidas na alma do espectador. Alguém que tomasse apenas uma parte destas relações não compreenderia a a totalidade que uma grande obra reúne:

Ele somente verá *it cruor* de Virgílio, o *it* é ao mesmo tempo análogo ao jorro de sangue e ao pequeno movimento das gotas d'água sobre folhas de uma flor; e ele perderá uma dessas bagatelas que regulam as posições entre os escritores excelentes. (DIDEROT, 2000, p. 123)

Diderot analisa pormenorizadamente este trecho dos versos 433 ao 437 do nono canto da *Eneida* (VIRGÍLIO, 2008, pp. 364-365) que descreve a morte de Euríalo e constata que a semelhança da sonoridade das palavras escolhidas por Virgílio com elementos e movimentos da cena descrita por estas palavras. Lojkine (2007) confirma a suspeita de Diderot, que atribui a inspiração desta cena na morte de Gorgition pelas mãos de Teucros no canto VIII da *Iliada*, em que está presente a sonoridade do instrumento que ceifa e a da queda do personagem: “Estou quase certo de que Homero teria posto no fim de seu verso



uma palavra que continuasse o rumor de um instrumento que ceifa, ou pintasse em minha imaginação a queda mole do cimo de uma flor.” (DIDEROT, 2000, p. 119). Lojkin considera que, para analisar pormenorizadamente uma obra de arte e conceber a extensão de significados aos quais seus hieróglifos remetem, se deva também conhecer o próprio processo criativo do pensamento.

Diderot (2000, p. 126) reconhece que a dificuldade de compreender adequadamente um verso só é menor que a de criá-lo. Parte da dificuldade da decodificação do sentido dos hieróglifos está na necessidade de um repertório sobre as relações do seu conteúdo e com a sua apresentação em signos, o que também exige uma acuidade sensível para distingui-los. Em consideração aos aspectos sensíveis das palavras escolhidas pelo poeta, Diderot explicita ao editor da *Carta* que é necessário que se mantenham os trechos em grego para conseguir situar adequadamente o problema tratado na obra:

Não gosto muito das citações; as do grego menos ainda do que as outras: elas dão à obra um ar científico, que não é mais de moda entre nós. A maioria dos leitores fica amedrontada com elas; e eu retiraria daqui esse espantinho, se pensasse como livreiro; mas isso não é assim: deixai, pois, o grego em toda a parte onde o coloquei. Se vos preocupais muito pouco que uma obra seja boa, desde que ela se leia, o que quanto a mim, me preocupa fazer bem a minha parte, ao risco de ser lido um pouco menos. (DIDEROT, 2000, p. 92)

177

A obra de arte estaria imbricada de signos, tecida como uma rede de relações entre os elementos que compõem seus hieróglifos, sons, gestos, figuras, símbolos, etc. Como exemplo, Diderot menciona uma cena de uma peça de teatro:

Na sublime cena que termina a tragédia de *Rodoguna*, o momento mais teatral é, incontestavelmente, aquele em que Antíoco leva a taça a seus lábios, e em que Timágeno entra em cena gritando: “Ah!, Senhor!”, que multidão de ideias e de sentimentos este gesto e estas palavras não fazem experimentar ao mesmo tempo! (DIDEROT, 2000, p. 99)

Assim como a compreensão da extensão de significados de uma obra de arte exige dedicação do leitor para reuni-los em um todo, existem ligações indiretas na própria escrita da *Carta* que demandam, para a compreensão do conjunto do seu sentido, que o leitor percorra a obra reconstituindo as relações entre os trechos da obra. Diderot utiliza a sobreposição de relações nos elementos apresentados na argumentação sobre o tema. Um elemento do texto pode servir ao argumento imediato, mas pode antecipar outros elementos



presentes na obra implicitamente. Um exemplo é o trecho ao qual Diderot se refere à peça Rodoguna, onde destaca como os gestos e as palavras da cena proporcionam uma experiência que conjuga sentimentos e ideias simultaneamente, antecipando elementos pertinentes à definição de hieróglifo antes mesmo de explicitá-la.

### 1.3 O enigma da ordem da linguagem

Diderot dedica uma grande parte da *Carta* para analisar a relação que culmina no conceito de hieróglifo, retomando o debate sobre a correspondência entre a ordem da linguagem e a do pensamento. No início da *Carta* são citados versos adaptados da *Eneida* de Virgílio:

Versisque viarum  
Indiciis raptos, pedibus vestigia rectis  
*Ne qua forent.* (DIDEROT, 2000, p. 91)

A tradução sugerida por Guinsburg seria: “E [os bois de Hércules] que ele roubou, Caco os fez andar às recuadas a fim de que não se pudesse seguir suas pegadas no bom sentido” (DIDEROT, 2000, p. 91). No trecho original constariam como:

Atque hos, ne qua forent pedibus bestitica rectis,  
Cauda in speluncam tractos versisque viarum  
Indiciis raptos, saxo occultabat opaco:  
Quaerentem nulla ad speluncam signa ferebant.  
[...]  
E, para nenhum rasto haver direto,  
Puxando a cauda e a recuar, no opaco  
Pétreo bojo os fechou: pégada alguma  
Não guiava à caverna. (VIRGÍLIO, 2008, p. 324)

Nestes versos Virgílio apresenta a declamação do rei Evandro durante o ritual em homenagem a Hércules, pela ajuda prestada. Junto ao rei estava a recém-chegada armada de Eneias, que viera em busca de uma aliança contra os latinos. Evandro descreve que Caco, filho de Vulcano, vivia em uma caverna do seu reino e foi morto após roubar os bois de Hércules que este trazia de sua vitória contra o gigante Gérion. A ação descrita nestes versos detalha o subterfúgio de Caco, que puxou os bois pelo rabo para andarem em marcha ré até sua caverna na montanha, entretanto fora denunciado pelo mugido do gado. A escolha deste trecho, além de se referir a um autor elogiado na *Carta*, ilustra o tema



que será pormenorizado nas páginas que se seguem: o ato de Caco fazer os bois roubados andarem de costas confundiria aqueles que tentassem segui-lo até o seu esconderijo, pois o sentido habitual que teriam as pegadas dos bois para Hércules seria contrário ao que convém ao sucesso de Caco. Diderot, ao elencar diversas abordagens sobre a ordem na linguagem, leva o leitor a compreender a importância destes versos no início de sua obra.

A primeira abordagem considera o surgimento das ideias, descrevendo epistemologicamente como formamos os diferentes tipos de palavras. O pensamento se desenvolve a partir do contato dos órgãos dos sentidos com os objetos, quando são produzidas as sensações. A princípio as sensações ainda não são distintas, portanto não haveria uma organização prévia entre elas, determinada previamente (DIDEROT, 2000, p. 93).

Esta discussão já foi apresentada na *Carta sobre os Cegos*, no exemplo de um cego de nascença que, após restituir a visão por meio de uma cirurgia, não saberia de imediato distinguir os objetos em relação às ideias que formou por meio de outros sentidos. Para estabelecer as primeiras relações entre as sensações é necessário que a alma dirija sua atenção a elas, distinguindo-as pela sua origem e reunindo as sensações distintas de um mesmo objeto: “É preciso portanto convir que devemos perceber nos objetos uma infinidade de coisas que nem a criança nem o cego de nascença percebem, embora elas se pintem igualmente no fundo de seus olhos;” (DIDEROT, 1979, p. 24).

A alma entre as diversas sensações identifica os objetos concretos pelos conjuntos de sensações que os caracterizam, a linguagem verbal inicia com a atribuição de nomes individuais aos objetos. Depois disso cada uma das sensações será distinta por sua especificidade, como azul, macio, agudo etc., e será denominada por um adjetivo. Só posteriormente são concebidas as características mais abstratas dos objetos nomeadas pelos substantivos, por exemplo, humano, alma, animal etc. (DIDEROT, 2000, pp. 93-94).

Este percurso situa a posição de Diderot no debate com seus contemporâneos, ao compreender que as ideias surgem na ordem inversa ao uso comum do discurso, estabelecendo os substantivos como anteriores e independentes das qualidades sensíveis que o originam:

Quando alguém vos pergunta o que é um corpo, vós respondereis que é uma substância extensa, impenetrável, figurada, colorida e móvel. Mas tirai dessa definição todos os adjetivos, o que restará para esse ser imaginário que denominais substância? Se se quisesse dispor na mesma definição nos termos segundo a ordem natural, dir-se-ia, colorida, figurada, extensa, impenetrável, móvel, substância. É nessa ordem que as diferentes qualidades das porções da matéria afetariam, ao que



me parece, um homem que visse um corpo pela primeira vez. (DIDEROT, 2000, p. 94)

Se as sensações são a origem de todas as ideias e a constituição das ideias depende do uso dos órgãos dos sentidos para distinguir as sensações, os substantivos não seriam a primeira abstração feita, pois dependem dos adjetivos que nomeiam as qualidades mais acessíveis às sensações. Diderot distingue a ordem do surgimento das ideias de uma ordem científica ou de instituição, que se dá sobre a língua já constituída, expressando um conhecimento formado pela razão, e por isso os adjetivos são apresentados após os substantivos, como seus atributos:

Não visa mais às primeiras sensações e percepções da matéria vias de tornar-se substância; não se refere mais ao que vê o olho, mas às “visões do espírito”. Não é o primeiro homem que percebe, mas o filósofo que *concebe*; e se o mundo era confuso para aquele, é transparente e controlável para este. (SEJTEN, 1999, p. 163-164, tradução minha e grifo da autora)

180

Ao se apresentar um objeto novo aos nossos sentidos, são experimentadas as sensações distinguidas como qualidades, apenas posteriormente concebidas suas propriedades mais gerais. Na ordem científica, os objetos conhecidos são considerados de maneira geral e considerando como se no substantivo já contivesse o conjunto de suas qualidades.

Para melhor compreensão sobre o nascimento da linguagem e a constituição das ideias, o autor propõe ao leitor que imagine um experimento com pessoas falantes que deveriam comunicar-se apenas através de gestos. Pretende-se considerar se a ordem original de formação das ideias guiaria a ordem da expressão. A linguagem gestual foi escolhida pois seria, hipoteticamente, o ponto mais próximo de um primeiro estágio na constituição da linguagem verbal. Entretanto, se o interlocutor apresentasse uma pergunta de resposta aberta seria difícil compará-la às outras respostas dadas. Mesmo que se propusesse uma tradução em mímica de um mesmo texto usando apenas o sentido literal, os participantes da experiência poderiam sofrer influência do hábito adquirido pela linguagem verbal e, apesar da proibição do uso da voz no experimento não seriam capazes de compreender plenamente os motivos de suas escolhas dos gestos:

Mas me vem um escrúpulo: é que, como os pensamentos se oferecem ao nosso espírito, não sei por qual mecanismo, quase sob a forma que terão no discurso, e por assim dizer, totalmente vestidos, haveria a reear aí que esse fenômeno particular embaraçasse o gesto de nossos mudos por convenção; (DIDEROT, 2000, p. 97)



Para superar o problema do experimento anterior, o autor sugere outro experimento; recorrendo novamente à imaginação dos leitores, propõe uma análise metafísico-anatômica, onde cada órgão dos sentidos seria um indivíduo e conceberia apenas o que está no seu próprio domínio perceptivo. Diderot aponta uma possível conciliação entre estes indivíduos apenas no plano teórico, onde as características sensíveis fossem reduzidas a ideias mais gerais. Esta metáfora antecipa um aspecto a ser discutido a seguir, quando Diderot reformula o experimento da linguagem gestual. Se a falta de um dos sentidos pode limitar a apreensão de algumas qualidades sensíveis que são inacessíveis aos outros sentidos, por outro lado isso dará condições para encontrar um denominador comum no próprio plano do pensamento (DIDEROT, 2000, pp. 95-98).

O experimento reformulado teria como participantes os surdos-mudos de nascimento, pois não sofreriam a influência das construções da língua falada na sua expressão. A análise dos gestos do surdo-mudo pressupõe que o filósofo que conduzirá o interrogatório seja capaz de comunicar-se com gestos. A comunicação do surdo-mudo o levaria a comunicar-se de uma maneira mais elementar e próxima de um estágio inicial da linguagem humana. Entretanto, nesta divisa Diderot interpela novamente a própria possibilidade de tradução da linguagem de gestos, utilizando exemplos ilustrativos do teatro, em que se questionam as limitações deste experimento e da própria linguagem verbal (DIDEROT, 2000, pp. 97-99). A linguagem verbal não teria exclusividade na expressão do pensamento, pois o gesto supera a limitação da linguagem oral e é capaz de exprimir um conjunto de emoções e ideias em uma cena de uma peça do teatro: “há gestos sublimes que toda eloquência oratória jamais expressará.” (DIDEROT, 2000, p. 98). Diderot cita neste trecho uma cena da obra *Macbeth* de William Shakespeare, quando o médico e a camareira observam a personagem Lady Macbeth entrar em cena noctívaga, esfregando suas mãos. Embora não haja uma fala da personagem nesta cena, os gestos de Lady Macbeth dentro da ação em curso, expressam a culpa que a acomete, pois, ambicionando chegar ao trono junto ao seu marido, ela sujou suas mãos de sangue para forjar uma cena que incriminasse os camareiros.

Após mencionar peças de teatro Diderot aprofunda-se na análise de exemplos com surdos-mudos para ressaltar que na linguagem de gestos existem metáforas, o que amplia as possibilidades de significados dos signos além do uso literal. Assim, apesar da limitação sensorial, o surdo-mudo poderia utilizar-se de metáforas na comunicação gestual para aludir



às ideias que pretende comunicar (DIDEROT, 2000, pp. 99-100). O alcance da linguagem dos gestos além do aspecto literal de um discurso já seria indício das relações que o pensamento estabelece, para além da sensação imediata.

Diderot, após esta consideração da amplitude de significados que podem ser atribuídos aos signos, dirige sua atenção à limitação fisiológica para a expressão do pensamento. Diderot narra a estória de um surdo-mudo que tomara conhecimento de um instrumento musical, um cravo, mas neste caso, ao invés de emitir sons, cada tecla tocada apresentaria uma cor. O surdo-mudo interpreta que o instrumento serviria à produção do discurso, onde cada tecla seria atribuída arbitrariamente a uma letra e a manipulação do instrumento estenderia ainda a capacidade de comunicação das ideias com a apresentação simultânea de várias cores e sua rápida sucessão (DIDEROT, 2000, pp. 100-101).

Retornando à discussão sobre a ordem na linguagem de gestos, é apresentada outra ficção, sobre um surdo-mudo que se comunica gestualmente com seu laçao. O autor avalia a limitação da linguagem de gestos e se nela haveria uma ordem que seria a base para toda comunicação verbal. Diderot considera que seria invariável a primeira posição de uma proposição gestual, pois ela serve para a apresentação do sujeito; os outros elementos da frase seriam arbitrários e poderiam alternar-se, tanto em uma proposição gestual quanto oral, dando margem às influências do gosto, estilo, convenção etc. Mas, ao tentar comunicar mais ideias e, por conseguinte, utilizar mais símbolos e gestos, o emissor correria o risco de diminuir a clareza de sua expressão (DIDEROT, 2000, p. 103).

Diderot problematiza as considerações do exemplo anterior, ao considerar que um dos problemas de tradução ocorre na medida em que o uso de uma língua morta pode romper com suas construções originais e atentar contra o significado original. Mesmo que uma poesia seja apresentada uma sequência de palavras, a interpretação do seu significado está ligada ao seu uso. Portanto, a expressão hieroglífica de uma obra de arte vincula-se ao horizonte de interpretações e ao uso daqueles signos por uma sociedade (DIDEROT, 2000, p. 104).

Em contraste com a lógica esperada da linguagem de gestos do surdo-mudo comunicando-se com o laçao, o funcionamento de uma língua não segue estritamente o bom senso, pois as diversas línguas são passíveis de serem modificadas pelo seu uso ou pela persistência de um hábito entre os falantes: “Eu encaro essas esquisitices dos tempos como restos da imperfeição original das línguas, traços da infância, contra os quais o bom senso, que não permite à mesma expressão transmitir ideias diferentes, teria em vão reclamado os seus direitos a seguir.” (DIDEROT, 2000, p. 106).



Diderot também irá explorar o problema da ordem das palavras através de um exemplo tirado da *Oração Pro Marcelo*, de Cícero, sobre uma situação em que há uma serpente próxima e somente um dos interlocutores a viu. A ordem da expressão dependeria do pensamento de quem a enunciasse, pois quem temesse a serpente enunciaria primeiro a sua presença e quem temesse o ataque da cobra daria primeiro a ordem para a fuga. Esta consideração colocaria a ordem de exposição das ideias submetida ao pensamento dos interlocutores (DIDEROT, 2000, p. 107).

Preparando a mudança de enfoque da discussão da linguagem para uma concepção estética e epistemológica, Diderot destaca a peculiaridade das frases curtas, que pela rapidez com que afetam o ouvinte, são mais difíceis de destacar sua ideia principal. Na retórica esse recurso é denominado hipérbato, considerado entre os retores apenas pelo seu efeito prático, razão pela qual não se chegava à especulação da natureza da linguagem e do pensamento. Mais do que o hipérbato retórico, o hieróglifo poético seria capaz de afetar o ouvinte com maior intensidade do que um discurso linear, pois sua apresentação ocorre quase simultaneamente, aproximando-se do conjunto de uma imagem que se forma no pensamento (DIDEROT, 2000, p. 108; LOJKINE, 2007).

183

Para compreender a interferência do pensamento sobre a ordem na linguagem, Diderot descreve o momento quando surgem na linguagem os signos que se referem a elementos do pensamento, que até então contaria apenas com adjetivos e substantivos que denotam qualidades e objetos sensíveis. Diderot ilustra esta situação através de um diálogo entre dois falantes do latim nesse estágio da linguagem. Enquanto o primeiro enuncia as sensações relativas à fome que experimenta naquele momento, o segundo, após enunciar a presença de um alimento que poderia saciar a sua fome, repetiria a frase emitida pelo seu interlocutor, mas teria um sentido distinto ao remeter à presença do alimento. O filósofo especula se os artigos e pronomes que servem como recurso para se referir às ideias presentes no pensamento surgiriam neste estágio como consequência daquilo que mais adiante é definido como ordem didática (DIDEROT, 2000, p. 113). Conforme a linguagem se desenvolve, os falantes podem criar signos cada vez mais específicos para decompor em uma descrição a totalidade das suas sensações. Mas isso não se cumpre em todas as línguas, em algumas línguas haveria signos com significados amplos e que seriam capazes de expressar de maneira mais concentrada (DIDEROT, 2000, pp. 108-109). A formação de uma língua seria perpassada por opções sobre como são expostas as ideias, e de acordo com esta disposição suas ideias podem ser expressas de maneira mais ou menos concentrada no tempo e no espaço.



Considerando os limites fisiológicos da passagem do pensamento para a expressão, Diderot retoma o exemplo do cravo ocular e recorre a outra metáfora para aprofundar esta problematização. Caso houvesse condições anatômicas, um ser com vinte e cinco bocas seria capaz de expressar simultaneamente várias palavras para descrever uma sensação. Caso houvesse um mecanismo ou órgão capaz de apresentar vários signos concomitantemente, seria possível aproximar-se do conjunto de ideias mais rapidamente. No cravo ocular cada cor apresentaria uma parte do que se pretende comunicar. Seguindo pela via anteriormente sugerida, a limitação fisiológica do homem, como ser dotado de uma boca e não vinte e cinco, a expressão linear da sensação poderia ser superada de outra maneira, através de expressões que remetam a um conjunto de ideias (DIDEROT, 2000, p. 109).

Diderot conclui sua discussão acerca da ordem na linguagem rompendo com a noção de ordem no pensamento, pois a sucessão e simultaneidade das sensações em um estado da alma se daria em detrimento da análise necessária para que o estado de alma se decomponha e seja expresso em um discurso linear. A sensação é total e imediata no plano do pensamento. O discurso, por sua vez, se organiza ao dividir aspectos de uma sensação em diversos signos e os apresentando sucessivamente em diversos signos. Para representar tal reflexão o autor apresenta a metáfora do quadro movente. Este quadro corresponde à alma e seria constantemente atualizado camada sobre camada de tinta, pela sucessão de sensações. Aquilo que seria vislumbrado pelo próprio pintor como um estado de alma, imediatamente e na sua totalidade, não poderia ser decomposto pelo discurso no mesmo compasso em que as pinceladas das novas sensações o atualizam (DIDEROT, 2001, p. 111).

A relação entre a linearidade na lógica do pensamento e na lógica da linguagem, seria confrontada à simultaneidade das impressões sensíveis, à qual a linguagem poética retornaria.

A lógica do pensamento, como a lógica da linguagem, é linear; mesmo que a ordem das palavras seja invertida, ou mesmo que não seja, ela se inscreve na sucessão e na duração. Ao contrário, a linguagem poética, como a impressão sensorial, se afirma pela negação da lógica discursiva: ela diz o múltiplo na unidade, a variedade na imediatez. (PUJOL, 2011, p. 23, tradução minha)

Pujol observa que a discussão de Diderot estaria além de uma disputa sobre a preeminência das sensações ou das ideias na ordem do pensar, pois o primado da imagem no pensamento seguiria, segundo a concepção sensualista, certos pressupostos que as



aproximam: a identificação da imagem à ideia, o valor cognitivo tanto da impressão visual quanto da imaginação, e a importância dos sentidos na constituição subjetiva da representação (PUJOL, 2011, p. 23).

Há na *Carta* não apenas um desdobramento epistemológico e linguístico, pois Diderot, ao fundamentar seu argumento sobre a constituição das ideias, proporia uma teoria estética a partir da experiência dos sentidos:

Indo da indistinção concreta à significação abstrata, o homem primitivo veria, pela cooperação ou participação simultânea de todos os sentidos, uma figura *em processo de tomar forma*. Se a ordem natural se funda assim sobre a ideia sensualista segundo a qual é nos sentidos que o espírito encontra sua origem (a necessidade humana constituindo seu pressuposto essencial), inclui-se aí, por isso mesmo, o que podemos denominar uma estética elementar. (SEJTEN, 1999, p. 163, tradução minha e grifos da autora)

A memória serve como apoio na produção de juízos, pois o entendimento necessita da apresentação de duas ou mais ideias simultaneamente para relacionar. Mas Diderot adverte que o excesso da memória é prejudicial à capacidade de comparar, ilustrando este problema através da imagem de uma biblioteca ou entreposto de mercadorias desorganizados, onde não é possível tomar qualquer partido (DIDEROT, 2000, pp. 112-113).

185

A partir da constatação da distinção entre a simultaneidade característica do pensamento e a linearidade do discurso, a relatividade na expressão do pensamento fica patente, na medida em que algumas línguas estão mais próximas da ordem didática, possuindo clareza, organização e precisão, qualidades que se prestam mais à razão e ao uso das ciências; outras línguas possuem mais características da imediatez em que se dão as ideias, possuem mais calor, eloquência e energia, são mais efetivas sobre a imaginação e a emoção, sendo mais úteis para as artes (DIDEROT, 2000, pp. 113-114).

Retomando o tema da constituição das línguas que o primeiro experimento da *Carta* menciona, Diderot descreve o nascimento da linguagem que separar-se da linguagem animal, que utiliza gritos e gesto, ao introduzir as primeiras palavras. Ainda que inicialmente ainda sejam utilizados os gestos junto as palavras, serão progressivamente sendo substituídos. No estágio seguinte, a língua formada já possui todos os tipos de palavras necessários para a comunicação cotidiana. Posteriormente, no seu apogeu a linguagem verbal chega ao estágio de língua aperfeiçoada, e neste momento a ordem dos seus signos é alterada para provocar um efeito prazeroso sobre os sentidos. O limite aceitável para a alteração da ordem didática da língua será dado pela compreensibilidade da sua expressão.



Um exemplo seria o hipérbato já mencionado, que altera o padrão de ordem gramatical de uma língua aproximando as palavras, para que imediatamente as sensações possam também ser compreendidas (DIDEROT, 2000, pp. 114-115). O hieróglifo da poesia não se constitui em oposição à sintaxe, mas da sua reorganização de acordo com a necessidade de produzir, através dos seus recursos sensíveis, um estado de alma do seu leitor (SEJTEN, 1999, p. 189-191).

A poesia, no ápice do uso da linguagem verbal, se utilizará de aspectos sensíveis para enriquecer sua comunicação. Entretanto, existem diferenças fonéticas e outras peculiaridades de cada língua que tornam os hieróglifos da poesia intraduzíveis na sua totalidade:

Transmitir-se-á o pensamento, ter-se-á talvez a felicidade de encontrar equivalente de uma expressão; [...] é alguma coisa, mas não é tudo. O emblema fino, o hieróglifo sutil que reina em uma descrição inteira, e que depende da distribuição das longas e das breves nas línguas em quantidade marcada, e da distribuição de vogais entre as consoantes nas palavras de toda língua; tudo isso desaparece necessariamente na melhor tradução. (DIDEROT, 2000, p. 118)

186

Esta dificuldade é ilustrada por Diderot com uma metáfora usada por Virgílio ao tratar da dificuldade de traduzir os versos de Homero, que seria análoga ao esforço de tirar um prego da maça de Hércules (DIDEROT, 2000, p. 119). Além dos aspectos sensíveis dos signos do idioma original, Diderot ressalta que a tradução deve proceder por uma leitura cuidadosa das obras, que seja o mais fiel possível (DIDEROT, 2000, p. 122). Como mencionado anteriormente, o uso da linguagem pode mudar de um falante nativo para um estrangeiro que, usando os mesmos símbolos, pode ter uma intenção diversa na medida em que os hábitos do falante de outra língua podem interferir no processo de tradução.

Diderot localiza o surgimento do hieróglifo em um processo de aperfeiçoamento da linguagem verbal. No estágio da linguagem nascente as palavras possuem uma relação arbitrária com o que simbolizam; sem semelhança sonora com as qualidades dos objetos, são apenas o resultado das variações dos sons que os órgãos se tornaram capazes de produzir. Conforme a língua se desenvolve no seu uso, passa ao estágio de linguagem formada, onde surgem os primeiros recursos para remeter às qualidades sensíveis através dos sons e da quantidade de sílabas das palavras – a harmonia silábica. No estágio seguinte, de linguagem aperfeiçoada, o recurso à harmonia silábica torna-se comum e acrescenta-se a harmonia dos períodos, considerando a posição entre os termos. Neste nível a



linguagem é utilizada pelos poetas com maestria nas suas grandes obras (DIDEROT, 2000, pp. 122-123).

Diderot compara a constituição dos hieróglifos com um evento do desenvolvimento infantil. A passagem da linguagem nascente ao de linguagem formada seria semelhante ao fato de uma criança se utilizar de sons para imitar as qualidades sensíveis de objetos de que desconhece o nome, os quais deseja indicar. Há na referência hieroglífica, paralelamente ao significado literal dos signos, um uso dos aspectos sensíveis dos signos para remeter as próprias características do objeto, pela sonoridade e cadência. Entretanto, essa habilidade de interpretar os hieróglifos ainda é rara, pois é difícil distinguir com clareza os aspectos sensíveis, por isso o autor classifica como mais comum encontrarmos geômetras do que pessoas de bom gosto, visto que seria mais fácil, como exposto pelo experimento mental da análise metafísico-anatômica, o consenso na geometria do que a partir dos diferentes sentidos (DIDEROT, 2000, p. 123). Ao dirigir-se ao editor Diderot já considera esta limitação do público de sua obra:

187

Concordo que esse título é aplicável indistintamente ao grande número dos que falam sem ouvir; ao pequeno número dos que ouvem sem falar; e do pequeníssimo número dos que sabem falar e ouvir; embora minha Carta seja quase somente para o uso destes últimos. (DIDEROT, 2000, p. 92)

## 2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora o conceito de hieróglifo não retorne em obras posteriores de Diderot, a *Carta* tensiona os limites da expressão do pensamento, em primeiro apresentando uma teoria sobre a origem das palavras concomitante à própria experiência sensível. Os surdos-mudos, desconhecendo os vícios da linguagem falada, teriam a liberdade de expressar a o modo como se engendra seu pensamento. Sua capacidade comunicativa não é tolhida por sua limitação física pois através dos gestos e a sua comunicação pode superar a linguagem comum. Mas a questão da existência de uma ordem prévia para o uso das palavras ainda persiste: se uma frase simples parece ter uma ordem bem estabelecida, a multiplicidade de termos utilizados pode tornar mais difícil sua compreensão. Conforme a intenção do emissor, que sempre dá uma interpretação própria às frases, mesmo àquelas que tenham sido faladas ou escritas por outros, o discurso sofre modificações semânticas. Mesmo nas frases curtas, um orador poderia alterar a ordem comum de uma língua, acrescentando um



efeito sensível ao sentido de sua fala. Apontando para o momento em que a linguagem nascente se elabora para passar a um próximo estágio, fica mais evidente a precedência que o pensamento tem sobre a expressão.

Diante dessas limitações, algumas línguas criam cada vez mais palavras para descrever em detalhes as sensações, enquanto outras línguas criam expressões gerais. Alinhado às primeiras, o exemplo de um organismo dotado de várias bocas poderia apresentar simultaneamente várias palavras, enquanto um falante, alinhado às últimas, apresentaria linearmente cada palavra em um discurso seria capaz de ultrapassar a própria capacidade de analisar do pensamento em seu discurso. Se o pensamento é como um quadro vivo que recebe simultaneamente várias sensações, o próprio pensamento também procede a uma análise de seus conteúdos de maneira que possam ser comunicados. O pensamento é assim decomposto em uma sequência linear de signos disponíveis na língua utilizada. O que a linguagem poética faria seria a aproximação com um pensamento primevo utilizando-se da sonoridade e de intervalos das palavras assim como uma reordenação dos períodos para apresentar os signos como um conjunto. O surgimento do hieróglifo seria o ápice deste processo em que congregam teoria da linguagem e epistemologia.





## REFERÊNCIAS

- DIDEROT, Denis. *Carta sobre os Surdos e Mudos. Adições à Carta sobre os Surdos e Mudos. In: GUINSBURG, J. (org.) Diderot: Obras II - Estética, Poética e Contos. Perspectiva: São Paulo, 2000.*
- DIDEROT, Denis. *Carta sobre os Cegos. In: Textos Escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1979.*
- LOJKINE, Stéphane. *Diderot, une pensée par l'image*, curso apresentado na Universidade de Toulouse-Le Mirail, 2006-2007. Disponível em:  
<<http://utpictural8.univ-montp3.fr/Diderot/DiderotLettreSourds.php>>. Acesso em: 20 abril 2020.
- PUJOL, Stéphane. Quand le substantif n'est rien et l'adjectif est tout... Inversions et détournements dans l'écriture philosophique de Diderot. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n. 46, p. 9-24, 2011. DOI: <http://dx.doi.org/10.4000/rde.4812>. Disponível em:  
<<http://journals.openedition.org/rde/4812>>. Acesso em: 30 abril 2020.
- SEJTEN, Anne Elisabeth. *Diderot ou le Défi Esthétique: Les Écrits de Jeunesse 1746-1751*. Paris: Jean Vrin, 1999.
- SHAKESPEARE, William. *Macbeth*. Trad: Manuel Bandeira. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad: Manuel Odorico Mendes. Campinas: UNICAMP, 2008.
- WILSON, Arthur McCandless. *Diderot*. São Paulo: Perspectiva, 2012.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.37868>

Artigo recebido em: 07/05/2021

Artigo aprovado em: 28/09/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

**A RELAÇÃO ENTRE TEORIA E PRÁTICA NA OBRA DE ROUSSEAU:  
dos princípios teóricos do *Contrato social* ao caso da república de Genebra**

**THE RELATION BETWEEN THEORY AND PRACTICE IN ROUSSEAU'S WORK  
from the theoretical principles of *The Social Contract* to the case of the republic of Geneva**

Eduarda Santos Silva<sup>1</sup>

([eduardasantos488@gmail.com](mailto:eduardasantos488@gmail.com))

**Resumo:** A ideia de soberania popular, atrelada ao conceito de vontade geral, é essencial no pensamento republicano de Jean-Jacques Rousseau, e considerando tais noções, é possível fazer questionamentos acerca dessa vontade, indagar sobre aparentes limitações que estão presentes nessa ideia e, conseqüentemente, nas noções de cidadania e soberania propostas pelo filósofo. Para problematizar tais questões, podemos pensar a relação entre teoria e prática na obra de Rousseau, isto é, como se dá a passagem dos princípios do direito político, como expostos no *Contrato Social*, para o caso de comunidades políticas concretas. Assim, analisaremos o *Contrato Social* como a principal fonte de estudo dos princípios do direito político, e a constituição de Genebra como o foco no caso da política “concreta”, a partir das *Cartas escritas da montanha*. Nesse sentido, estudaremos como os posicionamentos de Rousseau no campo teórico, expostos no *Contrato*, parecem divergir do modo como ocorre a relação entre o Soberano e o governo na constituição de Genebra.

**Palavras-chave:** Vontade geral. Soberania popular. Genebra. Rousseau.

**Abstract:** The idea of popular sovereignty, linked to the concept of general will, is essential in the republican thought of Jean-Jacques Rousseau, and considering such notions, it is possible to ask questions about this will, to inquire about apparent limitations that are present in this idea and, consequently, in the notions of citizenship and sovereignty proposed by the philosopher. In order to problematize such questions, we can think of the relationship between theory and practice in Rousseau's work, that is, how the transition from principles of political law takes place, as exposed in the *Social Contract*, for the case of concrete political communities. Thus, we will take the *Social Contract* as the main source of analysis of the principles of political law, and the Geneva constitution as the focus in the case of “concrete” politics, based on the *Letters written from the Mountain*. In this sense, we will study how Rousseau's positions in the theoretical field, exposed in the *Contract*, seem to differ from the way in which the relationship between the Sovereign and the government occurs in the Geneva constitution.

**Keywords:** General will. Popular sovereignty. Geneva. Rousseau.

<sup>1</sup> Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4309909265257227>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8258-4991>.



## INTRODUÇÃO

191

Para pensarmos a relação entre teoria e prática na obra de Rousseau, devemos nos voltar para o caso de comunidades políticas concretas, e então perceberemos que existe uma divergência entre os princípios teóricos apresentados pelo genebrino ao longo do *Contrato Social* e o modo pelo qual a política de sociedades reais funciona. Para tentar esclarecer essa relação, temos de voltar ao que o filósofo afirma no início do *Contrato Social*: seu objetivo é indagar se na ordem civil pode haver alguma regra de administração legítima e segura, e afirma que só escreve sobre filosofia política porque não é príncipe ou Legislador; caso contrário, não se preocuparia em escrever sobre política, mas em fazer o que deveria (ROUSSEAU, 199, p. 7). Assim, observamos que o autor deixa clara a diferença entre pensar a política e realizar um programa de ação, de modo que podemos embasar nossa interpretação nas leituras de Luiz Roberto Salinas Fortes (1976) e Milton Meira do Nascimento (1988), que tratam da relação entre a teoria e a prática no pensamento de Rousseau. Entendemos inicialmente, portanto, que os aspectos que divergem no *Contrato Social* e no caso de comunidades políticas concretas se devem ao fato de que o que foi proposto no *Contrato* não se trata de um programa político a ser seguido, mas de um ideal normativo para se avaliar como uma República legítima deveria ser, e por essa razão não devemos tentar fazer uma leitura tendenciosa de Rousseau, a fim de encontrar supostas incoerências na passagem da teoria para a prática.

Nesse sentido, compreendemos que o objetivo de Rousseau não era o de fazer com que seus interlocutores lessem o *Contrato Social* e imaginassem uma passagem da teoria à prática de maneira perfeita em suas obras sobre comunidades concretas, como algo muito simples. Assim, vemos que uma interpretação equivocada das ideias de Rousseau é evidente no contexto da Revolução Francesa, por exemplo, entre os leitores do *Contrato Social* que buscaram maneiras de aplicar a obra na prática política em que estavam envolvidos, como foi o caso de Robespierre. Em consonância a isso, em seu texto *Sobre a revolução* (1963), Hannah Arendt trata das consequências das “ideias altruístas” de Rousseau no cenário da Revolução Francesa. De acordo com a autora, o altruísmo, a capacidade de se render aos sofrimentos alheios, o esforço pela solidarização humana geral, isto é, a compaixão empregada ao nível da teoria política, foi o que mais influenciou os revolucionários na teoria de Rousseau (ARENDRT, 2011, pp. 118-119). Assim, eles tinham a convicção de que podiam medir o valor de uma política na medida em que ela contrariava os interesses particulares, e julgavam o valor de um homem pelo grau em que ele agia contra seu próprio interesse e vontade. Portanto, Arendt critica a noção de compaixão em Rousseau, que teria conduzido os



revolucionários e feito com que a liberdade, que deveria ser o objetivo da revolução, fosse deixada de lado em face da questão social – busca pela libertação da miséria – que motivava a compaixão entre os homens.

O objetivo de Rousseau, longe das leituras equivocadas do *Contrato Social*, seria o de mostrar aos seus leitores que as sociedades concretas têm problemas reais, que não podem ser resolvidos a partir de padrões perfeitos de sociedades bem-ordenadas, e é aí que se justificaria a distância entre o *Contrato* e as obras sobre sociedades reais. Assim, a leitura do *Contrato* deve ser vista como um modelo ideal para uma república legítima; as sociedades reais, entretanto, devem estabelecer um programa de ação que esteja de acordo com suas especificidades, com suas demandas e problemas. Não intencionamos argumentar, contudo, que a diferença entre princípios e ações seja positiva, e sim que no que se refere aos princípios contidos no *Contrato Social*, o caráter positivo possa ser o de questionar os padrões conceituais de legitimidade para os Estados, nos conduzindo para a importância de se avaliar as sociedades em suas características essenciais, aquelas que as diferenciam das demais, e tentar resolver seus problemas justamente a partir de tais características. Assim, o modelo de corpo político do *Contrato* pode servir para que os governantes de sociedades reais, bem como os povos, examinem suas condições de existência, isto é, façam um balanço de seus pontos positivos e negativos e, com base nessa avaliação, tentem melhorar ou aprimorar o que já se tem.

De acordo com a temática tratada por Salinas Fortes em *Rousseau: da teoria à prática*, vemos como o autor tenta compreender a origem de pontos supostamente incoerentes no pensamento de Rousseau, que não condiriam com seus princípios teóricos expostos no *Contrato Social*. Segundo Salinas Fortes (1976), o que Rousseau estaria tentando mostrar é que a desarmonia entre os princípios e as ações reais parece algo inevitável, de modo que a unidade do homem parece definitivamente comprometida. Assim, “Não é compreensível que o próprio Rousseau, vítima como todos os outros da mesma dissociação radical, tenha dificuldade em se pôr integralmente de acordo consigo mesmo, harmonizando seu discurso e sua conduta?” (FORTES, 1976, p. 27). Analisando especificamente o caso das *Considerações sobre o Governo da Polônia*, o comentador demonstra como os princípios teóricos rousseauianos do *Contrato* e a realidade política da Polônia parecem distantes: “Rousseau patrocina a causa de um *conservadorismo* aristocrático pouco compatível com o igualitarismo republicano que advoga no plano da teoria” (FORTES, 1976, p. 26). Para Salinas Fortes, o primeiro problema está na teoria, isto é, o problema é que, teoricamente, o princípio fundamental para Rousseau é o da soberania da vontade geral. Contudo, como observa o comentador, por mais que uma administração política seja necessária, este poder executivo,



baseando-se nos princípios do direito político, aparece como submisso, com a função de colocar em execução as determinações da vontade geral expressa nas leis que a comunidade elaborou (FORTES, 1976, p. 29). Na situação da Polônia, em que o Legislador deveria corrigir uma nação não sadia, já repleta de vícios, Salinas Fortes considera que a ordem vigente não é legítima, contrariando o princípio do *Contrato* de que a soberania popular não pode ser representada, tornando a nobreza a maior detentora do poder soberano, de modo que a nação polonesa esteja submetida a uma vontade parcial (1976, pp. 31-32). Nessa interpretação, Rousseau teria considerado que mudanças no governo não eram fundamentais e que a potência legislativa polonesa ainda conservava toda sua autoridade, de modo que a soberania não fosse mais contestável (FORTES, 1976, pp. 31-33). Portanto, o que o genebrino fez, na visão de Salinas Fortes, foi fortalecer ainda mais o poder que se encontrava nas mãos da nobreza, submetendo a força executiva a uma vontade parcial, não a uma geral.

Por outro lado, vemos que o Estado delineado no *Contrato social* por Rousseau está no âmbito do dever-ser, sendo que os princípios do direito político apresentados pelo genebrino são uma escala de medida para as repúblicas legítimas. Nessa perspectiva, como afirma Fabio de Barros Silva (2008, p. 32), Rousseau não toma dados empíricos, fatos históricos ou exemplos de legislações positivadas em diversas sociedades como referências para elaborar os princípios do *Contrato Social*. Embora o filósofo alimente esperanças de que seus princípios possam resultar em regras de administração legítimas, seguras e úteis, ele pressupõe “os homens como são e as leis como podem ser” (ROUSSEAU, 1999, p. 7). Sobre esse tema, Milton Meira do Nascimento afirma que “todo o ‘Contrato Social’ não passará de uma grande ‘escala’, na qual estarão todos os elementos constitutivos das relações de poder, desde o grau máximo da servidão até o grau máximo da liberdade política ou civil” (1980, p. 120). Portanto, o que Rousseau pretende é mostrar aos seus leitores o que pode ser feito nas sociedades políticas concretas, com base em suas particularidades, e não unicamente de acordo com princípios teóricos estabelecidos. Em consonância a isso, Nascimento entende que

Em nenhum momento Rousseau tenta realizar o modelo político do “Contrato Social” como programa de ação, mas sua tarefa se limita a uma aplicação prática dos limites estabelecidos no “Contrato”, apenas como referência a um sistema de medidas. E não notamos também nenhum esforço do Legislador para fazer realizar, na prática, um modelo perfeito de organização política, que deveria ser imitado na prática. (NASCIMENTO, 1988, p.119)

Para Nascimento, a ação política não é guiada por um modelo ideal, como a melhor forma de governo possível. O político, na concepção de Rousseau, não



elabora um modelo ideal para ser realizado na prática, ele capta as características essenciais de um povo, as condições específicas nas quais deve agir (NASCIMENTO, 1988, pp. 121-122). Não devemos, portanto, confundir o programa de ação com a escala de medida para uma república legítima, isto é, com o plano teórico no qual reside um modelo ideal. Assim,

Fazer da escala um programa é atribuir um papel secundário às condições reais, concretas, a partir das quais se pode esboçar um projeto político. A escala, o instrumental, na sua totalidade, não pode estar em harmonia com a realidade factual empírica que está sendo objeto de análise. Mas, esta realidade deve corresponder a um determinado ponto da escala. (NASCIMENTO, 1988, p. 123)

Nesse sentido, o comentador considera que o fato de que o *Contrato Social* esteja no âmbito do dever-ser é importante para que os assuntos referentes ao governo sejam “tratados equitativamente”, pois é preciso que as sociedades sejam abordadas de acordo com suas peculiaridades, e não segundo um padrão ideal de uma sociedade sem problemas. Portanto,

O que nos indicam as leituras das “Considerações sobre o Governo da Polônia” e do “Projeto de Constituição para a Córsega” é que, quando se impõe uma ação ao nível da prática política concreta, a pergunta mais adequada não é sobre o que devemos fazer, mas sobre o que podemos fazer. (NASCIMENTO, 1988, p. 120)

194

Além dos autores citados, temos também o texto de Ricardo Monteagudo, que aborda os vários significados da figura do Legislador no *Contrato Social*, e analisa a relação entre política e história. De acordo com Monteagudo, “Sabemos que as exigências teóricas que apresentam o legislador são tão exacerbadas que tornam sua existência impossível. Aparentemente, podemos dizer o mesmo da noção de vontade geral e de contrato social em relação à lei e à legitimidade” (2006, p. 16). Assim, o comentador considera que, por um lado, a figura do Legislador no *Contrato* seria conceitual, e por outro lado seria responsável pela história: “Com isso, o legislador manifesta de certa forma a passagem do nível conceitual para o nível histórico, dos paradoxos do dever ser para as contradições do ser” (MONTEAGUDO, 2006, p. 16). Portanto, vemos como o Legislador está entre o campo conceitual e a história.

Nesse sentido, por mais que os princípios contidos no *Contrato Social* sirvam de base para um modelo de sociedade ideal, é preciso nos atentarmos para o caso de sociedades reais, que podem seguir direções que divergem do que vemos na obra. Assim, a discussão sobre teoria e prática na obra de Rousseau possibilita que nos voltemos para os problemas e demandas de comunidades políticas concretas, cotejando-as com os



princípios do *Contrato*, de forma que possamos perceber o que deve ser mantido e o que deve ser modificado, considerando as especificidades de cada lugar. Diante disso, compreendemos que as sociedades reais são diferentes umas das outras, e por isso seu desenvolvimento político deve ocorrer em consonância às suas peculiaridades, deixando de lado a meta de uma sociedade perfeita, envolvida por padrões inalcançáveis. Dessa forma, a leitura dos princípios expostos no *Contrato* nos evidencia a distância entre a teoria e a prática, contribuindo para nossa percepção de limitações no modo como funcionam as instituições de comunidades reais, cujos membros podem analisar tais princípios a fim de comprovar, ou não, sua legitimidade. Portanto, eles nos possibilitam pensar sobre importantes questões no que diz respeito à legitimidade das leis, ao governo dos Estados e ao bem-estar dos indivíduos, diante da realidade de sociedades específicas.

## 1 DESENVOLVIMENTO

### 1.2 Introdução ao caso de Genebra a partir das *Cartas escritas da montanha*

195

Como mencionado acima, podemos pensar os princípios teóricos do direito político apresentados por Rousseau no *Contrato Social* frente ao caso de uma comunidade concreta. Para tal tarefa, consideramos a república de Genebra, examinada por ele nas *Cartas escritas da montanha*. Assim, vamos discutir se é possível confirmar que há divergências no modo como ocorre a relação entre o soberano e o governo na constituição de Genebra, tomando como base a escala de legitimidade do *Contrato*.

A comparação entre essas obras é importante para que possamos perceber aspectos que não são tão evidentes em outros textos e no *Contrato*, mas que nas *Cartas* podem ser observados sob a ótica do caso concreto da república de Genebra. Assim, julgamos interessante realizar tal comparação, a fim de trazermos à luz novos elementos que possam contribuir para análises do pensamento republicano de Rousseau, especialmente em relação às noções de vontade geral, soberania e cidadania.

Como afirma Newton Bignotto, em *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*, para estudarmos o pensamento rousseauiano, é preciso lembrar que ele se declarava republicano e tinha orgulho de ter sido criado em Genebra, uma cidade na qual acreditava encontrar muitas das qualidades que atribuía ao modelo republicano de governo. Se com o passar do tempo ele desenvolveu uma visão crítica



da constituição de sua cidade natal, como mostram as *Cartas escritas da montanha*, isso não mudou sua visão da vantagem de algumas de suas instituições originais (BIGNOTTO, 2010, pp. 86-87). A respeito das qualidades atribuídas por Rousseau a Genebra, podemos observar a admiração do filósofo ao escrever sobre sua pátria na dedicatória do *Segundo Discurso*, quando se dirige aos seus irmãos:

Quanto mais reflito sobre vossa situação política e civil, menos posso imaginar que a natureza das coisas humanas possa comportar outra melhor. [...] Tratados honrosos fixam vossos limites, asseguram vossos direitos e fortalecem vosso sossego. [...] Vossa constituição é excelente, ditada pela mais sublime razão [...] não tendes outros senhores além das sábias leis que fizestes, administradas por magistrados íntegros escolhidos por vós [...] possa perdurar para sempre, para a felicidade de seus cidadãos e para o exemplo dos povos, uma república tão sábia e acertadamente constituída! (ROUSSEAU, 1999a, p. 141)

196 Na *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos* (1758), em resposta ao verbete sobre Genebra escrito por D’Alembert na *Enciclopédia* – no qual o filósofo francês apontava para a necessidade de uma companhia de comédia na cidade –, Rousseau (1959, p. 93) também faz elogios à sua pátria. Assim, o filósofo afirma que o povo de Genebra se sustenta apenas por sua força de trabalho, e tem o necessário apenas na medida em que nega cada excesso, e por isso suas leis seriam tão grandiosas. Conforme o filósofo, em Genebra todos passam o dia em seus negócios, e após o fechamento dos portões, vão para seu pequeno retiro respirar o ar mais puro e desfrutar da paisagem mais encantadora (ROUSSEAU, 1959, pp. 95-96). Portanto, Rousseau (1959) entende que a instalação de um teatro em Genebra acabaria com seu ar de simplicidade, dando lugar a um monumento luxuoso que ameaçaria sua liberdade pública (p. 96), bem como seus simples e inocentes prazeres adequados à moral republicana (pp. 99-100). Assim, é notável a influência de Genebra na obra de Rousseau, com nuances diferentes em épocas distintas, e nas *Cartas* percebemos como o autor coloca em questão as instituições de sua cidade natal, apontando aí um exemplo de corrupção e decadência. De acordo com Gabriella Silvestrini, em *Le republicanisme de Rousseau mis en contexte: le cas de Genève*, “Se nos debruçarmos sobre o republicanismo de Rousseau, não é mais possível hoje em dia questionar a importância do ‘contexto’ genebrino para a compreensão de sua origem, de suas fontes e de seu conteúdo” (2007, p. 532).

Nas *Cartas escritas da montanha*, vemos como Rousseau entende as figuras do soberano (Conselho Geral) e do governo (Pequeno Conselho) de Genebra, analisando como essa relação acontece, em oposição ao modo como deveria ocorrer.



Entendemos, então, que o confronto entre as *Cartas* o *Contrato* sirva justamente para colocar em questão os inúmeros problemas da pátria do cidadão de Genebra, e não para criticarmos o *Contrato* como incoerente diante dos problemas de uma comunidade política concreta. De fato, os atos de usurpação e corrupção do governo frente ao soberano na cidade existiram e demandavam por soluções, e vemos que era isso o que Rousseau pretendia evidenciar, ou seja, os problemas que limitavam a participação política dos cidadãos, a sobreposição da vontade particular sobre a vontade geral, e como isso acabou por suprimir a liberdade civil dos indivíduos, o que difere totalmente dos princípios normativos contidos no *Contrato*. Nesse sentido, a república genebrina se degenerou e os magistrados não pareciam tentar fazer um balanço dos problemas na tentativa de solucioná-los, pensando a política com base no que seria possível fazer, seja a partir do ideal normativo do *Contrato* ou a partir de qualquer outra referência. Assim, talvez a obra possa ser lida como um estudo concreto de Rousseau sobre o problema da corrupção política, o qual ele havia abordado de modo mais conceitual no *Contrato*.

Dessa forma, vemos que o verdadeiro objetivo de Rousseau, como aponta Newton Bignotto, não é criar um mito de repúblicas amparadas contra a passagem do tempo, e sim alertar contra a tendência dos corpos políticos de adotarem mudanças que semeiem a destruição de suas bases. Assim, quando nos voltamos para o desrespeito constante da constituição de Genebra por parte dos cidadãos que deveriam se empenhar para preservá-la, o ideal de Rousseau mostra sua força de crítica e revolta (BIGNOTTO, 2010, p. 116). Portanto, por mais que as instituições originais de Genebra tenham servido de base para ele pensar uma república ideal, com o passar do tempo o filósofo percebe a decadência de sua cidade natal, entendendo como sua realidade histórica se encontrava fora da legitimidade das leis, razão pela qual passa a ser alvo de suas críticas nas *Cartas*.

## 1.2 A relação entre o governo e o soberano em Genebra

Na leitura das *Cartas escritas da montanha*, vemos como Rousseau percebe a relação entre o poder soberano e o governo em sua cidade natal, a partir dos abusos do último em relação ao primeiro. Na dedicatória do *Segundo Discurso*, vemos que Rousseau tinha a imagem de Genebra como uma democracia perfeita. Nas *Cartas*, contudo, vemos que o tom de modelo ideal é deixado de lado pelo filósofo, compreendendo que o que ocorreu em Genebra “foi uma subversão gradual e imperceptível da soberania popular pela oligarquia genebrina”, como afirma Bertram (2015, p. 100). Assim, nas *Cartas* observamos



uma explicação firme que passa longe da exaltação pueril vista na *Dedicatória*. O cotejamento entre os dois escritos, redigidos num intervalo com cerca de dez anos de diferença, atesta a profunda transformação da visão de Rousseau sobre a política genebrina, dado que ele a havia analisado detidamente (ALVES, 2019, p. 164). Como conclui o autor no *Contrato Social*, a democracia, por ser um governo tão perfeito, não convém aos homens (ROUSSEAU, 1999, p. 84). Nesse sentido, a república genebrina estaria longe de uma democracia perfeita, o que é confirmado por Rousseau em um trecho da Oitava das *Cartas escritas da montanha*, ao dizer que a constituição democrática tinha sido mal examinada até então. Conforme o filósofo, todos que falaram dela ou não a conheciam, ou tinham pouco interesse por ela, ou tinham interesse em apresentá-la sob uma falsa luz. Por isso, ninguém distinguiu suficientemente o soberano do governo, o poder legislativo do poder executivo (ROUSSEAU, 2006, p. 365). Em seguida, Rousseau salienta que:

Uns imaginam que uma democracia é um governo no qual todo o povo é magistrado e juiz. Outros não veem a liberdade a não ser no direito de eleger seus chefes, e, não estando submissos senão a príncipes, creem que aquele que comanda é sempre o soberano. A Constituição democrática é, certamente, a obra-prima da arte política: entretanto, quanto mais admirável é seu artifício, menos os olhos conseguem penetrar nele. (ROUSSEAU, 2006, pp. 365-366)

198

Após fazer essas ponderações, Rousseau trata da condição de dependência do Conselho Geral com relação ao Pequeno Conselho, que submete o soberano às suas decisões, tomando a precaução de não admitir nenhum Conselho Geral legítimo a não ser sob sua convocação, e não tolerar nenhuma proposta que não tenha sido analisada por ele (2006, p. 366). Assim, ao contrário do que Rousseau estabeleceu nas ponderações acima quanto à democracia, em Genebra vemos que o soberano só podia exercer seus supostos direitos com o devido controle por parte do governo, de modo que os poderes legislativo e executivo não fossem, portanto, adequadamente separados. Nesse sentido, a cidade natal de Rousseau era totalmente diferente do modelo ideal de democracia como exposto no *Contrato*, se mostrando mais como uma oligarquia, como o próprio Rousseau parecia concordar, pelo fato de que seus magistrados usurpavam o poder soberano do povo, e limitavam sua participação legislativa, colocando seus interesses sempre acima do interesse comum, isto é, da vontade geral.

Essa questão nos leva a pensar sobre quem deve ter a iniciativa legislativa nos Estados, se qualquer cidadão ou somente os governantes. Conforme Moscateli, embora Rousseau enfatize a necessidade de que as leis sejam aprovadas pelas assembleias soberanas, ele não parece disposto a conceder o direito de propor novas leis ou



modificações nas antigas (2015, pp. 109-110), o que pode ser observado pela diferenciação feita no *Contrato social* entre o “simples direito de votar em qualquer ato de soberania”, que não poderia ser subtraído dos cidadãos, e o “direito de opinar, de propor, de dividir, de discutir, o qual o governo sempre tem o cuidado de reservar apenas aos seus membros” (ROUSSEAU, 1999, p. 127). Se for assim, então podemos dizer que apenas poucas pessoas teriam competência para formular as leis mais adequadas a um povo particular, pois é um desafio que demanda aprofundada compreensão quanto aos elementos que formam o contexto no qual dado povo existe (MOSCATELI, 2015, p. 115). Uma outra passagem em que Rousseau aconselha sobre os riscos de se deixar a qualquer um, a tomada iniciativa legislativa é na Dedicatória do *Segundo Discurso*, quando o autor afirma:

[...] teria desejado, para deter os projetos interesseiros e mal concebidos e as inovações perigosas que por fim causaram a perda dos atenienses, que cada qual não tivesse o poder de propor novas leis de acordo com seu capricho; que esse direito pertencesse apenas aos magistrados; que eles mesmos o usassem com tanta circunspeção, que o povo, por sua vez, fosse tão reservado em dar seu consentimento a essas leis, e a promulgação só pudesse efetuar-se com tanta solenidade que, antes que a constituição fosse abalada, tivessem tempo de convencer-se de que é sobretudo a grande antiguidade das leis que as torna santas e veneráveis. (ROUSSEAU, 1999a, pp. 138-139)

199

Analisando o caso de Genebra, observamos que a iniciativa legislativa dos cidadãos acabou sendo ainda mais limitada pelos abusos do governo. Portanto, a questão do controle dessa atividade pelo governo, a qual é tratada apenas de passagem no *Contrato*, aparece bem mais nas *Cartas*. Tratava-se, em si, de uma prática necessária na visão de Rousseau para evitar que o soberano fosse levado a deliberar sobre algo inadequado, mas que podia servir, como em Genebra, para manter o soberano calado sobre tudo o que não interessava ao governo.

Na Sexta Carta, por exemplo, Rousseau mostra como a soberania do povo deixa de ser considerada quando os magistrados se sobrepõem às leis, o que é totalmente condenado por ele no *Contrato Social*: “é aqui que se vê o quanto é deplorável a sorte de um particular submetido a magistrados injustos, quando eles não têm nada a temer do soberano e quando se colocam acima das leis” (2006, p. 317). Desse modo, Rousseau salienta que a forma como Genebra conduziu seu governo foi responsável por sua degeneração:

E, com efeito, o contrato primitivo, essa essência da soberania, esse império das leis, essa instituição do governo, essa maneira de concentrá-lo gradualmente para compensar a autoridade pela força, essa tendência à usurpação, essas assembleias periódicas, essa habilidade em suprimi-las, essa destruição próxima, enfim, o que



vos ameaça e que eu queria evitar: não é essa, traço a traço, a imagem de vossa República, desde seu nascimento até nossos dias?. (ROUSSEAU, 2006, pp 322-323.)

No capítulo do *Contrato* sobre o abuso do governo e sua tendência a degenerar-se, Rousseau trata de uma inclinação dos governos à corrupção, que seria uma situação inevitável. De acordo com o autor: “Assim como a vontade particular atua incessantemente contra a vontade geral, assim o governo se esforça continuamente contra a soberania”. (ROUSSEAU, 1999, p. 103)

Nesse sentido, intencionamos compreender como, para Rousseau, a relação entre o soberano e o governo ocorria em Genebra, e de que modo a cidade natal do filósofo se degenerou. Assim, iremos analisar também a questão da liberdade, que o filósofo trata no *Contrato* como algo relacionado intrinsecamente ao império das leis: são as leis estabelecidas pela vontade geral que viabilizam a liberdade dos cidadãos. Como ele afirma nessa obra, as leis são as condições de possibilidade para a associação dos indivíduos, de forma que sua liberdade consiste em se submeter às leis que eles mesmos elaboram, leis estas que, por serem emanadas da vontade geral, irão dirigir a sociedade. Em Genebra, a liberdade do povo acaba sendo suprimida pela má aplicação das leis e o abuso do governo. Nesse ponto, vemos como Rousseau percebe as limitações na ação legislativa do soberano, pois os que governavam a cidade é que possuíam liberdade, e não o conjunto dos cidadãos que, teoricamente, seria o detentor do poder legislativo. Assim, vemos a participação, ou a iniciativa legislativa dos cidadãos, estar sob constante risco. Segundo o autor diz a seus compatriotas no início da Sétima Carta: “Vossas leis tiram sua autoridade apenas de vós. Não reconheceis senão as que haveis feito” (ROUSSEAU, 2006, p. 332). Porém, o governo conseguia manter o soberano incapaz de deliberar e propor novas leis, sendo este submetido aos interesses particulares dos magistrados, pois o governo era que decidia o que seria levado à deliberação do soberano. Idealmente, segundo Renato Moscateli, os cidadãos comuns deveriam confiar na capacidade dos magistrados para discernir, em nome da utilidade pública, se uma mudança nas leis mereceria ser considerada pelo soberano, uma vez que, para Rousseau, nem sempre as vantagens da inovação compensam os riscos de se alterar aquilo que foi há muito estabelecido (2015, p. 112). Essa prática, em si, não é vista como má pelo filósofo, mas ela acabava sendo mal empregada em Genebra, como uma forma de controle do Pequeno Conselho sobre os assuntos que o Conselho Geral podia examinar. Dessa forma, Rousseau parece notar limitações na vontade geral a partir da própria análise da República de Genebra. Embora a vontade geral seja o fundamento para a manutenção da liberdade política dos homens, é



possível indagar se ela realmente irá prevalecer em todos os âmbitos da sociedade civil, e se os indivíduos que deliberam no exercício da soberania não são levados a aceitar o que convém aos governantes.

Ainda na Sétima Carta, ao tratar da condição da República de Genebra e de sua estrutura política, Rousseau ressalta a importância do poder soberano: “Ora, em todos os Estados políticos, é preciso um poder supremo, um centro ao qual tudo se relacione, um princípio do qual tudo derive, um soberano que tudo possa” (2006, p. 346). No capítulo sobre o soberano no *Contrato*, o autor enfatiza a formação do corpo político após a associação dos indivíduos pelo pacto. Assim, o poder soberano é um todo uniforme que não pode ser alienado nem violado. De acordo com ele: “O soberano, só pelo fato de sê-lo, é sempre tudo aquilo que deve ser” (ROUSSEAU, 1999, p. 24). Nesse sentido, notamos que o poder soberano em Genebra não é devidamente respeitado, nem mesmo a vontade geral que dirige esse poder, pois as deliberações públicas realizadas pelo governo não parecem levar em conta o consentimento do povo, fazendo com que a liberdade e igualdade deixem de existir, pois “no momento em que há um senhor, já não há soberano e, desde então, destrói-se o corpo político” (ROUSSEAU, 1999, p. 34).

201 Sendo assim, a partir da percepção de como se dá a relação entre o soberano e o governo em Genebra, podemos perceber até que ponto a vontade geral prevalece, bem como a liberdade do povo em tomar decisões e se sentir representado pelas leis, pois em Genebra até mesmo esse direito era negado ao povo. Na Oitava Carta, Rousseau menciona a importância do direito de representação, pelo qual os cidadãos podiam verificar o andamento da administração das leis, nesse sentido: “É um direito, é mesmo um dever ligado a suas pessoas e que não lhes pode ser tirado em tempo algum. [...] Assim, a representação de um cidadão, de um burguês ou de vários não é senão a declaração de sua opinião sobre um assunto de sua competência” (ROUSSEAU, 2006, p. 376). Portanto, o direito de representação possibilitava que os cidadãos pudessem avaliar se a execução das leis estaria representando, ou não, seus interesses e propósitos, isto é, se eles podiam se sentir contemplados pela atividade do governo, ao passo que também viabilizava que opinassem sobre os assuntos públicos. Desse modo, o Conselho Geral se encarregava por satisfazer as representações, analisando a opinião dos cidadãos no que dizia respeito ao andamento adequado das leis. O problema apontado por Rousseau é que, se por um lado os conselhos menores estavam encarregados de atender às queixas dos indivíduos, por outro lado possuíam o direito negativo de não considerar suas representações. Tal direito desses conselhos fazia com que as leis antigas prevalecessem, impedindo a inovação ou o estabelecimento de novas leis. Portanto, por mais que a soberania seja crucial para a liberdade civil, Rousseau percebe o mau funcionamento das instituições políticas de



sua cidade natal, e então pode conceber que sua prescrição para uma república legítima estaria fora do cenário de Genebra. Em decorrência dessa situação, o filósofo salienta que o Pequeno Conselho, “senhor absoluto de desprezar, violar, torcer ao seu modo as regras que lhe seriam prescritas” (ROUSSEAU, 2006, pp. 378-379), poderia agir sem dar satisfações a ninguém. Nesse sentido, os direitos do povo à participação na autoridade legislativa, bem como nas discussões públicas, não passariam de direitos nulos, sendo desrespeitados quando quisesse o Pequeno Conselho.

O desdém pelo direito às representações por parte dos cidadãos, fundamentado no direito negativo usufruído pelo Conselho executivo, traz, portanto, limites à soberania popular tão louvada por Rousseau no *Contrato*, nos fazendo refletir sobre até que ponto a vontade geral realmente é considerada, e se prevalece, de fato, numa sociedade tomada por interesses particulares. Percebemos, então, no exemplo das *Cartas*, que os direitos da comunidade soberana, por estarem do lado mais fraco – de fato, mas não do ponto de vista da constituição –, não são devidamente reconhecidos, e Rousseau questiona justamente a forma como o Pequeno Conselho usava seu direito negativo para impedir que as queixas dos cidadãos fossem levadas ao Conselho Geral, que seria o juiz mais apropriado para analisá-las. Quando o governo em Genebra barra as representações dos cidadãos, isto é, sua participação, ele passa a ser juiz em causa própria, e por mais que Rousseau considere que nem sempre os cidadãos em geral têm o discernimento necessário para deliberar bem, o que justifica a necessidade do Legislador e de bons magistrados para guiar o povo nos assuntos de interesse público, o filósofo não considera razoável que o governo tenha tais posicionamentos diante do povo. Vê-se, então, que apenas o direito negativo é efetivo, como nos confirma Bertram: “Na prática, portanto, o direito de fazer representações não chegava a ser mais do que um direito de entregar petições ao governo” (2015, p. 98). Em sua última carta, Rousseau analisa mais detalhadamente esse direito em face do direito de representação. Assim, o genebrino conclui que o direito negativo só é possível pelas constantes usurpações do Conselho: “É a esse fim que tudo remete, seja diretamente, por um encadeamento necessário, seja indiretamente, por um golpe de astúcia, enganando o público acerca do fundo da questão” (ROUSSEAU, 2006, pp. 409-410). Nesse sentido, o filósofo mostra como sua cidade natal transformou-se num estado de arbitrariedade e corrupção, no qual nem todos podiam ser denominados cidadãos, pois já não havia mais liberdade nem igualdade. Ao colocar tudo a seu favor, o Pequeno Conselho retirou as garantias da liberdade e tornou o povo escravo, já que a vontade geral deixava de ser considerada e apenas os interesses particulares dos magistrados eram assegurados.



O Conselho Geral em Genebra, de acordo com Christopher Bertram (2015, p. 95), seria composto por todos os cidadãos, atuando originalmente como um órgão consultivo do Pequeno Conselho. Nesse contexto, recorria-se ao Conselho Geral quando o Pequeno Conselho, que parecia o verdadeiro órgão governante de Genebra, fosse incapaz de tomar alguma decisão. Na época de Rousseau, porém, parte dos genebrinos passou a defender a interpretação de que o Conselho Geral seria o soberano – como o próprio filósofo também entendia –, mas na realidade ele não era formado por toda a população, apenas por certos grupos. Dado isso, podemos pensar se era realmente o Conselho Geral o responsável pelas decisões principais, ou se o Pequeno Conselho não se colocava acima dele. Como ressalta Bertram (2015, p. 96), Genebra era dividida em classes, limitando a participação de todo o povo e, podemos dizer, restringindo o direito à cidadania dos indivíduos. Assim, da população de cerca de 25.000 habitantes, não mais que 6% desfrutavam dos direitos políticos, como era o caso dos cidadãos e dos burgueses; contudo, apenas os primeiros, nativos cujos pais eram eles próprios cidadãos, podiam ser eleitos para cargos públicos. Os restantes, que eram a maioria, não podiam. O Conselho Geral deveria possuir, teoricamente, os poderes legislativos, eletivos e confederativos, mas que na verdade lhe eram negados, ainda segundo Bertram (2015, p. 97), ficando à mercê do Pequeno Conselho. Portanto, ainda que o Conselho Geral agisse como soberano e o Pequeno Conselho estivesse subordinado às leis, havia o problema de que mais de 90% dos genebrinos não possuía liberdade civil, já que essas pessoas tinham de obedecer às leis que não haviam ajudado a estabelecer.

Dessa forma, ao analisarmos os princípios gerais do *Contrato Social*, vemos que o sentido da liberdade rousseauiana está atrelado à participação popular, ao poder legislativo do soberano, de forma que o povo obedeça apenas às leis que ele mesmo elabora, com base na vontade geral. Logo, todos os membros do Estado deveriam poder exercer a cidadania para que haja liberdade política. Como Rousseau (1999, p. 41) afirma, o pacto social estabelece a igualdade entre os cidadãos e faz com que eles se comprometam sob as mesmas condições, devendo gozar dos mesmos direitos. Por outro lado, vemos que em Genebra os habitantes não se encontravam sob as mesmas condições, pois ocorriam grandes restrições à concessão de cidadania para todo o povo, dado que a maioria da população não tinha direitos políticos, como foi mencionado, e assim a vontade geral não podia ser expressa levando em conta os votos dessas pessoas. Nesses termos, ainda podemos falar em liberdade civil? O caso de Genebra, portanto, mostra mais do que um problema apenas de corrupção do governo, pois traz à tona uma limitação de fato às condições básicas de legitimidade republicana. De acordo com Bertram, “Com certeza, Rousseau estava consciente da exclusão da maioria da população genebrina dos direitos políticos, contudo, se ele estava, isso não parece



tê-lo incomodado, infelizmente” (2015, pp. 101-102). Nesse sentido, não encontramos evidências de que o filósofo pretendesse a ampliação do direito à cidadania para uma parcela maior dos habitantes da cidade. Além disso,

Embora Rousseau defenda consistentemente uma concepção de acordo com a qual o Conselho Geral (e, portanto, o corpo dos cidadãos) permanece soberano, contra qualquer interpretação deste como apenas um dos componentes de uma separação dos poderes, ele adere à negação da iniciativa legislativa e, desse modo, deixa todas as questões de definição de agenda nas mãos da oligarquia. (BERTRAM, 2015, p. 105)

Assim, vemos que por mais que Rousseau proponha a soberania do povo, com direito à participação nos assuntos públicos, na prática, nem todos os indivíduos parecem aptos a essa condição, e no caso de Genebra, como vimos, essa era a situação da maioria da população, mas o filósofo não trata abertamente sobre esse problema, o que parece contraditório diante de suas teses expostas no *Contrato*.

No capítulo sobre como se deve manter a autoridade soberana no *Contrato*, Rousseau salienta a necessidade de assembleias constantes que de modo algum podem ser adiadas ou extintas. Entretanto, no caso de Genebra isso parecia não ocorrer, já que o Pequeno Conselho aparentemente decidia sozinho sobre a necessidade de assembleias, propondo o que bem lhe agradava. Ainda quanto às assembleias, ao longo da Sétima Carta Rousseau também critica o excesso de regras e limitações que restringiam cada vez mais a liberdade dos cidadãos, em nome de, supostamente, evitar as desordens. Segundo o autor,

Quando é que os homens perceberão que não há nenhuma desordem tão funesta quanto o poder arbitrário, com o qual eles pensam remediar a própria desordem? Esse poder é ele mesmo a pior de todas as desordens: empregar tal meio para evitá-las é como matar pessoas para que não tenham febre. (ROUSSEAU, 2006, pp. 351-352)

Nessa carta, assim como no decorrer das seguintes, Jean-Jacques faz uma análise detalhada das instituições de Genebra, e parece concluir que a relação entre o soberano (Conselho Geral) e o governo (Pequeno Conselho) não ocorre de fato como deveria ser, e estaria longe de uma república legítima como pensada no *Contrato*. Dessa forma, o Pequeno Conselho claramente se colocava acima do soberano nas deliberações e elaboração das leis, da maneira que melhor lhe convinha. Segundo Rousseau (2006, p. 355), o governo de Genebra tornava as leis inúteis, a não ser quando lhes agradava, sendo que as assembleias eram presididas por ele e o povo nada podia deliberar de modo autônomo, nem



mesmo sobre as eleições. No *Contrato*, esse problema só aparece de passagem. O que ocorre, em geral, é que os magistrados tomem para si a iniciativa legislativa, e isso nos faz pensar até que ponto o soberano é livre para tomar suas decisões. No caso de Genebra, o governo podia até barrar as representações.

Assim, Rousseau entende que Genebra era controlada por uma minoria que retirava para si e seus aliados os maiores benefícios, não considerando sua função de preservar o bem comum dos cidadãos. Os habitantes de Genebra, por sua vez, eram submissos às decisões do Pequeno Conselho, que administrava de modo totalmente arbitrário, um governo que era favorecido pelas leis e não limitado por elas, como assevera Rousseau. De acordo com o genebrino, “todo corpo que age constantemente contra o espírito de sua instituição é mal instituído” (ROUSSEAU, 2006, p. 360), e esse parecia ser o caso de Genebra. Portanto, vemos claramente que o poder executivo do governo, que deveria se restringir apenas à execução das leis, se torna o próprio autor delas, a fim de assegurar seus interesses particulares, o que é inadmissível para Rousseau no *Contrato*.

### 1.3 Os limites à vontade geral e à soberania na república genebrina

205

Sendo a vontade geral aquilo que fundamenta a liberdade dos homens em sociedade –, pois é o interesse comum dos indivíduos como cidadãos –, e a soberania sendo o exercício dessa vontade – por meio da qual eles elaboram suas próprias leis –, é possível notar a importância de tais noções no pensamento republicano de Rousseau. Assim, mesmo com toda ênfase concedida à vontade geral e à soberania popular, podemos perceber a existência de aparentes limites a essas noções no caso da república de Genebra, a partir do modo como se dava a relação entre o soberano e o governo. Como vimos na análise das *Cartas*, a corrupção e decadência de Genebra está totalmente dissociada do modelo de república legítima, erigida sob o regime das leis, como exposto no *Contrato*. Nesse sentido, Rousseau critica vivamente as instituições de sua cidade natal, mostrando a divergência entre a realidade política nela vigente e seus princípios do direito político. Segundo Newton Bignotto, “Entre a utopia e a idealização do passado interpõe-se um pensador realista, que não descarta de nenhum dos aspectos fundamentais da conturbada existência política de Genebra” (2010, p. 118).

Ao contrário da liberdade emanada da obediência às leis, em Genebra o poder legislativo do soberano é limitado pela corrupção dos magistrados, que deixam de lado a vontade geral dos cidadãos e priorizam seus interesses particulares, sem ao menos considerar o direito do povo em se sentirem representados pelas leis, como vimos



nas análises sobre o direito às representações. Assim, por mais que Rousseau (2006) enfatize, no início da Sexta Carta, a liberdade como princípio da união dos homens em sociedade, sendo superior a todos os demais, não parece ser esse princípio o mais importante em Genebra. Como afirmado por ele, o motivo pelo qual os homens decidiram unir-se em sociedade foi a asseguuração de seus bens e de sua vida, em conformidade com a liberdade de cada membro e pela proteção de todos. Nesse sentido, os homens só podem ser sujeitados e manter sua liberdade, isto é, só podem servir sem ter um senhor, pela obediência às leis. Portanto, os cidadãos devem sua liberdade às leis emanadas da vontade geral, estabelecendo como direito civil a sua igualdade natural.

206

Dessa forma, por mais que a vontade geral seja sempre boa e certa, nem sempre irá prevalecer, pois o povo pode ser enganado e manipulado, quando o interesse comum é substituído pela vontade particular daqueles que são encarregados de governá-lo colocando-se acima das leis, de modo que aquilo que o povo expresse ao ser manipulado seja um interesse particular “disfarçado” de interesse comum. Na ordem civil como prescrita por Rousseau no *Contrato*, a obediência à vontade geral expressa pelo soberano é o que garante a liberdade dos indivíduos particulares, os quais se entregam à comunidade para se preservarem e seguirem as leis deliberadas por todos – o que inclui a participação de cada um na autoridade legislativa –, e que, por essa razão, os manterá tão livres quanto antes: “Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos” (2006, p. 372). Por essa razão, nenhuma limitação à liberdade pode ser colocada por senhores, pois os governantes “são os Ministros das leis, não seus árbitros, devem respeitá-las e não as infringir” (ROUSSEAU, 2006, p. 372). Visto que Rousseau esteja inserido na tradição republicana de pensamento, a noção de interesse comum é central para o autor, pois na ordem republicana os homens expressam a vontade geral e preservam o Estado sob o regime das leis. Logo, se o poder legislativo cabe somente ao povo, este é quem deve determinar se as leis estão de acordo, ou não, com a vontade geral, ou seja, com seu interesse comum. Em vista disso, Rousseau percebe o quanto é deplorável que em Genebra os governantes usem as leis para seu benefício próprio, sem levar em conta os propósitos da comunidade. Para evitar tal ocorrência é que as leis devem estar nas mãos do povo, a fim de evitar que seus governantes queiram atacá-las, mas que apenas as apliquem em conformidade ao bem comum, diferentemente do que ocorre em Genebra.

Assim, percebemos que a realidade política genebrina estava bem distante da *Dedicatória à República de Genebra* que Rousseau fez no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, afirmando que “Buscando as



melhores máximas que o bom senso pode ditar sobre a constituição de um governo, fiquei tão impressionado de vê-las todas em execução no vosso” (1999a, p. 135). Vemos nesse texto como o filósofo imaginava que sua cidade natal possuía as maiores vantagens e seria aquela que melhor teria prevenido os abusos. Como destaca Newton Bignotto (2010, p. 114), essa afirmação na dedicatória não deixa dúvidas de que estamos diante de um ideal, pois em momento nenhum o cidadão genebrino se preocupa em sustentar suas asserções através de considerações sobre a história recente de sua cidade, como será o caso das *Cartas escritas da montanha*. A esse respeito, Gabriella Silvestrini entende que

[...] se é a própria “constituição” genebrina que Rousseau descreve em suas obras, uma constituição ameaçada por uma “destruição próxima”, que ele pretendia impedir, se foi sua identidade de genebrino que alimentou seu republicanismo e o ofereceu um problema fundamental e um quadro conceitual, assim como a perspectiva a partir da qual ele se confrontou à tradição do pensamento político antigo e moderno, é também verdadeiro que ele declarou não haver encontrado em sua cidade natal “as noções de leis e de liberdade suficientemente justas, nem suficientemente claras a [seu] juízo. (SILVESTRINI, 2007, pp. 537-538)

207

Dessa forma, a comentadora considera que o republicanismo de Rousseau implica um movimento de universalização que o distancia do republicanismo de seus compatriotas, e esse distanciamento seria primeiramente físico, pois a vocação de Rousseau se sobrepôs ao prazer “cívico” de viver em Genebra. Além disso, esse distanciamento também seria teórico, pois no movimento de universalização do republicanismo como única prática legítima de escrita política e como única forma política legítima, ele não podia ficar restrito ao âmbito da cidade (SILVESTRINI, 2007, pp. 537-538). Sendo um escritor que se autodefinia na busca pela verdade, Rousseau não se limita a escrever para o povo de Genebra, mas ele se endereça também a todos os povos, aos homens de todos os lugares, assim como aos sábios de todas as épocas; isso lhe propicia um olhar relativista sobre Genebra, do alto e de fora, não do interior (SILVESTRINI, 2007, p. 538). Portanto, ao tentar encontrar a verdadeira ciência da natureza humana sobre a qual estabelecer os princípios do direito político, e os respectivos direitos de governantes e de governados, Rousseau vai se confrontar de maneira radical não somente com relação a seus concidadãos, mas também e sobretudo à tradição do direito natural, ao pensamento político antigo e moderno. Assim, sob a perspectiva de seu republicanismo universalizado, os diferentes elementos que faziam parte do republicanismo de seus compatriotas serão apresentados como oposições incompatíveis e contraditórias (SILVESTRINI, 2007, p. 538). Nesse sentido, compreendemos que a referência a



Genebra não se reduz apenas a uma fonte para o pensamento de Rousseau ou a uma prova de seu engajamento prático e de seu realismo político. A república genebrina teve uma função estratégica para o pensamento do filósofo, tanto quanto seu distanciamento dela. Uma função estratégica que poderíamos aproximar daquela – simétrica, mas inversa – que Genebra exerceu sobre os pensamentos de Voltaire e de D’Alembert, os quais, junto com Rousseau, foram os inventores do mito de Genebra nos tempos das Luzes (SILVESTRINI, 2007, p. 540).

Nesse sentido, notamos que a república de Genebra que originalmente animou o pensamento político de Rousseau, como um modelo de legitimidade e felicidade comum, com o passar do tempo impulsionou o filósofo a tecer críticas e tratar de seus problemas reais, a partir do contexto de corrupção e decadência que pôde presenciar. Como afirma Newton Bignotto, a leitura das *Cartas escritas da montanha* desmantela a ideia de que o autor cede ao fascínio da utopia e se perde em sonhos. O pensador de Genebra idealiza sua cidade para apontar os limites de sua concepção da política; ele a critica vigorosamente nas três últimas cartas para demonstrar seu conhecimento profundo do estado real da vida política em seu tempo. Assim,

Contrariamente ao que deixavam entender os elogios da *Dedicatória*, o que avulta nas *Cartas* é a consciência de que o processo de corrupção ganhara a cidade e trabalhava para destruir a Constituição, a qual havia garantido por alguns anos a ordenação das instituições e a igualdade entre os cidadãos. (BIGNOTTO, 2010, p. 118)

Longe de interpretações equivocadas, como enfatizamos anteriormente, o objetivo de Rousseau parecia ser o de mostrar a degeneração inevitável dos governos, como foi o que ocorreu no caso de Genebra, e então sua imagem idealizada é deixada para trás. Assim, “todo um cortejo de qualidades, que seria o esteio de uma forma política elevada, desaparece no jogo dos interesses e de conquista do poder. [...] Genebra é a prova viva do poder da corrupção e não do modelo de uma felicidade terrena alcançada” (BIGNOTTO, 2010, p. 120). Como Rousseau afirma no verbete *Economia Política* da *Enciclopédia*, ao tratar sobre os governantes do povo,

O interesse mais urgente do chefe, assim como seu dever mais indispensável, é, pois, o de velar pela observação das leis das quais é o ministro e sobre as quais repousa toda sua autoridade. Se ele deve fazer com que os outros as obedeçam, com mais forte razão deve obedecê-las ele mesmo, ele que goza de todo seu favor. (BIGNOTTO, 2010, p. 120)

Contudo, em Genebra os chefes da república não obedeciam às leis, mas se colocavam acima delas, destruindo o poder soberano do povo e suprimindo sua liberdade política. Em oposição a isso, Rousseau defendia ser preciso que a pátria se



torne a mãe comum dos cidadãos, que os benefícios dos quais eles usufruem no país o torne mais caros a eles, que o governo lhes deixe parte suficiente na administração pública para que sintam que estão em sua casa, e que as leis não sejam aos seus olhos senão as garantias da liberdade comum. Todavia, por mais belos que sejam, esses direitos podem acabar sendo reduzidos a nada pela má vontade dos chefes. Portanto, vemos aparentes limites ao exercício da vontade geral e, conseqüentemente, à soberania e à cidadania do povo em Genebra, pelo modo como seu governo foi conduzido. Como Rousseau afirma na Sétima das *Cartas escritas da montanha*, “O corpo encarregado da execução de vossas leis é o seu intérprete e seu árbitro supremo. Ele faz com que falem como bem lhe aprouver. Pode fazer com que se calem e até mesmo violá-las sem que possais ali estabelecer ordem. Está acima das leis” (2006, p. 332). Dessa forma, entendemos que os magistrados em Genebra fazem o que bem querem com as leis, usando-as a seu favor quando necessário, munidos de um poder que vai muito além do que é concedido pelo soberano. No Conselho Geral, o poder do soberano está amarrado, de forma que só possa agir quando isso agrada aos magistrados, e falar quando o interrogam. Se quiserem parar de reunir o Conselho Geral, sua autoridade e existência ficam aniquiladas, sem que possa lhes opor a não ser murmúrios inúteis, que eles podem desprezar.

209

Assim, se por um lado vemos no *Contrato* os princípios políticos que fundamentam uma república legítima, na qual os indivíduos se encontrem juntos na condição de soberano, obedecendo as leis que eles mesmos elaboram, e por isso obedecendo apenas o que emana da vontade geral, permanecendo livres como cidadãos, por outro lado vemos a distância entre Genebra e esses princípios. Enquanto no *Contrato* vemos que o governo, em seu poder executivo, deve ser completamente subordinado ao soberano, em Genebra os governantes extrapolam sua função de aplicação das leis, invertendo a relação de subordinação e tornando o soberano seu escravo, agindo de maneira totalmente arbitrária sobre ele. A vontade do soberano, então, deixa de ser suprema, pois seu interesse comum passa a ser desconsiderado, e os magistrados agem sem prestar conta de suas ações, tornando-se independentes. Todos esses benefícios do governo sobre o soberano, como vimos, decorrem de seu direito de não considerar as queixas dos cidadãos, feitas em nome de seu interesse comum, de forma que continuem a governar pelos próprios interesses, sem qualquer possibilidade de mudanças, a fim de que sua corrupção se torne eterna. Como nos confirma Rousseau: “Enfim, a inação do poder que quer o submete ao poder que executa; este, pouco a pouco, torna suas ações independentes, e logo também suas vontades: ao invés de agir pelo poder que quer, age sobre ele” (2006, p. 334). Nesse sentido, a situação desfavorável em que o governo coloca o soberano, sem condições de decidir, de agir, faz com que os magistrados não atuem pelo povo,



a fim de representar o interesse público; ao contrário, o governo atua sobre o povo, contra sua soberania.

O Conselho Geral em Genebra, assim, fica à mercê do Pequeno Conselho, que não mede esforços para calar o soberano e colocar-se acima das leis. Assim, por mais que o Pequeno Conselho resista às mudanças, ele não deixa de fazê-las quando irão beneficiá-lo e a seus aliados. Conforme Rousseau, “Essa é, senhor, a política de vossos magistrados. Fazem suas inovações pouco a pouco, lentamente, sem que ninguém veja a sua consequência. E quando, enfim, se percebe isso e se quer remediar, gritam que se quer inovar” (2006, p. 340). No *Contrato*, o autor nos diz que “uma vez estabelecido o poder legislativo, cumpre estabelecer igualmente o poder executivo, porquanto este último, que só opera mediante atos particulares, não sendo da essência do outro, dele se encontra naturalmente separado” (ROUSSEAU, 1999, p. 117). Mais adiante, vemos que “Em primeiro lugar, a autoridade suprema não pode modificar-se tanto quanto não pode alienar-se; limitá-la equivale a destruí-la” (ROUSSEAU, 1999, p. 117). Diante de tais afirmações, compreendemos que a separação entre o poder legislativo e o executivo é essencial para Rousseau, e que a autoridade suprema do soberano não pode ser limitada, não podendo haver algo que seja superior a ele. No caso da república genebrina, entretanto, vemos a confusão entre os poderes legislativo e executivo, que torna os magistrados capazes de fazer o que melhor lhes convém, de forma que a supremacia do soberano passe para suas mãos.

Além disso, enquanto no *Contrato* temos a necessidade de assembleias periódicas para prevenir os abusos do governo, permitindo assim a participação popular dos cidadãos e a preservação do corpo político, em Genebra Rousseau (2006, p. 352) afirma que as assembleias dependem unicamente daqueles que gostariam de destruí-las, a fim de que ninguém possa propor nada a não ser aqueles que têm maior interesse em prejudicá-la, ou seja, o Pequeno Conselho, que convoca as assembleias e sozinho propõe o que lhe agrada. Assim, o Pequeno Conselho de Genebra era capaz de controlar até mesmo as assembleias populares, suprimindo o direito dos indivíduos de discutirem e deliberarem questões relativas ao bem público. A esse respeito, Rousseau questiona: “Não é contrário a qualquer razão que o corpo executivo regule a política do corpo legislativo? Que lhe prescreva os assuntos que deve considerar, que lhe negue o direito de opinar e que exerça seu poder absoluto até nos atos feitos para contê-lo?” (2006, p. 355). Nesse sentido, percebemos que o soberano em Genebra era mantido em total dependência do Pequeno Conselho, tornando os direitos do soberano dependentes de suas vontades, além de tomarem o cuidado de não permitir que tal situação se alterasse, seja por meio de novas leis ou mudanças nas antigas. Portanto, em Genebra



não era permitido ao soberano nem mesmo o exercício de seus direitos mais fundamentais, como realizar assembleias sem qualquer intervenção e avaliar se a execução das leis estava adequada, ou se não ocorriam injustiças e transgressões por parte daqueles que o representavam. Em suma, “A astúcia, o preconceito, o interesse, o medo, a esperança, a vaidade, as nuances especiosas, um ar de ordem e subordinação, tudo está do lado dos homens hábeis constituídos como autoridade e versados na arte de enganar o povo” (ROUSSEAU, 2006, p. 400).

## 2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

211 A partir das análises e discussões realizadas neste trabalho, podemos compreender que a leitura das *Cartas escritas da montanha* nos proporciona reflexões mais cautelosas de Rousseau acerca da condição de decadência e corrupção de sua cidade natal. Assim, o confronto entre as *Cartas* e o *Contrato* nos possibilitou tratar das limitações à vontade geral, à soberania e também à liberdade política no cenário de Genebra, que a colocam fora do modelo de sociedade ideal exposto no *Contrato*. Sendo uma comunidade política concreta, o caso da república genebrina nos trouxe importantes reflexões acerca da relação entre a teoria e a prática na obra de Rousseau, nos fazendo entender que tal passagem não pode ser tomada como um caminho simples. Como foi visto, os princípios do *Contrato* não devem ser pensados como um programa de ação, pois são uma escala de medida para se avaliar se as repúblicas são legítimas ou não. No caso de Genebra, percebemos que sua ordem política é totalmente distante do ideal de legitimidade republicana do *Contrato*, em decorrência da arbitrariedade com a qual o governo era conduzido, pois os magistrados colocavam-se acima das leis soberanas, promovendo, conseqüentemente, a destruição do corpo político.

Ao controlar a participação legislativa dos cidadãos, o governo de Genebra transforma as leis em instrumentos para seu próprio benefício, transgredindo-as sempre que necessário, deixando de lado os interesses do povo. Nessa perspectiva, por mais que Genebra tenha sido uma constante influência no pensamento político de Rousseau, que inicialmente até mesmo a tomou como exemplo de boa constituição, em suas críticas presentes nas *Cartas* o filósofo percebe que Genebra está longe de seguir seus princípios teóricos apresentados no *Contrato*. Assim, Genebra tem sua relevância na filosofia de Rousseau, porém a cidade que fomenta seu pensamento não corresponde à Genebra real, mas sim àquela que ele projetou em sua imaginação. A Genebra real não era um arquétipo político condizente com a teoria rousseauiana, e é bem provável que o autor tenha absorvido um mito acerca



de sua pátria assaz disseminado e partilhado pela classe burguesa, mito este que envolve um desejo de soberania popular que foi gradativamente demolida pelos magistrados (ALVES, 2019, p. 169).

Rousseau observa que a relação entre o soberano e o governo em Genebra não ocorre como deveria, já que os governantes permitem que suas vontades particulares se sobreponham à vontade comum do povo, que não é beneficiado pelas leis, mas tornado escravo delas. Ao povo era negado o direito à discussão e à participação nas deliberações quanto aos assuntos públicos, elementos que seriam essenciais ao poder soberano, como exposto no *Contrato*. Assim, percebemos pontos decisivos na análise das *Cartas* que corroboram nossa tese da limitação da soberania popular e da liberdade política em Genebra. A liberdade dos genebrinos acabou sendo suprimida pelo modo injusto como o governo exercia seu poder. Além disso, a falta de interesse quanto às representações do povo, pelas quais se poderia acompanhar o andamento das leis, era notória no Pequeno Conselho, a quem cabia decidir se era conveniente ou não analisar as questões levadas pelos cidadãos. Nesse sentido, embora possuísse crenças pessoais sobre Genebra, Rousseau tomou consciência do mau funcionamento de suas instituições políticas, o que fez com que ele perdesse muito de seu interesse pela cidade como modelo de boa ordem civil, embora considerasse que a situação ainda pudesse ser remediada.

212

Dessa forma, percebemos que há um contraste entre o ideal do *Contrato* e o modo como as coisas funcionavam, na prática, em Genebra. Contudo, isso não seria suficiente para dizer que, nas *Cartas*, Rousseau tenha entrado em conflito com seus princípios do direito político. Quando o filósofo trata dos abusos cometidos pelos governantes, incluindo o mau uso do direito negativo, isto é algo previsto no *Contrato*, quando o autor mostra a tendência que sempre há de o poder executivo buscar se sobrepor ao legislativo. Então, a análise de Genebra não contradiz o *Contrato*, mas o confirma nesse aspecto. Ao tratar sobre o direito às representações, Rousseau afirma que tal direito “consiste unicamente em impedir o poder executivo de executar alguma coisa contra as leis” (2006, p. 415). Nesse sentido, a liberdade que deveria ser assegurada ao soberano pela observação das leis, pela efetivação da vontade geral, é controlada pelos interesses do governo. Vemos, portanto, que o poder do Pequeno Conselho em Genebra era praticamente absoluto, podendo agir sem prestar contas, se esforçando contra a soberania quando lhe agradasse. A respeito desse Conselho, Rousseau nos diz que ele é munido de toda força pública e autoridade, intérprete e dispensador das leis que o constroem, fazendo delas uma arma que o torna temível e respeitável. Assim, o governo de Genebra transgredia a lei em nome da própria lei, fingindo segui-la e defendê-la (ROUSSEAU, 2006, p. 437).



Ao contrário de uma república virtuosa e livre pela obediência às leis, para retomarmos os elogios de Rousseau a Genebra, percebemos que a pátria do filósofo se torna dominada pelo abuso das leis por parte de seus governantes, violando-as sempre que lhes for útil, cometendo injustiças que nunca serão punidas, pois eles é que decidem o que deve ou não ser punido. Assim, Rousseau pode notar como o governo genebrino se apropria do bem alheio sem pretexto, aprisionando inocentes sem motivos, julgando-os ilegalmente, queimando livros que exaltam a virtude – entre eles o *Emílio* e o *Contrato Social* – e perseguindo seus autores, escondendo o verdadeiro texto das leis, recusando-se a dar as satisfações mais justas, exercendo o mais feroz despotismo, bem como destruindo a liberdade e a pátria que deveriam defender (ROUSSEAU, 2006, p. 442).

Nesse sentido, ao tratarmos dos princípios do direito político presentes no *Contrato*, nossa intenção foi precisamente contrastá-los com a realidade política de Genebra, tomada pelo desrespeito às leis, à preservação da liberdade e ao poder soberano. A comparação entre o *Contrato* e as *Cartas* contribuiu para nosso entendimento acerca das particularidades de sociedades reais que demandam por soluções efetivas, como é o caso de Genebra. Conforme Newton Bignotto (2010, p. 120), as *Cartas* oferecem ao leitor um exemplo da combinação entre uma sociedade republicana ideal, por um lado, e as críticas de uma vida política degradada, a partir de uma teoria republicana fundamentada na estrutura conceitual do *Contrato* e das outras obras teóricas de Rousseau. Dessa forma, os princípios teóricos do *Contrato* nos ajudaram a evidenciar os problemas da constituição genebrina, que são alvo das críticas de Rousseau nas *Cartas*.

Quando discutimos a relação entre o soberano e o governo em Genebra, vimos que o poder executivo e o legislativo não são devidamente separados, como prescreve o *Contrato*, e que ao contrário de exercer sua função de aplicar as regras ditadas pela vontade geral, o governo se preocupa apenas em assegurar seus próprios interesses, fazendo uso dos direitos que deveriam pertencer unicamente ao soberano. Assim, o governo genebrino é tomado pelos interesses particulares, não se importando com as questões referentes ao bem comum do povo. Como Rousseau afirma no *Contrato* (1999, p. 113), “Quando alguém diz, referindo-se aos assuntos do Estado: Que *me importa?*, pode-se ter certeza de que o Estado está perdido”, e esse parece ser o caso de Genebra. Quando as leis se voltam para objetos particulares, para os interesses privados, a vontade geral perde sua efetivação, e então a comunidade política passa a ser dirigida por outro princípio que não o interesse comum. Nessa perspectiva, a leitura e análise do *Contrato* nos mostrou como Rousseau denuncia os elementos que promovem a degeneração dos Estados, como uma tendência natural que se dá



pelo abuso do governo. Conseguimos, a partir dessa leitura, entender os princípios do direito político como uma maneira de prevenir a corrupção das sociedades reais, de forma que possamos avaliá-las a partir das prescrições do *Contrato*. A leitura das *Cartas*, por outro lado, nos mostrou a consolidação da decadência de uma comunidade real, bem como a postura crítica de Rousseau diante dos problemas de sua cidade natal.

Por fim, a análise realizada neste trabalho sobre os princípios do direito político do *Contrato*, diante do caso da república de Genebra, foi de grande ajuda para compreendermos a contribuição do pensamento político de Rousseau, nos fazendo refletir sobre questões de ordem prática quanto ao ordenamento das sociedades reais. Assim, julgamos importante sempre pensarmos sobre o contexto político de comunidades políticas concretas, levando em conta suas particularidades, necessidades, e nos atentando sobre o modo como são conduzidas por seus governantes, para que possamos entender como os problemas podem ser enfrentados.





## REFERÊNCIAS

- ALVES, Vital Francisco Celestino. A controversa relação de J.-J. Rousseau com a república de Genebra. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 10, n. 19, p. 157-171, jan./jun. 2019.
- ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BERTRAM, Christopher. Rousseau e Genebra. Trad. Renato Moscateli. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, p. 93-110, 2015.
- BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- MELO, F. M. L. O CONTRATO SOCIAL E A PRÁTICA POLÍTICA. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília, [S. l.]*, v. 7, n. 13, p. 28-39, 2018. DOI: <https://doi.org/10.26512/pl.v7i13.14655>.
- MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- MOSCATELI, Renato. Quem faz as leis na república rousseauiana?. *Veritas*, Porto Alegre, v. 60, n. 1, p. 106-128, jan./abr. 2015.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. O Contrato Social – entre a escala e o programa. *Discurso*, São Paulo, n. 17, p. 119-129, 1988.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Politics and the Arts: Letter to M. D’Alembert on the theatre*. Tradução com notas e introdução de Allan Bloom. Ithaca: Cornell University Press, 1959.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- 217 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, precedido de Discurso sobre as ciências e as artes*. 2. ed. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999(a).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria Constança Perez Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Economia (moral e política). In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNESP, 2006(a).
- SILVA, Fabio de Barros. Os Princípios do Contrato Social e as constituições da Córsega e da Polônia. *Notandum Libro 10*, CEMOrOC-Feusp / IJI-Universidade do Porto, 2008.
- SILVESTRINI, Gabriella. Le Républicanisme de Rousseau mis em contexte: le cas de Genève. *Les Études philosophiques*, v. 83, n. 4, p. 519-541, 2007.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.37867>

Artigo recebido em: 07/05/2021

Artigo aprovado em: 27/11/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

## O CONCEITO DE HÁBITO EM A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO DE MERLEAU-PONTY<sup>1</sup>

## THE CONCEPT OF HABIT FROM MERLEAU-PONTY'S THE STRUCTURE OF BEHAVIOR

Abel dos Santos Beserra<sup>2</sup>

([abel.beserra@usp.br](mailto:abel.beserra@usp.br))

**Resumo:** O presente artigo procura responder como e se Merleau-Ponty apresenta uma posição sobre o conceito de *hábito* em *A estrutura do comportamento*. Nossa hipótese é a de que sim, embora o filósofo quase não aborde o conceito diretamente ao longo desse texto, pois é possível extrair consequências de sua argumentação para a compreensão da categoria de *hábito*. Nesse sentido, buscamos fundamentar nossa tese tanto por meio da crítica de Merleau-Ponty dirigida à ideia de *causalidade* quanto a partir de seu conceito de *forma*. Assim, o *hábito* delinea-se como um comportamento, mais precisamente como uma *forma* que descreve as relações por meio das quais os atos são *aprendidos* e *mantidos* ao longo do tempo. Dessa maneira, defendemos que o conceito de *hábito* permite indicar como Merleau-Ponty critica e tenta superar as concepções reducionistas da ciência e da filosofia.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty. Hábito. Aprendizagem. Forma. Causalidade.

**Abstract:** This article seeks to answer how and if Merleau-Ponty presents a position on the concept of *habit* in *The structure of behavior*. Our hypothesis is that yes, although the philosopher almost does not address the concept directly throughout this text, because it is possible to extract consequences of his argumentation for the understanding of the category of *habit*. In this sense, we seek to substantiate our thesis both through the criticism of Merleau-Ponty directed at the idea of *causality* and from his concept of *form*. Thus, the *habit* is outlined as a behavior, more precisely as a *form* that describes the relationships through which the acts are learned and maintained over time. In this way, we defend that the concept of habit allows us to indicate how Merleau-Ponty criticizes and tries to overcome the reductionist conceptions of the science and of the philosophy.

**Keywords:** Merleau-Ponty. Habit. Learning. Form. Causality.

<sup>1</sup> Artigo desenvolvido com o auxílio concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), bolsa de mestrado, processo nº 2020/03010-0.

<sup>2</sup> Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5868367953950624>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4323-3982>.



## INTRODUÇÃO

A primeira grande obra de Maurice Merleau-Ponty é *A estrutura do comportamento* (2006), de 1942, uma de suas teses de doutoramento pela *Université Paris I- Sorbonne*. Nas duas primeiras partes deste trabalho, Merleau-Ponty analisa diferentes experimentos científicos cujas conclusões podem ser anacronicamente julgadas como ultrapassadas. De um lado, se isso é verdade quanto ao saber científico em questão, de outro lado, a validade das observações se sustenta ainda hoje, dado que ultrapassa o quadro delimitado pelo conteúdo dos experimentos em direção aos seus pressupostos implícitos. Nesse sentido, um dos objetivos principais de *A estrutura do comportamento*, embora não seja o único, é mostrar os limites do *pensamento reducionista causal*. Isso é realizado, sobretudo, a partir tanto das contradições implicadas na ideia de *causalidade* quanto da elaboração de novas categorias para pensar o comportamento e a aprendizagem, como a de *forma*, inicialmente formulada pela *Gestalttheorie*.

A apresentação do conceito de *forma*, aliás, é crucial, pois permite explicitar de que modo Merleau-Ponty repensa o *hábito* no interior do campo conceitual de *A estrutura do comportamento*, ou seja, em articulação com outras categorias propostas nessa obra. Nossa hipótese é a de que o *hábito* pode descrever do que se tratam os *comportamentos privilegiados*, posto que aponta para a aprendizagem de ações com significado específico que podem ser tanto compartilhadas com outras pessoas quanto ensinadas para as futuras gerações. Isto é, nossa tese é a de que o conceito de *hábito* emerge articulado tanto à atividade de aprender quanto a costumes que são transmitidos intergeracionalmente.

Nessa perspectiva, tentaremos *extrair* um conceito de *hábito* de *A estrutura do comportamento*. Dado que, embora o mesmo não seja explicitamente formulado por Merleau-Ponty nessa obra, à exceção de breves menções e sempre em meio ao debate com a ciência, entendemos que a categoria de *hábito* é importante para sua argumentação. Pois o conceito de *hábito* tematiza amplamente a posição merleau-pontyana, bem como suas consequências tanto no que se refere aos impasses das *concepções reducionistas de causalidade* quanto em relação à formulação de conceitos originais para a investigação do *comportamento*. É preciso também reforçar a pouca atenção que historicamente a categoria de *hábito*, em *A estrutura do comportamento*, recebeu por parte da fortuna crítica, dos estudos sobre a filosofia de Merleau-Ponty, o que torna o presente artigo um dos poucos a se dedicar exclusivamente a este tema<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> A maior parte dos estudos sobre o conceito de *hábito* merleau-pontyano voltam-se para a *Fenomenologia da percepção*, fazendo pouca referência à *Estrutura do comportamento*.



Desse modo, apesar de em *A estrutura do comportamento* o conceito de *hábito* ser discutido apenas lateralmente, o *hábito* emerge com um sentido específico e distinto do defendido por leituras que o entendem como uma rígida cristalização de ações ao longo do tempo, aceção que, inclusive, Merleau-Ponty retoma e critica em seu texto. Portanto, procuramos demonstrar que a argumentação merleau-pontyana desvela um conceito de *hábito* como algo mais flexível e criativo, ao invés de apenas repetitivo ou estereotipado. Compete frisar, por fim, que isso ainda suscita certos questionamentos éticos, os quais indicaremos, mas sem a pretensão de esgotar o assunto, pois estes pontos ultrapassam o escopo do presente artigo.

## 1 O CONCEITO DE CAUSALIDADE E O CONCEITO DE FORMA

Em primeiro lugar, começaremos pelo debate concernente à posição da *teoria clássica do reflexo*, no capítulo 1 de *A estrutura do comportamento*. Mais precisamente, sobre como ela compreende os *comportamentos reflexos*, ou ditos *inferiores*. Isto é, examinaremos em primeiro lugar a ideia de que diante de um dado estímulo seja acionada uma reação pré-configurada no organismo, com esta atividade sendo um circuito responsável pela melhor adaptação do ser vivo ao seu ambiente imediato (cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 7). O organismo surge então como passivo, visto que lhe resta somente responder aos estímulos do meio em que se encontra, logo, a *causa* de suas ações estaria no ambiente. Pois a estimulação é pensada enquanto um gatilho com o poder de disparar *reações reflexas* por parte do ser vivo (cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 8). Isso decorre destas ações serem consideradas correlatas a determinados estímulos que teriam adquirido o poder de engendrar um conjunto de respostas específico. Tais *ações reflexas* seriam ainda mais ou menos simples e sempre previamente configuradas por meio de um eixo de nervos dedicado ao trajeto elétrico que liga a sensação do estímulo ao comando da ação a esta equivalente no sistema nervoso central. Nestes termos, o repertório comportamental do vivente decorre da herança filogenética construída ao longo da evolução de cada espécie, pois é a isso que se deve a ligação da *resposta reflexa* ao *estímulo*.

Por outro lado, Merleau-Ponty destaca que essa compreensão do comportamento resulta de um pressuposto, no caso, em se “decompor a excitação e a reação em uma multiplicidade de processos parciais, exteriores uns aos outros tanto no tempo quanto no espaço.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 7). Nesse sentido, como assinala Marcus Sacrini Ferraz, em *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*, a crítica merleau-pontyana nas



primeiras partes de *A estrutura do comportamento* se dirige sobretudo ao *pensamento causal*:

Os dois capítulos iniciais de *A Estrutura do Comportamento* examinam o pensamento causal, transformado em método pela biologia e pela psicologia reducionistas (as quais pretendem explicar o comportamento animal e humano com base em relações de determinação causal). Para Merleau-Ponty, esse programa reducionista fracassa, pois, *como a escola psicológica Gestalttheorie pretende ter mostrado*, há fenômenos que não se resumem à interação causal de elementos exteriores entre si. Uma melodia, por exemplo, mesmo transportada para um tom que não partilha nenhum dos sons primitivos, ainda pode ser reconhecida como tal. Isso ocorre porque, segundo a *Gestalttheorie*, existe uma forma geral (*Gestalt*) cujas propriedades excedem aquelas dos componentes isolados da melodia. (FERRAZ, 2008, p. 19).

Vale observar que a posição merleau-pontyana sobre a categoria de *forma* da *Gestalttheorie* será melhor desenvolvida no próximo tópico do presente artigo. Cabe destacar que a crítica que Merleau-Ponty dirige ao *pensamento causal reducionista* é minuciosa e que nós focaremos somente em alguns de seus pontos centrais. A começar pelo argumento por *redução ao absurdo* que o filósofo mobiliza para refutar as explicações de cunho *mecanicista* da *teoria clássica do reflexo*. Por exemplo, é debatida a tese de que existiria um *circuito reflexo* físico baseado em eixos de nervos responsáveis pela conexão elétrica entre o comando do sistema nervoso e as respostas mecânicas a certas estimulações, que é filogeneticamente herdado e o mesmo para cada membro da espécie (cf. MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 28-30).

Por sua vez, se esta premissa fosse verdadeira, cada *ação reflexa* deveria corresponder a um *estímulo* específico, em um nexos *mecânico* e *preestabelecido*. Algo que suscita problemas insolúveis, pois é viável uma multiplicidade sem fim de arranjos entre os *estímulos* e suas *respostas reflexas* correlatas, assim como de interações das *ações reflexas* entre si. Seria preciso então multiplicar ao *infinito* tais possibilidades, apesar delas terem sido, em tese, *fixadas rigidamente* no repertório da espécie. Ou seja, cada ser vivo precisaria ter acesso imediato em seu sistema nervoso físico e finito a *todas as ações reflexas inscritas na espécie*: tanto no que se refere infinitas às ligações possíveis entre o estímulo e a sua respectiva ação reflexa (por exemplo, a todas as variações possíveis de estimulação responsiva) quanto no que tange às combinações das ações reflexas entre si (por exemplo, a todas as combinações entre elas, sua interpolação ou sequência). Logo, a *teoria clássica do reflexo*, de viés *mecanicista*, é inverossímil se for mantida a ideia de que estas associações infinitas precisam estar fisicamente registradas e imediatamente disponíveis para um ser finito. Cumpre ressaltar que a hipótese de modulação por meio de *comportamentos aprendidos*, do *hábito*, da ligação entre o estímulo e a resposta reflexa, ou da interação das ações reflexas entre



si, não se tratar de um princípio que a *teoria clássica do reflexo* assume inicialmente, embora na prática se verifique que as *ações reflexas* podem ser articuladas de modos variados, como discutiremos ainda neste artigo.

Por outro lado, Merleau-Ponty (2006, p. 17) também critica as interpretações *finalistas* acerca do *comportamento reflexo*, pois a abordagem *finalista* postula que os estímulos apresentariam diferentes *valores* ao se combinarem para engatilhar um conjunto de respostas específicas. Algo que leva a explicações de cunho *antropomórfico*, dado que estes enunciados *finalistas* dependem de uma *linguagem qualitativa* que se ancora na visão tanto parcial quanto intencional de quem formula seus termos. A posição merleau-pontyana, assim, não é a de um endosso ao *finalismo* como algo que poderia resolver os problemas do *mecanicismo*. Ademais, a viabilidade efetiva do postulado *finalista*, que afirma a operação de uma *instância superior reguladora* a determinar as ações, que por algum meio *inconsciente* pode realizar processos cognitivos *automaticamente*, também demanda uma justificação, não podendo ser assumida como evidente por si mesma (cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 44). Afinal, uma explicação que atribui o comportamento à intervenção de uma instância ou operação inconsciente fora de qualquer averiguação só desloca o problema, pois se torna necessário agora investigar tais processos automáticos ou desconhecidos, sem que se tenha avançado em nada no conhecimento efetivo dos fenômenos investigados. Por conseguinte, tanto uma *causalidade mecânica* (seja em termos físicos, seja a partir de uma fisiologia do organismo) quanto uma *causalidade finalista* (dada quer por meio de algum tipo de voluntarismo, quer pela suposição de uma instância decisória no *sistema nervoso central*) são recusadas por Merleau-Ponty.

Compete então apresentarmos um exemplo da crítica merleau-pontyana das premissas finalistas e mecanicistas envolvidas no pensamento causal reducionista da *teoria clássica do reflexo*. E o faremos a seguir por meio do caso da *caligrafia*. Segundo Merleau-Ponty (2006, p. 40 - 41), a *teoria clássica do reflexo* falha em compreender a relativa estabilidade da *caligrafia* de alguém, isto é, o fato dela se manter a mesma nas diferentes condições em que venha a acontecer a *escrita*. Vale ainda indicar que este é um ponto importante para o presente artigo, pois Merleau-Ponty faz referência direta à *transferência de hábitos*, como segue:

[...] executo a tarefa proposta sem saber o que faço, do mesmo modo que os *hábitos* adquiridos por um grupo de músculos podem se *transferir* imediatamente para outro: minha letra no quadro-negro assemelha-se à minha letra no papel, apesar de os músculos envolvidos num e noutro caso não serem os mesmos. Há em nossas *respostas reflexas* algo de geral que lhes permite justamente essa *substituição de efetores* (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 41, *itálico nosso*).



Não é necessário postular a intervenção de *operações lógicas* mais sofisticadas, aptas a darem uma *causa final*, para explicar a estabilidade da *caligrafia*, como o cálculo de quantos centímetros a mais ou a menos são necessários para se escrever sobre uma superfície, como uma lousa ou uma folha em branco, diferente daquela com a qual estamos acostumados; nem que se invoque uma *instância reguladora*, como a inteligência, a estabelecer uma *causa final*, como algo que permitiria planejar antecipadamente de que modo escrever à mão sobre um plano, superfície, diferente do habitual. Outrossim, não se justifica imputar a *caligrafia* à simples mobilização de uma série restrita de *mecanismos motores* da espécie, herdados filogeneticamente, e que passam a ser empregados na escrita após o seu aprendizado. Pois isso oblitera a flexibilidade das *ações reflexas* que são observadas na *caligrafia*, a possível substituição ou troca funcional entre os músculos ou os nervos utilizados, com sua adaptação a condições inéditas, mas nas quais ressurgem a mesma *caligrafia*, ainda que por *vias reflexas* distintas daquelas usualmente articuladas. A prática mostra que *simplesmente* a pessoa *sabe* como escrever à mão, ou com a parte do corpo que costuma usar para isso, em variados contextos e meios, sem que tampouco lhe seja necessário qualquer aprendizado adicional. Enfim, a *caligrafia* se revela um comportamento estável, mas não rígido, que tanto articula uma miríade de *ações reflexas* adaptáveis quanto questiona explicações reducionistas.

223

Por outro lado, a crítica merleau-pontyana ao *princípio de causalidade* na ciência prossegue no capítulo 2 de *A estrutura do comportamento* e aborda os comportamentos ditos *superiores*, com a discussão de *ações mais complexas* do que aquelas pensadas pela *teoria clássica do reflexo*. Nesse quadro, Merleau-Ponty (2006, pp. 79-80) examina, por exemplo, o experimento de Ivan Pavlov que buscou condicionar um cachorro a emitir gotas de saliva. Conforme ilustrado pela imagem abaixo, discutida em seguida, com o resumo dos resultados pavlovianos, em que: (L) = luz; (S) = som; (M) = metrônomo; e cujos números indicam quantas gotas de saliva foram emitidas diante de cada estímulo, sozinho ou acompanhado.

Figura com os resultados pavlovianos dados como exemplo por Merleau-Ponty

$$\begin{array}{l}
 \mathbf{L = 10} \\
 \mathbf{M = 4} \\
 \mathbf{S = 0}
 \end{array}
 \qquad
 \begin{array}{l}
 \mathbf{L + M = 10} \\
 \mathbf{M = 4} \\
 \mathbf{S = 0}
 \end{array}
 \qquad
 \begin{array}{l}
 \mathbf{L + S + M = 10} \\
 \mathbf{S + M = 4} \\
 \mathbf{L + S = 0}
 \end{array}$$

Fonte: MERLEAU-PONTY, 1967, p. 57.



Passo a passo, em primeiro lugar, Merleau-Ponty afirma que o estímulo da luz (L) é *condicionado* ao estímulo *incondicionado* do pó de carne. O *estímulo incondicionado* se refere a um *estímulo primário* herdado filogeneticamente, logo, parte do repertório comportamental da espécie. Por seu turno, o *estímulo condicionado* concerne a algo que se tornou estimulante devido à sua associação com algum *estímulo incondicionado*. Em segundo lugar, o som (S) é inserido como *inibidor condicionado*, pois Pavlov pressupõe que todo estímulo introduzido em uma cadeia tem inicialmente um efeito inibidor. Em terceiro lugar, o som do metrônomo (M) é inserido como mais um *inibidor*. Assim, (M) deveria *inibir* (L), o *estímulo condicionado*, e *inibir a inibição* de (S), o *inibidor condicionado*. Isto é, a *resposta inibitória* disparada por (S) deveria ser suprimida na presença de (M), por exemplo.

Além disso, em quarto lugar, (L), (S) e (M) não se combinam sempre como o esperado, como uma soma de partes isoláveis com existência em si e cujo todo seria resultado da soma algébrica das partes. Por exemplo, o estímulo condicionado da luz (L) teria desencadeado 10 gotas de saliva quando apresentado *isoladamente* ( $L = 10$ ), mas surpreendentemente o estímulo da luz (L) não teria sido *inibido* quando *combinado* com um dos seus supostos inibidores, o metrônomo (M), com o cachorro continuando a emitir as mesmas 10 gotas de saliva ( $L + M = 10$ ). Por fim, em quinto lugar, Pavlov vale-se de hipóteses *ad hoc* para tentar compreender as incoerências de seus próprios resultados, como a que atribui a *inibições recíprocas* entre (L), (S) e (M) a variação de seus respectivos efeitos. Entretanto, a própria existência, ou operação, destas supostas *inibições*, que ora anulariam um *estímulo*, ora outro, permanece sem uma explicação que a justifique e surge como uma *hipótese arbitrária*, segundo Merleau-Ponty.

Por sua vez, segundo Renaud Barbaras, em *Resistance of the sensible world*, a crítica que Merleau-Ponty endereça ao *pensamento* causal de Pavlov pode ser resumida como segue:

Como resultado, o que se apresenta como um realismo coerente equivale meramente a um atomismo que disseca os processos em vários elos independentes; a tarefa é eliminar os elementos externos para chegar a uma relação pura em que a causa dá origem incondicional ao efeito. E essa causalidade não está de forma alguma restrita ao mundo físico. A reflexologia animal (...) pretende incluir o fisiológico, mas sem eliminar a premissa causal, que de fato continua a abraçar. Ao estudar os instintos dos cães, Ivan Pavlov, o fisiologista russo, chega a ampliar seu domínio, pois postula uma ação direta do físico sobre o fisiológico. A teoria dos reflexos de Pavlov geraria extensões absurdas: a partir do momento em que esta teoria pressupõe um estado original de correspondência direta entre o estímulo e a resposta, ela é obrigada a inventar “poderes de inibição” que “interferem com” a transparência do reflexo imediato. O problema é intransponível, se o comportamento for concebido como o correlato de um reflexo produzido em um canal vazio (BARBARAS, 2017, p. 18).



O *realismo* subjacente às explicações pavlovianas conduz a impasses insolúveis em seu próprio marco conceitual, posto que toma as *relações exteriores* como o todo da *experiência* e busca enunciar verdades a partir disso. Desse modo, Merleau-Ponty (2006, pp. 81-82) sentencia que o equívoco pavloviano advém da expectativa de que opere uma composição das propriedades de cada estímulo em um todo cuja síntese seria dada pela soma de suas pretensas partes *reais*. Mas, em sentido oposto a essa tese, “subsiste a diferença estatística entre um organismo que, após o *adestramento*, adquiriu o poder de responder a um estímulo definido e um organismo que, após a *aprendizagem*, produz adaptações variadas a situações também variadas.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 160, *itálico nosso*). Novamente conforme Barbaras, em *The Being of the Phenomenon*: “O organismo testemunha uma unidade irreduzível, que só pode ser objeto de compreensão.” (BARBARAS, 2004, p. 20). Isto é, é preciso compreender o sentido das adaptações variadas do organismo diante das diversas situações com as quais interage, ao invés de tentar reduzir o comportamento observado a uma composição de suas supostas partes reais.

É necessário sublinhar a diferença entre o *adestramento* e a *aprendizagem* que Merleau-Ponty encontra nos experimentos pavlovianos. Os resultados da tentativa de *adestramento* de Pavlov não se prolongam de modo mecânico quando (L), (S) e (M) se combinam depois de serem *aprendidos*. Pois a aquisição do *poder de responder* por parte do organismo ultrapassa o escopo previsto pelo *adestramento*, em outras palavras, o *poder de responder* não se restringe às respostas que se buscou estabelecer via *adestramento*. Por sua vez, entendemos que esta *diferença* entre o *adestramento* e a *aprendizagem* concerne ao *hábito*, dado que remete ao modo pelo qual uma *ação* é realizada pelo organismo após per *aprendida*. Esta tese, que aproxima *aprendizagem* e *hábito*, ainda será retomada e melhor fundamentada ao longo deste item.

Em suma, Merleau-Ponty recusa o marco conceitual baseado em uma *ideia reducionista de causalidade*, como vimos por meio da crítica dirigida a Pavlov e à *teoria clássica do reflexo*. Desse modo, o filósofo tematiza os impasses de uma *causalidade* que compreende os acontecimentos como exteriores uns aos outros e organizados somente por relações de *causalidade linear*. Pois se tais relações *causais* existem, então se devem a um *fundo relacional*<sup>4</sup> no qual se movem os fenômenos investigados, como, por exemplo, Merleau-Ponty destaca ao comentar sobre a *lei da gravitação universal* e da *relatividade*:

---

<sup>4</sup> Cabe ressaltar que para os objetivos deste artigo, a locução *fundo relacional* aponta para o fato de que não é possível compreender as partes sem a referência ao todo do qual participam, dado que o todo antecede e determina as partes (Cf. RAMOS, 2009, p. 202).



Mas, se introduzirmos a noção de campo gravitacional e se, em vez de ser uma propriedade individual e absoluta dos corpos ponderáveis, a gravitação estiver ligada a certas regiões do espaço qualitativamente distintas, como quer a teoria da relatividade geral, a lei não poderia exprimir uma propriedade absoluta do mundo, ela representa um certo estado de equilíbrio das forças que determinam a história do sistema solar. A reflexão sobre as leis nelas encontra não, por assim dizer, os traços principais de uma constituição anatômica do mundo, os arquétipos segundo os quais o mundo físico seria feito e que o regeriam, mas apenas as propriedades de certos conjuntos relativamente estáveis. Somos obrigados a introduzir, na nossa imagem do mundo físico, totalidades parciais sem as quais não haveria leis e que são precisamente o que entendíamos por forma (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 215-216).

No caso do *comportamento*, se há *causalidade*, então ela é *circular*, algo que contraria a própria ideia de uma *causa linear* e repõe os termos em que a *causalidade* pode vir a ser pensada, como o filósofo aponta ao abordar o tema: “entre o organismo e seu meio as relações não são de *causalidade linear*, mas de *causalidade circular*.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 17, *italico nosso*). E, dessa maneira, se revela, por exemplo, “inútil supor um ‘poder de orientação’ ‘oculto por trás’ dos mecanismos cerebrais por meio dos quais ele se realiza, e o problema da ordem não tem sentido se o transformarmos num problema de causalidade.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 74). Por outro lado, a *relação circular*, que pode descrever como se sustenta o fenômeno estudado, não emerge para Merleau-Ponty como uma explicação *tautológica* ou *falaciosa*. Ou seja, a *causa* ser a *descrição de relações circulares* não implica em, respectivamente, não se acrescentar nenhuma nova informação para o estudo do comportamento e tampouco em um enunciado baseado numa petição de princípio. Esse último ponto ficará mais explícito a partir da categoria de *forma*, que aprofundaremos logo mais.

Nesse quadro, como se pode entender o advento de um novo *comportamento* ou de um *comportamento aprendido*, de um *hábito*? Merleau-Ponty (2006, pp. 147-148) indica que as respostas da ciência reducionista para tais questões tendem a apontar: tanto para *reações* previamente estabelecidas (e, conforme já discutido, o pressuposto *causal mecanicista* envolvido nisso é problemático e falha em descrever a aquisição de novos comportamentos, a *aprendizagem*); quanto para a possibilidade de múltiplas tentativas por meio de acertos e erros, com a paulatina fixação das supostas *ações bem-sucedidas* (algo que é *antropomórfico* e postula uma *causa final*, pois depende de uma avaliação propriamente humana dos *fins*, do que seria certo ou errado). Respectivamente, no primeiro caso não existe sequer o *aprendizado* de algo novo, já que se trata da mera combinação de recursos preexistentes ou condicionados via *adestramento*, algo que levado às últimas consequências torna incompreensível a



*aquisição do poder de responder* por parte do vivente, como já discutimos a partir dos impasses de Pavlov.

Já no segundo caso é possível indagar, em sentido oposto àquele das explicações da ciência reducionista, se não seria “porque são privilegiadas que [tais ações] se tornam aquisições duráveis?” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 148-149), logo, que não é por serem duráveis que se tornam privilegiadas. Esta pergunta demanda maior atenção e leva Merleau-Ponty (2006, pp. 149-150) a debater alguns experimentos behavioristas relativos à *aprendizagem*, por exemplo, como o de ser requerido o acionamento de uma tranca antes de outras ações serem possíveis por parte de um rato, tais como beber água. Merleau-Ponty sustenta que na interpretação desses atos pela ciência comportamental operam premissas problemáticas, no caso, a primazia de uma *causalidade* que é exclusivamente *física* (em que o comportamento é visto como um todo composto pela soma de suas supostas partes fixas e reais) e *finalista* (devido à valoração daqueles estímulos melhores ou piores para os fins de uma ação).

Nessa direção, nesse experimento, após o sucesso do gesto sobre a tranca para a liberação do alimento, por exemplo, não há qualquer diferença entre o ato bem-sucedido e todas as ações que foram completamente inúteis, dado que “as manipulações úteis não têm nenhum privilégio: devem tanto ou tão pouco ao objetivo buscado quanto as tentativas inúteis que as precederam. E seria preciso que, em seguida, o objetivo, por ter sido atingido, fosse capaz de suscitá-las de novo.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 150). Porém, se é assim, então como compreender o *aprendizado* desse novo comportamento, como quando o rato *aprende* a acionar a tranca para se alimentar? Segundo Merleau-Ponty (2006, p. 151), é preciso que alguma *propriedade distintiva* seja percebida, antes ou depois, pelo rato (cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 151). Portanto, o determinante para a questão da *aprendizagem* não é a contiguidade no tempo objetivo, mas sim que exista a integração deste *elemento diferencial* na percepção, como em uma figura que se destaca do plano com o qual antes se mesclava.

No entanto, o que seria este *elemento diferencial*? A resposta, consoante Merleau-Ponty, se encontra no conceito de *forma*, isto é, como nesse exemplo behaviorista citado, na apreensão de um certo *sentido* operante nas *relações* presentes na ação do rato de tentar e conseguir abrir a tranca da porta para depois comer ou fazer qualquer outra coisa. Em outros termos, é o *significado* de uma dada *relação* entre a meta e as atividades antecipatórias que confere “um sentido para a multiplicidade dos movimentos elementares que estas [ações] combinam, delas fazendo um ato no sentido próprio do termo, uma criação inédita a partir da qual a história do comportamento é qualitativamente modificada.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 151).



Nota-se, dessa maneira, mais uma vez a insuficiência das respostas da ciência reducionista, como na citada hipótese da fixação das chamadas ações bem-sucedidas, para explicar o surgimento de um comportamento privilegiado, afinal: “Aprender, nunca é, pois, tornar-se capaz de repetir o mesmo gesto, mas de fornecer à situação uma resposta adaptada por diferentes meios.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 151). Desse modo, a ideia da mera repetição de uma resposta bem-sucedida não basta para explicar a emergência de *respostas criativas* ou *adaptativas* por parte, por exemplo, do rato em relação à tranca. Conforme Silvana Ramos, em *A prosa de Dora*: “Conseqüentemente, mais do que um objeto sujeito à ação do exterior, o organismo é um comportamento cuja estrutura permite *construir* seu próprio meio.” (RAMOS, 2009, p. 18). Assim como ocorreu com a insuficiência da proposta pavloviana, discutida acima, para explicar seus próprios resultados diante da variedade e imprevisibilidade das respostas salivares do cachorro, que não corroboraram e ultrapassaram aquilo previsto pelo mero *adestramento*. Nessa perspectiva, Merleau-Ponty vai construindo uma argumentação não apenas refutativa, mas também propositiva, que aponta os impasses do pensamento causal de cunho reducionista e que igualmente busca tecer novos conceitos para a compreensão dos problemas discutidos.

228

A partir da categoria de *forma* Merleau-Ponty chega a uma compreensão alternativa àquela que considera a *aprendizagem* como resultado da ligação mecânica de certas ações com determinados estímulos. Compete destacar que essa argumentação apresenta, no interior de *A estrutura do comportamento*, uma contraposição que atravessa toda a obra de Merleau-Ponty, a saber, entre as ideias de *existência* e de *objetividade*, de acordo com Emmanuel de Saint Aubert (2003, pp. 78–81), em *Le mystère de la chair*. Dado que podemos pensar que a exigência de compreensão do comportamento, de sua *aprendizagem*, revela uma tentativa de descrever como o organismo atua, vive, *existe*, ao invés de reduzir suas ações, seu comportamento, a uma pretensa soma de partes reais *objetivamente* engendradas e existentes. Nesse sentido, o conceito de *forma* permite entender como é viável o advento de uma *resposta adaptada*, pois seu surgimento, *aprendizado*, passa então a ser visto “como uma alteração geral do comportamento que se exprime numa multiplicidade de ações cujo conteúdo é variável e o significado constante.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 151). Assim, a variabilidade do *poder de responder*, que foi *aprendido*, indica um novo caminho para se pensar o advento de *comportamentos privilegiados* ou daquilo que chamamos neste artigo pelo conceito de *hábito*. Além disso, a posição de Merleau-Ponty também pode ser considerada bastante original, posto que tanto critica a própria ideia de *causalidade*, na qual se baseia em grande parte a ciência, quanto desenvolve ou repensa conceitos, como o de *forma*.



Cumpra ainda apresentar um último exemplo da crítica merleau-pontyana dirigida à ideia de *causalidade* reducionista (cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 155), a saber, o caso da criança que pôs a própria mão na chama e se queimou, com o aparecimento em seguida de uma inibição por meio de uma resposta de esquiva diante do estímulo doloroso, o fogo. Disso surge então a pergunta: por que a criança não precisaria queimar todo o seu corpo para aprender<sup>5</sup>? O que tornaria a *aprendizagem* viável? De que modo se generaliza ou se universaliza esta reação para outras partes do corpo que não unicamente a mão? Estas situações, como a esquiva da criança frente à chama após se queimar, endossam o argumento de que deve operar algum princípio para que seja possível a *aprendizagem*, a aquisição de um *hábito*, pois “deve haver no organismo um princípio que assegure à experiência de aprendizagem um alcance geral.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 155). E este princípio surge, consoante Merleau-Ponty, do conceito de *forma*, posto que: “A partir do momento em que há *aprendizado*, é preciso que se estabeleça entre o sinal, as reações preparatórias e o acesso ao objetivo uma *relação* que faça do conjunto mais do que uma sucessão objetiva de acontecimentos físicos.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 156, *italico nosso*). Um *comportamento privilegiado* ou um *hábito*, por conseguinte, não emergem da simples montagem de reações filogeneticamente herdadas e que funcionam em termos de uma *causalidade mecanicista* ou *finalista*. Consoante Patricia Moya, em *La función del hábito en el comportamiento humano según M. Merleau-Ponty*: “Essas explicações de comportamento mostram que Merleau-Ponty não entende o hábito de forma mecanicista, como a mera repetição cega de uma conduta ou de um comportamento, mas sim no contexto de uma situação vital.” (MOYA, 2012, p. 372).

Nessas circunstâncias, é possível pensar um critério para distinguir a *aprendizagem*, ou a aquisição de novos *hábitos*, da mera *estereotipia*, da *repetição mecânica* de certos atos. Em primeiro lugar, a *reação estereotipada* se opõe àquela do *comportamento privilegiado*, do *hábito*, por não se ligar à situação presente, por manter uma configuração que desconsidera as circunstâncias em que ela ocorre. Na *estereotipia*, ao invés de se universalizar uma dada reação para novas situações, tanto opera a abstração do que se passa no tempo presente quanto é replicada na situação atual, rigidamente, um comportamento que foi aprendido no passado. É preciso, assim, diferenciar o *hábito* da *estereotipia* sob pena de se incorrer em equívocos: “Seria confundir o universal [uma ação universalizável para várias situações, adaptável e criativa] com o abstrato [uma ação que desconsidera a situação vivida e é executada repetitivamente].”

---

<sup>5</sup> Cabe assinalar que há uma diferença considerável entre a *causalidade* ligada ao comportamento animal e ao humano. Ponto que será mais aprofundado ao descrevermos a *ordem humana*, no próximo tópico.



(MERLEAU-PONTY, 2006, p. 154). Portanto, talvez se possa afirmar que a *estereotipia* seria um *hábito* que desconsidera as determinações atuais, por meio de uma resposta outrora adaptativa, mas que agora abstrai o cenário em que ela acontece. Esta interpretação, embora seja coerente, em si mesma não refuta o argumento de que pelo menos no princípio o *hábito* se configura como uma resposta criativa e adaptativa, isto é, um *comportamento privilegiado* que se torna *estereotipado* apenas ao ser desconectado das relações que o estabelecem.

Ademais, o sentido de *hábito*, de *comportamento privilegiado*, que se depreende do texto merleau-pontyano, até o momento, depende: tanto da crítica da categoria de *causalidade*; quanto da elaboração do conceito de *forma*, na medida em que a *relação* entre diferentes ações se efetive de modo a dotar seu conjunto de uma especificidade, de um sentido próprio que ultrapasse seus elementos constitutivos tomados isoladamente. A *forma*, nesse quadro, remete à obtenção de um significado que se depreende de uma determinada configuração de suas relações constituintes. Pois o *comportamento privilegiado*, ou o *hábito*, que é indicado pela *forma*, descreve processos que “estabelecem uma relação de sentido entre a situação e a resposta, [que] explicam a fixação das respostas adaptadas e a generalidade da aptidão adquirida.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 161). Portanto, por meio do conceito de *forma*, que descreve um conjunto de atos cuja relação se organiza sob um sentido específico, Merleau-Ponty começa a construir sua própria compreensão acerca do *comportamento*.

Um exemplo disso é o modo pelo qual Merleau-Ponty pensa o sistema nervoso, ao postular que cada um de seus processos “é determinado pelo conjunto dos outros e seu valor respectivo depende de um estado de equilíbrio total, cuja fórmula é um caráter intrínseco da ‘forma’. Nesse sentido, ela [a *forma*] parece preencher todas as condições necessárias para dar conta do sistema nervoso.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 144). Como será detalhado no próximo item, a ideia de *equilíbrio*, tal como de *sentido*, das relações entre os elementos que constituem aquilo que é estudado, a exemplo do que ocorre no sistema nervoso, é fundamental para o conceito de *forma*. Cabe ainda ressaltar que a categoria de *forma* abrange toda uma gama de comportamentos, não restringindo-se às ações dos seres vivos, pois permite entender “desde o caso de uma membrana esticada num quadro metálico e submetida a pressões com relação às quais ela realiza certa posição de equilíbrio até o caso da gota de óleo na água que realiza uma estrutura estável sem nenhum apoio topográfico.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 144). Assim, o conceito de *comportamento* é ampliado e inclui acontecimentos físicos.

É preciso, então, aprofundar a abordagem merleau-pontyana para se entender como se daria a supracitada *forma* enquanto aquilo que organiza o comportamento: flexível e adaptável; transversal aos comportamentos ditos superiores e inferiores;



cujas operações parecem aproximá-la de uma ideia de totalidade expressa nela e que se configura a partir de um *fundo relacional*. E é este justamente o objetivo do item a seguir, a partir do que Merleau-Ponty denominou de *ordem sincrética, vital e simbólica*.

## 2 O CONCEITO DE HÁBITO A PARTIR DO CONCEITO DE FORMA

Cumpramos sublinhar, conforme Ronald Bonan (2011, pp. 79-80), em *Merleau-Ponty - figures du savoir*, que a referência a certas noções da *Gestalt* atravessa toda a obra merleau-pontyana, como dá exemplo a ideia de uma *figura* que se destaca de um *fundo*, a qual Merleau-Ponty recorre em muitos momentos, não apenas em *A estrutura do comportamento*. Nesse contexto, a compreensão da posição merleau-pontyana sobre o *hábito* depende de um exame mais detalhado da categoria de *forma* que é inicialmente formulada pela *Gestalttheorie*. Apesar da discussão acerca dos problemas e dos limites dessa ideia para a *Gestalttheorie* ultrapassar o escopo do presente artigo, é preciso destacar que Merleau-Ponty (2006, pp. 212-213) argumenta que a própria *Gestalttheorie* não chega a aprofundar o conceito de *forma* que ela mesma propõe e da qual se vale em suas interpretações. Consoante Martin Dillon, em *Merleau-Ponty's ontology*: “Conforme desenvolvida por seus primeiros proponentes, a teoria da *Gestalt* é uma forma de naturalismo ou empirismo.” (DILLON, 1998, p. 69). Em outras palavras, Merleau-Ponty não apenas retoma e repete as ideias da *Gestalttheorie*, mas também busca repensá-las em seu próprio marco conceitual. Nesse cenário, o filósofo sustenta que é importante retomar a noção de *forma* para “procurar em qual sentido podemos dizer que formas existem ‘no’ mundo físico e ‘no’ corpo vivo, [para] perguntar à própria forma a solução da antinomia que ela produz, a síntese da natureza e da ideia.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 213). Com esse objetivo, o autor repensa a categoria de *forma* originalmente proposta pela *Gestalttheorie*, a começar por dividi-la em outras três: a *forma sincrética*; a *forma amovível*; e a *forma simbólica* (cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 204). A primeira remete a um sistema de forças *sobre o organismo*, já a segunda é relativa a um sistema de tensionamentos com seus processos *no organismo* e, por fim, a última se articulava às *mediações simbólicas*. E disso ainda emergiriam os campos: *físico, orgânico e simbólico*. Cabe ainda destacar que, segundo Henry Pietersma, em *Phenomenological epistemology*, a categoria de *forma* remete a uma dada *estruturação*, à “junção de uma ideia e de uma existência que são indiscerníveis, a presença de um arranjo contingente conforme o qual os materiais começam a ter um sentido, inteligibilidade no estado nascente.” (PIETERSMA, 2000, p. 192). Como veremos a



seguir, parecer ser mesmo este o sentido que Merleau-Ponty confere ao conceito de *forma* no interior de *A estrutura do comportamento*.

Primeiramente, quanto à *forma sincrética*: “Os comportamentos da categoria precedente [*forma sincrética*] envolvem certamente uma referência a relações. Mas estas permanecem engajadas na matéria de certas situações concretas e por isso não são utilizáveis para uma verdadeira *aprendizagem*.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 165, *itálico nosso*). Consoante Merleau-Ponty, as cargas elétricas e a gota de óleo são exemplos disso, pois suas estruturas se formam a partir de um certo *equilíbrio* dado por vetores externos, “quer se trate, como na divisão das cargas elétricas num condutor, de condições topográficas, ou, como no caso de uma gota de óleo colocada em meio a uma massa de água, de condições em si mesmas dinâmicas.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 227).

As *formas amovíveis*, por seu turno, surgem: “Logo que vemos aparecer na história do comportamento sinais que não são determinados pelos esquemas instintivos da espécie, podemos presumir que são fundados em estruturas relativamente independentes dos materiais nos quais se realizam.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 165). Disso advém um gesto adaptado ao *imediato*. Por exemplo, macacos seriam incapazes de criar “instrumentos que serviriam unicamente para preparar outros, [...] transformado para ele em bastão, o galho de árvore é suprimido como tal, o que significa que este nunca é possuído como um instrumento no sentido pleno da palavra.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 273). Ao contrário, por outro lado, do ser humano para o qual o galho convertido em bastão continua a ser reconhecido simultaneamente como ambos, galho e bastão. De acordo com Reinaldo Furlan, em *A noção de “comportamento” na filosofia de Merleau-Ponty*: “Por isso, podemos falar em um estreitamento do espaço e do tempo vividos pelo animal, em comparação com esses vividos pelo homem, ou de que o homem dispõe do espaço e do tempo de uma forma que vai além das forças imediatas e atuais que compõem o sentido vivido pelo animal.” (FURLAN, 2000, p. 386). Posto que, o galho transformado em bastão pelo símio emerge somente como uma haste que não é reconhecida como também sendo ao mesmo tempo um pedaço de madeira.

Esta última possibilidade, por sua vez, leva à *forma simbólica*, pois é no âmbito do comportamento simbólico que se torna possível a *estrutura coisa*, bem como a transferência de um *sentido* para o *outro* (cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 188). Isto é, a *forma simbólica* viabiliza uma multiplicidade de perspectivas:

É essa possibilidade de expressões variadas de um mesmo tema, essa “multiplicidade perspectiva” que faltava ao comportamento



animal. É ela que introduz uma conduta cognitiva e uma conduta livre. Tornando possíveis todas as substituições de pontos de vista, ela libera os “estímulos” das relações atuais nas quais meu ponto de vista particular os prende (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 192).

233 Isso demarcaria uma diferenciação, mas não uma ruptura, entre natureza e cultura, por exemplo, com o surgimento de um outro modo ou nível de organização. Posto que, segundo Merleau-Ponty (2006, p. 189), nos animais os signos permanecem sinais e não se tornam símbolos. Por sua vez, nas palavras de Nick Crossley, em *Habit and habitus*, em Merleau-Ponty há uma distinção não estanque entre natureza e cultura que toma “a cultura como uma manifestação da plasticidade e espaço para invenção dentro da própria natureza, uma plasticidade e inventividade que significam que a cultura, também, é sempre ‘em processo’.” (CROSSLEY, 2013, p. 146). Isto é, a natureza não é simplesmente algo *dado* e sim *aberto* a se desdobrar, à inventividade, a partir da ação do ser humano. Por seu turno, segundo Nicole Miglio e Samuele Sartori, em *Perceptual and bodily habits*: “A diferença [entre o ser humano e os demais animais] é mais especificamente rastreável na plasticidade das interações de nossos corpos - ou seja, a capacidade de modificar nossa forma e transformar radicalmente a dialética pragmática entre nós e nossa situação.” (MIGLIO; SARTORI, 2021, p. 33). Isso é justamente o que aponta a *forma simbólica*, ao descrever um “uso do signo [que] exige que ele deixe de ser um acontecimento ou um presságio (e menos ainda um ‘excitante condicionado’) para se tornar o tema próprio de uma atividade que tende a *exprimi-lo*.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 189). É precisamente esta habilidade de se expressar valendo-se de variados ângulos, múltiplos pontos de vista, que diferencia a ação humana da ação animal e fundamenta a *forma simbólica*.

Conforme já mencionado, a cada uma destas *formas* corresponderia uma *ordem*: *física*, *vital* e *humana*. E é ao aprofundamento destes três âmbitos que se dedica o capítulo três de *A estrutura do comportamento*. Desse modo, o filósofo indica que a *ordem física* remete a uma: “Unidade interior inscrita num segmento de espaço e resistente, por sua causalidade circular, à deformação das influências externas, a forma física é um indivíduo.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 213). Nesse sentido, a pressão das forças exteriores, recebida por uma dada unidade, a partir de certo patamar conduz a uma redistribuição destas cargas em uma totalidade qualitativamente diferente que, no entanto, conserva a expressão de uma lei imanente ao sistema (cf. MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 213-214).

Um exemplo disso é discutido por Luiz Damon Santos Moutinho, em *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*: “a estrutura esférica realizada pela bolha



de sabão aparece como solução única para um problema de máximo e de mínimo (as forças que se exercem do exterior e a pressão do ar contido nela).” (MOUTINHO, 2006, p. 67-68). Logo, a *forma física*, descreve uma *lei* que apresenta a característica da *ordem física*, ou seja, de que nesse campo ocorrem reordenações em novas totalidades a depender das regulações implicadas na *lei física* que a define e a expressa. Portanto, é do cerne destas relações que emerge a lei física, sem que exista alguma anterioridade *lógica* ou *ontológica*.

Por fim, cabe destacar que nesse âmbito físico não se dá nenhuma *aprendizagem*, logo, nele não acontece nenhum *comportamento privilegiado* ou *hábito*. Afinal, o que estabelece a *forma* na *ordem física* é aquilo relativo à citada *unidade interior* engendrada pelas relações de seus elementos constituintes, pela maneira como tais relações estão configuradas e são expressas por uma *lei física*. Não há, portanto, uma modificação do *comportamento físico* a partir do *aprendizado* do *sentido* das relações que o organizam ou o configuram. E, este aspecto é crucial para o surgimento de *hábitos*, posto que aquilo que foi aprendido passa a interferir decisivamente no comportamento, como foi discutido no item anterior sobre a criança que adquire o *hábito*, o *comportamento privilegiado*, de se esquivar do fogo após se queimar.

A *ordem vital*, por sua vez, caracteriza-se pelo seu equilíbrio remeter não a “condições presentes e reais, mas a condições apenas virtuais que o próprio sistema faz surgir.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 227). Desse modo, a própria estrutura orgânica “executa um trabalho fora de seus próprios limites e constitui para si um meio próprio.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 227). Assim, emergem *comportamentos privilegiados* que fazem com que quaisquer outros sejam vistos como imperfeitos (cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 228). Nessa direção, Merleau-Ponty enfatiza que: “Não é porque o comportamento é mais simples que é privilegiado, mas, ao contrário, porque ele é privilegiado que o achamos mais simples.” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 229-230). Portanto, para cada ação há uma *organização global do comportamento* que é expressa por certas atitudes, pelos diferentes graus “sensíveis e motores, da afetividade, da temperatura, da respiração, do pulso, (...) de maneira que é impossível encontrar nesse conjunto causas e efeitos.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 232).

Nesse quadro, Merleau-Ponty destaca uma importante diferença entre as *formas sincréticas* e *vitais*: “Disso decorre que as estruturas inorgânicas se deixem exprimir por uma lei, ao passo que as estruturas orgânicas só podem ser compreendidas por uma norma, por um certo tipo de ação transitiva que caracteriza o indivíduo.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 232). Ora, esta *ação transitiva* é precisamente uma modalidade de ação construída na relação entre o *vivente* e o *mundo*, ou ainda entre o *sujeito* e o *objeto*. Assim, devido a esta ligação intrínseca, não cabe uma abordagem que interprete os fatos observados



por meio de uma *ideia reducionista de causalidade*, porquanto: “Uma análise molecular total dissolveria a estrutura das funções e do organismo na massa indivisa das reações físicas e químicas banais. A vida não é, pois, a soma dessas reações.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 237). Isto é, o comportamento do ser vivo indicado pela *forma amovível* não se reduz à soma das suas supostas partes constitutivas.

Cabe salientar que tanto a *experiência vivida* da *forma amovível* quanto a *experiência concreta* da *forma sincrética* excedem a tese de que o *comportamento* remete a uma simples combinação de fragmentos reais e exteriores entre si cuja síntese resulta em uma dada ação ou efeito observável. Contrariamente a essa possibilidade, Merleau-Ponty defende que é preciso entender em *nome* de qual *relação* determinado ato ou gesto se configura e se efetiva na *experiência* daquela totalidade estudada, quer se trate de uma bolha de sabão, da *forma sincrética*, quer se trate do bastão do símio, da *forma amovível*.

Nestes termos, como é possível entender a categoria *vital*? Conforme Merleau-Ponty, é preciso estabelecer do interior das reações de um *organismo* como que pontos de força a organizar a nossa compreensão: “donde certas séries de acontecimentos, até então imersos num devir contínuo, se distinguem para o observador em ‘fases’ - o crescimento, a idade adulta - do desenvolvimento orgânico.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 238). Assim, torna-se viável “separar mentalmente certos fenômenos parciais de seu contexto real e subsumi-los a uma ideia que não está contida, mas expressa neles. ‘O sentido do organismo é seu ser’, e o organismo do qual a análise biológica se ocupa é uma unidade ideal.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 238). Por isso, encontrar uma unidade de *sentido* nos acontecimentos esparsos do organismo é possível apenas pelo valor que estes adquirem no interior da *relação* que é por eles expressa.

Todavia, é possível questionar: a existência do *mundo vital* necessariamente dependeria de algum *vitalismo*, ou seja, da suposição de algum tipo de *élan vital* enquanto categoria última ou original a dotar o comportamento orgânico de *ser* (cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 240)? Segundo Merleau-Ponty isto não seria preciso, porque: “Todos [os *fenômenos vitais*] participam de uma mesma estrutura de conduta e exprimem a maneira que o organismo tem de modificar o mundo físico e de nele fazer surgir um meio à sua imagem.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 241). Visto que se é uma atividade própria do *organismo* que enseja a modificação de seu meio, e isso é irreduzível a outros aspectos, então é somente pela consideração do *sentido* específico dessa ação, do interior dela, que se entende a *categoria vital*. Isto é, o sentido dos gestos do *organismo* não é estabelecido do exterior de seus próprios atos, mas sim encontra sua especificidade, sua configuração, do e no interior deles.



Consoante Merleau-Ponty, é fundamental que este *corpo vivo* apresente atitudes que têm “uma estrutura própria, um significado imanente, que ele seja imediatamente um centro de ações que irradiam num ‘meio’, uma certa silhueta no sentido físico e no sentido moral, um certo tipo de conduta.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 244). Logo, se por um lado a *forma física* encontra sua expressão em leis matemáticas, por outro lado a *forma vital* encontra sua expressão devido à especificidade dos seres vivos se comportarem por meio de ações cujo entendimento escapa à mera *ordem física*. Pois as partes do mundo às quais os seres vivos reagem “são delimitadas por eles por uma norma interior. Não entendemos aqui por norma um dever ser que *faria* o ser; é a simples constatação de uma atitude privilegiada, estatisticamente mais frequente, que dá ao comportamento uma unidade de um novo gênero.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 249). Ainda conforme Moya: “O comportamento realizado de acordo com uma norma indica que o sujeito interagiu com o mundo e estabeleceu uma atitude ou um modo característico de relacionamento com relação a ele.” (MOYA, 2012, p. 372). Dessa maneira, configura-se uma *atitude privilegiada* a qual enseja a constituição de *hábitos*, o advento de *comportamentos privilegiados, aprendidos*.

Por fim, a *ordem humana* remete à *forma simbólica*, pois a atividade humana “projeta entre o homem e os estímulos físico-químicos ‘objetos de uso’ [...] - as roupas, a mesa, o jardim -, ‘objetos culturais’ - o livro, o instrumento de música, a linguagem -, que constituem o meio próprio do homem e fazem emergir novos ciclos de comportamento.” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 252-253). Assim, ao erigir um instrumento o ser humano criaria um novo plano conforme o qual se sairia do *imediatamente* para o *simbólico*. Entretanto, o estabelecimento desse *meio* excede o escopo da *forma amovível*, posto que é possível uma multiplicidade de pontos de vista na *ordem simbólica*, ao contrário do que se dá na *ordem vital*. Segundo Bimbenet, em *Como seria ver como um ser humano?*, a multiplicidade perspectiva da *forma simbólica* permite “um espaço em que meu ponto de vista sobre a coisa pode comunicar com outros pontos de vista sobre a mesma coisa, por exemplo para refutar alguns deles ou enriquecer meu próprio ponto de vista, como acontece quando se discute.” (BIMBENET, 2012, p. 255). Por sua vez, na *forma amovível* o vivente não tem essa flexibilidade perceptiva e continua circunscrito ao seu próprio ponto de vista, à constituição do *meio à sua imagem*, conforme seu posicionamento e sem que possa assumir várias outras perspectivas possíveis simultaneamente.

Dessa maneira, o ser humano engendra uma região distinta tanto da *física* quanto da *vital*, como ocorre em um campo de futebol cujas linhas exigem determinada tomada de posição por parte do jogador, pois: “O campo não lhe é dado, mas está presente para ele como termo imanente de suas intenções práticas; ele e o jogador são um só



corpo e o jogador sente, por exemplo, a direção do gol tão imediatamente quanto a vertical e a horizontal de seu próprio corpo.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 263). As regras que regem o futebol engendram uma multiplicidade de perspectivas possíveis a serem assumidas pelo jogador durante a partida, no passe de bola, na busca pelo gol, por meio da combinação dos elementos presentes durante o jogo. Pois o campo de futebol não se reduz a um espaço que surge de um retângulo verde contido por linhas brancas e traves metálicas com redes, portanto, preso às leis físicas da *forma sincrética* (como no caso citado da bolha de sabão). Tampouco as linhas divisórias do campo de futebol suprimem a constatação de possíveis poças de lama a indicar que este é ao mesmo tempo feito de tinta e de vegetação, além de traves metálicas e de duas redes, ou seja, isso é algo distinto do instrumento da *forma vital*, que é uma só coisa imediata e não duas ou mais ao mesmo tempo (como citado no exemplo do bastão do macaco). Por fim, os *comportamentos privilegiados* do futebol, os *hábitos*, podem ser *ensinados* e transmitidos intergeracionalmente, de modo inventivo e criativo, devido à *forma simbólica*.

Desse modo, os *comportamentos privilegiados*, os *hábitos*, da *ordem humana* tornam-se mais complexos quando comparados àqueles da *ordem vital*, embora já existissem nesta também. Nos termos de Moya: “A aptidão ou habilidade, que está ligada ao hábito, surge da captura de um sentido, que pode ser muito elementar, no caso do animal, ou mais complexo, no caso da pessoa.” (MOYA, 2012, p. 372). Nesse cenário, consoante Hubert Dreyfus (2005, p. 145), em *Merleau-Ponty and recent cognitive science*, o *hábito* seria como que uma *habilidade* que foi adquirida pelo vivente, animal ou humano. Cabe ainda enfatizar que, no caso do comportamento na *forma simbólica*, o *hábito* remete a um plano criado e compartilhado pelo ser humano com seus pares, ao passo que na *forma amovível* o organismo tanto se encontra circunscrito às condições do sistema em que está quanto ainda não assume uma multiplicidade perspectiva. Assim, a flexibilidade da *ordem vital* é reduzida se comparada àquela da *ordem simbólica*, dado que nesta última o comportamento surge como mais criativo ao possibilitar que não somente uma única perspectiva seja explorada, como acontece na *forma amovível*.

Além disso, a categoria de *forma* não se desdobra em uma diferenciação rígida entre suas modalidades e sim descreve o caráter predominante em cada *ordem*. Conforme Damon Moutinho, as *ordens física, vital e humana* “são *formas* ou *ordens*, cada uma em nível mais elevado que a outra de integração, mas *integradas umas às outras*.” (MOUTINHO, 2006, p. 78). Cada *ordem* se articula à outra a partir da respectiva organização predominante em cada uma, “a matéria integra-se à vida como ordem inferior, que se integra ao espírito como ordem igualmente inferior, ou ‘dialética subordinada’, constituindo enfim uma ‘hierarquia na qual a individualidade se realiza sempre mais’.” (MOUTINHO, 2006,



p. 78). As ações *humanas* passam, então, a estar sob a égide de uma multiplicidade perspectiva que abre um horizonte original para os atos e com possibilidades irreduzíveis ao imediatamente dado, seja *físico*, seja *fisiológico*. Vale assinalar ainda que isso não implica em etapas sucessivas ou teleológicas, mas sim em diferentes níveis de organização que são, por fim, integráveis ou articuláveis.

Por fim, cabe ressaltar que os *comportamentos aprendidos*, os *hábitos*, construídos por meio da *forma simbólica* envolvem a *criação* de algo novo cujo horizonte ultrapassa as condições diretamente presentes e que ainda pode vir a ser ensinado a outras pessoas. Conforme Marilena Chaui, em *Experiência do pensamento*: “A estrutura da ordem humana é um movimento de transcendência, que põe a existência como o poder de ultrapassar a situação dada por um comportamento dirigido para aquilo que está *ausente*.” (CHAUI, 2002, p. 240). Esta *ausência* é justamente aquilo que fundamenta o deslocamento do que é imediato, pois há a criação de algo novo a partir de certa situação. Isso remete à *liberdade* de realizar algo que não apenas transcende o que é dado, mas que ainda adquire o poder de circular socialmente devido à possibilidade de outras pessoas assumirem esse mesmo posicionamento, *hábito*, em outros momentos ou no futuro. Logo, cada membro da comunidade humana não precisa como que *começar sempre do zero*, posto que é também integrante da *ordem humana* e pode aprender com os *hábitos*, os *comportamentos privilegiados*, de seus antepassados. Nesse quadro, consideramos a *forma simbólica* central para a compreensão do *hábito* humano, com importantes consequências, conforme discutiremos a seguir.

238

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, em *A estrutura do comportamento*, as explicações para o *hábito* balizadas pelo *pensamento causal* de cunho reducionista chegam a impasses ou a questões insuperáveis em seu próprio marco epistêmico. Exemplos disso são encontrados nas incongruências dos resultados pavlovianos ou na posição contrafactual e arbitrária da *teoria clássica do reflexo*, pois nos dois casos os problemas remetem ao conceito de *hábito*, a como se dão os *comportamentos aprendidos*. No primeiro, a diferença entre a *ação* prevista pelo *adestramento* e aquela efetivamente *aprendida* pelo cachorro, que se torna seu *hábito*, surge como inexplicável nas bases conceituais assumidas por Pavlov. Já no segundo, a posição da *teoria clássica do reflexo* é *reduzida ao absurdo* quando seus pressupostos



*mecanicistas* são levados às últimas consequências, dado que supõe que um sistema nervoso finito contenha todas as infinitas combinações entre estímulo e ação reflexa.

A *teoria clássica do reflexo* ainda não prevê a possibilidade de uma *ação reflexa* poder ser adaptada e organizada em um arranjo verdadeiramente inédito, como ocorre no caso da *caligrafia*. Posto que ao supor uma ligação fixa entre comando nervoso e resposta reflexa, a *teoria clássica do reflexo* encontra problemas para explicar como o sistema nervoso pode mobilizar uma mesma sequência de *ações reflexas*, espontânea e imediatamente, por meio tanto de um substrato físico diferente, a partir de músculos até mesmo distintos daqueles usados em geral, quanto sem um treino ou registro prévio daquela ação, como ocorre no *comportamento aprendido*, no *hábito*, da *caligrafia*.

Ademais, a alternativa *finalista* à *teoria clássica do reflexo* também é insuficiente, visto que suas premissas são *injustificadas*, com o recurso explicativo a *instâncias reguladoras* se revelando desnecessário e pouco efetivo para a compreensão tanto da flexibilidade quanto da rápida adaptação de *hábitos* comuns, de *comportamentos aprendidos*. Novamente, no caso da *caligrafia*, por exemplo, uma *operação cognitiva* ou *motora* teria que exercer sua regulação de maneira automática ou inconsciente para explicar a instantaneidade do ajuste da escrita ao novo contexto, algo que torna essa possibilidade pouco elucidativa e somente desloca o problema, na medida em que se torna agora necessário descobrir como tais processos, misteriosos, se dão.

239

Por outro lado, o conceito de *forma* consegue responder a estes dilemas engendrados pelo *pensamento reducionista causal*, pois interpreta de modo original os *comportamentos aprendidos*, os *hábitos*, a partir da categoria de *forma*. Afinal, esta última permite a Merleau-Ponty tanto criticar a adoção de concepções reducionistas de *causalidade* para o estudo do comportamento quanto pensar o *hábito* a partir da descrição do *sentido* das relações que configuram os atos observados. Nessa direção, é possível extrair de *A estrutura do comportamento* um conceito de *hábito*, de *comportamento privilegiado*, enquanto uma *forma* que descreve o sentido de uma certa configuração das relações que se dão nas *ordens vital e humana*, por meio, sobretudo, das *formas amovível e simbólica*. Pois o *hábito*, um *comportamento aprendido, privilegiado*, indica a maneira pela qual o ser vivo se *apropria* do *sentido* das relações envolvidas em alguma ação comportamental.

Em outros termos, o *hábito* refere-se a uma atitude que passa a integrar o repertório comportamental do vivente a partir do momento que ele apreende o *significado* da relação dos elementos constituintes desse ato. Cumpre ressaltar que o *hábito*, enquanto um comportamento que foi *aprendido*, se articula sobretudo às *ordens vital e simbólica*, dado que especificamente na *ordem física* não há possibilidade de *aprendizagem* ou



de percepção do sentido presente na organização de suas relações concretas. Posto que não há na *ordem física*, na *forma sincrética*, um ser vivo e sim físico ou cujas relações são exclusivamente materiais. Não obstante, visto que as *ordens* não são excludentes e sim integráveis, com cada *uma* se articulando àquilo que acontece na anterior, a *forma sincrética* também está de alguma maneira presente nas *ordens* subsequentes, *vital* e *humana*, e, assim, pode influenciar os *comportamentos aprendidos*, os *hábitos*, tanto dos viventes em geral quanto do ser humano.

Por sua vez, os pontos de maior destaque a respeito do *hábito* no ser humano decorrem da *forma simbólica*, porque nesta é possível tanto a *criação* de uma dimensão inteiramente nova a partir de uma dada situação quanto *aprender* com as demais perspectivas a respeito daquilo que é vivido, indo-se além da simples exploração das possibilidades atuais, do que a *forma amovível* permite fazer. Desse modo, o *hábito* na *ordem humana* descreve a criação de alternativas, ações, cenários que ainda podem vir a ser partilhados ou ensinados ao longo das gerações. Logo, torna-se viável *comportamentos aprendidos*, *hábitos*, não apenas inéditos, mas também mais flexíveis e complexos do que os possíveis na *ordem vital*, e que ainda se valem da experiência acumulada ao longo do tempo pela comunidade humana. Vale frisar que a *criatividade* e a *aprendizagem* não são completamente vedadas aos viventes não humanos, mas neles ambas surgem como mais limitadas, devido a eles estarem circunscritos às perspectivas imanentes ao sistema em que se encontram, aos atos que desdobram o campo de possíveis que lhes é imediato, não conseguindo assumir uma multiplicidade de perspectivas diferentes e simultâneas, tampouco simbólicas, que lhes permitiriam fazer circular o que criam, algo que restringe a transmissão ou ensino daquilo que foi inventado.

Nesse quadro, a argumentação merleau-pontyana estabelecida em *A estrutura do comportamento* permite pensar, que se *extraia*, um determinado conceito de *hábito*. Um conceito de *hábito* que se desenha como uma categoria que explicita a posição de Merleau-Ponty e lhe retira algumas importantes consequências: até as ações humanas vistas como banais ou mecânicas emergem de um *fundo relacional* que é irreduzível à soma de suas supostas partes e se referem, ainda, ao *sentido* da *relação* entre seus elementos constitutivos. Em suma, de acordo com Merleau-Ponty, não é mais plausível esquecer a origem *relacional* do comportamento, bem como daquilo que é o foco deste artigo, dos *hábitos*, dos *comportamentos aprendidos*. Mesmo que sob pretexto destes serem aparentemente filogenéticos, físicos, ou de terem uma suposta finalidade intrínseca. Pois até as *ordens física* e *vital* remetem à configuração de relações e não à simples combinação de fragmentos de realidade com sentido prévio à situação em que se encontram. Assim, as ações humanas não



podem mais ser reduzidas ao pensamento causal e exigem, por sua vez, um posicionamento que considere adequadamente as *relações* que evocam e constituem tais comportamentos. Por conseguinte, em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty responde a questões suscitadas pelo pensamento reducionista no qual se baseia a ciência do início do século XX, mas cujas premissas também operam na ciência contemporânea. Nesse sentido, o filósofo estabelece conceitos por meio dos quais é possível interpretar o comportamento de um modo bastante original, como a partir da categoria de *forma*, do modo como compreende a *aprendizagem* e, como assinalado no presente artigo, por meio do conceito de *hábito*.



## REFERÊNCIAS

- AUBERT, E.S. *Le mystère de la chair, Merleau-Ponty et Gabriel Marcel*. Studia Phaenomenologica v. 3, n. 3/4, p. 73 - 106, 2003. Acesso em: 20/10/2021. Disponível em: <[https://www.pdcnet.org/studphaen/content/studphaen\\_2003\\_0003\\_40241\\_0073\\_0106](https://www.pdcnet.org/studphaen/content/studphaen_2003_0003_40241_0073_0106)>.
- BARBARAS, R. *Resistance of the sensible world - An introduction to Merleau-Ponty* - Trad. Jane Marie Todd (original: *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*. Éditions Kimé: Paris, 2008). Fordham University Press: New York, 2017.
- BARBARAS, R. *The Being of the Phenomenon – Merleau-Ponty’s ontology*. Indiana University Press: Bloomington, Indianapolis, 2004.
- BIMBENET, E. *Como seria ver como um ser humano?* doisPontos, Curitiba, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 251 - 265, abril, 2012. Acesso em: 21/03/2021. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/29100/18945>.
- BONAN, R. *Merleau-Ponty - figures du savoir*. Paris: Les Belles Lettres, 2011.
- CHAUI, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CROSSLEY, N. *Habit and habitus*. Body & Society. v. 19, n. 2-3, p. 136 – 161, 2013. Acesso em: 20/10/2021. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1357034X12472543>.
- DILLON, M.C. *Merleau-Ponty’s ontology*. Indiana University Press: Bloomington, Indianapolis, 1998.
- DREYFUS, H. *Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science*. In: CARMAN, T e HANSEN, M. (Org). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, cap. 5, p. 129 - 150.
- FERRAZ, M.S. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. 2008, 271f. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo – FFLCH-USP, São Paulo. Acesso em: 21/03/2021. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-08072008-145806/publico/TESE\\_MARCUS\\_SACRINI\\_A\\_FERRAZ.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-08072008-145806/publico/TESE_MARCUS_SACRINI_A_FERRAZ.pdf).
- FURLAN, R. *A noção de “comportamento” na Filosofia de Merleau-Ponty*. Estudos de Psicologia, v. 5, n. 2, p. 383 – 400, 2000. Acesso em: 20/10/2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/epsic/a/WNMDGjyYpRXMW8J9VHfPmGC/?lang=pt>.
- MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1967.
- MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MIGLIO, N; SARTORI, S. *Perceptual and Bodily Habits: Towards a Dialogue Between Phenomenology and Somaesthetics*. The Journal of Somaesthetics, v. 7, n. 1, p. 29 – 44, 2021. Acesso em: 20/10/2021. Disponível em: <https://somaesthetics.aau.dk/index.php/JOS/article/view/6372/5903>.
- MOUTINHO, L.D.S. *Razão e experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora Unesp, 2006.
- MOYA, P. *La función del hábito en el comportamiento humano según M. Merleau-Ponty*. Filosofi a Unisinos, v. 13, n. 3, p. 367 – 380, 2012. Acesso em: 20/10/2021. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2012.133.02/1228>.
- PIETERSMA, H. *Phenomenological epistemology*. Nova York, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- RAMOS, S.S. *A prosa de Dora – uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. 2009, 339f. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo – FFLCH-USP, São Paulo. Acesso em: 20/10/2021. Disponível em: [https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-07122009-142545/publico/SILVANA\\_DE\\_SOUZA\\_RAMOS.pdf](https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-07122009-142545/publico/SILVANA_DE_SOUZA_RAMOS.pdf).



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38646>

Artigo recebido em: 25/06/2021

Artigo aprovado em: 01/12/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

## OS SENTIDOS DA PRECARIEDADE NA OBRA *VIDA PRECÁRIA* DE JUDITH BUTLER

### THE SENSES OF PRECARIOUSNESS IN THE WORK *PRECARIOUS LIFE* OF JUDITH BUTLER

Albérico Araújo Sial Neto<sup>1</sup>

([neto120997@gmail.com](mailto:neto120997@gmail.com))

Reginaldo Clecio dos Santos<sup>2</sup>

([regiscleciosantos@gmail.com](mailto:regiscleciosantos@gmail.com))

**Resumo:** O presente artigo objetiva analisar, na obra *Vida Precária*, os dois sentidos atribuídos à precariedade. Essa obra, a partir da atribuição do aspecto político e ético ao conceito supracitado, se demonstra basilar para as futuras reflexões de Judith Butler. Ademais, a precariedade está relacionada com a noção de reconhecimento. Isso porque, as vidas que estão fora dos esquemas de reconhecimento são as mesmas vidas cujas mortes não são choradas, não são enlutáveis, ou seja, vidas precárias. Com isso, é levada em consideração uma ética que concebe como essencial a precariedade do Outro, uma ética que pode ser chamada de ética do reconhecimento. Tal ética surge a partir do entendimento de que as respostas às violações sofridas devem ter por ponto de partida a adoção da condição de vulnerabilidade e a agressão como pilares da vida política.

**Palavras-chave:** Ética. Política. Precariedade. Reconhecimento.

**Abstract:** The present article aims analyze, in the work *Precarious Life*, the two senses attributed to precariousness. This work, from the assignment of the political and ethical aspect to the aforementioned concept, proves to be fundamental for Judith Butler's future reflections. Furthermore, precariousness is related to the notions of recognition. This is because the lives that are outside of recognition schema are the same lives whose deaths are not regretted, they are not regrettable, that is, precarious life. Thus, an ethic that seems the precariousness of the other as essential is taken into account, an ethics that can be called the ethics of recognition. Such ethics arises from the understanding that responses to the violations suffered must have as a starting point the adoption of the condition of vulnerability and aggression as pillars of political life.

**Key-words:** Ethic. Politic. Precariousness. Recognition.

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2890874500606111>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0493-2580>.

<sup>2</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Letras pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5013051701282348>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7406-5224>.



## INTRODUÇÃO

A filósofa Judith Butler é uma referência incontornável nos estudos de gênero e sexualidade. Em *Problemas de Gênero* (2017a)<sup>3</sup>, por exemplo, problematiza-se uma premissa na qual algumas teorias feministas estavam (e ainda hoje estão) baseadas: a ideia de que o sexo é natural e o gênero é socialmente construído, e ambos estão numa relação. Butler propõe a desconstrução do conceito de gênero, o que seria, por conseguinte, a desconstrução da díade sexo/gênero. Esse último conceito muitas vezes significa o atributo, a essência, a substância, que oferece coerência ao corpo sexuado. Tais categorias, que remetem àquilo que é idêntico a si mesmo, só fazem sentido dentro de um regime metafísico<sup>4</sup>, que também está sendo colocado em questão pela autora. Além disso, Butler mostrou que a díade sexo/gênero só funciona dentro do humanismo, por causa da própria categoria de *sujeito uno* que possui o sexo e o gênero. Ao que parece, em contraponto a essa metafísica da substância e ao quadro regulatório do humanismo, o gênero passa a ser concebido como um fenômeno contextual, que denotaria implicitamente um ponto de convergência entre cultura e história, e o sujeito sexuado, por consequência, passa a ser entendido como efeito desse ponto de encontro.

244

O gênero seria, portanto, uma forma de estilização do corpo, um conjunto de atos repetidos dentro de um quadro regulatório. O quadro regulatório, por sua vez, é basilar para a existência de

<sup>3</sup> É preciso ressaltar que as datas das edições brasileiras das obras de Judith Butler não correspondem às datas de publicações originais. Segue as datas de publicação em língua inglesa das obras que serão citadas neste trabalho: *Gender Trouble* (1990) – Problemas de Gênero (2017a); *Bodies That Matter* (1993) – Corpos que Importam (2019); *Precários Life* (2004) – Vida Precária (2019b); *Frames of War* (2009) – Quadros de Guerra (2018); *Giving an Account of Oneself* (2005) – Relatar a Si Mesmo (2017c); *Notes Toward a Perfromative Theory of Assembly* (2015) – Corpos em Aliança e a Política das Ruas (2018); *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (2000) – O Clamor de Antígona (2014). Na edição brasileira, *Quadros de Guerra* é publicado antes de *Vida Precária*, mesmo aquele sendo uma continuação, como a própria autora afirma, deste último. Assim, esse esclarecimento da ordem das publicações na língua original serve para ressaltar tal conexão de continuidade dessas duas últimas obras citadas, haja vista que essa noção de continuidade é essencial para a argumentação que se segue neste trabalho.

<sup>4</sup> Em *Problemas de Gênero* (2017a), os termos “regime metafísico” ou “metafísica da substância” podem ser percebidos como um diálogo da autora com a filosofia nietzschiana. Nesse sentido, há o entendimento de que as mais variadas ontologias filosóficas desembocam na armadilha do “Ser” e da “Substância”. Os conceitos de “Ser” e “Substância” são vistos como armadilha na medida em que são promovidos pela formulação gramatical de sujeito e predicado e pela crença de que essa estrutura reflete uma realidade ontológica anterior. Ademais, segundo o comentador da filosofia nietzschiana, Michel Haar (1977, p. 17-18), essa formulação constitui “os meios filosóficos artificiais pelos quais a simplicidade, a ordem e a identidade são eficazmente instituídas. Em nenhum sentido, todavia, eles revelam ou representam uma ordem verdadeira das coisas” (*apud* BUTLER, 2017a, p. 49).



gêneros inteligíveis, que são aqueles que “instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, práticas sexuais e desejo” (BUTLER, 2017a, p. 43). Assim,

Os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só são concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a “expressão” ou “efeito” de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual (BUTLER, 2017a, pp. 43-44).

Ao argumentar que há práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas, Butler (2017a) indica que o gênero demonstra ser performativo e os personagens artísticos, *Drag Queens*, revelam isso. A paródia *Drag*, por sua vez, encena o gênero sob formas que chamam a atenção para o caráter construído dessas identidades sexuais. Nesse caso, em *Problemas de Gênero* (2017a) e em *Corpos que Importam* (2019a), por exemplo, o sexo e o gênero são analisados a partir do conceito de performatividade e do entendimento do potencial político da paródia.<sup>5</sup>

245

A noção de performatividade denota que “o gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é” (BUTLER, 2017a, p. 56). Dessa forma, o regime metafísico oferece sentido à prática regulatória ao emular a aparente coerência e continuidade da pessoa sexuada, o que implica, portanto, o sexo como um mantenedor do gênero, o gênero como reflexo do desejo e o desejo como reflexo do gênero. Assim, é possível perceber que tal constatação da filósofa aponta “para a conclusão de que gênero não é algo que *somos*, é algo que *fazemos*, um ato, ou mais precisamente, uma sequência de atos, um verbo em vez de um substantivo, um ‘fazer’ em vez de um ‘ser’” (SALIN, 2015, p. 89, grifos da autora).

---

<sup>5</sup> Mais comumente utilizada nos estudos literários, a noção de paródia pode ser entendida como uma “inversão irônica”. De acordo com Linda Hutcheon (2000, p. 32): “A paródia, [...] in its ironic ‘trans-contextualização’ e inversão, é repetição com diferença. Uma distância crítica está implícita entre o texto de fundo que está sendo parodiado e a nova obra incorporadora, uma distância geralmente assinalada pela ironia”. A paródia, na pós-modernidade, é uma estratégia de contestação e de distanciamento de certas formas e determinados conteúdos literários tidos como tradicionais, trabalhados de outro ponto de vista histórico e estético. Assim, a paródia trabalha para pôr em relevo os pontos enrijecidos do que se poderia chamar a “tradição literária” e para renovar tais pontos. Do mesmo modo, para Butler, a performance artística da *Drag Queen*, na forma de uma estilização paródica, exagera, inverte, ironiza e, por conseguinte, põe em relevo os elementos coercitivos da performance de gênero, repete-os, mas dentro de uma diferenciação que os transcontextualiza.



Ademais, no que se refere à paródia, ela está presente no pensamento butleriano como uma intensificação daquilo que é tido por performatividade. Para destrinchar tal assertiva é preciso ressaltar que, ao assumir que o sexo e o gênero são construções ideais que são forçosamente materializadas através do tempo, assume-se que essas construções não são uma simples condição estática de um corpo, “mas um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o ‘sexo’ e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada destas normas” (BUTLER, 2019b, p. 195). Esse processo que necessita de uma constante reiteração sinaliza que a

[...] materialização não é nunca totalmente completa, que os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta. Na verdade, são as instabilidades, as possibilidades de rematerialização, abertas por esse processo, que marcam um domínio no qual a força da lei regulatória pode se voltar contra ela mesma para gerar rearticulações que colocam em questão a força hegemônica daquela mesma lei regulatória (BUTLER, 2019b, p. 135).

246

Com isso, a filósofa aponta para uma prática que parece demonstrar o caráter construído das identidades de gênero que se apresentam como necessárias, mostrando, por conseguinte, que o gênero em geral é uma forma de performance. A performanc *Drag* funciona como indicador do gênero como sendo performático, é a forma específica que, pelo exagero paródico, revela a forma geral do funcionamento do gênero. Como é de se supor, uma das características essenciais da paródia *Drag* é o fato de ocorrer “no interior de uma lei que proporciona oportunidades para a ‘encenação’ das identidades subversivas que ela, ao mesmo tempo, reprime e produz” (SALIN, 2015, 86). Desta forma, quando há o destaque da disjunção entre o corpo do “*performer* e o gênero que está sendo encenado [*performed*], algumas *performances* paródicas tais como o *drag* revelam efetivamente a natureza imitativa de *todas* as identidades de gênero” (SALIN, 2015, p. 93). Portanto, ao imitar, muitas vezes de forma exagerada, o gênero, o *drag* revela a ficção, a estrutura imitativa, do próprio gênero (BUTLER, 2017a).

Se por um lado Butler trabalha as noções de performatividade e paródia, por outro lado, em meados dos anos 2000, especificamente após os atentados de 11 de setembro, é perceptível o direcionamento das investigações para a análise da guerra e das políticas neoliberais. Há nessa movimentação da filósofa a elaboração teórica de uma crítica aos esquemas normativos de reconhecimento de uma vida, que parece circundar o âmbito da ordem simbólica.



De antemão, é importante esclarecer que, quando o termo crítica é mencionado, compreende-se o termo sendo “crítica *de* alguma prática institucionalizada, um discurso, uma *episteme*<sup>6</sup>, uma instituição” (BUTLER, 2013, p. 159). Com isso, a crítica não é entendida como algo básico ou prática generalizável, mas sim, como sendo capaz de colocar fundamentos em questão, de desnaturalizar hierarquias sociais e políticas, de estabelecer perspectivas a partir das quais se deve olhar o mundo natural (BUTLER, 2013).<sup>7</sup>

Referente à inteligibilidade da vida, Butler elabora o conceito de esquemas de reconhecimento, noção que está intrinsecamente relacionada ao conceito de reconhecimento<sup>8</sup> (*Anerkennung*) hegeliano. No que diz respeito ao reconhecimento hegeliano, Butler compreende que esse conceito se relaciona diretamente com o conceito de autoconsciência e a noção de desejo.<sup>9</sup> Ademais, ao que parece, a relação entre desejo e reconhecimento se revela demasiadamente

---

<sup>6</sup> Ao que tudo indica, Butler utiliza a noção de *episteme* no sentido foucaultiano. Esse conceito designa “um conjunto de relações que liga tipos de discursos e que corresponde a uma dada época histórica” (REVEL, 2005, p. 41).

<sup>7</sup> Em outras palavras, a crítica envolve estabelecer um distanciamento de qualquer versão naturalizada dos esquemas excludentes, e é um movimento de “intervenção que expõe as implicações que tais esquemas têm para as perspectivas diferenciais de vivendo e morrendo para várias populações” (BUTLER, 2012, p. 141).

<sup>8</sup> O reconhecimento é um dos conceitos mais abrangentes da filosofia hegeliana. De forma geral, ele envolve não apenas a identificação intelectual da coisa como um indivíduo ou como pertencente a um certo tipo de grupo de indivíduos, mas também, conota a essa coisa um valor positivo e, inclusive, a expressão dessa atribuição (INWOOD, 2013). Dessa forma, ao que parece, na filosofia hegeliana a luta pelo reconhecimento não está relacionada ao problema da existência de outras mentes, ou do direito epistemológico a ver o outro como pessoa, mas sim, está intrinsecamente relacionada ao “problema de como nos *tornamos* uma pessoa plenamente desenvolvida pela obtenção do reconhecimento de nosso status por parte de outros” (INWOOD, 2013, p. 345, grifos do autor).

<sup>9</sup> A grosso modo, “a autoconsciência como desejo, para ganhar realidade, ensaia o consumo de uma coisa viva” (BUTLER, 1987, p. 38). Entretanto, a autoconsciência percebe que, por mais que tenha consumido esse objeto, ela ainda mantém uma dependência de tal objeto. Além disso, tal objeto não é o mesmo que a própria vida e, portanto, um número potencialmente infinito de objetos vivos deve ser negado para que a autoconsciência obtenha o monopólio da Vida que busca, e esse projeto logo parece infinito e fútil (BUTLER, 1987). Com isso, “a autoconsciência, portanto, conclui que a vida e os objetos vivos não podem ser totalmente assimilados, que o desejo deve encontrar uma nova forma, que deve evoluir da destruição para o reconhecimento da intransponibilidade dos outros e das coisas vivas” (BUTLER, 1987, p. 38). A referida intransposição desemboca no movimento de negação (*Aufhebung*). A negação é entendida como “a sequência em desenvolvimento: consumir desejo, desejo de reconhecimento, desejo pelo desejo de outra pessoa” (BUTLER, 1987, p. 43). Assim, o encontro inicial com o Outro é um projeto narcisista que falha pela incapacidade de reconhecer a liberdade do Outro. Essa falha de reconhecimento é ela própria condicionada pela visão do Outro como encapsulante, uma visão que pressupõe que o envolvimento extático da primeira autoconsciência é necessariamente auto-aniquiladora. O pressuposto filosófico dessa experiência é que a liberdade é uma característica do indivíduo, e que ele pode habitar um determinado corpo apenas como propriedade exclusiva desse corpo (BUTLER, 1987). Assim, na medida em que o corpo do Outro é visto reivindicando a liberdade, é esse corpo do Outro, portanto, que deve ser destruído. Isso porque, “somente através da morte do Outro que a autoconsciência inicial recupera sua reivindicação de autonomia” (BUTLER, 1987, p. 49).



importante para o pensamento de Butler. Segundo a filósofa, algumas questões acerca dessa relação se destacam, a saber,

Se o reconhecimento sinaliza uma transição para além da luta de vida e da dificuldade de morte, e até parece fornecer uma alternativa a essa forma de luta, devemos concluir que nada dessa dificuldade permanece com a luta pelo reconhecimento? O que eu quero argumentar lá [em *Subjects of Desire*] é que são os esquemas de reconhecimento que determinam em um sentido relativo quem será considerado como sendo digno de reconhecimento. Podemos chamar isso de distribuição diferencial de reconhecimento (BUTLER, 2012, p. 140).

Em suma,

Nós ansiamos por reconhecimento ainda que sob formas injuriosas, humilhantes ou degradantes [...], porque não ser reconhecido implica em levar uma não-existência. Com isso, a dependência do indivíduo do reconhecimento constituinte leva a uma espécie de trama trágica e insolúvel. Tornar-se-pessoa e ser-injuriado ou ser subjugado são dimensões inseparavelmente interligadas de um mesmo processo, que Butler então, conseqüentemente, designa com o trocadilho “subjetivação”, de origem althusseriana/foucaultiana (que significa, simultaneamente, tornar-se sujeito e ser subjugado) (JAEGGI, 2013, p. 132).

248

Desse modo, os esquemas de reconhecimento são entendidos como valorações sociais que permitem a intelecção de alguns sujeitos em detrimento de outros. Com isso, as obras de Judith Butler, principalmente as escritas após os anos 2000, dentre elas *Vida Precária* (2019c) e *Quadros de Guerra* (2018a), podem ser lidas em resposta às seguintes perguntas: *Como alguns corpos estão relegados ao espaço do depreciável e do abjeto, dentro dos limites de inteligibilidade? Como funcionam as operações que selecionam quais corpos importam e quais não? Por que alguns vivem na esfera do irrepresentável, invivível, inabitável, enquanto outros gozam dos privilégios de terem representatividade jurídica, política e semiótica?*

Dito de outro modo, Judith Butler se pergunta incansavelmente pelas condições do representável, por signos que, linguísticos ou não, acabam por se referir a signos de outras naturezas. Tal busca revela, por conseguinte, a necessidade e o valor ético-político da representação semiótica (SANTO, 2015). Vale ressaltar que a matriz de inteligibilidade, ou seja, aquela que permite que alguns humanos sejam codificados como tal, é moldada e se apresenta inelutavelmente diante dos nossos olhos a partir de um dualismo excludente.



Em *Vida Precária* (2019c), a inteligibilidade de uma vida está diametralmente relacionada ao conceito de precariedade, pois, quando se acolhe a vulnerabilidade de alguém, o que está em questão é o reconhecimento da vida desse alguém; mas quando se explora a vulnerabilidade de alguém, esse alguém não está sendo reconhecido como tal. Essa dinâmica de reconhecer ou não a vulnerabilidade do Outro se dá por causa das operações de poder que delimitam essa possibilidade de enquadramento.

## 1 VIDA PRECÁRIA

249

Após os atentados de 11 de setembro, a condição de violável e a agressão passaram a ser pontos de partida da reflexão acerca da vida política nas obras de Judith Butler. Parafraseando a filósofa, a sensação de que somos violáveis ou de que somos possíveis agentes de violência são motivos de medo e luto (BUTLER, 2019c). Do mesmo modo, a violência proporciona a percepção de que as vidas são interdependentes, ou seja, de que existem diversas pessoas das quais minha vida depende, pessoas que talvez nunca chegue a conhecer. “Essa dependência fundamental de pessoas anônimas não é algo de que eu possa, voluntariamente, me afastar” (BUTLER, 2019c, p. 10), pois essa interdependência é o que há de humano em nós.

Além disso, em *Vida Precária* (2019c), a filósofa argumenta que as vidas que estão fora dos esquemas de reconhecimento são as mesmas vidas cujas mortes não são choradas, não são enlutáveis, ou seja, vidas precárias. Ademais, há uma distribuição desigual do luto a qual “decide quais tipos de sujeitos são e devem ser enlutados, e quais tipos não devem” (BUTLER, 2019c, p. 13). Com isso, a autora passa a considerar uma ética que concebe como essencial a precariedade do Outro, uma ética que pode ser chamada de ética do reconhecimento. Tal ética surge a partir do entendimento de que as respostas às violações sofridas devem ter por ponto de partida a adoção da condição de vulnerabilidade e a agressão como pilares da vida política. Nesse sentido, a proposta de Judith Butler é a de que “uma nova forma de organização política seja pensada tendo como princípio o reconhecimento de uma interdependência inevitável e o apelo à precariedade da vida” (FREIRE, 2020, p. 190).

Vale ressaltar que a precariedade se apresenta de dois modos. Por um lado, a dependência de outrem revela minha precariedade, haja vista que há dependência de



peessoas anônimas como sustentáculo da minha vida, sendo essa dependência uma exposição à possibilidade de violência. Por outro, as pessoas cujo estatuto de inteligibilidade foi retirado são precárias por não serem vistas como vidas, por não serem dignas de luto. Dito de outro modo, às pessoas ininteligíveis, muitas vezes por meio de fantasias de dominação, é negada a vulnerabilidade primária, o que significa não serem apreendidas como vidas.

No que se refere ao primeiro modo de entendimento da precariedade, Butler ressalta que

A violência é certamente uma mancha terrível, uma maneira de expor, da forma mais aterrorizante, a vulnerabilidade primária humana a outros seres humanos. É a forma pela qual somos entregues, sem controle, à vontade do outro, um modo em que a própria vida pode ser expurgada pela ação intencional do outro. Na medida em que cometemos violência, estamos agindo no outro, colocando o outro em risco, violando o outro, ameaçando expurgar o outro. De certa forma, todos nós vivemos com essa vulnerabilidade particular, uma vulnerabilidade ao outro que faz parte da vida física, uma vulnerabilidade a um chamado repentino vindo de algum lugar que não podemos antecipar (BUTLER, 2019c, p. 49).

250 Por sua vez, referente à segunda concepção de precariedade, enfatiza-se que “a nossa capacidade de sentir o luto em uma dimensão global [é] barrada precisamente pelo nosso fracasso em conceber vidas [...] como vidas” (BUTLER, 2019c, p. 32). Desse modo, se torna evidente que, em determinados momentos,

Certas vidas serão altamente protegidas, e a anulação de suas reivindicações à inviolabilidade será suficiente para mobilizar as forças de guerra. Outras vidas não encontrarão um suporte tão rápido e feroz e nem sequer se qualificarão como “passíveis de ser enlutadas” (BUTLER, 2019c, p. 52).

Embora *Vida Precária* seja dividida em duas partes, sendo o prefácio e o capítulo “Explicação e Isenção, ou o que podemos ouvir”, pertencente ao primeiro capítulo, enquanto os capítulos “Violência, Luto, Política”; “Detenção Indefinida”; “Acusação de Antissemitismo: judeus, Israel e os Riscos da Crítica Pública”; por fim, “Vida Precária”, pertencentes à segunda parte, é possível apontar o fio condutor dessa obra: ela se inclina a investigar a configuração do representável. A explicitação do fio condutor permite entender que, quando não há reconhecimento de uma vida, não há também a possibilidade de essa vida proferir uma enunciação. Ou seja, com o não reconhecimento da vida do Outro, também fica excluída a possibilidade de



reciprocidade de reconhecimento (BOSH, 2015). Portanto, a ausência de reconhecimento e a negação de identidade se caracterizam como uma violência radical à vida.

## 2 Precariedade e Vida

Quando, em *Vida Precária* (2019c), indaga-se acerca do que é uma vida, não há o objetivo de saber onde se localiza o começo da vida, mas de confrontar uma certa distribuição desigual do estatuto de “pessoa”. Trata-se, portanto, de saber em que condições uma “vida precária” é tida como merecedora de cuidado e proteção.

A investigação acerca da vida na referida obra se apresenta a partir de diversas relações conceituais. Segundo Butler (2019c), é impossível iniciar tal investigação sem antes perguntar sobre a questão do humano. Algumas perguntas são essenciais para nortear tal questão: “*quem conta como humano? Quais vidas são consideradas vidas? O que concede a uma vida ser passível de luto?*” (BUTLER, 2019c, p. 40). Ao lançar essas três perguntas norteadoras, a filósofa propõe a ideia de enquadramento, haja vista que existe um recorte (uma moldura) que possibilita a percepção de algumas vidas como vidas, enquanto tudo aquilo que foge ao recorte não é percebido como tal. Além disso, se o enquadramento é tido como uma delimitação no campo da imagem, por um lado tal noção é vista como aquilo que direciona o olhar, por outro.

É por causa dos enquadramentos que determinados posicionamentos políticos relacionam a vida às proposições individualistas, antropocêntricas e liberais. Esses enquadramentos colocam a dimensão não apenas de uma militância política fechada em um círculo de identidade<sup>10</sup>, mas a dimensão ética da existência do Outro em sua radical alteridade, sobretudo esse Outro precário.

Por sua vez, é por causa desse direcionamento do olhar que surge a indagação acerca da incapacidade de os militares mirarem corretamente suas bombas, e não pelo horror da guerra em si, quando uma criança sangrando ou um corpo morto aparece na imprensa (BUTLER, 2019c). Ademais, para que os olhares sejam direcionados para aquela indagação e não para esta, é preciso, previamente, que se tenha uma intuição de que aquelas vidas expostas não têm, ou perderam, o estatuto de humanos.

---

<sup>10</sup> Butler entende a identidade como sendo “um efeito de práticas discursivas” (2017, p. 45). Em *Problemas Gênero* (2017), por exemplo, a filósofa parece vincular o processo de assumir um sexo ou gênero com a questão da identificação e com os meios discursivos através dos quais o imperativo heterossexual possibilita determinadas identificações sexuadas e impede ou nega outras identificações.



A percepção de que algumas vidas são concebidas como representáveis está intrinsecamente relacionada com o conceito de operações de poder, mais especificamente, operações de poder estatal. A utilização desses conceitos, assim como a distinção entre operações de poder e operações de poder estatal, explicita o diálogo da pensadora para com as proposições foucaultianas. Segundo Foucault (2001), as operações de poder não fazem alusão a detentores de poder, sendo elas mutuamente exercidas por todos. Em outras palavras, “não há poder que não seja exercido por uns sobre os outros – ‘os uns’ e ‘os outros’ não estando nunca fixados num papel, mas sucessivamente, e até simultaneamente, inseridos em cada um dos polos da relação” (REVEL, 2005, p. 67). Por outro lado, Foucault (2009) afirma que as “operações de poder estatal” se relacionam com a noção de soberania, que é o poder do soberano em decidir quais súditos têm direito à vida, e, ao mesmo tempo, com a noção de governamentalidade, que é um modo de governar cuja racionalidade tem por princípio a manutenção e o funcionamento do Estado. Assim, Butler (2019c) aborda como esses dois últimos modos de exercer o poder se encontram em evidência, utilizando como exemplo os cenários de guerra contemporâneos ou a situação dos sujeitos presos em Guantánamo.<sup>11</sup>

252

Outrossim, em um breve comentário a Foucault, a pensadora afirma que, no pensamento do filósofo, a governamentalidade é concebida considerando as leis como táticas e “sua operação é ‘justificada’ através de seu objetivo, mas não por meio de qualquer conjunto de princípios anteriores ou funções legitimadoras” (BUTLER, 2019c, p. 120). Portanto, as operações de governamentalidade são extrajudiciais e, em contrapartida, não são ilegais. Desse modo, quando a lei é tomada como tática, “ela deixa de funcionar como um fundamento legitimador: *a governamentalidade concretiza o entendimento do poder como irreduzível à lei*” (BUTLER, 2019c, p. 120, grifos da autora). Com isso, a governamentalidade muitas vezes se torna o campo no qual a soberania pode surgir.

A partir do entendimento de como funcionam as operações de poder estatal, torna-se possível pontuar que o governo de uma dada população se faz por meio da constituição de um grupo de pessoas percebidas como menos que humanos, dando a uns o estatuto de sujeito e despersonalizando outros (FREIRE, 2020). No que se refere aos presos em Guantánamo, por exemplo, detidos indefinidamente, eles não são chamados de prisioneiros (*prisoner*) pelos órgãos de Estado. Chamá-los de prisioneiros sugeriria que direitos internacionais reconhecidos

---

<sup>11</sup> No que diz respeito a Guantánamo, ver *Vidas Precárias* (2019c).



relativos ao tratamento das pessoas detidas deveriam ser levados em consideração (BUTLER, 2019c). Ao serem chamados de “detentos” (*detainees*), tais prisioneiros adquirem um estatuto “indefinido” (*indefinite*), sob o qual a proteção da lei será indefinidamente adiada (BUTLER, 2019c). Dessa forma, a “detenção indefinida” não exemplifica “uma circunstância excepcional, mas sim, os meios pelos quais o excepcional se transforma em norma naturalizada” (BUTLER, 2019c, p. 91).

Tal assertiva de Butler se assemelha com a noção de vida nua, de Giorgio Agamben (2002, 2008), que expressa uma potencial situação de abertura à morte. Ademais, para o italiano, a instituição de poder soberano está estritamente relacionada à inclusão, embora pela exclusão, de uma esfera da vida que permanece numa região de indeterminação, a vida nua. Dessa forma, para Butler, Agamben argumenta que quando um determinado sujeito é privado de seus direitos de cidadania, ele perpassa para uma espécie de “zona de indeterminação, não vivendo nem como um animal político vive, em comunidade e ligado por lei, nem morto, estando, portanto, fora da condição constitutiva do estado de direito” (BUTLER, 2019c, p. 91).

Entretanto, apesar da aparente semelhança entre os autores, a pensadora toma uma posição crítica em relação ao filósofo italiano, ao mesmo tempo em que se aproxima da conceituação dele. Enquanto a noção de *vida nua* de Giorgio Agamben aparenta ser um diagnóstico generalista, Judith Butler sugere – esses parecem ser importantes pontos de distanciamento entre os dois filósofos – que há meios de distribuir a vulnerabilidade, a exposição ao risco e ao perigo de forma desigual. Além disso, a conceituação de Agamben, afirma Butler (2019c), concebe uma vida em que o poder se situa numa posição de exterioridade, o que aparenta ser um equívoco, haja vista que os dispositivos encarregados pela exclusão de pessoas não são ausentes de poder, mas sim saturados e regidos por ele.

Judith Butler compreende que a exclusão de determinadas pessoas é realizada por determinados dispositivos. Ademais, é possível descrever esses dispositivos sendo o grupo heterogêneo que aglomera o dito e o não dito: discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas (REVEL, 2005), voltados, nesse caso, à exclusão de pessoas.

Se os dispositivos de exclusão são regidos pelo poder, é possível atribuir ao poder o aspecto de proteger e vilipendiar vidas de forma discriminada. Assim, atribui-se ao conceito de “luto” uma característica delatora, pois o trabalho de enlutamento nos ajuda a lançar



luzes sobre uma distribuição desigual de valores sobre a vida. Portanto, o fato de chorarmos uma morte em vez de outra, especialmente nos contextos de guerra, adverte-nos de que existem mecanismos normativos responsáveis pela regulação do fluxo de distribuição de valores sobre as vidas (BUTLER, 2019c).

Desse modo, Butler deixa evidente que o grau de inteligibilidade de uma vida não é dado *a priori*, “mas produzido no interior de relações de poder, práticas discursivas, normas, organizações sociais e políticas” (SILVA, 2017, p. 299). Com isso, a pergunta por uma vida, dentro do escopo de *Vida Precária*, não é respondida de forma vernácula. A filósofa responde a tal problema de forma indireta, a partir de estratégias de leitura dos discursos que modelam, classificam, hierarquizam e enquadram determinadas vidas em detrimento de outras. Esses enquadramentos atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender daquelas que não podemos (BUTLER, 2019c). Vale ressaltar que o ato de ver é compreendido como algo relacionado à tomada de uma posição, tácita ou não, do próprio sujeito que “também está sob os efeitos dos enquadramentos de poder” (SILVA, 2017, p. 301). Conseqüentemente, vida é aquilo que, dentro dos limites do representável, é tida como tal. Entretanto, o estatuto de inteligibilidade é efeito de normas que produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos (BUTLER, 2019c). Assim, há sujeitos reconhecíveis como vida e sujeitos que nunca serão reconhecidos como tal.

254

### 3 Precariedade e Luto

O luto é um conceito que, principalmente para a psicanálise, é constantemente associado com a melancolia. Para Freud (2013), por exemplo, se por um lado, a melancolia é o sofrimento causado pela forma psíquica de uma certa ânsia de amor, por outro, o luto seria o afeto normal em relação à perda. Entretanto, tanto o luto quanto a melancolia coincidem por serem afetos desencadeados por um aniquilamento. Desse modo, é possível destacar uma dissonância fundamental entre o luto e a melancolia. Por um lado, o enlutado sofre uma perda real, sabe o que perdeu. Por outro lado, o melancólico apresenta um sofrimento intenso de perda, mas sem saber o que perdeu. Com isso, no luto, o mundo parece vazio, empobrecido, sem atrativos, mas na melancolia é o próprio “eu” que parece desinteressante. Ademais, quando o luto se torna



melancolia, isso significa que, a grosso modo, o luto não foi bem-sucedido, ou seja, não foi possível trocar um objeto de luto por outro.

Referente ao luto e à melancolia no pensamento freudiano, Butler argumenta que,

Não tenho certeza se sei quando o luto é bem-sucedido, ou quando um trabalho de luto está terminado. [...] Ele [Freud] sugeriu que um luto bem-sucedido significava ser capaz de trocar um objeto por outro, mais tarde, afirmou que a incorporação do objeto originalmente associada à melancolia, era essencial para o trabalho de luto. A esperança inicial de Freud de que uma ligação pudesse ser retirada e, em seguida, refeita implicava uma certa substituição dos objetos como um sinal de esperança, como se a perspectiva de recomeçar na vida se utilizasse de uma espécie de promiscuidade do objeto libidinal. Isso é verdade, mas não acredito que um luto bem-sucedido signifique esquecer totalmente outra pessoa ou substituí-la, como se a possibilidade de substituição fosse algo que poderíamos nos esforçar para alcançar (BUTLER, 2019c, pp. 40-41).

Assim, no diálogo com o pensamento de Freud acerca do luto e da melancolia, Judith Butler parece encontrar reforços para sua argumentação acerca do regime geral de constituição de identidades sociais, a saber, “a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantém” (BUTLER, 2019c, p. 43). Tal descoberta lhe permite expor as formas como somos atravessados por objetos que não conseguimos completamente integrar e que podem se voltar contra nós.

Por mais que nossa capacidade de sentir luto em uma dimensão global seja impossibilitada por causa do nosso fracasso em conceber determinadas vidas como vidas, a menção ao luto é necessária, pois cada pessoa sabe, em menor ou maior grau, o que é ter perdido alguém. Ou seja, por mais que a capacidade de sentir luto de forma universal seja barrada, o luto parece ser algo generalíssimo entre as pessoas. Tal generalidade não se origina da existência de uma condição metafísica universalmente compartilhada do que é ser humano, mas sim, parece “se originar do fato de sermos corpos socialmente constituídos, apegados a outros, correndo o risco de perder tais ligações, expostos a outro, correndo o risco de violência por causa de tal exposição” (BUTLER, 2019c, p. 40).

Falar do humano, para Butler, é também falar dos laços humanos. O apego é parte fundamental daquilo que compõe o “eu”. Como argumenta a filósofa, quando alguém passa pela situação de perda, além de passar pelo luto da perda, também se torna incompreensível a si mesmo. Butler (2019c, p. 42) afirma que “quando perdemos alguns desses laços que nos constituem, não sabemos quem somos ou o que fazer”. Isso porque, “talvez o luto tenha a ver com concordar em passar por uma transformação (talvez se deva dizer submeter-



se a uma transformação) cujo resultado final não podemos conhecer antecipadamente” (BUTLER, 2019c, p. 41).

Por causa dessa dimensão afetiva do luto, é possível inferir que ele é algo privado, que ele exige uma situação de solidão e que, por isso, tem por característica ser despolitizante. Entretanto, segundo Butler (2019c), é possível que o luto nos ofereça um impulso para proteger os outros da violência que tenhamos sofrido, revelando-se, portanto, público.

Para que haja melhor entendimento do caráter público do luto, é necessário que seja esclarecida a noção de relacionalidade. A relacionalidade pode ser facilmente apreendida quando uma pessoa se propõe a relatar seus laços afetivos, muitas vezes afirmando “ter” uma relação com alguém. Na medida em que afirmamos, por exemplo, que “temos” uma relação, essa aparente posse transmite a noção de distanciamento e imparcialidade, como se não estivéssemos falando de algo que toca na questão do que nos sustenta fundamentalmente. Esse distanciamento acerca das relações pode vir disfarçado de opção, fazendo com que haja aspectos de imparcialidade. A imparcialidade se demonstra fictícia justamente no momento em que há a perda de alguém. Ou seja,

256

Não é como se um “eu” existisse independentemente aqui, e então simplesmente perdesse um “você” ali, especialmente se o apego ao “você” é parte do que compõe o “eu”. Se eu perco você, nessas condições, não apenas passo pelo luto da perda, mas torno-me inescrutável a mim mesmo. Quem “sou” eu, sem você? Quando perdemos alguns desses laços que nos constituem, não sabemos quem somos ou o que fazer. De certa maneira, acho que perdi “você” apenas para descobrir que “eu” desapareci também. De outra maneira, talvez o que eu tenha perdido “em” você, aquilo para o qual não tenho um vocabulário pronto, seja uma relacionalidade composta não exclusivamente nem de mim e nem de você, mas concebida como o *laço* pelo qual esses termos são diferenciados e relacionados (BUTLER, 2019c, p. 42).

De certa maneira, o luto parece revelar o caráter fundamental da relacionalidade. Segundo Butler,

O que o luto exhibe, ao contrário, é a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantêm, de maneiras que nem sempre podemos contar ou explicar, que frequentemente interrompem o relato autoconsciente de nós mesmos que poderíamos tentar fornecer e que desafiam a própria noção de que somos, nós mesmos, autônomos e de que estamos no controle (BUTLER, 2019c, 43).



O luto exhibe nossa relacionalidade, nossa dependência fundamental de um Outro. Ademais, essa relacionalidade, no pensamento de Butler, não é entendida apenas como um fato descritivo ou histórico de nossa formação, “mas como uma dimensão normativa contínua de nossas vidas sociais e políticas, em que somos obrigados a fazer um balanço da nossa interdependência” (BUTLER, 2019b, p. 48). Quando há perda de vidas que são reconhecidas como tal, há uma mobilização desproporcional de luto e, muitas vezes, de retaliação. Desse modo, quando se percebe que, por causa de algumas vidas perdidas, há destruição de estados-nação, percebe-se que há no luto um aspecto político.<sup>12</sup> Evidentemente que as violências são motivos para medo e luto, Butler (2019c) não está, em sua obra, relativizando isso. O que a filósofa está questionando é se essas experiências de vulnerabilidade precisam necessariamente levar a uma experiência militar de vingança. Ou seja,

Existem outros meios. Se estivermos interessados em deter esses ciclos a fim de produzir resultados menos violentos, é sem dúvida importante nos perguntarmos o que pode ser feito como política de luto além de uma guerra (BUTLER, 2019c, p. 10).

257

Aparentemente, Butler insiste em destacar e reforçar o potencial político do luto. Essa insistência ocorre porque a filósofa se propõe a considerar uma perspectiva da vida que “tem a ver com a nossa exposição à violência e nossa cumplicidade para com ela, com nossa vulnerabilidade à perda e ao trabalho de luto que se segue, e com a busca de uma base para a comunidade em tais conduções” (BUTLER, 2019c, p. 39).

Ademais, há no luto a possibilidade de apreender um modo de despossessão total de quem sou, como afirma Butler (2019c). Tal possibilidade não quer dizer que não há autonomia do sujeito, mas sim qualifica a reivindicação de autonomia ao recorrer à sociabilidade fundamental da vida física, às maneiras pelas quais estamos, desde o começo e em virtude de sermos corpos físicos, já lançados além de nós mesmos, e implicados em vidas que não são nossas (BUTLER, 2019c).

Destarte, Butler afirma a relacionalidade não só como um fato histórico de nossa formação, mas também como algo análogo a uma dimensão normativa, uma dimensão contínua de nossas vidas sociais e políticas em que somos obrigados a repensar nossa independência (BUTLER, 2019c, 48). Dessa forma, seria cabível considerar o lugar da violência em nossas relações, “pois a violência é, sempre, uma exploração desse laço primário, desse modo primário no qual

---

<sup>12</sup> O aspecto político do luto é uma outra concepção perene nas obras de Judith Butler. A esse respeito, ver *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (2000).



estamos, como corpos, fora de nós mesmos e uns pelos outros” (BUTLER, 2019c, 48). A violência é uma maneira de expor a vulnerabilidade primária humana a outros seres humanos. Em outras palavras, é a maneira pela qual somo constantemente entregues à vontade do outro, uma forma em que a própria vida, através de uma ação intencional do outro, pode ser expurgada. A violência é um agir no outro colocando-o em risco, violando-o e ameaçando-o expurgar (BUTLER, 2019c).

Vale ressaltar que, ao insistir em uma vulnerabilidade física em comum, Butler (2019c) parece estar postulando uma nova base para o humanismo. Entretanto, não é isso que está em questão. “A vulnerabilidade deve ser percebida e reconhecida a fim de entrar em jogo no campo ético, e não há nenhuma garantia de que isso possa acontecer” (BUTLER, 2019c, p. 64). Isso porque, além da vulnerabilidade estar suscetível ao não reconhecimento, há a possibilidade de, quando ela for reconhecida, esse reconhecimento ter o poder de alterar o significado da vulnerabilidade.

Desse modo, por mais que a humanização ocorra de maneira diferente por meio de normas variáveis de reconhecimento, entende-se que

**258**

A vulnerabilidade depende fundamentalmente das normas existentes de reconhecimento a fim de ser atribuída a qualquer sujeito humano. Com isso, o reconhecimento da “vulnerabilidade” de uma criança é reconhecido, precisamente, o ato do anúncio encena o próprio reconhecimento da vulnerabilidade e mostra, portanto, a importância do próprio reconhecimento de sustentar a vulnerabilidade (BUTLER, 2019c, p. 64-65).

É válido ressaltar que,

Realizamos esse reconhecimento ao realizarmos essa reivindicação, e essa é certamente uma boa razão ética para fazer tal reivindicação. Fazemos a reivindicação, no entanto, precisamente porque ela não é presumida, precisamente porque ela não é honrada em nenhuma das instâncias. A vulnerabilidade assume outro significado no momento em que é reconhecida, e o reconhecimento exerce o poder de reconstituir a vulnerabilidade (BUTLER, 2019c, p. 65).

Com isso, as normas de reconhecimento são vistas como essenciais para a constituição da vulnerabilidade como uma pré-condição do humano. Ademais, o reconhecimento exige que cada sujeito reconheça a necessidade mútua do reconhecimento. Ou seja,



A luta pelo reconhecimento exige que cada sujeito reconheça, na reciprocidade, não apenas que o outro precisa de reconhecimento e merece tê-lo, mas também que cada um, de maneira diferente, está compelido pela mesma necessidade, pelo mesmo requisito. Isso significa que não somos identidades separadas na luta pelo reconhecimento, mas que já estamos envolvidos em uma troca recíproca, uma troca que nos desloca de nossas posições, de nossas posições como sujeitos, e nos permite ver que a própria comunidade requer o reconhecimento de que estamos todos, de maneiras diferentes, lutando por reconhecimento (BUTLER, 2019c, p. 65)

Portanto, quando a “vulnerabilidade primária” é analisada a partir da teoria do poder e do reconhecimento, fica perceptível o fato de que o “eu” não chega a existir sem um “você”, e que esses dois são fundamentalmente dependentes de um conjunto de regras de reconhecimento que não se originam nem com o “eu” nem com o “você” (BUTLER, 2019c). O que é chamado de “eu” é um comprometimento do outro em mim mesmo.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: VIDA PRECÁRIA E VIOLÊNCIA

259

O enquadramento usado para entender a violência surge em conjunto com a experiência da violência. Tal enquadramento funciona tanto para impedir certos tipos de perguntas, certos tipos de investigação histórica, quanto como um conjunto de justificativas para a violência da retaliação. A esse respeito, Butler expõe que, nos Estados Unidos, por exemplo,

Começamos a história invocando um ponto de vista narrativo em primeira pessoa e contando o que aconteceu no 11 de setembro. É essa data e a inesperada e completamente terrível experiência de violência que impulsiona a narrativa. Se tentarmos começar a história mais cedo, apenas algumas opções de narrativas são viáveis. Podemos narrar, por exemplo, como era a vida doméstica de Mohammed Atta, se ele era provocado por parecer uma garota, onde ele se reuniu em Hamburgo e o que o levou, psicologicamente, ao momento em que ele pilotou o avião em direção ao World Trade Center (BUTLER, 2019, p. 25).

No tocante aos enquadramentos, é crucial, afirma Butler (2019c, p. 24, grifos da autora), que eles sejam ressaltados, uma vez que eles decidem, “de maneira contundente, *o que podemos ouvir*, se uma opinião será tomada como explicação ou como isenção, se podemos perceber a diferença e suportá-la”.



A filósofa considera de suma importância ressaltar a vulnerabilidade do outro para repensar as categorias políticas e os regimes éticos. Nesse sentido, repensar a vulnerabilidade em termos de ética demanda reconhecer a precariedade da vida, isto é, sua característica de dependência fundamental e de exposição ao perigo.

Com isso, se há uma percepção do “eu” dentro do modelo humano, e se os tipos de luto público que estão disponíveis desvelam as normas pelas quais o “humano” é constituído para esse “eu”, então, parece que somos constituídos tanto por aqueles que enlutamos quanto por aqueles cujas mortes negamos, “cujas mortes sem nome e sem rosto formam um histórico melancólico do meu mundo social” (BUTLER, 2019c, p. 68).

De certo modo, a vulnerabilidade ao Outro faz parte de todos nós, de nossas vidas físicas. Entretanto, há condições sociais e políticas como a guerra, que exploram ao máximo essa vulnerabilidade. A situação de guerra serve como exemplo do que se chama de distribuição geopolítica da vulnerabilidade. Nesses casos, há uma negação da vulnerabilidade por meio de uma fantasia de domínio que alimenta os instrumentos de guerra; em contrapartida, há na negação dessa vulnerabilidade a exploração ao máximo da vulnerabilidade do Outro até o ponto em que esse Outro perde seu estatuto de inteligibilidade (BUTLER, 2019c).

260

Com isso, Butler propõe a avaliação crítica da distribuição desigual da vulnerabilidade, voltada à compreensão de que não há vidas mais vulneráveis que outras. Ou seja, a crítica serviria para que nos fosse intuída a oposição às “condições em que certas vidas humanas são mais vulneráveis do que outras e, assim, certas vidas humanas provocam mais luto do que outras” (BUTLER, 2019c, p. 51).

Ademais, a crítica tem um trabalho a ser feito, que é o de nos devolver o humano onde não esperamos encontrá-lo, em sua fragilidade e nos limites de sua capacidade de fazer sentido (BUTLER, 2019c). Desse modo, há na crítica a possibilidade de afloramento da solidariedade, haja vista que há nela a apreensão de uma vulnerabilidade em comum (BUTLER, 2019c). Essa vulnerabilidade em comum é uma concepção mais geral do humano, que engloba a possibilidade de erradicação total do nosso ser e o apoio para as vidas. Dito de outro modo,

[...] há uma concepção mais geral do humano com a qual estou tentando trabalhar aqui, na qual somos, desde o início, mesmo antes da própria individualização, e em virtude de exigências físicas, entregues a algum conjunto de outros primários: essa concepção significa que somos vulneráveis àqueles que somos jovens demais para conhecer e



julgar e, portanto, vulneráveis à violência; mas vulneráveis também a um outro tipo de contato, um que inclui a erradicação do nosso ser, de um lado, e o apoio físico para nossas vidas, de outro (BUTLER, 2019c, p. 51).

Muito embora Butler se refira à essa vulnerabilidade humana comum, a autora demonstra estar ciente da impossibilidade de recuperar a origem dessa vulnerabilidade. Isso porque, ela é antecessora à nossa própria formação, “ela precede a formação do ‘eu’” (BUTLER, 2019c, 52). Do mesmo modo, a vulnerabilidade não pode ser entendida como uma privação, até mesmo naqueles casos em que uma criança é entregue ao abandono: “Tais crianças ainda devem ser percebidas como entregues, como entregues a ninguém ou a algum suporte insuficiente, ou a um abandono” (BUTLER, 2019c, p. 52).

A condição de vulnerabilidade primária é explorada, suprimida e negada, muitas vezes. Sem que tal assertiva esteja em horizonte, é impossível que se entenda como os humanos sofrem opressão. Ou seja,

A condição de vulnerabilidade primária, de ser entregue ao toque do outro, mesmo que não haja um outro ali e nenhum suporte para nossas vidas, significa um desamparo e uma necessidade primários, sobre os quais qualquer sociedade deve tomar providências (BUTLER, ,2019c, p. 52).

261

Se vidas que são violentadas numa guerra não são consideradas vidas, então, da perspectiva da violência, nunca há violação dessas vidas, haja vista que elas não são vidas. O paradoxo está no fato de que, mesmo negadas, as vidas “têm uma maneira estranha de permanecer animadas e assim devem ser negadas novamente (*ad infinitum*)” (BUTLER, 2019c, p. 54). Como tais vidas não podem ser passíveis de luto, elas podem ser assassinadas, até porque, nesse cenário que beira a distopia, essas vidas continuam a viver, teimosamente. Desse modo, “a violência renova-se em face da aparente inesgotabilidade do seu objeto. A desrealização do ‘Outro’ significa que ele não está nem vivo nem morto, mas interminavelmente spectral” (BUTLER, 2019c, p. 54).

É contra essa exploração da vulnerabilidade que Butler argumenta. Ao insistir numa vulnerabilidade física “comum”, a filósofa visa a um reconhecimento dessa vulnerabilidade, a fim de que ela possa adentrar ao campo ético. Vale ressaltar que, por mais que a vulnerabilidade seja um valor de possibilidade para a humanização, a filósofa entende que a vulnerabilidade depende fundamentalmente das normas existentes de reconhecimento, isso porque a



humanização ocorre de maneira diferente e por meio de normas variáveis de reconhecimento.

Toda essa argumentação acerca da precariedade encontra uma espécie de síntese em *Corpos em Aliança e Políticas da Rua* (2018b). É possível dizer que ela percebe, na vulnerabilidade, as seguintes dimensões: *Vulnerabilidade enquanto resistência*; *Vulnerabilidade e ética*; *Vulnerabilidade e relacionalidade* (BUTLER, 2018b). No que se refere ao primeiro ponto, o sujeito vulnerável entregue às normas não equivale ao sujeito passivo. “É nos códigos desse poder assumido que o sujeito pode ensaiar uma esfera possível de liberdade e subversão do poder” (DEMETRI, 2018, p. 184). Referente à segunda dimensão de vulnerabilidade, a abertura do sujeito às normas variáveis de reconhecimento e a relacionalidade o colocam numa posição de dificuldade (e até impossibilidade) de narrar a si mesmo. Uma ética, portanto, que passa pela despossessão, coloca o problema da comunicabilidade e da relacionalidade em termos mais profundos. Por fim, a vulnerabilidade, percebida nos modos da relacionalidade, serve como contra-argumento ao pensamento filosófico que concebe o corpo como mera superfície de inscrição. Como já foi dito, a formação subjetiva é aberta e sempre entregue ao Outro.

Portanto, em *Vida Precária*, percebe-se, na precariedade, certo aspecto político e ético. Ora a precariedade é manipulada em guerras, para que aqueles que são considerados inimigos não sejam vistos como vidas, o que anula a capacidade de comoção geral, ora ela é necessária para entender que há uma dimensão humana em comum que abre espaço para a violência do Outro. Ademais, a desrealização da perda, a insensibilidade ao sofrimento humano é o mecanismo de realização da desumanização. Esse fenômeno ocorre dentro dos próprios enquadramentos sociais. Por isso, o entendimento da generalidade em comum é essencial para que se pense numa ética na qual o luto em dimensão geral seja permitido.



## REFERÊNCIA

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção (Homo Sacer II, 1)*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BOSH, Graciela. La Confluencia Entre el Discurso y la Acción Como Lugar de la Política. *Memoria Académica*, La Plata, v., n. 56, p. 169-185, 2015.
- BUTLER, Judith. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. Nova York: Columbia University Press, 2000.
- BUTLER, Judith. *Bodies That Matter*. Nova York: Routledge, 1993.
- BUTLER, Judith. *Corpos em Aliança e Políticas da Rua*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam*. São Paulo: N-1, 2019a.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam. In: LOURO, Guacira Lopes (org). *O Corpo Educado*. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b. p. 193-219.
- BUTLER, Judith. *Frames of War*. Nova York: Verso, 2009.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. Nova York: Routledge, 1990.
- BUTLER, Judith. *Giving an Account of Oneself*. Nova York: Fordham University Press, 2013.
- BUTLER, Judith. *Notes Toward a Perfromative Theory of Assembly*. Massachusetts: Harvard University Press, 2015.
- BUTLER, Judith. O Que é a Crítica? Um Ensaio Sobre a Virtude de Foucault. Tradução de Gustavo Hessmann Dalaqua. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 22, p. 159-179, 2013.
- BUTLER, Judith. *Precários Life*. Nova York: Verso, 2004.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. 17 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra*. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.
- BUTLER, Judith. Recognition and critique: an interview with Judith Butler. Entrevista concedida a Rasmus Willig. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, Örebro, v. 13, n. 1, p. 139-144, Abril 2012.
- BUTLER, Judith. *Subjects of Desire*. Nova York: Columbia University Press, 1987.
- BUTLER, Judith. *Vida Precária*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019b.
- DEMETRI, F. D. Judith Butler: filósofa da vulnerabilidade. *Lugar Comum*, v. 1, p. 175-188, 2018.
- FEMENÍAS, M. L.; CASALE, R. Butler: ¿Método para una ontología política?. *ISEGOÍA*, Madri, v., n. 56, p. 39-60, 2017
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 37 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- FREIRE, Lucas. Resenha: Vida Precária: os poderes do luto e da violência. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 1-4, mar., 2020.
- FREUD, Sigmund. *Luto e Melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- JAEGGI, Rahel. Reconhecimento e Subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade. *Sociologias*, Porto Alegre, v., n. 33, p. 120-140, 2013.
- HUTCHEON, Linda. *A theory of parody*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2000.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.
- SALIN, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- SANTO, Magdalena de. Performances Textuales em la Obra Temprana de Judith Butler. *Memoria Académica*, La Plata, v., n. 56, p. 169-185, 2015.
- SILVA, João Paulo de Lorena. Judith Butler e os Enquadramentos de Poder: uma análise dos discursos que circunscrevem os limites das vidas passíveis de luto. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 8, n. 15, p. 299-305, jan./jun., 2017.
- SOUZA, D. W. F.; PASSOS, A. A. P.; Soberania, Disciplina e Biopoder: dimensões da analítica do poder em Michel Foucault. *Cadernos Zygmunt Bauman*, v. 3, n. 5, 2013.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38693>

Artigo recebido em: 28/06/2021  
Artigo aprovado em: 28/11/2021  
Artigo publicado em: 12/01/2022

## MULHERES FILÓSOFAS antes e depois<sup>1</sup>

## PHILOSOPHER WOMEN before and after

Aline Karen Cristina Canella<sup>2</sup>  
([akccanella@ucs.br](mailto:akccanella@ucs.br))

**Resumo:** Este artigo tem como proposta discutir sobre quatro filósofas que marcaram, ao longo do tempo, a história da filosofia. Com esse intuito foram selecionadas mulheres de dois períodos históricos distantes – mas que atuaram, diretamente através de seu trabalho ou indiretamente através de sua existência enquanto filósofas, contra estereótipos e discriminações de gênero. As duas primeiras filósofas selecionadas se referem ao período antigo da filosofia ocidental – e são Aspásia de Mileto e Hipátia de Alexandria. Já as outras duas filósofas contribuíram para o período contemporâneo da filosofia ocidental, e são Hannah Arendt e Simone de Beauvoir. O método de investigação será o de pesquisa analítica, fundamentalmente bibliográfica. É possível concluir que, na atualidade, em um contexto global, existem desafios que ainda precisam ser superados pela humanidade no tocante à luta por equidade de direitos entre gêneros.

**Palavras-chave:** Equidade. Filosofia. Gênero. Mulheres.

**Abstract:** This paper aims to discuss four female philosophers who have marked, over time, the history of philosophy. For this purpose, women from two distant historical periods were selected – who acted, directly through their work or indirectly through their existence as philosophers, against gender stereotypes and discrimination. The first two selected philosophers refer to the ancient period of western philosophy – and they are Aspasia of Miletus and Hypatia of Alexandria. The other two philosophers, on the other hand, contributed to the contemporary period of western philosophy, and they are Hannah Arendt and Simone de Beauvoir. The research method will be analytical research, fundamentally bibliographical. It is possible to conclude that, nowadays, in a global context, there are challenges that still need to be overcome by humanity regarding the struggle for equality of rights between genders.

**Keywords:** Equity. Gender. Philosophy. Women.

---

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

<sup>2</sup> Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Caxias do Sul (UCS).

CV Lattes: [ht http://lattes.cnpq.br/7383869407037595](http://lattes.cnpq.br/7383869407037595).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5481-2843>.



## INTRODUÇÃO

A segregação patriarcal às tarefas relacionadas a reprodução e ao lar é uma herança que marca a vida de muitas mulheres. Ao longo da história este formato de sociedade deixou marcas sociais em diversas localidades. No entanto, este formato, que foi legitimado pela cultura e religião de diversas localidades, não é universal – tampouco um dispositivo de dominação que deva ser considerado atemporal, e, muito menos, inevitável.

Oyèwumí, Oyèrónké, pesquisadora oxunista nigeriana e professora na Universidade Stony Brook, no livro “A invenção das Mulheres”, exemplifica muito bem tal questão ao estudar questões de gênero dentro da comunidade iorubá, proveniente do sudoeste da Nigéria. Segundo a autora, a questão da mulher é foi herdada do pensamento ocidental. Ou seja, tal problema, antes não contido na sociedade iorubá, foi especialmente importado da Europa. Para os Iorubás, em uma explicação simplificada, não se divide por gênero os seres humanos. As categorias “mulher” e “homem”, somente foram introduzidas a este povo posteriormente, através do contato com povos ocidentais. Tal contraste fica ainda mais evidente nas palavras da autora:

265

Na medida em que meu trabalho e meu pensamento progrediam, percebi que a categoria “mulher” - que é fundacional nos discursos de gênero ocidentais - simplesmente não existia na Iorubaiândia antes do contato mantido com o Ocidente. Não havia um tal grupo caracterizado por interesses partilhados, desejos ou posição social. A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é baseada em uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a base lógica para a organização do mundo social. Assim, essa lógica cultural é, na realidade, uma “bio-lógica”. Categorias sociais como “mulher” são baseadas em um tipo de corpo e são elaboradas em relação, e em oposição, a outra categoria: homem. A presença ou ausência de alguns órgãos determina a posição social (OYÈRÓNKÉ, Oyèwumí, 2021, p. 18).

A divisão social na sociedade Iorubá era feita por critérios de idade e a sociedade organizada de forma hierarquizada – entre pessoas escravizadas e seus governantes. Ou seja, antes da interferência ocidental, a natureza dessa sociedade era situacional e as posições sociais das pessoas mudavam conforme com quem interagissem (OYÈRÓNKÉ, Oyèwumí, 2021, p. 23). De toda forma, a fonte dessa segmentação social não era o corpo, como aconteceu na história do ocidente, informação que ilustra o contexto social no qual a dicotomia por gênero está inserida.

Pretende-se ressaltar no presente artigo que, ainda que no contexto da história ocidental, que é o da separação em categorias sociais por gênero, é possível perceber movimentos contrários ao formato de sociedade repressora à mulher desde registros



filosóficos que remontam da Grécia Antiga. O presente estudo abordará a história e o papel desempenhado por quatro mulheres ocidentais que conquistaram grande influência histórica a partir de suas contribuições para a filosofia e na luta por equidade de gênero. Assim, o problema de pesquisa do presente estudo está contido no contexto da necessidade histórica da luta para superar os estereótipos e discriminações de gênero contra a mulher, ao que se pretende responder o questionamento: quais fatores configuraram, ao longo da história, a iniquidade de gênero no âmbito filosófico ocidental? Já a justificativa se dá por dois motivos: em primeiro lugar, o fato de que as mulheres são minoria, hoje, no estudo formal – entendido por aquele dentro da academia – da filosofia. Tal afirmativa se faz no contexto da atualidade. Em média, apenas 36,44% dos graduandos, 30,6% dos mestrandos, 26,98% dos doutorandos e 20,14% dos docentes de pós-graduação são do sexo feminino. Tais dados demonstram chances aproximadamente 2,3 vezes maiores para profissionais do sexo masculino (ARAÚJO, 2017, p. 13). Em segundo lugar, justifica-se o presente estudo a partir da percebida carência de materiais que elucidam o tema.

Para responder ao problema de pesquisa e melhor orientar tal reflexão, foi estabelecido como objetivo principal a análise do histórico de contribuições de quatro mulheres para a filosofia, duas pertencentes ao período da história correspondente à Filosofia Antiga e duas pertencentes ao período da Filosofia Contemporânea. O critério de escolha se deu de acordo com a relevância histórica, pluralidade de orientação filosófica e pela luta, direta ou indireta, por equidade de gênero da antiguidade até a contemporaneidade. A ambição assumida foi a de produzir uma amostra histórica enxuta, e que faz um salto considerável entre dois pontos da história, para destacar as diferenças entre a realidade feminina dos períodos assumidos e facilitar a absorção de informações aos leitores. Pretende-se analisar o contexto histórico no qual essas filósofas estavam inseridas, sua relação com a filosofia ocidental e eventual atuação no âmbito da luta por equidade entre gêneros.

A metodologia adotada para a realização deste estudo foi a analítica, fundamentalmente bibliográfica. A abordagem será feita analisando a vida e o trabalho das filósofas selecionadas e suas contribuições no contexto filosófico e de luta contra a discriminação de mulheres.

Na história da filosofia os relatos sobre pensadoras mulheres são consideravelmente escassos em relação à produção percebida por homens. Ainda, mesmo que existam, não chegam até o público com a mesma facilidade e popularidade – mesmo que tratem de teorias de igual importância quando comparadas a autores masculinos. É possível identificar que, na atualidade, em um contexto global, ainda existem desafios a serem superados no tocante à luta por equidade de direitos entre gêneros e representatividade dentro da



filosofia – e tais desafios devem ser encarados como uma responsabilidade da humanidade como um todo. Conclui-se que busca pela equidade de qualquer natureza não se pode fazer por via única: é necessário um movimento social amplo, para que se atinja a equanimidade, visto que o iníquo está contido intrinsecamente também nas ações de indivíduos que são afetados por ele.

## 1 MULHERES NA FILOSOFIA ANTIGA

Contar a história da filosofia a partir de um olhar que se volta para a atuação e papel exercido pelas mulheres possui grande relevância, principalmente tendo em vista que, muitas vezes, ao longo da história da filosofia, em especial a ocidental, a tradição filosófica ocultou a presença destas mulheres de modo a silenciar e minimizar a importância dos seus pensamentos. Sendo assim, se faz necessário compulsar a exposição do trabalho exercido por filósofas no decorrer do tempo, de modo a combater a misoginia ainda presente em diversas sociedades em diferentes proporções e com diferentes graus de periculosidade. Falar sobre filósofas é também a tarefa de estabelecer uma revisão histórica em justiça a vozes que há muito são silenciadas.

267

Porque não existiram grandes filósofas? Tal pergunta é falaciosa, visto que, em verdade, existiram grandes mulheres que exerceram papéis fundamentais para a filosofia. No entanto, o apagamento destas mulheres dos livros de história da filosofia, quando comparadas aos colegas homens, é perceptível – e as consequências do apagamento histórico são vividas até hoje. A princípio, antes de abarcamos neste desafiador estudo, é necessário fazer um convite ao leitor: o de absorver o texto tendo em vista que muitas das informações sobreviventes às quais temos acesso sobre as protagonistas que serão mencionadas se deram de forma incidental, de modo que muitas fontes históricas foram escritas em caráter eventual pelas mãos de homens e muitas outras simplesmente foram perdidas ao longo do tempo. Nosso ponto de partida será Aspásia de Mileto, na Grécia antiga.

### 1.1 Aspásia de Mileto, adjetivo pejorativo associado: prostituta

O pensamento ocidental é permeado por definições sociais pautadas na biologia. Mesmo na Grécia antiga, a questão de identidade na *polis* e hierarquia permeavam o âmbito do gênero biológico. Essa noção possui credibilidade mesmo entre cientistas sociais em tentativas de explicar a sociedade humana em termos não genéticos



(OYÈRÓNKÉ, Oyèwumí, 2021, p. 18). Separações identitárias feitas a partir de características biológicas – como o sexo ou o nível de melanina da pele – perpetuam o pensamento ocidental que opera dentro de dispositivos mentais que classificam seres humanos por características físicas e tomam tal diferenciação como natural (MBEMBE, Achille, 2014, p. 60). De toda forma, não se trata de excluir os termos “homem” e “mulher” do vocabulário – afinal, a sociedade ocidental se constrói e delimita através desses conceitos. Na verdade, trata-se de apropriar estes termos tendo em vista sua função social – e não os tomar como uma verdade biológica que necessariamente precisa ter efeitos sociais que geram dicotomia.

Feita tal introdução, faz-se necessário dissertar sobre Aspásia de Mileto – mulher que viveu na pólis de Atenas do século V a.C., em um período de vasto desenvolvimento intelectual, em especial, da filosofia e das artes. Na obra *Ética a Nicômaco*, do filósofo grego que também viveu na pólis Ateniense, Aristóteles apresenta sua perspectiva da divisão de funções na pólis em detrimento do gênero:

A associação entre marido e mulher parece ser aristocrática, já que o homem governa como convém ao seu valor, mas deixa a cargo da esposa os assuntos que pertencem a uma mulher. Se o homem governa em tudo, a relação degenera em oligarquia, pois ao proceder assim ele não age de acordo com o valor respectivo de cada sexo, nem governa em virtude da sua superioridade. Às vezes, no entanto, são as mulheres que governam, por serem herdeiras; e assim o seu governo não se baseia na excelência, mas na riqueza e no poder, como acontece nas oligarquias (EN, VIII, 10, 1161a, 35).

268

O papel feminino na *polis*, entretanto, tem sido objeto de discussões e revisões históricas. Elas encontravam-se na posição de indivíduos livres. No entanto, normalmente sua participação em assembleias é descrita como sendo exercida perante a figura representativa de um homem, o qual teria sua tutela: e este poderia ser um pai, marido, irmão, filho ou outro membro masculino da família. Ainda, sua participação estava limitada aos assuntos que lhes concernissem diretamente (CUCHET, p. 283, 2021). Por mais que nem todo cidadão livre participasse das assembleias, seja pelo seu nível de riqueza, educação ou pela falta de motivação, as atenienses formavam uma categoria a parte – já que sua participação era restrita em razão de seu sexo. No entanto, é necessário dizer que havia outras formas de práticas a vida cívica para além das assembleias políticas descritas por Aristóteles (CUCHET, p. 285, 2021). Por exemplo, possuíam direitos comunicáveis na *polis* equivalentes àqueles dos cidadãos homens. Podiam participar de festas religiosas, trocas econômicas e financeiras e possuíam proteção jurídica de seus corpos e à propriedade do solo. É claro: pontos de desigualdade em razão de gênero permeavam as relações sociais e jurídicas, tais



quais a exclusão do exército, assembleias e tribunais. Ainda, tais direitos citados como pertencentes às cidadãs da *polis* não devem ser considerados adquiridos de pleno direito – afinal, o mundo grego funcionava se maneira heterogênea, não unificada. Ou seja, direitos poderiam ser atribuídos a uma cidadã em determinada cidade e negados em outra (CUCHET, p. 156, 2021).

De toda forma, o ocidente, mesmo remetendo à Grécia antiga, já fazia uso de dicotomias em razão de sexo biológico. Não é por outra razão que para Platão, em *A República*, é refletido a possibilidade das diferenças estabelecidas entre homens e mulheres se darem em função do fato de a mulher dar à luz e estar encarregada ao cuidado dos filhos.

– Portanto – prossegui eu – se se evidenciar que, ou o sexo masculino, ou o feminino, é superior um ao outro no exercício de uma arte ou de qualquer outra ocupação, diremos que se deverá confiar essa função a um deles. Se, porém, se vir que a diferença consiste apenas no facto de a mulher dar à luz e o homem procriar, nem por isso diremos que está mais bem demonstrado que a mulher difere do homem em relação ao que dizemos, mas continuaremos a pensar que os nossos guardiões e as suas mulheres devem desempenhar as mesmas funções (A República (R), V. 454d-e).

269

Talvez seja por este contexto social que até hoje a história de Aspásia é objeto de discussão. Alguns relatos se referem a ela como somente uma prostituta, enquanto outros indicam que ela seria dotada na arte da retórica, uma professora, filósofa e pessoa envolvida no círculo intelectual ateniense de sua época (BERQUÓ, 2016, p. 28). Outro aspecto que deve ser mencionado é o fato de Aspásia ser estrangeira em Atenas – nascida em Mileto, mais uma razão que suprimia seus direitos políticos. Nos assuntos públicos, portanto, ela deveria obrigatoriamente ser representada por um cidadão legítimo. Eis que encontramos controvérsias: para discursar e ensinar, à Aspásia deveria ser permitido atuar publicamente, coisa que ia contra os valores da época. Em análise destes fatos históricos, existe a possibilidade de que os relatos ingratos sobre ela não sejam mera coincidência (BERQUÓ, 2016, p. 32). De toda forma, nenhuma obra feita por Aspásia sobreviveu ao tempo – todos os relatos sobre esta filósofa são de documentos redigidos por homens a partir de uma releitura do feminino pelas lentes destes.

Plutarco (46 d.C. – 120 d.C.) foi o responsável pelo registro de muitas das informações que possuímos hoje sobre a vida de Aspásia. A obra “Vidas Paralelas”, que narra a vida de Péricles, o general e político de Atenas, incidentalmente e de forma resumida apresenta informações sobre Aspásia. Por exemplo, é nesta obra que se descobre que a filósofa era natural de Mileto, portanto, uma milésia. Aspásia, no entanto, aparece nos escritos de Plutarco condicionada ao parceiro Péricles: que se divorciou de sua



esposa, arranjando o casamento dela com outro homem, para se relacionar com Aspásia, com quem teve um filho chamado Péricles o Jovem, considerado como bastardo pela jurisdição da época (BERQUÓ, 2016, p. 33). O reconhecimento da cidadania de Péricles, o Jovem, seria obtido depois – para que o filho de Aspásia e Péricles pudesse se tornar herdeiro legítimo do pai.

De acordo com a narrativa de Plutarco, Aspásia teria sido acusada e julgada por arrumar encontros de Péricles com mulheres livres e por impiedade<sup>3</sup> – acusações das quais posteriormente foi absolvida, defendida pelo companheiro. É importante ressaltar que o acusador era Hermipo, um poeta cômico. Na época, esposas e companheiras de líderes eram vistas como objeto popular para a comicidade, motivo pelo qual eram constantemente difamadas.

As profissões para mulheres àquela época eram escassas. Normalmente poderiam ser artesãs, damas de leite, tecelãs ou *hetairai* (BERQUÓ, 2016, p. 32). A função das *hetairai* era entreter e fazer companhia para cidadãos nos simpósios, que eram banquetes, e não necessariamente envolvia relações sexuais. Às *hetairai* era permitido circular livremente pela *polis*, motivo pelo qual tinham maior contato com políticos, filósofos, comerciantes, artistas e intelectuais.

270

Dessa forma, teria sido Aspásia uma *hetairai*? Apesar de existirem afirmações do gênero, muito provavelmente foram mal entendidas por Aspásia frequentar espaços ditos masculinos e conviver com homens tidos como famosos, como Péricles e Sócrates. É interessante lembrar que a milésia não era cidadã da Pólis – sendo seu status de estrangeira um fato relevante ao considerar sua atuação na sociedade ateniense. Nos relatos de Plutarco, é dito que Sócrates visitava Aspásia com seus discípulos, e que amigos levavam as esposas para ouvir os discursos dela (BERQUÓ, 2016, p. 33). A associação de Aspásia com as cidadãs e esposas atenienses é outro fator que torna pouco provável as alegações de que esta viveria uma vida ligada a promiscuidade, ao contrário do que Hermipo tentou insinuar em sua poesia cômica.

É muito mais provável que Aspásia estivesse exercendo funções de professora (BERQUÓ, 2016, p. 34) – como outros fizeram, a exemplo dos filósofos jônios, no mesmo período: sendo ela responsável por lecionar tanto para homens quanto mulheres.

---

<sup>3</sup> Impiedade nesse contexto se trata da falta de consideração apropriada a cultos, ou falha em obrigações devidas para com as condutas religiosas públicas.



[...] Eis para ti, Menêxeno, o discurso de Aspásia de Mileto. MENÊXENO – Por Zeus, pelo que dizes, Aspásia é bem-aventurada, se, embora mulher, é capaz de compor de discursos como esses. SÓCRATES – Mas se não crês, acompanha-me para escutares ela mesma discursar. MENÊXENO – Muitas vezes, Sócrates, eu me encontrei com Aspásia, e bem sei como ela é. SÓCRATES – E então? Não a admiras e agora não estás grato pelo discurso? (PLATÃO, 249d-249e2, p. 73, g)

No diálogo a cima, escrito por Platão, é possível destacar a relação de Aspásia com Sócrates. Este último ressalta a habilidade de Aspásia de discursar: ela é tida como pessoa perita em retórica. Acredita-se que Aspásia tenha sido professora e que tenha tido uma conexão com Sócrates e Péricles, que teriam sido seus alunos. Ainda, ela era ligada ao movimento sofista – e seu trabalho foi incrivelmente desafiador e inovador para os parâmetros de sociedade da época.

Depois da morte de Péricles Aspásia teria se casado com Lísicles, o vendedor de ovelhas – e com o falecimento deste, nada mais foi relatado sobre Aspásia.

### 1.2 Hipátia de Alexandria, adjetivo pejorativo associado: bruxa

271

Hipátia foi filha do renomado filósofo neoplatônico Teon. Seu pai foi um matemático, astrônomo e também o diretor do Museu de Alexandria, direção que posteriormente seria passada para Hipátia. Assim como Teon, Hipátia foi uma grande estudiosa. Nascida em Alexandria, em 370 d.C., no Egito, foi educada na Academia de Alexandria. Estudou arte, ciência, literatura, filosofia, retórica e oratória (COSTA, M. e COSTA, R., p. 217). Apesar de 270 d.C. ser a data mais aceita, existem historiadores que estabelecem seu nascimento em mais ou menos 355 d.C. (MARTINELLI, 2016, p. 80).

Dentro dessas disciplinas estava incluído o estudo da matemática. Dessa forma, Hipátia é a primeira mulher matemática do ocidente da qual se tem registros concretos. A educação de Hipátia foi muito eclética considerando o contexto da época. Na adolescência, teve a oportunidade de estudar na Academia Neoplatônica, em Atenas – época em que Plutarco era professor e lecionava sobre Platão e Aristóteles. Na Academia, Hipátia se destacou pelos esforços na unificação da matemática de Diofanto<sup>4</sup>, considerado o pai da álgebra, com o neoplatonismo de Amônio Sacas<sup>5</sup> e Plotino<sup>6</sup>. O trabalho dela consistia na aplicação do

---

<sup>4</sup> Diofanto de Alexandria foi um matemático grego, grande percussor da álgebra.

<sup>5</sup> Filósofo neoplatônico nascido, mestre de Orígenes e Plotino.

<sup>6</sup> Plotino foi um dos principais filósofos de língua grega do mundo antigo. Em sua filosofia, exposta nas *Enéadas*, existem três princípios: o *Uno*, o *Intelecto* e a *Alma do Mundo*.



raciocínio matemático ao conceito neoplatônico de Uno, que pode ser entendido, de maneira não aprofundada, como o “antes de tudo existente”. Posteriormente retornou a sua terra natal para ser professora na Academia de Alexandria e ocupar a cadeira de Plotino. Ainda na Academia, em meados dos seus 30 anos de idade, se tornou diretora: fato que a garantiu reconhecimento como filósofa (COSTA, M. e COSTA, R., pp. 216-218). Hipátia foi professora e filósofa, e se destacou por sua beleza e escolheu por uma vida ascética, adotando práticas de refreamento dos prazeres humanos – tanto materiais quanto sexuais.

As fontes históricas que relatam a vida de Hipátia são escassas e frequentemente fragmentos são encontrados em associação a outros filósofos, ou em poesias e em novelas. Esses relatos, por vezes, tomam a forma de lenda literária, o que exige uma leitura crítica e um olhar historiador sobre o conteúdo (MARTINELLI, 2016, p. 64). Muito da falta de fontes sobre Hipátia se deve pela destruição da Biblioteca de Alexandria, onde suas obras – como alguns de seus tratados – estavam contidas. A Biblioteca foi a mais famosa de seu gênero na antiguidade, e teria se iniciado quando Alejandro Magno fundou Alexandria por volta de 300 a.C. Posteriormente, os Ptolomeus, uma dinastia da macedônia que governou o Egito de 303 a.C. a 30 a.C., adquiriram o controle do território no qual se localizava a Biblioteca. Alexandria se tornou uma cidade que encorajava o exercício da intelectualidade, conhecida como um ponto de cultura e conhecimento.

A Biblioteca prosperou por um bom tempo, mas em 18 a.C., devido a um incêndio em Alexandria ocorrido durante a estada de Júlio César, líder militar e político romano, a biblioteca entrou em declínio. Esse incêndio tinha como objetivo queimar os navios do irmão de Cleópatra, filha de Ptolomeu XII e sucessor do trono, mas o fogo perdeu o controle e se espalhou para a famosa biblioteca, consumindo parte dela. Posteriormente o Egito foi conquistado por Roma, em 30 a.C., e os imperadores mantiveram o museu e a biblioteca em funcionamento, que, nesta época, foi dirigida exclusivamente por pessoas com cargos governamentais ou no campo militar romano. Por fim, em meados de 415 d.C., Hipátia, que foi a última diretora da biblioteca, foi morta – e a biblioteca destruída devido a grande intolerância religiosa que permeava o contexto da época (FERNANDEZ, 2004).

Sobre as contribuições de Hipátia para a academia e ciência, sabe-se pouco. Seus estudos se destacam na área da matemática, onde desenvolveu estudos sobre álgebra – em especial, produziu o *Comentário a Aritmética de Diofanato* e outros comentários sobre



matemáticos clássicos, dos quais incluíam-se Ptolomeu<sup>7</sup>. Ainda, em colaboração com Teon, escreveu um tratado sobre Euclides de Alexandria (COSTA, M. e COSTA, R. p.218) professor, matemático e escritor grego, referido como o “Pai da Geometria”. Alguns dos trabalhos de Hipátia ficaram conhecidos através dos relatos de seus alunos. Sinésio de Cirene (370 d.C. – 413 d.C.), que foi seu aluno, a escrevia constantemente. É por meio dessas cartas que se tem notícia de instrumentos astronômicos criados por Hipátia – como o astrolábio<sup>8</sup> e o planisfério<sup>9</sup>. Também se atribuí a Hipátia os feitos da criação de aparelhos utilizados na física, como o hidrocópio<sup>10</sup>, o hidrômetro e o densímetro<sup>11</sup>.

Justamente por sua genialidade em uma época em que o cristianismo se opunha ferrenhamente contra outras formas de crenças, Hipátia acabou se envolvendo em um conflito político-religioso que tomou dela a vida. A perseguição a crenças pagãs e de pessoas consideradas hereges por membros da igreja eram a realidade da época. O contexto em que se deu a morte de Hipátia tem início em 412 d.C., com a ascensão de Cirilo ao poder, um Patriarca de Alexandria e arcebispo (COSTA, M. e COSTA, R., p.218).

Algumas avaliações a respeito do período que precedeu a morte de Hipátia e sobre este fato em si se encontram na enciclopédia bizantina denominada *Suda*, datada do século X. Nessa obra está descrito o contexto que gerou o assassinato da filósofa. É dito que o arcebispo Cirilo, ao passar pela residência de Hipátia, teria a visto discursar para várias pessoas. De acordo com a *Suda*, Cirilo teria tomado a situação como um ultraje, planejando posteriormente a morte dela por um grupo de homens (MARTINELLI, p.65).

A *Suda*, no entanto, não é a única fonte que possui relatos sobre Hipátia. Sócrates Escolástico escreveu a primeira biografia da filósofa, material que deixa claro questões políticas da época. A conclusão que Sócrates Escolástico chega é a de que Hipátia teria sido vitimada por questões políticas por ter amizade com Orestes, prefeito de Alexandria. O contexto desta relação era o seguinte: por sua inteligência, Hipátia era solicitada para audiências com Orestes. Este, por sua vez, estava em conflito com Cirilo, arcebispo. Por conta disto, Hipátia foi caluniada pela população cristã e responsabilizada pelo conflito entre estes dois homens, que divergiam entre si (MORILLAS, 2014, p. 160). Estes boatos incitaram um cenário fértil para a

---

7 Cientista grego que estudou matemática, astronomia, geografia e cartografia. Realizou também trabalhos importantes em óptica e teoria musical.

8 Instrumento naval antigo usado para medir a altura dos astros acima do horizonte.

9 Representação cartográfica plana em escala reduzida da superfície terrena.

10 Instrumento formado por espelhos encerrados num tubo cujo destino é a observação por reflexão de objetos situados abaixo da superfície da água.

11 Objeto que usado para medir a massa de líquidos



violência popular. Sócrates Escolástico, nos capítulos XIII e XIV da obra *História Eclesiástica*, descreve a agressividade da população da Alexandria – fundamentada no pluralismo que se encontrava na cidade, também vista, conforme supracitado, como centro cultural e científico da época.

Um conflito em específico atuou como força motriz aos eventos que precederam o assassinato de Hipátia. Trata-se de um conflito entre judeus e cristãos no Teatro da cidade – que se espalhou de maneira violenta. O arcebispo Cirilo reagiu de forma agressiva, ordenando a expulsão dos judeus de Alexandria e a destituição de todas as suas posses. Orestes, que conforme já foi mencionado atuava como prefeito, indignou-se, o que acentuou o conflito, de forma que um grupo de monges de Nitria agrediram Orestes a pedradas. Sócrates Escolástico, em seus relatos, deixa implícito que tais monges questionariam a fé e o cristianismo de Orestes, que eventualmente foi atingido na cabeça por um monge chamado Ammonius. Em sequência, Orestes foi socorrido, e o monge torturado e morto. Diante disto, Cirilo expôs o corpo do monge para ser adorado como mártir, ação que acentuou o conflito político (WHITFIELD, 1995, pp. 17-19). É válido ressaltar que os conflitos da época englobavam a população judia, pessoas tidas como pagãs, e quaisquer um considerado antagonista do cristianismo, religião adotada pelo Império. Outras religiões, crenças e atos que não correspondiam com a doutrina cristã eram motivos de perseguição e intensa intolerância religiosa.

Neste contexto, o assassinado de Hipátia teria sido provocado, já que a estudiosa foi vista como um obstáculo entre a reconciliação do prefeito Orestes e o arcebispo Cirilo, além de *persona non grata*<sup>12</sup> por seus estudos serem vistos como paganismo e bruxaria. Pode ser, portanto, dada a análise do contexto social, que Cirilo não tenha incitado a morte da filósofa diretamente (MARTINELLI, 2016, p. 80). De toda forma, o arcebispo certamente é tido como responsável por instigar a fúria da população cristã, que culminou com a tortura, assassinato, esquartejamento e posterior vilipêndio do cadáver de Hipátia.

Conclui-se que, apesar do final trágico, Hipátia foi uma mulher que, remando contra as barreiras sociais da época, se destacou em diversas áreas: e não somente na matemática ou astronomia, mas também na filosofia, em seus esforços para entender aspectos superiores aos da natureza humana.

---

12 Pessoa não agradável, não querida, não bem-vinda.



## 2 MULHERES NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Desde a filosofia antiga até a contemporânea muitos filósofos proferiram falas e defenderam posições infelizes – mas de certa maneira compreensíveis pelo contexto histórico – que emitem preconceitos em relação à mulher. Seguem alguns exemplos. Pitágoras, matemático grego jônico (570 a.C. - 495 a.C.), dizia que a mulher era um princípio associado ao mau. Já Aristóteles (367 a.C. – 347 a.C.) afirmou que as mulheres sofriam de uma carência natural: um princípio mal teria criado o caos, as trevas e as mulheres, enquanto um bom criou a ordem, a luz e os homens. Mas tais pensamentos envoltos em sexismo não se restringem, de forma nenhuma, a filósofos de um passado distante. Para São Tomás de Aquino a mulher é um homem incompleto, pensamento que aponta a um falocentrismo<sup>13</sup> escancarado. Kierkegaard, por sua vez, considerava uma infelicidade ser mulher, enquanto Hegel afirmava que as fêmeas não eram desenvolvidas, motivo pelo qual assumiriam uma posição passiva enquanto o macho seria detentor de um princípio ativo. Perante estas afirmações e em contraposição ao que era esperado socialmente surgiram filósofas – certamente desprovidas de falo e cujos pensamentos e teses reverberam até hoje (ROSA e MACHADO, 2016, p. 234). Neste segundo momento cabe a análise da história e contribuições filosóficas de Hannah Arendt e Simone de Beauvoir.

275

### 2.1 Hannah Arendt – não exatamente feminista<sup>14</sup>

Johanna Arendt (1906-1975), conhecida por Hannah Arendt, é considerada uma das principais pensadoras do século XX – e abordou assuntos competentes às ciências humanas, como a filosofia, política e sociologia. Nascida em Hannover, na Alemanha, Arendt foi a filha única de uma família judia de classe média. Seus pais eram Paul Arendt e Martha Cohen – e através deles ela teve acesso a uma educação laica que contou com influências artísticas diversas, principalmente no âmbito da poesia e literatura. Seus pais eram membros do partido socialista alemão, o que permitiu que Arendt crescesse em um ambiente rico no tocante às discussões políticas da época (CORTÉS, 2016, p. 197). Johanna Arendt concluiu o ensino médio em 1924, e, posteriormente, foi para a Universidade de Marburg, aos seus 17 anos, onde estudou por um ano. Nessa oportunidade conheceu e aprendeu com Martin Heidegger, à época,

---

13 Convicção, baseada na ideia de superioridade masculina, em que o falo possui um valor significativo fundamental.

14 Movimento que visa a igualdade de direitos das mulheres na sociedade.



com 35 anos de idade e casado – ainda assim, Arendt e Heidegger tiveram um breve relacionamento amoroso.

Posteriormente, não satisfeita com tal situação, Arendt se mudou para a Universidade de Freiburg. Lá passou um semestre assistindo às palestras de Edmund Husserl, sob orientação do mesmo. Em 1926 foi para a Universidade de Heidelberg, onde estabeleceu amizade pessoal e intelectual Karl Jaspers, com quem estudou (D'ENTEVEVES, 2019). Jaspers supervisionou a tese de doutorado de Arendt, intitulada *Der Liebesbegriff bei Augustin*, em tradução para o português, “Amor e santo agostinho”. Em 1929, Arendt se reencontra e posteriormente muda para viver com Günther Stern, que havia conhecido ainda em Marburg – situação que foi mal vista pela sociedade da época. Ainda em 1929 ambos se casaram.

Concomitantemente ao seu período de formação, o cenário global da época era de turbulências sociais, políticas, econômicas e filosóficas. Isso levou os filósofos da época, incluindo Arendt, a buscarem pensar o mundo além da tradição filosófica das obras já existentes – buscando confrontar as situações concretas e do cotidiano que permeavam o mundo, como a questão judaica (CORTÉS, 2016, p. 197). Em 1933, Arendt foi forçada a fugir da Alemanha, devido a ascensão de Hitler ao poder. Passou brevemente por Praga e Genebra, mas mudou-se em definitivo para Paris, onde trabalhou, de 1933 até 1939, para várias organizações que tinham como objetivo acolher refugiados judeus.

276

Em 1936, Arendt se separou de Günther Stern, e começou a viver com Heinrich Blücher, com quem se casou em 1940. No ano seguinte à união foi forçada a deixar a França – ocasião em que se mudou para Nova York, junto de seu marido e mãe. Na nova cidade Hannah se torna parte de um círculo de escritores intelectuais influentes, que escreviam para a revista *Partisan Review*. No pós-guerra Hannah lecionou em várias universidades dos Estados Unidos da América, como Princeton, Berkeley e Chicago. No entanto, a autora se destacou mais intimamente com a New School for Social Research, onde lecionou filosofia política até o ano de sua morte. Muitas obras de Hannah Arendt merecem destaque, no entanto, *The Origins of Totalitarianism* (1951), em tradução para o português “As Origens do Totalitarismo” e *The Human Condition* (1958) ou “A Condição Humana”, são trabalhos de suma importância para entender a filosofia de Arendt. Outro importante – e polêmico - trabalho foi *Eichmann em Jerusalém* – escrito dois anos após a autora ter comparecido ao julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém como repórter da revista *The New Yorker*. (D'ENTEVEVES, 2019)

Em seu trabalho *A condição Humana*, que pode ser entendido como o de maior importância na carreira de Arendt, a autora apresenta uma distinção entre a esfera pública e a esfera privada. Ela faz uma crítica comparando tais esferas ao



mundo moderno – identificando neste último o que ela denomina “ascensão social”. A análise que Arendt faz contempla a separação grega antiga entre o espaço privado e espaço público em uma projeção de realidade que pesquisadores da época da autora tinham sobre o mundo grego. Uma característica da época foi o estabelecimento de uma hegemonia cultural euro-americana que se espalhou em boa parte do globo – e que influenciou, principalmente, a produção de conhecimento sobre o comportamento humano, sobre a história, e sobre sociedades e suas culturas. Nesse sentido, é possível fazer a seguinte análise: o público e o privado de Arendt projeta valores modernos inspirados por uma leitura da Grécia antiga que, de certa forma, amplificam a ideia que justifica socialmente a separação de seres humanos por questões biológicas (OYÈRÓNKÉ, Oyèwumí, 2021, pp. 1-3).

Ainda a respeito das ideias de Hannah Arendt, o espaço privado era tido como o de satisfação das necessidades básicas e fisiológicas daquele que ocupava o espaço público. Em outras palavras, a esfera privada compreendia o ambiente para suprir necessidades da vida, e nela, o chefe de família poderia imperar. A problemática desse pensamento, que coloca o âmbito privado como pré-político, é que se abre margem para a violência e coerção, contexto que resta subjugado aqueles que não participam do espaço público. Pensando na Grécia antiga, a opressão se dava com mulheres, escravos e crianças (ASSIS, 2006, p. 3).

277

É nesse sentido que se contesta as contribuições de Arendt para os debates feministas – visto que a dicotomia apontada por ela pode ser entendida como possuindo um fundo perverso. Isso porque, para garantir o exercício de liberdade na esfera pública, que seria um espaço de liberdade entre iguais, é admitido relações de subordinação na esfera privada, lugar de satisfação das necessidades. Hannah Arendt critica severamente a tematização em públicos de questões que ela considera pertencentes à obscuridade do lar: como as atividades do trabalho e da fabricação. Segundo o pensamento arendtiano, a partir do momento em que esses temas se tornam públicos, se opera a “ascensão do social”, e se tem início a decadência da esfera pública (ASSIS, 2006, p. 3).

Por sua vez, a tese sustentada por movimentos feministas é a de que o social e o político não devem sofrer distinção. Tais debates proporcionam uma crítica considerável à dicotomia entre público e privado estabelecida pelo liberalismo – ao defenderem que tal separação deve ser fluida, admitindo-se, em razão da defesa dos direitos sociais, que temas antes entendidos como próprios da esfera privada sejam alvo de deliberação no espaço público (ASSIS, 2006, p. 15).

No entanto, não se pode ignorar que parte da filosofia de Arendt se preocupou em defender o potencial humano de dar início a algo novo, contido na



ideia denominada “natalidade”. Arendt divide três atividades que integram a *vita activa* (vida ativa): o labor, o trabalho (entendido como a fabricação) e a ação.

O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida. O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo «artificial» de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana do trabalho é a mundanidade. A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. (ARENDR, 2007, p. 15)

Todos três, considerando suas condições, tem contido em si uma estreita relação com a natalidade e a mortalidade humana. O trabalho está relacionado à satisfação das necessidades biológicas do corpo, o que garante a sobrevivência da espécie perante a mortalidade. Já a fabricação, que tem como produto objetos duráveis, funciona como um contraponto à mortalidade – na medida em que o mundo artificial permanece, ainda que seu criador não, através dos tempos. E a ação, por sua vez, se relaciona à condição humana de natalidade.

278

As três atividades e suas respectivas condições têm íntima relação com as condições mais gerais da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história. (ARENDR, 2007, p. 16).

A ideia de natalidade defendida por Arendt deriva da doutrina de Santo Agostinho, que disponha, em seu conteúdo, uma visão na qual o homem teria sido criado para que houvesse um novo começo, que não deve ser confundido com o começo do mundo. No entanto, ao falar sobre a natalidade, está se falando não somente do nascimento: momento em que um sujeito vem ao mundo e pode começar algo novo, mas também de novos começos inerentes à ação. Ou seja, cada indivíduo pode, por meio da ação, iniciar algo novo, distinguindo-se. Ressalta-se que a ação, nesse sentido, se desdobra por meio de vários nascimentos – e por meio dela o indivíduo se insere novamente no mundo humano (ARENDR, 2007, p. 190). Cada



ação humana age como uma atualização do momento do nascimento. Segundo Hannah Arendt:

Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir-se. Ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Esta manifestação, em contraposição a mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isto não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa* (2007, p.189).

O que se quer afirmar, portanto, é que a ação é um modo pelo qual o ser humano se compreende como tal – pela qual pode dar início a algo novo. E esta é a capacidade que diferencia a humanidade de todos os outros seres. A ação é ação política por excelência. Essa possibilidade de começar se identifica com o conceito de liberdade – ou seja, a natalidade é uma condição para a existência da liberdade. Nas palavras da autora, “Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem” (ARENDR, 2007, p. 190).

279

Pensando essa concepção de natalidade, agir e liberdade, é possível fazer uma associação de caráter feminista – no sentido de que tradições e hierarquias que promovem desigualdade de gênero podem ser combatidas a partir de um nascimento de novas concepções. Segundo Arendt, dentro de uma comunidade política, a natalidade se encontra na base do poder político – cabendo aos indivíduos associados a constituição de um novo começo (BRUNKHORST, 2001, p. 189). É inegável, portanto, que a ideia de ação enquanto natalidade – nascimento e renascimento – tem um fundo igualitário. O conceito de ação arendtiano, se tomado como referência, permite afirmar que nenhum ser humano pode ser excluído do espaço da política, tendo em vista que a ação é ação política. Dessa maneira, ainda que as mulheres estejam vinculadas corporalmente pelas condições da reprodução da espécie às atividades de labor, assim compreendidas nos termos da teoria de Hannah Arendt, também serão capazes de ação política e do agir político enquanto seres humanos – que possuem a condição de natalidade, do criar algo novo, que somente cessa pela mortalidade. O mesmo serve para outras minorias associadas à esfera privada (ASSIS, 2006, p. 14).

Em conclusão, denota-se que o trabalho de Arendt é de extrema importância, considerados os contextos sociais e a pluralidade de pensamento associado à sociedade na qual a autora estava inserida. A diversidade contida em seu pensamento contém elementos essenciais para se pensar nas questões de discriminação contra a



mulher e possibilidades de se criar uma sociedade igualitária. Tal igualdade seria atingida através da condição humana da natalidade no sentido arendtiano, em outras palavras, através de algo completamente novo perante demandas igualmente recentes, ao se romper com o que está estabelecido. A crítica ao conceito da esfera privada em Arendt, por sua vez, perderia sua força em um contexto de equidade de gênero – uma vez que, em uma utopia igualitária, não haveria necessidade de se levar à esfera pública as questões privadas em busca da garantia dos direitos sociais. No entanto, tal situação hipotética não corresponde à realidade presente, motivo pelo qual mantêm-se o parecer feito. Passa-se agora à análise da vida e pensamento de Simone de Beauvoir.

## 2.2 Simone de Beauvoir – exatamente feminista

Na História da Filosofia, pode-se considerar Simone de Beauvoir como uma das filósofas mais conhecidas e citadas – apesar de, em sua época, não ter tido muito reconhecimento no campo filosófico. Dentre os títulos pelos quais foi reconhecida ao longo da vida, escritora e companheira de Jean Paul Sartre, com quem mantinha um relacionamento aberto, pareceram se destacar: em contraste com a alcunha de filósofa, que, por muito tempo, não foi utilizada para se referir a ela (ROSA e MACHADO, 2016, pp. 232-234). Toma-se a liberdade de fazer um adendo necessário: não cabe neste artigo analisar as polêmicas pelas quais Simone de Beauvoir esteve envolvida durante a vida, em razão ou não de seu relacionamento com Jean-Paul Charles Aymard Sartre, nem censurar as outras filósofas aqui mencionadas por razões semelhantes. Assim como, por exemplo, não cabe censurar a filosofia de Jean-Jacques Rousseau pelos seus cinco filhos abandonados. Noutras palavras: não se pretende fazer nenhum julgamento moral infundado – muito menos pautado em morais estrangeiras às épocas dos fatos. Retomamos nossa discussão, que se limita a apresentar contextos e contribuições para o pensar filosófico.

Existe a argumentação de que esta admissão tardia da autora como filósofa é uma questão de sexismo, e são elencados dois motivos para tal. O primeiro, diz respeito a ela ser mulher – dessa forma, sua produção foi lida como ecos de Sartre, já que era natural pensar na mulher como discípula do companheiro. Já a segunda diz respeito ao fato de ela escrever sobre mulheres e sobre gênero – debates que não eram considerados questões filosóficas candentes (BERGOFFEN e BURKE, 2020). A própria teoria de Beauvoir ajudou a elucidar tais questões, que hoje se percebem como de extrema importância nos campos da ética, da moralidade, da política e da discussão sobre a liberdade, por exemplo.



Mas, antes de analisar alguns pontos relevantes das teses propostas por Beauvoir, faz-se necessário uma breve apresentação de sua biografia. Simone Lucie-Ernestine-Marie Bertrand de Beauvoir nasceu em 9 de janeiro de 1908, em Paris, na França, e viria a morrer aos setenta e oito anos de idade, em 12 de abril de 1986, na mesma cidade. Foi filha de Georges Bertrand de Beauvoir e Françoise Brasseur Beauvoir, membros da alta burguesia. Teve uma infância tranquila – em uma família católica de situação estável. Somente foi reconhecida como filósofa após sua morte. No entanto, na literatura possuía certo renome. Ganhou, pelo romance *Os Mandarins*, o prestigioso prêmio literário francês *Prix Goncourt*, em 1954. Além disso, a filósofa foi muito ativa na cena intelectual francesa, dentre os debates filosóficos da época, durante toda sua vida. Ela produziu ensaios filosóficos, romances, peças, memórias, diários de viagem e artigos de jornal – tanto como autora quanto como editora da *Les Temps Modernes*, revista política, literária e filosófica que era conhecida como “a revista de Sartre” e foi muito importante no cenário do pós-guerra francês (BERGOFFEN e BURKE, 2020).

A obra de Beauvoir inova ao propor uma reflexão geral em torno da natureza, limites e etapas para o conhecimento humano, ao que convém chamar de uma epistemologia caracterizada pelo viés feminista: que se propõe a analisar as questões de gênero da época. Pioneira no tocante às pautas feministas modernas, Beauvoir foi uma filósofa que ao reconhecer o mundo a sua volta conseguiu sorver os problemas sociais existentes, os desenvolver em forma de teorias e manifestar ideias a partir disso (ROSA e MACHADO, 2016, pp. 232-234). Simone, ao se ver inserida em um contexto de desigualdade de gênero, conseguiu refletir e produzir conteúdo filosófico inovador sobre as condições sociais impostas à mulher ocidental. É dessa forma que Simone de Beauvoir é uma filósofa de destaque para a História da Filosofia ocidental que, necessariamente, deve ser citada em um artigo tal qual este.

Ressalta-se que o pensamento de Beauvoir teve um caráter tão excepcional que inclusive aprecia em sua teoria o porquê de não ter obtido, à época em que viveu, reconhecimento filosófico: mas veio a ser reconhecida como filósofa posteriormente. Acontece que o status filosófico atual de Beauvoir se dá em um contexto em que houve uma mudança de compreensão do domínio da filosofia e a mudança da situação da mulher ocidental, europeia, branca e de classe social abastada. Isso serve de confirmação para a ideia de Beauvoir de liberdade situada – que, em resumo, se refere a nossa capacidade de construção de significado. Essa capacidade, na teoria da autora, é restringida, embora não necessariamente determinada, por nossa situação. É nesse contexto que a teoria de Simone de Beauvoir, apesar de fundamental para efetuar mudanças de pensamento em relação aos papéis de gênero, não atua sozinha. Seu efeito duradouro se dá em razão às maneiras como outras pessoas adotam seus



legados filosóficos e feministas – e isso está contido no conceito de apelo, qual seja, de que o sucesso de nossos projetos, apreciações e reflexões dependem da adoção e concordância de terceiros (BERGOFFEN e BURKE, 2020).

Apesar de tardiamente reconhecida no campo da filosofia, Simone de Beauvoir contribuiu de forma duradoura para os estudos da ética, da política, da fenomenologia e da teoria feminista. Foi lida, em sua época, como uma teórica feminista polêmica – e sua crítica do segundo sexo ao patriarcado reverbera até hoje nas discussões sobre equidade entre gêneros.

No livro *O Segundo Sexo* Simone defende a diferenciação entre gênero e sexo, sendo sexo ligado ao fator biológico e constituição do corpo humano, e gênero uma construção social. *O ser homem* e *o ser mulher* passam a ser vistos da perspectiva social, e não mais como algo estritamente ligado à genitália – cada cultura determina seus valores relacionados ao gênero.

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro. Enquanto existe para si, a criança não pode apreender-se como sexualmente diferenciada. Entre meninas e meninos, o corpo é, primeiramente, a irradiação de uma subjetividade, o instrumento que efetua a compreensão do mundo: é através dos olhos, das mãos e não das partes sexuais que apreendem o Universo. (BEAUVOIR, 2009, p. 267)

282

A autora também aborda, com sua escrita cativante e que se aproxima daquela contida em obras literárias, as novas condições da mulher do século XX – no contexto geográfico do ocidente, no qual foi permitida, em especial na Europa, a inserção das mulheres no mercado de trabalho – tendo em vista a necessidade de mão de obra, muito ligada às questões da Segunda Revolução Industrial e Segunda Guerra Mundial. Tal contexto fica mais claro no seguinte trecho do livro *O segundo sexo*:

O fato é que os homens começam a se conformar com a nova condição da mulher; esta, não se sentindo condenada a priori, acha-se mais à vontade: hoje a mulher que trabalha não negligencia por isso sua feminilidade e não perde sua atração sexual. Esse êxito — que já assinala um progresso para o equilíbrio — permanece, entretanto, incompleto; é ainda muito mais difícil para a mulher do que para o homem estabelecer as relações que deseja com o outro sexo. Sua vida erótica e sentimental encontra numerosos obstáculos. Neste ponto, a mulher vassala não se acha aliás em situação privilegiada: sexual e sentimentalmente, a maioria das esposas e das cortesãs é radicalmente frustrada. Se as dificuldades são mais evidentes na mulher independente é porque ela não escolheu a resignação e sim a luta. (BEAUVOIR, 2009, p. 666)



Beauvoir não apenas analisa as relações entre gênero como também as relações entre opressores e oprimidos. Do lado oprimido surgem, no discurso de Simone, as figuras da mulher, do negro, do operário, dentre outras minorias. De toda forma, ela já contempla uma questão muito importante: é necessária uma vontade que parte do oprimido ou uma alteração que cria necessidades novas para que haja uma mudança nestas relações.

Vão me dizer que todas estas considerações são bem utópicas, posto que seria necessário, “para refazer a mulher”, que a sociedade já a tivesse feito realmente igual ao homem; os conservadores nunca deixaram, em todas as circunstâncias análogas, de denunciar este círculo vicioso: entretanto a história não para. Sem dúvida, se colocamos uma casta em estado de inferioridade, ela permanece inferior: mas a liberdade pode quebrar o círculo. Deixem os negros votar, eles se tornarão dignos do voto; deem responsabilidades à mulher, ela saberá assumi-las; o fato é que não se poderia esperar dos opressores um movimento gratuito de generosidade; mas ora a revolta dos oprimidos, ora a própria evolução da casta privilegiada cria situações novas; por isso os homens foram levados, em seu próprio interesse, a emancipar parcialmente as mulheres [...] (BEAUVOIR, 2009, pp.699-700)

283 Contempla, ainda, que aquele inserido no contexto de hierarquia social se torna cúmplice da sua própria opressão. Isto porque, na visão da autora, no momento em que encontram seu papel no contexto social, passam a vê-lo de um ponto de vista que é o do opressor.

No momento em que as mulheres começam a tomar parte na elaboração do mundo, esse mundo é ainda um mundo que pertence aos homens. Eles bem o sabem, elas mal duvidam. Recusar ser o Outro, recusar a cumplicidade com o homem seria para elas renunciar a todas as vantagens que a aliança com a casta superior pode lhes conferir. O homem suserano protegerá materialmente a mulher vassala e se encarregará de lhe justificar a existência: com o risco econômico, ela esquiva o risco metafísico de uma liberdade que deve inventar seus fins sem auxílios. (BEAUVOIR, 2009, p. 22)

Outra obra que merece destaque é *Memórias de uma moça bem-comportada* de 1958 – uma autobiografia que permite ao leitor adentrar mais nas motivações de Beauvoir e entender o contexto social em que estava inserida. No livro a autora critica a opressão moral (associada, também, à religião), a qual estava submetida sua geração. Esse contexto fica evidente em vários trechos da obra. Nas palavras de Simone de Beauvoir: “Tinham-me habituado a confundir o que deve ser com o que é; eu não examinava o que se escondia sob a convenção das palavras” (2009, p. 76). Elucida-se que a autora falou sobre a igualdade entre gêneros em uma época não propícia para tal: dentro do contexto da França pós-guerra.



De toda forma, mesmo perante as adversidades de seu tempo, Simone de Beauvoir conseguiu sistematizar uma epistemologia feminista que até hoje possui importância dentro do movimento. Em *O segundo Sexo* Beauvoir buscou, com excelência, desconstruir a visão patriarcal imposta sobre as mulheres. A liberdade da mulher é colocada como algo circunstancial: ou seja, deve-se considerar que são feitas dentro de um contexto no qual o indivíduo mulher está inserido (ROSA e MACHADO, 2016, p. 251). Sem dúvidas toda a filosofia feita por Beauvoir é de extrema importância para se entender a problemática da desigualdade de gênero na atualidade.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em comparação com a quantidade de filósofos do sexo masculino, a quantidade de filósofas é muito menor – e, por vezes, suas obras não chegam até o público com a mesma popularidade do que as escritas por homens. Em âmbito de considerações finais é necessário retomar ao questionamento sobre quais fatores, ao longo da historiografia, ou seja, da forma com que a história foi representada, configuraram a iniquidade de gênero no âmbito filosófico.

284

Para tanto, foram elencadas duas filósofas da Grécia antiga e duas da Contemporaneidade devido a sua aproximação acadêmica derivada da maior popularidade historiográfica obtida por estas – que reflete dentro da academia uma visão ocidentalizada da mulher filósofa. Buscou-se, dentro desse contexto, pautar uma análise no tempo sem negligenciar o viés de tentar observar as pautas feministas para além do eurocentrismo, mas sem deixar de usufruir de percepções extraídas da análise da filosofia produzida por mulheres e filtradas deste contexto.

Percebeu-se, dentro do conceito da filosofia ocidental, a apresentação de uma espécie de armadilha identitária que, ao tentar alcançar a equidade tomando como foco a reafirmação de um sistema de dominação, separa os seres humanos por questões biológicas (MBEMBE, Achille, 2014, p. 60)

A análise em antes e depois da qual se propôs este artigo descobriu, em realidade, que categorias de gênero não são universais e atemporais – e, pelo contrário, quando presentes em determinada sociedade, se modificam com o tempo. Portanto: a categoria “mulher” e a categoria “homem” são culturais (OYÈRÓNKÉ, Oyèwumí, 2021, p.21). Tendo isso em mente, conclui-se que, em primeira análise, na antiguidade ocidental, a gravidez e o papel de submissão ao âmbito doméstico da mulher eram barreiras fortíssimas para



o fazer filosófico. O desconhecimento das capacidades cognitivas da mulher – e o forte desestímulo ao desenvolvimento dessas atividades, em detrimento do papel doméstico que precisava ser exercido, parecem ser fatores fortes para tanto. Não obstante Aspásia de Mileto se destacou por ser estrangeira – e estar, de certa forma, desimpedida dos deveres de uma mulher cidadã ateniense. Por outro lado, Hipátia de Alexandria nunca se casou ou constituiu família, achando nesta solução a liberdade dos afazeres do lar – fator determinante para que tenha se tornado uma estudiosa e filósofa.

Em segunda análise, na filosofia contemporânea ocidental, ainda é possível perceber a associação da mulher ao âmbito doméstico – embora, conforme aponta Simone de Beauvoir, algumas modificações do status da mulher tenham ocorrido, seja em vista de atos que partiram delas como oprimidas seja pelo contexto social alterado a partir das guerras e revoluções industriais dos séculos XIX e XX. Arendt, de igual forma, pensa as estruturas da sociedade em que viveu e reflete sobre a liberdade na sociedade humana através da figura da natalidade.

Por fim, destaca-se que este trabalho não tem como objetivo exaurir o tema abordado – mas sim, pretende ser uma contribuição para instigar o pensamento voltado para a filosofia feita por mulheres. Infere-se, em última análise, que a tarefa de luta pela equidade deve ser vista como uma questão humana independente de gênero. Isto porque a desigualdade se apresenta enraizada fortemente nas instituições. O oprimido se constrói no ambiente de opressão, e, de maneira frequente, o absorve como sendo o único aceitável. Portanto, averigua-se ser necessária a força motriz de todo o mecanismo social para combater a iniquidade.

É possível identificar que, na atualidade, em um contexto global, ainda existem desafios a serem superados no tocante à luta por equidade de direitos entre gêneros e representatividade dentro da filosofia – e tais desafios devem ser encarados como uma responsabilidade da humanidade como um todo. Conclui-se que busca pela equidade de qualquer natureza não se pode fazer por via única: é necessário um movimento social amplo para que se atinja a equanimidade, visto que o iníquo está contido intrinsecamente também nas ações de indivíduos que são afetados por ele.



## REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, C. (2019). Quatorze anos de desigualdade: mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 24(1), 13-33. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p13-33>. Acesso em: 19 jun 2021
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd. Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross In: Os Pensadores. São Paulo: Nova. Cultural, 1973, v.4.
- ASSIS, Mariana P. F. Uma apreciação feminista da teoria arendtiana. *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/13497>. Acesso em: 22 jun 2021
- BEAUVOIR, Simone de. *Memórias de uma moça bem-comportada*. Tradução Sérgio Milliet. 2.ed. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2009.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Tradução Sérgio Milliet. 2.ed. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2009.
- BERGOFFEN, Debra e BURKE, Megan. Simone de Beauvoir. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edição de Verão de 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/beauvoir/>. Acesso em: 22 jun. 2021
- BERQUÓ, Thirzá A. Aspásia de Mileto: Mulher e Filosofia na Atenas Clássica I. In: PACHECO, Juliana. *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Editora Fi, 2016.
- BRUNKHORST, Hauke. "Equality and elitism in Arendt". In: VILLA, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CUCHET, Violaine Sebillotte. *Quais direitos políticos para as cidadãs da atenas clássica?* Disponível: <https://periodicos.uff.br/helade/article/view/13280/8514>. Acesso em: 22 set. 2021
- CUCHET, Violaine Sebillotte. *Cidadãos e cidadãs na cidade grega clássica. Onde atua o gênero?* Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/wKZ3nkdNP833CgcBJ8c5kXs/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 22 set. 2021
- CORTÉS, Olga Nancy P. Hannah Arendt: Tessituras de um percurso. In: PACHECO, Juliana. *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Editora Fi, 2016.
- D'ENTREVES, Maurizio Passerin. Hannah Arendt. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arendt/>. Acesso em: 20 jun 2021
- FERNANFEZ, M. G. Breve história sobre la biblioteca de alejandría. *Revista Alexandria* (Peru), v. 1, n. 2, p. 3, 2004. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/62648>. Acesso em: 13 jun. 2021.
- MARTINELLI, Águeda V. Hypatia de Alexandria: Por uma História Não Idealizada. In: PACHECO, Juliana. *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Editora Fi, 2016.
- MBEMBE, Achille. *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Tradução: Narrativa Traçada. Edições Mulemba. 2014.
- MORILLAS, Jordi. *Em busca de Hypatía: análisis e interpretación de las fuentes tardoantiguas conservadas en torno a la maestra alejandrina*. Disponível em: <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/50480>. Acesso em: 16 jun 2021.
- OYÈRÓNKÉ, Oyèwumí. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- OYÈRÓNKÉ, Oyèwumí. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Disponível em: <https://www.ufjf.br/afrikas/sobre-o-afrikas/grupo-de-estudos-2/textos-discutidos/>. Acesso em: 22 set. 2021
- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 9.ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001
- PLATÃO. Menêxeno. In: CAMARA, Bruna. *Menêxeno de Platão: Tradução, Notas e Estudo Introdutório*. Dissertação de Mestrado em Letras Clássicas, USP, 2014. Disponível



em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-17102014-182852/pt-br.php>. Acesso em: 05 jun. 2021.

ROSA, Graziela R. da e MACHADO, Rita de Cássia F. Simone de Beauvoir: uma filósofa feminista. In: PACHECO, Juliana. *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Editora Fi, 2016.

WHITFIELD, B. *The Beauty of Reasoning: A Reexamination of Hypatia of Alexandria*. *The Mathematics Educator* 6 (1995). Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/The-Beauty-of-Reasoning%3A-A-Reexamination-of-Hypatia-Whitfield/ab0bf340b2e953a1a4448a59e6c79bf14e319136>. Acesso em: 16 jun 2021.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.36889>

Artigo recebido em: 12/03/2021

Artigo aprovado em: 16/08/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

**ALFRED E. TAYLOR, JOHN BURNET E O PROBLEMA SOCRÁTICO**  
a resposta da “Escola Escocesa”

**ALFRED E. TAYLOR, JOHN BURNET AND THE SOCRATIC PROBLEM**  
the “Scottish School” response

*Arthur Lopes Campos Cordeiro*<sup>1</sup>

([arthurlopescc@gmail.com](mailto:arthurlopescc@gmail.com))

**Resumo:** O presente artigo visa abordar a resposta de John Burnet e Alfred Edward Taylor ao “Problema Sócrático” – isto é, às questões relativas ao pensamento e a vida do Sócrates histórico. Ambos são os principais representantes da denominada “Escola Escocesa”, bastante influente no início do século passado e que deixou marcas no estudo dessa importante questão da Filosofia Antiga. Para expor sua visão, será analisado o modo como os autores tratam as quatro principais fontes acerca da pessoa de Sócrates: Xenofonte, Aristóteles, Aristófanes e Platão. Feita essa análise, será possível compreender como Taylor e Burnet reconstruem a vida e o pensamento de Sócrates – com destaque para a Teoria das Ideias e a Doutrina Sócrática da Alma. Por fim, o artigo tratará das razões pelas quais a posição da Escola Escocesa não é mais adotada por nenhum historiador da filosofia na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Problema Sócrático. Sócrates Histórico. John Burnet. Alfred Edward Taylor. Sócrates de Platão.

**Abstract:** This article aims to address the response of John Burnet and Alfred Edward Taylor to the “Socratic Problem” – that is, to questions relating to the thought and life of the historical Socrates. Both are the main representatives of the so-called “Scottish School”, which was very influential at the beginning of the last century and which left its mark on the study of this important issue of Ancient Philosophy. In order to present its vision, it will be analyzed the way in which the authors treat the four main sources about the person of Socrates: Xenophon, Aristotle, Aristophanes and Plato. After this analysis, it will be possible to understand how Taylor and Burnet reconstruct Socrates’ life and thought – with an emphasis on the Theory of Ideas and the Socratic Doctrine of the Soul. Finally, the article will address the reasons why the Scottish School’s position is no longer adopted by any historian of philosophy in contemporary times.

**Keywords:** Socratic Problem. Historical Socrates. John Burnet. Alfred Edward Taylor. Plato’s Socrates.

<sup>1</sup> Graduando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1453549140026648>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6438-0829>.



## INTRODUÇÃO

O Problema Socrático é o nome dado ao “problema histórico e metodológico que os historiadores confrontam quando eles tentam reconstruir as doutrinas filosóficas do Sócrates histórico” (DORION, p. 2011, p. 1)<sup>2</sup>. Este problema emerge de dois fatos (cf. DORION, p. 2011, p. 1). O primeiro destes é que Sócrates nada escreveu. O segundo é que nós só conhecemos sua vida e ideias por testemunhos diretos e indiretos, que discordam entre si e, em certos casos, se opõem frontalmente (cf. REALE, 2013, p. 82).

Uma das principais fontes que nos informam acerca da pessoa de Sócrates é Platão, seu mais notório discípulo. Na maioria dos diálogos platônicos, Sócrates é a personagem principal. Ao lermos tais obras, este homem “nos parecerá um metafísico de primeiríssima categoria” (COPLESTON, 1994, p. 112). Ora, nos diálogos platônicos, é Sócrates quem defende a Teoria das Ideias, quem nos expõe a alegoria da caverna (*Rep.* VII, 514a-520a) e quem deixa claro que não há conhecimento (ou conhecimento verdadeiro) das coisas sensíveis (cf. *Phlb* 59a-b), ou seja, que o objeto da ciência não pode ser sensível, particular (cf. CORNELLI; COELHO, 2007, p. 432). É também Sócrates que narra a descoberta do mundo suprassensível no Fédon (96a-102a), em uma passagem que Giovanni Reale denominará de “Carta Magna da Metafísica Ocidental” (cf. REALE, 2004, p. 101).

Outra fonte relevante é Xenofonte, igualmente um discípulo de Sócrates. Este autor escreveu obras nas quais Sócrates é a personagem principal – com destaque para os *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates* (*Memorabilia*). Entretanto, ao lermos seu retrato de Sócrates, nós não encontramos um grande metafísico: não há nenhuma referência às Ideias ou ao mundo suprassensível que elas constituem. Na verdade, vemos uma “marcante aversão por especulações pouco práticas” (TAYLOR, 1951, p. 15). O Sócrates de Xenofonte é um defensor da moral de seu tempo, um moralista popular que não se interessa por questões lógicas ou metafísicas (cf. COPLESTON, 1994, p. 112).

Essas são as duas principais fontes acerca da pessoa de Sócrates e, como podemos ver, elas nos apresentam personagens extremamente diferentes. Ao lermos tais relatos, ficamos, nas palavras de Jaeger, “com a sensação de que Xenofonte peca por falta, enquanto, em contrapartida, Platão peca por excesso.” (JAEGER, 2013, p. 501). E foi justamente essa a impressão que levou Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834), “o primeiro a formular

---

<sup>2</sup> Todas as traduções são nossas, salvo indicação em contrário.



engenhosamente a complexidade desse problema histórico” (JAEGER, 2013, p. 504), a colocar a questão da seguinte forma:

O que pode Sócrates ter sido, além e acima do que Xenofonte descreveu, sem, entretanto, contradizer os traços de caráter e as máximas práticas que Xenofonte definitivamente coloca como socráticos; e o que ele deve ter sido para dar a Platão o direito, e um incentivo de exibi-lo como o faz em seus diálogos? (SCHLEIERMACHER, 1852, p. cxlii).

No início do século passado, Jaeger, no seu clássico *Paideia*, afirma existirem duas principais tentativas que se fizeram para resolver este problema (cf. JAEGER, 2013, p. 508). Uma dessas tentativas era a da “Escola Escocesa”, denominação adotada pelo fato de seus dois maiores representantes, o filólogo J. Burnet e o filósofo A. E. Taylor<sup>3</sup>, terem lecionado em universidades da Escócia. Para entendermos a resposta que ambos dão ao Problema Socrático, faz-se necessário compreender como eles encaram cada uma das principais fontes acerca da pessoa de Sócrates: não apenas Platão e Xenofonte, mas também Aristóteles e o poeta cômico Aristófanes.

## 1 O VALOR DO TESTEMUNHO DE XENOFONTE PARA A ESCOLA ESCOCESA

Para Taylor e Burnet, Xenofonte não é uma fonte confiável para conhecermos o Sócrates histórico. Primeiro, destaca-se os problemas de veracidade em seus escritos. Ora, Burnet afirma que Xenofonte devia ser uma criança na época em que aconteceu o banquete que narra em sua obra homônima (cf. BURNET, 1911, p. xxii). Porém, ele afirma estar presente neste banquete<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cf. JAEGER, 2013, p. 508 e LIMA VAZ, 2011, p. 104. A conjugação de ambos em uma mesma Escola é confirmada não só por outros autores, mas pelos próprios professores. Por exemplo, em seu curto (40 páginas) *Plato's Biography of Socrates*, Taylor menciona 12 vezes o nome de Burnet. Em 10 dessas menções, ele cita uma opinião de Burnet – com a qual ele concorda. Em outra vez, ele usa uma terminologia cunhada por Burnet – irrelevante para a presente análise. Na última vez que menciona Burnet, Taylor afirma que a posição de ambos, no que diz respeito ao Problema Socrático, é a mesma: “Por outro lado, se podemos confiar nos relatos de Platão, temos, eu defendo, *não apenas, como o Professor Burnet, eu mesmo e outros sustentamos*, uma exposição coerente de uma teoria filosófica de alta originalidade, obviamente destinada a atender apenas aos problemas que estavam confundindo as mentes atenienses em meados do século V, época da juventude de Sócrates, mas também uma narrativa bastante completa e particular da vida e dos traços pessoais do homem que idealizou essa filosofia”. (TAYLOR, 1917, p. 40, grifo nosso). Agradeço a um revisor anônimo da Revista *Pólemos* por pontuar o uso de Burnet por parte de Taylor nesta obra.

<sup>4</sup> “Pois, a mim, não me parece que sejam menos dignas de lembrança as ações sérias dos homens de bem do que os seus momentos de irreflexão. *E porque eu próprio os presenciei*, quero agora transmitir o que sei” (*Smp.* 1.1, grifo nosso). Adotamos aqui a tradução de Ana Elias Pinheiro do *Symposium* (XENOFONTE, 2008, p. 31).



Desse modo, devemos concluir que “quando ele afirma ter sido uma testemunha ocular, suas afirmações não são dignas de confiança” (BURNET, 1911, p. xxii).

Além disso, Burnet defende que não há nada que sugira que Xenofonte tenha sido um seguidor de Sócrates, como o foi Platão<sup>5</sup>, e, portanto, não devemos imaginar que ele poderia ter alguma informação especial acerca do mestre (cf. BURNET, 1911, pp. xviii-xix; BURNET, 1928, p. 20)<sup>6</sup>. Também não devemos esquecer que Xenofonte saiu de Atenas dois ou três anos antes da morte de Sócrates.

Há, ainda, uma crítica ao caráter apologético do *Memorabilia*. O *Memorabilia*, por ser sua obra socrática de maior extensão<sup>7</sup>, é a mais importante para a reconstrução da pessoa de Sócrates. O objetivo de Xenofonte, nessa obra, é provar que as acusações contra a pessoa de Sócrates (impiedade religiosa e corrupção da juventude) eram infundadas. Todavia, Taylor e Burnet afirmam, ecoando uma observação feita, antes, por Kierkegaard<sup>8</sup>, que sua “defesa falha precisamente porque é bem-sucedida demais: se Sócrates fosse o que Xenofonte quer que nós acreditemos, ele nunca teria sido processado” (TAYLOR, 1951, p. 23; cf. BURNET, 1920, p. 149).

Também não podemos nos esquecer de que a postura crítica de Schleiermacher em relação a Xenofonte influenciou as ponderações de Taylor e Burnet. Ele frisava que Xenofonte era um estadista e não um filósofo. Portanto, é provável que Sócrates possuísse certas facetas filosóficas que Xenofonte não fosse capaz de replicar em seus textos. Assim, “Sócrates não só pode, mas deve ter sido mais, e deve ter existido mais coisas em seus discursos, do que Xenofonte representa” (SCHLEIERMACHER, 1852, p. cxxxix)<sup>9</sup>.

Por fim, o próprio caráter do *Memorabilia* nos permite supor que há mais no ensinamento socrático do que Xenofonte relata. Afinal, o objetivo da obra é apologético:

<sup>5</sup> Taylor segue o mesmo padrão argumentativo. Cf. TAYLOR, 1951, p. 16

<sup>6</sup> Que Xenofonte pertenceu a esse grupo [de jovens que se interessavam por Sócrates], nós podemos facilmente admitir, sem termos que supor que ele tenha sido um membro do círculo Socrático mais íntimo [como foi Platão]” (BURNET, 1911, p. xviii).

<sup>7</sup> Além disso, Taylor e Burnet veem problemas nas outras obras. Considerando que Xenofonte não presenciou a morte de Sócrates, sua *Apologia* não é um testemunho direto. Seu *Banquete*, por sua vez, narra um acontecimento ocorrido quando Xenofonte era criança, mas este afirma estar presente nele. Por fim, seu *Ecônomico* não é muito analisado pelos autores – talvez, pelo fato de Xenofonte narrar mais uma conversa em que ele supostamente está presente.

<sup>8</sup> Cf. VLASTOS, 1988, p. 92. Essa observação, na verdade, está presente em quase todos autores que analisam a vida de Sócrates. Vlastos, ao citar a observação de Kierkegaard, afirma que devemos concordar com ela. Giovanni Reale também faz a mesma observação: “seria certamente impossível que os atenienses tivessem motivos para mandar à morte um homem tal como Xenofonte pretende que tenha sido Sócrates” (REALE, 2013, p. 84)

<sup>9</sup> Burnet elogia esse argumento de Schleiermacher, bem como sua postura, em geral, frente ao Problema Socrático (BURNET, 1911, p. xxxviii).



defender Sócrates de específicas acusações<sup>10</sup>. Assim, para cumprir este objetivo, Xenofonte pode ter, convenientemente, escondido certas facetas dos ensinamentos socráticos (cf. BURNET, 1911, p. xxxvii). Perceber isso, porém, nos leva a compreender qual o papel dos relatos de Xenofonte para a reconstrução do Sócrates histórico. Sobre isso, Taylor afirma:

na leitura de sua narrativa, nós nunca devemos esquecer o princípio, que se aplica a toda polêmica desse tipo, de que *as afirmações mais valiosas do apologista são aquelas admissões incidentais que são incompatíveis com a posição que ele está defendendo.* (TAYLOR, 1951, p. 23)

## 2 OS PROBLEMAS DAS ASSERÇÕES DE ARISTÓTELES

Aristóteles nos fornece o principal testemunho indireto para a reconstrução do Sócrates histórico. No primeiro livro de sua *Metafísica*, Aristóteles afirma que Sócrates “ocupava-se de questões éticas”, que ele buscava o universal no âmbito ético e que ele foi o “primeiro a fixar a atenção nas definições” (987b1-4)<sup>11</sup>. Na mesma obra, ele ainda afirma que “com efeito, duas são as descobertas que se podem atribuir com razão a Sócrates: os raciocínios indutivos e a definição universal: estas descobertas constituem a base da ciência” (1078b28-30)<sup>12</sup>.

292

Segundo Jaeger, Burnet e Taylor defendem “a eliminação de Aristóteles como testemunho histórico” (JAEGER, 2013, p. 508). Nesse ponto, eles seguem Eduard G. Zeller, que defendia que não há nada que Aristóteles nos tenha transmitido que não possa ser encontrado nos textos de Platão ou Xenofonte (ZELLER, 1890, p. 103)<sup>13</sup>. Eles vão, ainda, mais além, já que, como não há nenhum sinal de que leu o *Memorabilia* (cf. BURNET, 1911, p. xxiv), o mais provável é considerar que todas suas informações vêm de Platão. Isso é confirmado ao analisarmos que “toda afirmação de importância feita sobre Sócrates no *corpus* aristotélico pode ser rastreada a uma fonte existente nos diálogos platônicos” (TAYLOR, 1911, pp. 40-41).

Taylor chega a essa conclusão após a análise das referências que Aristóteles faz a Sócrates em seus escritos. Ele aponta, por exemplo, que Aristóteles, nos *Elencos Sofísticos*

<sup>10</sup> Vale ressaltar que podemos generalizar esse comentário. Conforme afirma Ana Elias Pinheiro: “[os diálogos socráticos de Xenofonte] pretendiam defender e preservar o pensamento filosófico do mestre ateniense” (XENOFONTE, 2008, p. 37).

<sup>11</sup> Adotamos, aqui, a tradução de Giovanni Reale: ARISTÓTELES, 2002, p. 35.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 607.

<sup>13</sup> Eduard G. Zeller também afirmava que não há evidência de que Aristóteles tivesse outras fontes que lhe pudessem fornecer informações sobre a pessoa de Sócrates, além dos escritos de Xenofonte e Platão (cf. ZELLER, 1877, p. 101).



(183b7), afirma que Sócrates costumava fazer perguntas, mas não as responder e que isso é uma clara alusão à reclamação de Trasímaco na *República* (337e)<sup>14</sup> (TAYLOR, 1911, p. 63). Aristóteles, também, afirma que Sócrates negava a existência de *akrasia* (EN 1145b) – algo que é facilmente percebido na leitura do *Protágoras* (345e; 353a; 357e) (TAYLOR, 1911, p. 65).

E o que podemos dizer da apreciação da filosofia socrática feita por Aristóteles? Primeiro, como Taylor afirma que o conhecimento que ele tem da filosofia de Sócrates decorre dos diálogos platônicos (cf. TAYLOR, 1911, p. 41), não há nada de novo que ele possa nos comunicar. Além disso, Burnet acrescenta que Aristóteles “não é, de maneira alguma, um bom intérprete de visões filosóficas pelas quais ele não tem simpatia” (BURNET, 1911, p. xxv)<sup>15</sup>.

Então, para que serve o testemunho de Aristóteles? No máximo, afirma a Escola Escocesa, serve para provar que o Sócrates de Platão é o Sócrates real, já que “Aristóteles está sempre pronto para criticar Platão, e se ele estivesse na posição de contrastar o Sócrates real com o de Platão, nós podemos estar certos de que ele teria feito isso em algum lugar com uma linguagem inconfundível” (BURNET, 1911, p. xxv).

### 3 ARISTÓFANES E O JOVEM SÓCRATES

293

A obra cômica *As Nuvens*, do poeta Aristófanes, é o documento mais antigo que retrata a figura de Sócrates. Nessa peça, Sócrates é uma das personagens principais. Sem embargo, o retrato pintado na comédia é bastante distinto do retrato exposto por Platão (e, claro, por Xenofonte).

Sócrates, em *As Nuvens*, é um filósofo naturalista<sup>16</sup>, que busca fazer certas descobertas acerca dos fenômenos celestes (cf. *Nu.* 225; 228)<sup>17</sup> e “cuja pseudociência o leva a negar a existência das divindades da crença comum e que celebra ritos privados a novos deuses que

<sup>14</sup> “Ele mesmo não dá nenhuma resposta, quando alguém fornece uma, ele inicia a argumentação e a refuta” (PLATO, 1997, p. 982). A tradução aqui adotada é de Grube, a qual foi revisada por Reeve.

<sup>15</sup> Este criticismo de Aristóteles, enquanto historiador da filosofia, é bastante comum. Sobre isso, veja o livro *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*, de Harold Cherniss, em cujo prefácio se lê “a conclusão é que Aristóteles não está, em nenhuma das obras que temos, tentando fornecer um relato histórico da filosofia anterior a ele. Ele está usando essas teorias como interlocutores em debates artificiais que ele cria para guiar ‘inevitavelmente’ às suas próprias teorias” (CHERNISS, 1935, p. xii).

<sup>16</sup> Este fato, que é facilmente perceptível pela leitura da peça, é apontado por muitos autores (cf., por exemplo, REALE, 2013, p. 83; VLASTOS, 1988, p. 89). Filósofo naturalista, aqui, é um filósofo que se dedica ao estudo da *physis*. Segundo Reale, a filosofia naturalista foca seus interesses em problemas cosmo-ontológicos e tem como seus principais representantes os jônicos (incluindo, Heráclito), pitagóricos, eleatas e pluralistas (cf. REALE, 2012, p. 35).

<sup>17</sup> Adotamos a tradução de Sommerstein. ARISTOPHANES, 1982, p. 33.



substituem os antigos” (VLASTOS, 1988, p. 88)<sup>18</sup>. Além disso, ele é, claramente, um sofista – e, até mesmo, o pior dos sofistas (cf. REALE, 2013, p. 83). Na peça, o personagem principal busca Sócrates para aprender oratória (Nu. 239), já que “essas pessoas o ensinam, se você as pagar, a como se conduzir em uma discussão, independentemente de sua causa ser justa ou injusta” (Nu. 98-99).

Por conta desta caracterização de Sócrates, durante muito tempo considerou-se essa comédia obra de pura fantasia – desprovida de qualquer valor histórico (cf. REALE, 2013, p. 83). A postura da Escola Escocesa em relação a Aristófanos é, todavia, totalmente distinta. Ao analisar a comédia, concluíram que ela é extremamente valiosa para conhecermos o início da vida de Sócrates.

Para começar a entender como a peça de Aristófanos pode ser útil, é preciso entender o contexto histórico. Sócrates cresceu em uma Atenas que florescia. Todavia, quando estava quase com quarenta anos, iniciou-se a longa guerra que iria acabar com a grandeza de Atenas (cf. TAYLOR, 1951, pp. 38-39). É por isso que Taylor faz o seguinte comentário:

Nós não podemos nem começar a entender historicamente Sócrates até que deixemos claro que sua juventude e início da vida adulta transcorreram em uma sociedade separada daquela na qual Platão e Xenofonte cresceram pelo mesmo tipo de abismo que divide a Europa “pós-guerra” da Europa “pré-guerra.” (TAYLOR, 1951 p. 39)

294

A imagem de Sócrates que temos em mente é aquela que Platão pintou em seus diálogos (cf. TAYLOR, 1951, p. 39). No entanto, Platão conheceu Sócrates, quando este já era mais velho, e, portanto, foi este o homem que o inspirou. Desse modo, não devemos nos surpreender ao ver, em *As Nuvens*, um retrato de um Sócrates distinto do de Platão e de Xenofonte. Afinal, Aristófanos escreveu sua peça quando Platão e Xenofonte ainda eram crianças (cf. BURNET, 1920, p. 144).

*As Nuvens*, então, pode ser de grande valor para a reconstrução do Sócrates histórico – desde que interpretada corretamente (cf. BURNET, 1928, p. 22). Ora, como Platão era uma criança, a peça não pode ter sido influenciada por ele. Desse modo, segundo Taylor e Burnet, diferentemente de Aristóteles (cujas informações acerca de Sócrates provém de Platão) e até mesmo de Xenofonte<sup>19</sup>, Aristófanos apresenta um testemunho completamente independente.

---

<sup>18</sup> Cf., por exemplo, *As Nuvens*, vv. 240-255.

<sup>19</sup> O Professor Burnet afirma: “Parece difícil duvidar que Xenofonte tirou grande parte de suas informações sobre Sócrates dos diálogos de Platão” (BURNET, 1920, p. 149).



Para a correta interpretação da peça, é preciso ter em mente que estamos diante de uma comédia. Assim, não devemos tomá-la literalmente. Entretanto, “há certas coisas na peça que devem ter alguma base histórica, a não ser que adotemos a visão de que Aristófanes nada sabia sobre o homem que ele tinha colocado como protagonista de sua comédia” (BURNET, 1928, p. 22). Sendo assim, podemos esperar aprender algo sobre Sócrates no testemunho de Aristófanes. E é por isso que, segundo Taylor:

A figura de Sócrates em *As Nuvens* é uma cuidadosa e elaborada peça de arte, uma distorção para o grotesco de uma figura cujo poeta e a audiência, sobre a qual dependia o sucesso ou a falha de sua comédia, estavam bastante familiarizados, e nós podemos esperar recuperar, por um estudo cuidadoso da caricatura, muitas características do seu original (TAYLOR, 1911, pp. 141-142, grifo nosso).

Uma caricatura cômica só pode funcionar se for um exagero de um personagem conhecido. Portanto, Burnet coloca, de modo exemplar, qual o caminho que devemos seguir no “estudo cuidadoso da caricatura” ao afirmar que “o que precisamos perguntar, então, é o que Sócrates deve ter sido no período inicial de sua vida para fazer com que a caricatura de *As Nuvens* fosse possível” (BURNET, 1920, p. 145).

295

Ora, fica evidente que Sócrates precisa ter sido um filósofo naturalista – um estudante da *physis* (BURNET, 1928, p. 23). E isso é corroborado por Teofrasto, sucessor de Aristóteles, que afirma que Sócrates foi um membro da escola de Arquelau (TAYLOR, 1951, p. 69), um filósofo naturalista eclético (REALE, 2012, p. 169), bem como por Platão, que, no *Fédon*, faz Sócrates afirmar que “quando eu era jovem, eu ficava maravilhosamente entusiasmado com aquela sabedoria que eles chamam de ciência natural” (*Phd.* 96a-b)<sup>20</sup> e que os principais objetos de estudo na sua juventude eram as coisas nos céus e debaixo na terra<sup>21</sup> – os objetos de estudo dos físicos (cf. BURNET, 1920, p. 145).

Conforme Teofrasto, Sócrates esteve ligado a Arquelau de Atenas, filósofo da natureza que adotava posições próximas a de Diógenes de Apolônia, ao considerar o ar como *arché* (cf. REALE, 2012, pp. 169-170). Desse modo, não devemos surpreender com o fato de Aristófanes representar Sócrates como aderente de um sistema que dá primazia ao ar. Burnet, na verdade,

<sup>20</sup> Adotamos a tradução de Grube, na obra editada por Cooper (PLATO, 1997, p. 83). Em outra tradução (de Carlos Alberto Nunes): “Quando eu era moço sentia-me tomado do desejo irresistível de adquirir esse conhecimento a que dão o nome de História Natural” (PLATÃO, 1980, p. 339).

<sup>21</sup> “Então, novamente, enquanto eu investigava como essas coisas morrem e o que acontece com as coisas no céu e na terra, finalmente me convenci de que não tenho nenhuma aptidão natural para esse tipo de investigação” (*Phd.* 96b-c). Seguimos, mais uma vez, a tradução de Grube. Como se vê, houve um momento em que ele investigava “o que acontece com as coisas no céu e na terra”.



afirma que, na peça, o sistema de Sócrates “é reconhecível como o de Diógenes de Apolônia” (BURNET, 1920, p. 145)<sup>22</sup>.

Novamente, Platão corrobora com o testemunho de Aristófanes. No *Fédon*, Sócrates afirma que estudou questões variadas – inclusive se “nós pensamos com nosso sangue, ou ar, ou fogo ou nenhum destes” (96b). Ora, a doutrina segundo a qual aquilo por meio do qual pensamos é o ar é a doutrina de Diógenes de Apolônia (BURNET, 1920, p. 145). Além disso, afirma Taylor que Sócrates usa, no *Fédon*, “precisamente aquelas concepções e termos técnicos [que] são colocados na boca do protagonista de *As Nuvens*” (TAYLOR, 1911, p. 160).

Contudo, para que a caricatura de Aristófanes faça sentido, é preciso que Sócrates tenha sido mais que apenas um estudante desse tipo de filosofia. Na verdade, ele precisa ter sido o líder de um grupo de estudantes cosmológicos com visões que nós denominaríamos orientais, isto é, visões influenciadas pela filosofia jônica, como as de Diógenes e Arquelaus (TAYLOR, 1951, p. 74), já que, em *As Nuvens*, Sócrates é representado como chefe de uma escola: o “*Pensatório*”.

A partir disso, Taylor afirma que é possível “conjeturar que, quando Arquelaus se aposentou, [...] Sócrates foi, para todos os efeitos, seu sucessor” (TAYLOR, 1951, p. 72). Burnet concorda, afirmando que “se este [Arquelaus] fundou uma escola regular, Sócrates iria naturalmente sucedê-lo como líder. Isso, de fato, parece, para mim, a versão mais provável” (BURNET, 1920, p. 147).

Taylor afirma que há evidências de que Sócrates foi, quando jovem, cabeça de uma escola. Como vimos, isso é uma pressuposição da caricatura de *As Nuvens* (cf. TAYLOR, 1951, p. 73). Além disso, também podemos encontrar uma comprovação dessa tese no *Memorabilia* de Xenofonte. Nesta obra, é relatada discussão entre Sócrates e Antifonte (*Mem.* I.6). O relato inicia-se assim: “É-lhe devido, a este propósito, que não se esqueça uma conversa que teve com Antifonte, o sofista. Ora, Antifonte, querendo afastar dele os discípulos, procurou Sócrates e, na frente dos outros, disse-lhe o seguinte (...)” (*Mem.* I.6.1; grifo nosso)<sup>23</sup>. Nessa discussão, fica claro que Antifonte considera Sócrates um “mestre profissional”, alguém que tem discípulos.

Se Sócrates foi um estudante da filosofia da natureza e possuía um círculo de estudantes ao seu redor, é fácil compreender como que Antifonte pôde confundir essa relação entre

---

<sup>22</sup> No relato de *As Nuvens*, Aristófanes coloca na boca de Sócrates doutrinas de Diógenes, Anaxágoras e Arquelaus. Cf. TAYLOR, 1911, p. 165.

<sup>23</sup> Adotamos a tradução de Ana Elias Pinheiro dos *Memorabilia* (XENOFONTE, 2009).



Sócrates e os estudantes com a relação de um sofista e seus discípulos<sup>24</sup>. E isso, segundo Taylor, prova que o “[p]ensatório’ de *As Nuvens* é uma distorção, para efeitos cômicos, de algo real” (TAYLOR, 1951, p. 77).

Portanto, segundo a Escola Escocesa, Aristófanes, com apoio de alguns testemunhos de Platão e Xenofonte, nos dá preciosas informações sobre a vida de Sócrates. Desse modo, não devemos desprezar as informações de *As Nuvens*. É graças a essa peça que podemos saber que Sócrates foi, em algum momento, estudante das “ciências naturais”. Além disso, descobrimos que ele foi, antes de Platão o conhecer (ou nascer), líder de um círculo de estudantes associados a ele e que não se tratava de serem seus pupilos<sup>25</sup>. Por sua vez, podemos cogitar que é possível que esse círculo de estudantes tenha sido composto por discípulos de Arquelaus de Atenas, mestre de Sócrates, após sua morte. Por fim, não se pode olvidar que certas informações secundárias sobre Sócrates podem ser extraídas da peça<sup>26</sup>.

#### 4 O SÓCRATES DE PLATÃO

297

Antes mesmo de analisarmos o valor do testemunho de Platão, precisamos fazer uma importante ponderação. Se rejeitarmos, como o faz a Escola Escocesa, o testemunho de Aristóteles e de Xenofonte e tendo em mente que Aristófanes não retrata Sócrates em sua velhice, não podemos fugir à conclusão de Burnet (*cf.* BURNET, 1920, p. 150): temos que escolher entre o Sócrates de Platão ou, então, nos contentarmos em nada conhecer sobre este homem.

Contudo, a Escola Escocesa não defende apenas que o Sócrates de Platão é o único Sócrates que podemos conhecer, como se este fosse apenas um personagem do outro filósofo. Pelo contrário, Burnet e Taylor são defensores da “estrita historicidade do Sócrates de Platão” (DE VOGEL, 1955, p. 28), ou seja, defendem que o Sócrates histórico equivaleria ao Sócrates de Platão (*cf.* DORION, 2011, p. 5).

Evidentemente, faz-se necessário algumas ponderações. Primeiramente, os autores não defendiam que os diálogos de Platão são registros de conversas reais. Além disso, eles admitiam

<sup>24</sup> Essa linha argumentativa é seguida por Taylor (1951, pp. 76-77).

<sup>25</sup> Na *Apologia de Sócrates* de Platão (33a), Sócrates é enfático em afirmar que ele nunca foi um educador pago ou que teve pupilos. Tal negação fica mais clara se considerarmos que, no primeiro momento de sua vida, ele foi uma espécie de chefe de uma escola.

<sup>26</sup> Dentre estas destaca-se o fato de Sócrates, em *As Nuvens*, ter conhecimento matemático e ser retratado “desenhando figuras com um compasso nas cinzas, exatamente como faz em Platão para a instrução de Mênon e seu servo” (TAYLOR, 1911, p. 154).



que a imagem do Sócrates de Platão pode ter sido alterada – tendo em vista a circunstância em que Sócrates morreu (BURNET, 1920, p. 149)<sup>27</sup>. Por fim, Burnet ressalta que não podemos esperar de Platão uma narrativa objetiva, já que “a antiga ideia de verdade histórica era muito diferente da nossa” (BURNET, 1911, p. xxx).

Mesmo diante dessas ponderações, Burnet e Taylor acreditam que podemos conhecer não só a vida, mas também o pensamento de Sócrates por meio dos diálogos platônicos. Entretanto, isso não deve surpreender o leitor, já que autores como Gregory Vlastos e Giovanni Reale defendem essa mesma tese<sup>28</sup>. O que diferencia, então, a “Escola Escocesa” desses outros autores é o fato de que Taylor e Burnet não acreditam que Platão, conscientemente, coloque na boca de Sócrates suas próprias ideias.

Na academia anglo-saxã contemporânea, a visão denominada “desenvolvimentismo”<sup>29</sup> é a “ortodoxia” dos estudos platônicos (cf. NAILS, 1993, p. 273). Os defensores dessa visão afirmam que há um desenvolvimento substancial no pensamento platônico de modo que é possível dividir o *corpus* platônico em três grupos distintos. Assim, o Sócrates dos primeiros diálogos de Platão não pode ser considerado o mesmo Sócrates presente nos diálogos intermediários<sup>30</sup>.

Alguns desenvolvimentistas, sendo Vlastos o principal expoente desse grupo, explicam esta mudança no pensamento platônico por meio do que Brickhouse e Smith denominam “Tese da Identidade Histórica Geral” (BRICKHOUSE; SMITH, 2010, p. 14). Os defensores desta tese (historicistas) afirmam que, nos primeiros diálogos de Platão, o filósofo é mais fiel ao pensamento socrático. Nos diálogos de maturidade, porém, ele começa a colocar na boca de Sócrates suas próprias ideias<sup>31</sup>. Por fim, em seus últimos diálogos, Platão se afasta tanto do

<sup>27</sup> Vale, porém, ressaltar que Burnet, logo após fazer esse comentário, afirma que “não acredita que isso tenha seriamente falsificado a representação” (BURNET, 1920, p. 149).

<sup>28</sup> Vlastos analisa elementos do pensamento socrático em sua obra *Socrates: ironist and moral philosopher* (1991), como sua piedade (cap. V), sua rejeição da retaliação (cap. VI) e certos tópicos de sua teoria moral (cap. VII), tendo Platão como uma importante fonte. Reale, por sua vez, realiza uma exposição do pensamento de Sócrates em sua *História da Filosofia Antiga* tendo, também, Platão como fonte importante. Destaca-se, porém, que nenhum dos dois rejeita a autoridade de Aristóteles ou Xenofonte (Vlastos, inclusive, no capítulo 3 da obra supracitada, analisa “A evidência de Aristóteles e Xenofonte”).

<sup>29</sup> Em inglês: *developmentalism*.

<sup>30</sup> Esse é um dos componentes do “Princípio da Identidade”, tese basilar do desenvolvimentismo, segundo Brickhouse e Smith. Cf. BRICKHOUSE; SMITH, 2010, p. 13.

<sup>31</sup> É por isso que Vlastos afirma que “nos diferentes seguimentos do *corpus* platônico, dois filósofos ostentam o mesmo nome [Sócrates]. O indivíduo permanece o mesmo. Mas nos diferentes grupos de diálogos, ele persegue filosofias tão diferentes que elas não poderiam ter sido descritas como coabitando o mesmo cérebro, a menos que tivesse sido o cérebro de um esquizofrênico”. (VLASTOS, 1991, p. 46).



pensamento socrático que Sócrates para de ser o protagonista (nas *Leis*, ele nem mesmo aparece).

Taylor, apesar de discordar das duas primeiras posições, concorda com a terceira e, assim, levanta um questionamento: “por que Sócrates perde a importância nesses diálogos posteriores?” Para ele, só há uma resposta:

Eu não vejo razão alguma para essa notável mudança de método a não ser a dada por Burnet que o senso histórico de Platão o proibiu de fazer Sócrates o expositor de doutrinas e interesses científicos e filosóficos que Platão bem sabia ser seus e de seus contemporâneos. Aqui, nós temos, como penso, uma prova positiva que Platão não usou a figura de Sócrates como uma “máscara” para ele mesmo ou como um ideal imaginário do que “o filósofo” deveria ser (TAYLOR, 1951, pp. 27-28).

Há, além dessa razão, outras. Por exemplo, se Sócrates foi o que Platão diz que ele foi, os testemunhos de Aristófanes e Xenofonte fazem mais sentido. Primeiro, se ele foi, no início de sua vida, o que Platão o representa tendo sido<sup>32</sup>, “a caricatura de *As Nuvens* é bem inteligível; se ele não foi, é certamente sem sentido” (BURNET, 1920, p. 146). Além disso, “é quase impossível considerar o Sócrates de Aristófanes e o Sócrates de Xenofonte como a mesma pessoa, [mas] não há dificuldade em considerá-los, ambos, como imagens distorcidas do Sócrates que conhecemos por Platão” (BURNET, 1920, p. 149).

Entretanto, uma razão digna de exposição é a que Taylor apresenta em seu “*The Platonic Biography of Socrates*”. Ele levanta um questionamento:

A pintura platônica de Sócrates, se a estudarmos como um todo, deixa a impressão de ser a delimitação de um “tipo”, ou o resultado de uma superposição de vários retratos de diferentes homens um sobre o outro, ou tem o caráter que deveríamos esperar em uma realista reprodução dramática de uma personalidade individual muito complexa? Estamos lidando com uma pintura genérica, no estilo de Menandro e da comédia antiga, ou, como Aristóteles parece ter tomado como certo, um retrato bastante realista de um indivíduo? (TAYLOR, 1917, p. 4)

Após analisar a biografia platônica de Sócrates, Taylor chega à conclusão de que encontramos o Sócrates histórico no “completo e fiel retrato, representado com atenção cuidadosa aos fatos” (BURNET, 1917, p. 49), que Platão nos apresenta. A biografia e o caráter do Sócrates platônico, na verdade, nos impressionam como a reprodução de um original vivo e

---

<sup>32</sup> Destaque para o que Sócrates diz no *Fédon* nas passagens supracitadas.



não como o retrato de um imaginário sábio ideal (cf. BURNET, 1917, p. 34). Na mesma linha, afirma Burnet:

Xenofonte nos dá muito pouco entusiasmo e Aristóфанes muito pouca ironia; é apenas no Sócrates platônico que os dois elementos estão combinados harmoniosamente no caráter com uma característica individualidade própria. O Sócrates platônico não é um mero tipo, mas um homem vivo. Essa é a nossa principal justificação para acreditar que ele é verdadeiramente “o Sócrates histórico” (BURNET, 1911, p. lvi)

## 5 O PENSAMENTO DE SÓCRATES E A TEORIA DAS IDEIAS

Desse modo, segundo a Escola Escocesa, devemos aceitar Platão como uma boa fonte de informações sobre Sócrates<sup>33</sup>. A aceitação de tal posição, contudo, nos leva a outra tarefa, nas palavras de Burnet: “se devemos considerar Platão como nossa melhor autoridade [acerca da vida de Sócrates], teremos que revisar o valor que damos a Sócrates como filósofo” (BURNET, 1911, p. xxxvii).

Burnet e Taylor afirmam isso, porque a maioria dos autores modernos, com base na falsa aceção de que Platão não é uma boa autoridade acerca do pensamento de Sócrates<sup>34</sup> (ou, melhor, de que nem todos seus diálogos são boas fontes), atribuem a Teoria das Ideias a Platão (cf. BURNET, 1920, p. 154). Todavia, partindo do pressuposto de que Platão é uma autoridade confiável, precisamos considerar que a Teoria das Ideias fazia parte do pensamento de Sócrates. Na verdade, os professores afirmam ser muito mais coerente sustentar que a doutrina das Formas é socrática. Por isso, afirma Burnet:

O terreno principal para essa atribuição [a atribuição da Teoria das Ideias a Platão] é que ela [a Teoria das Ideias] não é encontrada nos diálogos mais distintivamente socráticos, e geralmente se diz que ela aparece, pela primeira vez, no *Fédon*. Isso, entretanto, é um argumento circular; pois a única razão pela qual certos diálogos foram considerados como especialmente socráticos é o fato de que a teoria em questão não aparece neles. Não há, certamente, razão alguma para pensar que Sócrates a teria incluído em todas suas conversas, e, na verdade, teria sido muito inapropriado para ele se referir a ela, exceto ao conversar com pessoas que provavelmente entenderiam (...) É muito mais importante observar que a teoria das formas, da maneira que é mantida no *Fédon* e na *República*, é totalmente ausente daqueles que nós podemos,

<sup>33</sup> Afinal, “nós não podemos seriamente atribuir a Platão uma mistificação deliberada e sem sentido do seu mestre” (TAYLOR, 1949, p. 24).

<sup>34</sup> Ou, no caso dos desenvolvimentistas historicistas, de que os diálogos intermediários não são boas fontes.



justamente, considerar como os diálogos mais distintamente platônicos, aqueles em que Sócrates não é mais o orador principal. Nesse sentido, ela não é nunca mencionada em qualquer diálogo após o *Parmênides* (no qual ela é, aparentemente, refutada), com uma única exceção do *Timeu* (51c), no qual o orador é um pitagórico. Por outro lado, nada pode ser mais explícito que a maneira que Platão atribui a doutrina a Sócrates. No *Fédon*, ela é considerada (100b) como “nada novo”, mas apenas o que Sócrates sempre fala. No *Parmênides* (130b), Sócrates é perguntado, pelo fundador do eleatismo, se tinha sido ele quem pensou na teoria, e ele responde de forma afirmativa. Isso deveria ter acontecido vinte anos antes de Platão ter nascido. De novo, no *Fédon* (76b), Símiias é colocado a dizer [por Platão] que ele duvida se “nesse horário amanhã”, quando Sócrates tiver morrido, terá sobrado alguém que é capaz de dar uma consideração adequada das formas. Se isso é ficção, é, no mínimo, deliberada e eu só posso perguntar, como perguntei antes, se algum filósofo já propôs uma nova teoria sua, representando-a como perfeitamente familiar, para um número de [pensadores] contemporâneos notáveis, alguns anos antes dele ter pensado nela [por si mesmo] (BURNET, 1920, pp. 154-155).

Taylor, na mesma linha, escreve:

Concordo com Burnet que é inconcebível que qualquer pensador introduza uma descoberta eminentemente original de sua autoria ao mundo representando-a como algo que era, há muito, familiar a vários contemporâneos vivos, que, certamente, leriam suas obras e detectariam qualquer deturpação (TAYLOR, 1951, p. 171).

301

Vê-se, então, que a Teoria das Ideias é atribuída a Sócrates pela Escola Escocesa com base em dois principais motivos. O primeiro destes é a confiança no testemunho platônico e, portanto, no retrato de Sócrates que ele nos apresenta. Afinal, se Platão nos apresenta um retrato de Sócrates com cuidadosa atenção aos fatos (TAYLOR, 1917, p. 49) e se Platão nos apresenta Sócrates expondo a Teoria das Ideias na *República*, no *Fédon* e em outros diálogos, deve-se concluir que esta teoria era defendida pelo Sócrates histórico. O segundo motivo consiste na implausibilidade de Platão colocar na boca de Sócrates uma nova e original doutrina. Ora, por que considerar como verdadeira tal improvável (ou, nas palavras de Taylor, “inconcebível”) possibilidade, se é mais plausível considerar como socrática a Teoria das Ideias?

Se a Teoria das Ideias e todas outras teses filosóficas que atribuímos a Platão são, na verdade, socráticas, é evidente que devemos repensar o valor que damos a Sócrates como filósofo. Assim, não poderemos considerar Sócrates como simplesmente um filósofo moral, que foi professor de Platão, mas sim como aquele que, nas palavras de Taylor, “criou a tradição moral e intelectual na qual a Europa viveu desde então” (TAYLOR, 1951, p. 139).

Se é de Sócrates a Teoria das Ideias, é ele quem deu origem a todas querelas metafísicas de que a Filosofia Ocidental se ocupou até então – como, por exemplo,



a “querela dos universais”. Além disso, a concepção teológica da ordem do universo foi introduzida por Sócrates, nos diálogos platônicos, com base na Teoria das Ideias. Segundo Taylor e Burnet, então, também esta concepção, que Taylor considera a principal herança do pensamento filosófico grego, deve ser atribuída a Sócrates (TAYLOR, 1951, p. 172).

Já é conhecida a afirmação de Whitehead de que a história da Filosofia Ocidental não passa de uma sucessão de notas de rodapé às obras de Platão. Ora, se as obras de Platão em que Sócrates é a personagem principal (diálogos como a *República*, o *Fédon* e o *Banquete*) são meros registros do pensamento do Sócrates histórico, a história da Filosofia Ocidental não passa de uma série de notas de rodapé ao pensamento socrático.

## 6 A DOCTRINA SOCRÁTICA DA ALMA

Outra tese, defendida por Burnet e Taylor, considera que Sócrates teria sido o primeiro a dar ao termo *psyché* (alma) o “significado que ainda hoje damos ao termo” (REALE, 2013, p. XIII). Burnet, em seu “*The Socratic Doctrine of The Soul*”, realiza uma análise dos diversos sentidos dados à palavra *psyché* na Grécia Antiga.

Ao descrever os sentidos desse vocábulo, Burnet inicia o ensaio tratando de Homero, que sequer atribui sentimentos à alma (cf. BURNET, 1916, p. 14). A alma continuaria a existir após a morte, mas é apenas uma sombra ou imagem. No orfismo, o termo adotaria um outro sentido: a alma passa a ser considerada divina e imortal. Contudo, a alma não é identificada com o que, hoje, chamamos de “Eu”, ou seja, não tem o caráter que atualmente damos ao termo.

O termo alma também apareceria na filosofia jônica e em pensadores influenciados por ela. Diógenes de Apolônia, por exemplo, afirmaria que ela é porção de ar infinito em nosso corpo e que é causa de nossa vida, mas não manifestaria interesse algum pela alma individual. Após investigar a aproximação de outros pensadores, Burnet conclui que “nem a religião ou a filosofia do século V a.C conheciam algo sobre a alma. O que eles chamavam por esse nome era algo extrínseco e desassociado da personalidade normal, dependente totalmente do corpo” (BURNET, 1916, p. 19).

Sócrates, porém, teria realizado uma revolução por ter identificado a *psyché* com nossa “consciência” e por ter exortado seus conterrâneos a cuidarem de sua alma. Ora, tal exortação implica o uso do termo *psyché* “e uma visão da natureza da alma de uma maneira nunca antes ouvida antes do tempo de Sócrates” (BURNET, 1916, p. 26). Por isso,



Taylor, seguindo Burnet, afirma que foi Sócrates quem criou a concepção ocidental de alma – a sede de nossa inteligência e caráter moral (cf. TAYLOR, 1951, pp. 139-140).

Deve-se ressaltar que é possível defender a tese de que Sócrates revolucionou a forma ocidental de se ver a alma, sem que, para tanto, seja necessário defender ou acatar as outras posições da Escola Escocesa acerca do valor das fontes. E é o próprio Burnet o primeiro a afirmar isso: em seu ensaio, ele se limita a usar os primeiros escritos de Platão (com foco em sua *Apologia de Sócrates*) e, mesmo assim (sem considerar os diálogos de sua maturidade como fonte), chega à conclusão de que Sócrates introduziu um novo conceito acerca da alma. É por isso que autores como Jaeger e Reale, que rejeitam as outras teses da Escola (cf. JAEGER, 2013, p. 532; REALE, 2013, p. 94), concordam que Sócrates é o criador do conceito ocidental de alma (*ver esp.* JAEGER, 2013 pp. 529-532; REALE, 2002, p. 137-138)<sup>35</sup>.

## 7 CRÍTICAS À INTERPRETAÇÃO DA ESCOLA ESCOCESA

A interpretação da Escola Escocesa não é mais sustentada por nenhum historiador da filosofia, por diferentes fatores. Por exemplo, a completa rejeição do testemunho aristotélico se mostra problemática. Em discussões da época, destacam-se as críticas de Sir David Ross<sup>36</sup> – que ainda hoje são defendidas<sup>37</sup>. Ross, ao analisar a apreciação do testemunho aristotélico por parte de Taylor, ataca as bases da crítica da Escola Escocesa.

Ele considera que o caso de Taylor contra Aristóteles se baseia em três afirmações. A primeira a de que as informações que Aristóteles tinha da vida e do pensamento de Sócrates foram aprendidas de Platão ou por meio da leitura das obras de outros seguidores de Sócrates. Ross aceita essa premissa, mas acrescenta que é mais provável considerar que todo conhecimento que Aristóteles tinha de Sócrates foi derivado de Platão e outros membros da Academia (ROSS, 1924, pp. xxxiv-xxxv).

As outras duas afirmações, porém, são mais controversas. A segunda afirma que todas as informações relevantes que Aristóteles nos apresenta sobre Sócrates podem ser encontradas nos diálogos platônicos. A terceira, por sua vez, consiste na defesa de que Aristóteles

<sup>35</sup> Jaeger, inclusive, denomina o “*The Socratic Doctrine of the Soul*” de “belo ensaio” (JAEGER, 2013, p. 530).

<sup>36</sup> Ross, contudo, não foi o primeiro a criticar o tratamento dado ao testemunho aristotélico pela Escola Escocesa. G. C. Field, por exemplo, realiza semelhantes críticas em obra de 1913 (cf. FIELD, 1913, pp. 14-25).

<sup>37</sup> Por exemplo, em 1988, Vlastos afirmou que Ross apresentou a “refutação definitiva” da posição de Burnet (e Taylor). Cf. VLASTOS, 1988, p. 89.



simplesmente aceitou o que leu nos *Σωκρατικοί λόγοι*<sup>38</sup> de Platão e de outros autores como uma representação fiel de uma figura histórica (cf. ROSS, 1924, xxxv)

Essas considerações de Taylor ignoram o fato de que Aristóteles teve acesso a ensinamentos não escritos de Platão<sup>39</sup> e, ademais, que o estagirita teve a oportunidade de aprender sobre Sócrates com seu mestre e com outros membros da Academia<sup>40</sup>. Além disso, Ross apresenta exemplos que vão de encontro à visão de que Aristóteles não se posicionava (?) criticamente diante dos relatos contidos nos diálogos de Platão, simplesmente aceitando esse retrato de Sócrates como fiel (cf. ROSS, 1922, pp. xxxv-xxxvii). Desse modo, por conta de críticas como a de Ross, a completa rejeição de Aristóteles é considerada hoje insustentável<sup>41</sup>. Se não devemos rechaçar a autoridade de Taylor e Burnet, também não devemos rechaçar a de Aristóteles.

---

<sup>38</sup> “Discursos Socráticos” ou “Conversas com Sócrates” (cf. KAHN, 1996, p. 1). Para uma análise deste gênero literário, cf. *ibidem*, pp. 1-35.

<sup>39</sup> Ross defende essa posição em seu *Plato's Theory of Ideas* em oposição a Cherniss, que, em seu *The Riddle of the Early Academy*, defende “que Aristóteles derivou todo seu conhecimento das visões de Platão dos diálogos que nós ainda possuímos, e que tudo que ele diz sobre Platão, que não pode ser verificado dos diálogos, é fruto de mal-entendidos ou deturpações do que Platão escreveu” (ROSS, 1951, p. 142). Assim, para Cherniss, “o Platão que refletiu com diferentes distorções na crítica de Aristóteles e nos heterodoxos sistemas de Espeusipo e Xenócrates não é um Platão hipotético de palestras ou seminários [que não foram escritos], mas o Platão dos diálogos ainda existente em sua totalidade” (CHERNISS, 1962 p. 59). Entretanto, Ross pontua que, na *Física*, Aristóteles menciona doutrinas não-escritas de Platão: “embora ele falasse do participativo de outra maneira nas chamadas *doutrinas não-escritas*, ele ainda declarou que lugar e espaço eram a mesma coisa” (209b11-17, grifo nosso) – seguimos a tradução de Reeve (ARISTOTLE, 2018, p. 57). Portanto, essa asserção a doutrinas não-escritas “refuta[m] a afirmação de que tudo que Aristóteles diz sobre Platão é derivado dos diálogos” (ROSS, 1951, p. 147). Essa crítica também se aplica à posição de Taylor e Burnet. Afinal, se Platão transmitiu doutrinas não-escritas, por que considerar que ele não transmitiu informações sobre Sócrates além do que foi transmitido nos diálogos? Vale ressaltar, a título de completude, que a discussão entre Ross e Cherniss, a respeito das doutrinas não-escritas, é um dos principais debates acerca da interpretação de Platão. De um lado, temos a posição de Cherniss, de inteira oposição às doutrinas não-escritas. Do outro, temos a visão de Ross, no sentido de reconhecer que Platão sustentou certas doutrinas não-escritas, que foram, no entanto, desenvolvidas no final de sua vida. Por fim, temos autores como Kramer (cf. *Arete bei Platon und Aristoteles e Plato and the Foundations of Methaphics*), que, além de admitir que Platão sustentou certas doutrinas não-escritas, considera que essas foram desenvolvidas num período durante (ou até antes da) a escrita dos diálogos. No Brasil, a visão de Kramer (da denominada Escola de Tübingen ou Escola de Tübingen-Milão) é mais conhecida por conta do trabalho de Giovanni Reale (*Por Uma Nova Interpretação de Platão*). Sobre a recepção dessa visão no Brasil, cf. PERINE, 2014, pp. 233-244.

<sup>40</sup> Copleston, por exemplo, faz crítica semelhante (cf. COPLESTON, 1994, pp. 115-116). Nicholas Smith, ao analisar 38 trechos (que consistem em testemunhos de Aristóteles e textos de outros autores, como Diógenes Laércio, que atribuem certos fatos a Sócrates com base no testemunho aristotélico), chega à conclusão de que é quase certo que Aristóteles não teve apenas Platão como fonte sobre Sócrates (SMITH, 2018, p. 620). Segundo ele, há sete passagens, que não decorrem de fontes duvidosas, que não podem ter tido Platão (os diálogos platônicos) como fonte (SMITH, 2018, p. 618).

<sup>41</sup> Segundo Vlastos, a obra *The Philosophy of Socrates*, de Norman Gulley, foi o primeiro livro sobre Sócrates em inglês, depois do *Socrates* de Taylor (VLASTOS, 1991, p. 5). É interessante, por conseguinte, perceber que Gulley considerava o testemunho aristotélico como um testemunho de grande valor, por ser livre de objetivos dramáticos e apologéticos que encontramos em Platão, Xenofonte e Aristófanes (cf. GULLEY, 1968, p. 1).



Até mesmo autores que recomendam cautela na análise do testemunho de Xenofonte, afastam-se do radicalismo da Escola Escocesa, que só aceitava, deste testemunho, o que Taylor denominava “admissões acidentais”<sup>42</sup>. Gregory Vlastos, por exemplo, escreve, em 1957, um artigo no qual ele defende a superioridade do testemunho platônico<sup>43</sup>. Dentre várias razões para essa defesa, destaca-se o fato de “que Platão explica, enquanto Xenofonte não o faz, fatos afirmados por ambos e atestados por outros” (VLASTOS, 1995, p. 5) – isto é, se Sócrates foi o que Platão relata, certos fatos presentes em Platão, Xenofonte e outros autores fazem sentido; mas, se ele foi o que Xenofonte relata, não o faz<sup>44</sup>. Em 1991, em sua *magnum opus*, Vlastos deixa mais uma vez claro a superioridade do testemunho platônico. Contudo, diferentemente de Taylor e Burnet, ele considera o testemunho de Xenofonte fundamental para conhecermos o Sócrates histórico, desde que tomemos certas precauções. Afinal, como temos poucos testemunhos acerca da pessoa de Sócrates, não podemos nos dar ao luxo de rejeitar um depoimento direto, como é o de Xenofonte (cf. VLASTOS, 1991, p. 99).

Entretanto, há autores que buscam a reabilitação do testemunho de Xenofonte. Destaca-se, nesse grupo, Donald Morrison, que afirma que Xenofonte é a mais rica fonte de evidências do movimento socrático e que seus escritos são um tesouro precioso (cf. MORRISON, 1987, pp.19-20). Morrison, também, aponta que há pontos em que o Sócrates de Xenofonte e o Sócrates de Platão muito se assemelha. Assim, por exemplo, argumenta que a postura do Sócrates de Xenofonte frente o justo e o legal é a mesma que encontramos em Platão (no *Críton*), ainda que sem a genialidade filosófica que caracteriza esse último (MORISSON, 1995, pp. 329-347). Além disso, não se pode esquecer do importante trabalho de Louis-André Dorion que, dentre inúmeras contribuições, oferece contundente oposição à ideia, vinda de Schleiermacher, de que Xenofonte (e o Sócrates que este apresenta) não seria filósofo (cf. DORION, 2006, pp. 93-94)<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> É, inclusive, possível problematizar essa questão: quais os critérios para determinar o caráter acidental de uma admissão? Além do mais, se Xenofonte é um narrador não confiável, que afirma estar presente em fatos onde não estava, por que aceitar qualquer admissão dele?

<sup>43</sup> Diferentemente de Taylor e Burnet, Vlastos considera que apenas os primeiros diálogos nos fornecem informações sobre o pensamento do Sócrates histórico. A partir dos diálogos intermediários, o que é colocado na boca de Sócrates são ideias originais de Platão.

<sup>44</sup> O Sócrates de Xenofonte nunca conseguiria atrair homens como Crítias e Alcebíades, mas, o de Platão, sim (cf. VLASTOS, 1995, p. 5).

<sup>45</sup> Importante frisar que Dorion critica o próprio sentido do “Problema Socrático”. Tendo em vista que os *logoi sokratikoi* divergem entre si e nunca tiveram a finalidade de serem retratos fieis da pessoa de Sócrates, deve-se adotar um método comparativo, no qual se analisa cada escritor dos *logoi* de modo independente. Esse método, como se vê, abandona a pretensão de conhecer o “Sócrates Histórico”. Contudo, tendo em vista os fatos e o histórico do Problema Socrático, este é, para Dorion, o melhor caminho para os estudos socráticos: abandonando a pretensão de conhecer o Sócrates Histórico, poderemos ter uma melhor maneira de entendermos o complexo fenômeno do “socratismo” (Cf. DORION, 2011, pp. 1-21; especialmente pp. 18-21). Sobre essa exegese comparativa, cf.



A postura da Escola Escocesa frente Aristófanos, por sua vez, teve recepção mais favorável. Desse modo, Giovanni Reale afirma que Aristófanos revelaria diversos elementos históricos que contribuiriam imensamente para o entendimento de Sócrates (cf. REALE, 2013, p. 95). Até mesmo David Ross, forte crítico da maneira com que Taylor e Burnet trataram Aristóteles, aceita, com base em Aristófanos, que Sócrates, em algum momento, se interessou pela filosofia naturalista (cf. VLASTOS, 1988, p. 90). Há, porém, autores que rejeitam a reabilitação de Aristófanos promovida pela Escola Escocesa. Assim, Gregory Vlastos rejeita o testemunho de Aristófanos (cf. VLASTOS, 1988, pp. 89-90), já que sua comédia nos ensina pouco sobre Sócrates<sup>46</sup>.

Por fim, no que se refere ao testemunho platônico, a posição de Taylor e Burnet é unanimemente rejeitada. Como dissemos, na Academia Anglo-Saxã contemporânea, prevalece a posição desenvolvimentista, ou seja, a visão de que há um desenvolvimento substancial no pensamento platônico (ao menos entre os primeiros diálogos e os diálogos intermediários). Burnet e Taylor, porém, são considerados como não-desenvolvimentistas<sup>47</sup> e, por isso, um grande número de autores recusam sua visão de Platão.

Mesmo dentre os não-desenvolvimentistas, a visão de Taylor e Burnet é rejeitada. Afinal, a grande maioria deles<sup>48</sup>, apesar de concordar com Taylor e Burnet, no que tange à negação de um desenvolvimento substancial do pensamento platônico, defende que as doutrinas presentes nos diálogos são originais de Platão e não as doutrinas de Sócrates. Destaca-se, não obstante, a obra *Plato and the Art of Philosophical Writing* de Christopher Rowe. Nela, Rowe adota um não-desenvolvimentismo aliado à tese de que “Platão se manteve um socrático até o fim” (ROWE, 2007, p. viii), isto é, nos diálogos intermediários e tardios, ele mantém as

---

DORION, 2018, pp. 55-70. Cf., também, BOLZANI FILHO, 2014, pp. 11-31. Nesse artigo, Bolzani “pretende analisar o chamado ‘problema de Sócrates’ e procura defender, com base nas dificuldades a ele associadas, que os textos escritos sobre o filósofo – os *lógoi sokratikói* – não devem ser lidos como fontes históricas fidedignas” (2014, p. 30).

<sup>46</sup> Sua obra, na verdade, nos ensina como o público, fomentado por Aristófanos, via Sócrates (cf. VLASTOS, 1988, p. 90)

<sup>47</sup> O “não-desenvolvimentismo” é também chamado de “unitarismo”. Preferimos o primeiro termo, pois, embora o termo “unitarismo” seja mais utilizado, ele parece implicar que os defensores dessa posição consideram o platonismo como algo totalmente estático. Assim, é possível que Francesco Fronterotta afirme, por um lado, que há mudanças no pensamento platônico e, portanto, compreenda que algum tipo de desenvolvimento deve ser admitido e, por outro lado, seja um não-desenvolvimentista, por considerar que tal desenvolvimento não tenha sido substancial (cf. FRONTEROTTA, 2007, p. 38). Contudo, a aplicação do termo “unitarista”, para um autor que reconhece mudanças no pensamento platônico, é problemática. Taylor e Burnet não são, em sentido estrito, “unitários”. Apesar de entenderem que o pensamento platônico (socrático) é o mesmo nos primeiros diálogos e nos diálogos intermediários, eles consideram que, nos diálogos tardios, Platão se afasta de certas posições socráticas – e isso explica o fato de Sócrates não ser mais a principal personagem nestes diálogos (cf. TAYLOR, 1951, pp. 27-28).

<sup>48</sup> Cf., por exemplo, as obras de Harold Cherniss, Francesco Fronterotta e Lloyd P. Gerson.



posições dos primeiros diálogos. Isso significa que as diferenças entre certos diálogos (como o monólogo no *Timeu* em oposição ao caráter completamente dialógico nos primeiros diálogos) representariam “mudanças de estratégia, não mudança de opinião” (ROWE, 2007, p. 13).

Desse modo, Rowe, mesmo sem considerar as posições da Escola Escocesa em seu livro, aproxima-se desse posicionamento. Deve-se, porém, ressaltar que, apesar de identificar o pensamento dos diálogos com o de Sócrates, Rowe não defende que Platão é um historiador fiel da vida socrática. Além disso, certas doutrinas que Taylor e Burnet atribuem a Platão (e, conseqüentemente, a Sócrates) são negadas por Rowe<sup>49</sup>.

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do Problema Socrático, Taylor e Burnet nos oferecem sua resposta: para conhecermos o Sócrates histórico, precisamos ir a Platão. Para chegarem a essa posição, os professores da Escola Escocesa analisaram os testemunhos mais relevantes de Xenofonte, Aristóteles, Aristófanes e Platão.

Na apreciação do testemunho de Xenofonte, Taylor e Burnet são bastante críticos. O fato de o mesmo não ser filósofo coloca em xeque sua capacidade de compreender – e retratar – a genialidade de Sócrates. Além disso, não há nenhuma razão para considerar que ele tenha feito parte do mesmo círculo íntimo de seguidores do mestre como o fez Platão. Por fim, certos problemas de veracidade em seus escritos e o caráter apologético dos mesmos praticamente impossibilitam a busca de qualquer informação sobre o Sócrates histórico em suas obras. Todavia, não há uma rejeição completa de Xenofonte, já que Taylor deixa claro que as “admissões acidentais” feitas pelo autor podem ser úteis em certos casos – como, por exemplo, para comprovar o que é dito por outro autor.

O testemunho de Aristóteles, por sua vez, é rejeitado completamente. Taylor e Burnet defendem que tudo que o estagirita sabia sobre Sócrates provém das mesmas fontes que temos e que toda afirmação relevante que ele faz sobre Sócrates pode ser encontrada nos diálogos platônicos. Assim, o testemunho de Aristóteles é inútil para tentarmos reconstruir o Sócrates histórico. Ele é, contudo, útil para uma questão: como Aristóteles está sempre pronto a criticar Platão, se ele pudesse contrastar o Sócrates histórico com o Sócrates dos diálogos, ele o teria

---

<sup>49</sup> Por exemplo, Rowe tem uma visão da Teoria das Ideias bastante distinta da de Taylor e Burnet (cf. ROWE, 2007, pp. 200-254). Para uma apreciação crítica da visão de Rowe por um não-desenvolvimentista, cf. GERSON, 2013, pp. 68-72.



feito. Já que não o fez, podemos concluir que ele considerava o Sócrates dos diálogos como o Sócrates histórico – isto é, considerava os diálogos como retratos fiéis da personalidade histórica.

O testemunho de Aristófanes, que há muito vinha sendo rejeitado, é, por sua vez, reabilitado. Taylor e Burnet apontam que é errado esperar que o retrato do Sócrates de Aristófanes seja semelhante ao que Platão apresenta, afinal o poeta cômico representa Sócrates em sua juventude e Platão, em sua velhice. Além disso, uma caricatura distorcida, para efeitos cômicos, só será engraçada caso haja alguma semelhança com o original; por isso, é possível conhecer certas características do Sócrates histórico, em sua juventude, por meio da leitura de *As Nuvens*. Assim, com base em informações presentes em *As Nuvens* e confirmadas por alguns diálogos platônicos (destaque para o *Fédon*), os professores da Escola Escocesa apresentam um novo retrato da juventude de Sócrates, no qual ele apareceria como líder de uma escola e um filósofo naturalista.

Platão, por seu turno, é aceito como a principal fonte, por distintos motivos. Os mais relevantes se devem: (a) ao fato de que é impensável que ele apresentasse, na boca de Sócrates, ideias que não fossem atribuídas ao mestre, mas que seriam ideias originais suas; (b) ao fato de o Sócrates platônico não ser um simples personagem idealizado, mas ter todas as características de um homem vivente. Assim, ao ter Platão como fonte, Taylor e Burnet propõem uma nova forma de ver o pensamento socrático, na qual se destaca a atribuição da Teoria das Ideias a Sócrates e não a seu discípulo.

A posição da Escola Escocesa, contudo, foi unanimemente rejeitada por diferentes motivos. Destaca-se, aqui, a problemática rejeição do testemunho aristotélico – que ignora o fato de que Aristóteles pode ter adquirido informações acerca da pessoa de Sócrates por fontes que não temos acesso<sup>50</sup> - e a confiança excessiva no testemunho de Platão – que, por exemplo, ignora o caráter literário dos *lógoi sokratikoí*.

Entretanto, não se pode dizer que tudo que Taylor e Burnet disseram foi rejeitado. Destaca-se, aqui, a tese de que Sócrates operou uma verdadeira revolução no conceito de *psyché* – criando o conceito ocidental de alma. Esta posição, sustentada, inclusive, por autores que rejeitam sua visão acerca do valor do testemunho de Platão, foi um acréscimo inestimável aos estudos socráticos e à compreensão do Problema Socrático. Assim, podemos concluir que, de fato, a Escola Escocesa cometeu erros ao responder à pergunta “Quem foi Sócrates?”, todavia,

---

<sup>50</sup> Por exemplo, companheiros de Sócrates que nada escreveram (ou cujas obras não chegaram a nós) e, até mesmo, o próprio Platão, que pode ter fornecido, oralmente, informações adicionais a Aristóteles, além das que nos chegaram pelos diálogos.



foram Taylor e Burnet que constataram ter sido Sócrates o primeiro a dar à palavra “alma” a noção que, ainda hoje, adotamos.



## REFERÊNCIAS

- ARISTOPHANES. *Clouds*. Tradução: Alan H. Sommerstein. Warminster: Aris & Phillips LTD, 1982.
- ARISTÓTELES. *Metafísica: Ensaio Introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. v. 2.
- ARISTOTLE. *Physics*. Tradução: C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2018.
- BOLZANI FILHO, R. Imagens de Sócrates. *Kléos*, Rio de Janeiro, n. 18, 2014, pp. 11-31.
- BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. D. *Socratic Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- BURNET, John. Introduction. In: PLATO. *Plato's Phaedo*. BURNET, J (Ed.). 1. ed., Oxford: Clarendon Press, 1911, pp. ix-lvi.
- BURNET, John. *Socratic Doctrine of the Soul*. London: Oxford University Press, 1916.
- BURNET, John. *Greek Philosophy: Thales to Plato (Part One)*. London: Macmillan and Co., Limited, 1920.
- CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1935.
- CHERNISS, H. *The Riddle of the Early Academy*. New York: Russell & Russell, 1962.
- COPLESTON, Frederick. *Historia de La Filosofia: Grecia y Roma*. Tradução: Juan Manuel García de la Mora. 4. ed., Barcelona: Editorial Ariel, 1994. v. 1.
- CORNELLI, G.; COELHO, M. C. de. M. N. "Quem não é Geômetra não entre!" *Geometria, Filosofia e Platonismo. Kriterion*, Belo Horizonte, n. 116, 2007, pp. 417-435, dez/2007.
- DE VOGEL, Cornelia. The Present state of the Socratic Problem. *Phronesis*, v. 1, n. 1, pp. 26-35, 1955.
- DORION, L. A. Xenophon's Socrates. In: AHBEL-RAPPE, S.; KAMTEKAR, R. (Ed). *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 93-109.
- DORION, Louis-André. The Rise and Fall of the Socratic Problem. In: MORRISON, D. R. *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 1-23.
- DORION, L. A. Comparative Exegesis and the Socratic Problem. In: DANZIG, G; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (Ed). *Plato and Xenophon: Comparative Studies*. Boston: Brill, 2018, pp. 55-70.
- FIELD, G. C. *Socrates and Plato: A Criticism of Professor A. E. Taylor's 'Varia Socratica'*. Oxford: Parker & Co, 1913.
- FRONTEROTTA, F. The Development of Plato's Theory of Ideas and the 'Socratic Question' In: SEDLEY, D. (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. New York: Oxford University Press, summer 2007, vol. XXXII, pp. 37-62.
- GERSON, L. P. *From Plato to Platonism*. New York: Cornell University Press, 2013.
- GULLEY, N. *The Philosophy of Socrates*. London: Macmillan and Co Ltd, 1968.
- JAEGER, Werner. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. Tradução: Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Platonica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- MORRISON, D. On Professor Vlastos' Xenophon. *Ancient Philosophy*, v. 7, pp. 9-22, 1987.
- MORRISON, D. Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful. *Ancient Philosophy*, v. 15, pp. 329-347, 1995.
- NAILES, D. Problems with Vlastos' Platonic Developmentalism. *Ancient Philosophy*, v. 13, n. 2, pp. 273-291, 1993
- PERINE, Marcelo. A Herança Socrática no Conceito Cristão de Alma. *Hypnos*, ano 9, nº 13, São Paulo, pp. 53-68, 2ª sem. 2004.
- PERINE, M. A Recepção da Escola de Tübingen-Milão no Brasil. In: PERINE, M. *Platão não estava Doente*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, pp. 233-244.
- PLATÃO. *Diálogos (Volumes III-IV): Protágoras, Górgias, O Banquete e Fedão*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.



- PLATO. *Complete Works*. COOPER, J.M (Ed.). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde: O Conceito de Homem de Homero a Platão*. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.
- REALE, G. *Para Uma Nova Interpretação de Platão*. Tradução: Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- REALE, G. *História da Filosofia Grega e Romana: Pré-Socráticos e Orfismo*. Tradução: Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. v. 1.
- REALE, G. *História da Filosofia Grega e Romana: Sofistas, Sócrates e Socráticos Menores*. Tradução: Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. v. 2.
- ROSS, W. D. Introduction In: ARISTOTLE. *Aristotle's Metaphysics*. ROSS, W. D. (Ed.). Oxford: The Clarendon Press, 1924, v. 1, pp. xiii-clxvi.
- ROSS, D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- ROWE, C. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- SCHLEIERMACHER. On the Worth of Socrates as a Philosopher. In: PLATO. *The Apology of Socrates, The Crito and Part of the Phaedo*. 2. ed. rev. London: Taylor Walton and Maberly, 1852.
- SMITH, N. D. Aristotle on Socrates. In: STAVRU, A.; MOORE, C. (Ed.) *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden/Boston: Brill, 2018, pp. 601-622.
- TAYLOR, Alfred Edward. *Plato*. London: Archibald Constable & Co Ltd, 1908.
- TAYLOR, Alfred Edward. *Varia Socratica*. Oxford: James Parker & Co., 1911.
- TAYLOR, Alfred Edward. *Plato's Biography of Socrates*. London: Oxford University Press, 1917.
- TAYLOR, Alfred Edward. *Plato: The Man and His Work*. 6. ed. London: Methuen & Co. Ltd, 1949.
- TAYLOR, Alfred Edward. *Socrates*. Boston: The Beacon Press, 1951.
- VLASTOS, Gregory. Socrates. In: *Proceedings of the British Academy LXXIV*, 1988, pp. 89-111. Disponível em: <<http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/proc/files/74p089.pdf>>. Acesso: 12/03/2021.
- VLASTOS, Gregory. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- VLASTOS, G. The Paradox of Socrates. In: VLASTOS, G. *Studies in Greek Philosophy (Volume II): Socrates, Plato, and their Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1995, pp. 3-18.
- XENOFONTE. *Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução: Ana Elias Pinheiro. 1. ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução: Ana Elias Pinheiro. 1. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.
- XENOPHON. *The Shorter Socratic Writings: "Apology of Socrates to the Jury," "Oeconomicus," and "Symposium"*. BARLETT, R. C. (Ed.). Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- ZELLER, Edward. *Socrates and The Socratic School*. Tradução: Oswald H. Reichel. 2. ed. London: Longmans, Green, and Co., 1877.
- ZELLER, E. *Outlines of the History Greek Philosophy*. Tradução: Sarah Frances Alleyne e Evelyn Abbott. New York: Henry Holt and Company, 1890.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38047>

Artigo recebido em: 18/05/2021

Artigo aprovado em: 26/12/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

## A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA A PARTIR DO DEBATE ENTRE SÓCRATES<sup>1</sup> E POLEMARCO NO DIÁLOGO *A REPÚBLICA*

### THE CONCEPTION OF JUSTICE FROM THE DEBATE BETWEEN SOCRATES AND POLEMARCHUS IN THE DIALOGUE *THE REPUBLIC*

Handerson Reinaldo Araújo<sup>2</sup>

([handersonreinaldo@gmail.com](mailto:handersonreinaldo@gmail.com))

**Resumo:** Este artigo tem o objetivo de analisar as influências da definição de justiça proposta por Polemarco na teoria da justiça socrática. Quais são as implicações da concepção de justiça proposta por Polemarco na definição de justiça defendida por Sócrates no diálogo *A República*? Este artigo está dividido em duas seções: na primeira seção, examinaremos a concepção de justiça proposta por Polemarco e as objeções de Sócrates; na segunda seção, investigaremos a justiça no cidadão e na *pólis* defendida por Sócrates. Concluiremos que a teoria da justiça apresentada por Sócrates é influenciada pela noção de justiça defendida por Polemarco, entretanto, com as reformulações necessárias.

312

**Palavras-chave:** Justiça. Sócrates. Polemarco. *A República*.

**Abstract:** This article aims to analyze the influences of the definition of justice proposed by Polemarchus in the theory of Socratic justice. What are the implications of the conception of justice proposed by Polemarchus in the definition of justice defended by Socrates in the dialogue *The Republic*? This article is divided into two sections: in the first section, we will examine Polemarchus conception of justice and Socrates's objections; in the second section, we will investigate justice in the citizen and in the *polis* defended by Socrates. We will conclude that the theory of justice presented by Socrates is influenced by the notion of justice defended by Polemarchus, however, with the necessary reformulations.

**Keywords:** Justice. Socrates. Polemarchus. *The Republic*.

---

<sup>1</sup> Estamos cientes da fecunda controvérsia que existe em torno das concepções e teses sustentadas por Sócrates e Platão nas questões debatidas nos diálogos, especialmente quanto à posição de Sócrates, se personagem ou interlocutor de Platão, bem como quanto à influência do pensamento de Sócrates. Entretanto, não temos o objetivo de resolvê-la. Indicamos as seguintes referências para aprofundamento no tema: FIELD, Guy Cromwell. *Plato and his contemporaries: a study in fourth century life and thought*. 1ª ed. London: Routledge, 2012, pp. 7-8; COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía: Grecia y Roma*. Tomo I. Traducción de Juan Manuel García de la Mora. Barcelona: Editorial Ariel, 1991, p. 92-93.

<sup>2</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0367451655473206>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2207-9867>.



## INTRODUÇÃO

A questão central debatida no diálogo *A República* está relacionada à concepção de justiça – o que é a justiça? As discussões se iniciam no livro I de *A República* e permeiam todos os livros subsequentes. Sócrates visa definir a justiça em si e por si mesma, de modo que possa servir de fundamento para a constituição da cidade por ele idealizada. Polemarco defende que a justiça é dar a cada cidadão o que lhe é devido no mesmo sentido do que propõe Céfalos e Simônides.

No entanto, Sócrates aponta inconsistências na definição apresentada por Polemarco, dado que, seguindo essa concepção, o justo poderia agir com justiça beneficiando os amigos ou injustamente ao prejudicar os inimigos. Em 433a Sócrates expõe que a justiça é cada um fazer aquilo que lhe foi atribuído por natureza, ou seja, cada cidadão deve se ocupar com um único ofício na *pólis*, devendo ser aquele para o qual possui atribuição inata.

Desse modo, este artigo tem o objetivo de analisar as influências da definição de justiça proposta por Polemarco na teoria da justiça socrática. Podemos expressar o problema que pretendemos investigar nos seguintes termos: quais são as implicações da concepção de justiça proposta por Polemarco na definição de justiça defendida por Sócrates no diálogo *A República*? Este artigo está dividido em duas seções: na primeira seção, examinaremos a concepção de justiça proposta por Polemarco e as objeções de Sócrates. Na segunda seção, investigaremos a ideia de justiça defendida por Sócrates, tanto no cidadão quanto na *pólis*, bem como as suas implicações na constituição da cidade ideal.

313

### 1 A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA PARA POLEMARCO

Polemarco foi uma das vítimas do governo dos Trinta Tiranos. Lysias (1955, p. 156) relata que, juntamente com seu irmão Polemarco e seu pai Céfalos, em virtude de sua riqueza e dos sentimentos democráticos, rivalizaram com Erastóstenes, um dos representantes da tirania dos Trinta, razão pela qual foram perseguidos. Lysias conseguiu escapar, mas Polemarco não teve a mesma sorte, pois foi preso e obrigado a beber cicuta.

A lógica da participação de Polemarco no diálogo *A República* reside no contexto histórico que marcou a sua vida, sendo primordial para que Sócrates alcance a definição ideal do que seria justiça. Polemarco, utilizando-se da concepção de justiça apresentada por Céfalos no sentido de que a justiça é dar a cada um o que lhe



é devido, entende que é correto conceber a justiça como sendo falar a verdade e restituir o que se recebe se esta definição tiver como fundamento os ensinamentos de Simônides.<sup>3</sup>

No entanto, Sócrates objeta a afirmação de Polemarco argumentando que não se deve devolver o que lhe foi dado para guardar se o dono estiver perturbado das ideias, por exemplo. De acordo com a visão socrática, a conduta de restituir o bem sabendo que o dono não está são da consciência não é justa. Sócrates defende que Simônides se refere à outra coisa ao expressar que justiça é dar a cada um o que lhe é devido (*Rep.* I, 332a).

Polemarco concorda com a objeção de Sócrates, sob a justificativa de que os amigos só devem fazer o bem aos amigos, nunca o mal. Por outro lado, aos inimigos só deve ser dado o que lhes convém, isto é, o mal (*Rep.* I, 332a/b). O objetivo de Sócrates é fazer com que Polemarco chegue a uma conclusão absurda sobre a ideia de justiça.

Polemarco, ao tentar reconstituir a ideia de Céfalo de que a justiça é dar a cada um o que lhe é devido, introduz um elemento novo: *que o ato de restituir deve objetivar fazer o bem aos amigos e dar, aos inimigos, aquilo que lhes convém, o mal*. Bloom (1968, p. 316) considera que a intenção original de Polemarco, ao interferir no diálogo, era meramente apoiar a alegação de seu pai, Céfalo, de que a justiça era restituir a outrem o que lhe é devido.

Polemarco é compelido a argumentar e esse cenário representa o passo no caminho da aceitação incondicional da transição da ordem ancestral para o novo regime baseado na razão. Sócrates, então, fazendo uso da ironia que lhe é característica, conjectura um diálogo com Simônides para desvendar o seu enigma poético parafraseado por Polemarco.

Bloom (1968, p. 319) sustenta que Sócrates objetiva descobrir o que a justiça faz que nenhuma outra arte faz, e essa é, obviamente, uma tarefa difícil. A medicina, enquanto *techné*,<sup>4</sup> é definida como a arte que deve dar alguma coisa que lhe seja devida ou lhe convenha, tendo, portanto, que ministrar remédios ao corpo, alimentos e bebidas. O mesmo acontece com a culinária.

De acordo com Reeve (1988c, p. 08), por meio da analogia com os diversos ofícios, Sócrates objetivava demonstrar que a virtude, ao contrário das artes, resulta apenas em coisas boas. Sócrates também faz uso desse argumento com o intuito de apontar que para cada

<sup>3</sup> Simônides de Ceos nasceu em 556.a.c., e viveu durante algum tempo em Atenas. Associou-se a uma das famílias mais poderosas da Tessália, os Escópadas. Simônides era um poeta que louvava as batalhas e os heróis da Grécia Antiga. Segundo Rawles, os poemas de Simônides eram dotados de discussões e reflexões morais. Dentre as passagens mais famosas, destaca-se o diálogo *A República*, onde é citada a definição de justiça para Simônides. RAWLES, Richard. *Simonides the poet: intertextuality and reception*. University of Edinburgh, 2018, p. 163.

<sup>4</sup> Trata-se de um termo etimologicamente derivado da palavra grega τέχνη que é traduzida como “arte”.



atividade humana existe uma arte específica (princípio da especialização) e que cada uma sabe o que é devido e o que convém ao seu objeto.

A comparação entre a virtude e a habilidade profissional (arte), segundo Pappas (1995, p. 51), é um tanto quanto problemática, dado que todas as habilidades requerem, por um lado, o máximo de capacidade para o bem e, por outro, o máximo de capacidade para o mal. Do mesmo modo que o médico cura o paciente, ele pode, como ninguém, envenená-lo.

Por isso, admitir que a virtude seja comparada à habilidade profissional (arte) resultaria em uma conclusão absurda, pois teria que admitir, necessariamente, que, assim como a justiça dá um acréscimo de capacidade na guarda de um depósito de dinheiro, o justo também será o melhor em roubá-lo.

Utilizando ainda da metáfora entre arte e virtude, Sócrates indaga Polemarco sobre o que terá de dar uma arte que tenha o nome de justiça. A justiça, para Polemarco, seria fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos. Considerando essa lógica, Polemarco entende que o homem justo é capaz de beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos na guerra (*Rep.* I, 332d/e). Pela analogia de outras artes, Polemarco é induzido a dizer que a justiça beneficia os amigos e prejudica os inimigos lutando com eles e contra eles em tempos de guerra.

315

Irwin (1995, p. 171) aponta que a conclusão de Polemarco de que a justiça é fazer o bem aos amigos e prejudicar os inimigos é inaceitável porque implica que a pessoa justa usa meios justos para ajudar seus amigos e injustos para prejudicar seus inimigos. As ideias de justiça e injustiça são incompatíveis entre si e, portanto, não seria possível admitir que o homem justo agisse injustamente.

Sócrates questiona se a ideia do homem justo, proposta por Polemarco, só é aplicável em tempos de guerra. O herdeiro de Céfalo responde que não, pois é possível encontrá-la também na sociedade em tempos de paz, mais especificamente quando tratar de negócios que envolvam dinheiro. Polemarco considera que a justiça é útil quando algo precisa ser guardado sob segurança, como o dinheiro. Desse modo, quando inútil o dinheiro, terá utilidade a justiça. Do contrário, a justiça seria inútil.

Sócrates, todavia, entende que, a partir dos argumentos de Polemarco, chega-se à conclusão de que a justiça não é muito importante se só for útil para as coisas inúteis. O contra-argumento de Sócrates a essa ideia de Polemarco reside no fato de que, se o homem justo serve para guardar dinheiro, também servirá para roubá-lo.



Na tentativa de contestar as objeções de Sócrates, Polemarco, mantendo-se irredutível, aponta que o problema da definição de justiça pode estar relacionado aos conceitos formulados sobre o que seja amigo e inimigo (*Rep. I*, 333a/334b).

Na reformulação do conceito de amigo e inimigo, Polemarco aponta a relação entre realidade e aparência. Nessa nova aceção, amigo é o que parece e, realmente, é homem de bem; quem parece sê-lo, porém não o é, só é amigo na aparência. Aplica-se o mesmo entendimento em relação aos inimigos.

A partir da relação entre realidade e aparência, Polemarco aponta para uma divisão dos homens em três classes: amigos, inimigos e aqueles que aparentam ser amigos, mas não são. Sócrates conclui que, de acordo com o raciocínio de Polemarco, é justo fazer o bem ao amigo por ser ele bom, e prejudicar o inimigo por ser ele mau (*Rep. I*, 335a/b).

Na concepção Socrática, não pode o homem justo causar dano nem aos amigos e nem a quem quer que seja. Quando causamos danos a outrem (seja animal ou homem) não o tornamos um ser melhor, mas, sim, pior, e, inclusive, injusto, pois eles se tornam piores na virtude especificamente humana e a justiça é uma virtude humana (*Rep. I*, 335b/e).

Fazer o mal a alguém não é justo, isto é, não é da natureza do homem justo fazer o mal, pois, se assim fosse, não seria justo, mas injusto. Os argumentos de Polemarco são insustentáveis frente aos objetivos socráticos de edificar uma cidade que tenha como substrato uma concepção de justiça ideal.

Polemarco, perdido no jogo dialético de Sócrates, recua e assume, induzido pelo filósofo, a posição de que não se deve atribuir à Simônides a ideia de que a justiça é dar a cada um o que lhe é devido, sendo justo ajudar os amigos e prejudicar os inimigos, visto que falta verdade nesse argumento.

De acordo com Bloom (1968, p. 325), Sócrates e Polemarco têm entendimentos completamente distintos acerca da ideia de que ser justo também é prejudicar os inimigos. Sócrates considera que o homem justo não pode prejudicar quem quer que seja, dado que prejudicar é tornar uma pessoa ou coisa pior no que diz respeito à sua virtude específica. Por outro lado, a definição de justiça proposta por Polemarco pode ser considerada a regra necessária para a satisfação do egoísmo coletivo, visto que defende a tese de que o cidadão deve ser leal ao seu próprio grupo e prejudicar os inimigos.

Essa definição de justiça, apresentada por Polemarco, torna viável a ascensão de governantes autoritários e não traz a harmonia necessária que deve prevalecer tanto no cidadão quanto na cidade. Uma vida justa, que deve ser o horizonte visado pelo



cidadão e pela própria *pólis*, depende da assimilação por parte de todos de que a justiça é um fim e não um meio.

Muito embora a concepção de justiça de Simônides, exposta por Polemarco, não tenha tido a aceitação necessária por parte de Sócrates nessa primeira parte do diálogo, Irwin (1995, p. 173) entende que será retomada em um momento oportuno no livro IV do diálogo *A República*, quando a justiça for definida como fazer o que lhe é próprio por natureza, conforme descreve Sócrates em 433a do diálogo *A República*.

As disparidades entre os discursos e a insuficiência das argumentações de Polemarco fizeram com que Sócrates continuasse a sua empreitada de investigar e obter um conceito de justiça que correspondesse ao ideal por ele buscado. Polemarco, então, indaga Sócrates sobre o que seria a justiça, já que não poderia ser nenhuma das definições expostas.

## 2 A JUSTIÇA NA *PÓLIS* E NO CIDADÃO NA PERSPECTIVA DE SÓCRATES

Da concepção da cidade sob o argumento de que os homens não são autossuficientes, nos termos propostos por Sócrates, surgem, então, diversos ofícios na *pólis* a serem executados por classes distintas, pois, do contrário, o exercício dos ofícios por uma mesma classe ou um único cidadão contraria o próprio fundamento que viabiliza a formação da cidade: *não bastar a si mesmo*.

Logo, cada cidadão na cidade deverá se ocupar com um ofício, de modo que alguém seja lavrador, outro pedreiro e um terceiro tecelão para que seja possível suprir todas as necessidades. Esse modo de dispor as artes em sociedade se dá assim porque, na concepção de Sócrates, não somos iguais por natureza, dado que nascemos com disposições diferentes, cada um com mais jeito para determinado trabalho (*Rep.* II, 370b).

Annas (1981, p. 73) entende que, a partir dessa ideia de estratificação social, Platão introduz o princípio da especialização que determina que cada pessoa faça um único trabalho, ou seja, cada um deve desenvolver uma função específica na *pólis* (aquela para a qual possui atribuição natural). Com isso, cada classe desenvolverá, de forma específica e com mais eficiência, a sua função dentro da cidade.

O trabalho perfeito será realizado por aquele que se dedicar exclusivamente a um único ofício. Surgem, então, as classes dos artesãos, agricultores, viajantes e comerciantes, cada classe exercendo a função que lhe é própria de acordo com a habilidade e capacidade de cada cidadão. A razão pela qual todos devem exercer



apenas uma arte é que cada homem tem o dom para uma arte específica. Uma vez que cada um exercerá a arte para a qual e, por natureza, é mais bem-dotado, a carga será mais leve para todos (STRAUSS, 2013, p. 40).

Com o acréscimo de novos ofícios, o território inicial da cidade deixa de ser suficiente para suprir todas as necessidades dos cidadãos. Com isso, é necessário conquistar novos territórios para a lavoura e o pasto e é justamente essa a origem da guerra, fonte das mais terríveis calamidades. Para guerrear, é imprescindível a existência de uma classe com a maior eficiência possível e destinada especificamente para a guerra.

Essa função deve ser exercida pela classe dos guardas da cidade, que deve ser formada por cidadãos que tenham habilidades e aptidão por natureza. Segundo Sócrates, os guardas terão de ser como os cães de boa raça, que possuem temperamento tão manso quanto possível para as pessoas da família e o contrário para os estranhos. Os guardas terão de ser dotados também de disposição filosófica, visto que aquele que deseja saber e o filósofo se equivalem e somente assim saberá distinguir o conhecido (concidadãos) do desconhecido (inimigos).

Os guardiões devem ser especialistas dotados de certa combinação de qualidades para serem ao mesmo tempo ferozes com os inimigos e gentis com os seus concidadãos (CORNFORD, 1941, p. 62). A classe dos guardiões é apenas uma das classes existentes na cidade fundada pelo filósofo. No livro IV da *República* Sócrates trata das relações entre as classes sociais e a justiça na cidade. É mais especificamente nesse livro que Sócrates passa a expor o que considera ser a justiça e, por conseguinte, as vantagens que ela proporciona não só ao seu portador, mas à cidade como um todo.

Essa ideia de beneficiar o todo é decorrência da própria natureza da virtude, pois, conforme Feitosa (2011, pp. 111-123), a noção de virtude genuína para os gregos se dá quando esta é associada à ação, não uma ação qualquer, mas aquela que deve estar voltada para o benefício de outrem. Por isso, é necessário que as classes estejam bem ordenadas, cada uma delas exercendo a função que lhe é própria para que não apenas uma, mas todas sejam prósperas. Não há uma classe mais próspera do que a outra, tendo em vista que todas devem visar o interesse comum.

Cada cidadão deve cumprir suas obrigações da melhor maneira possível para que a cidade seja cada vez mais florescente e bem organizada na sua totalidade. Pappas (1995, p. 92) argumenta que os lugares dos cidadãos dentro da cidade são reflexos das suas próprias naturezas, da forma como estas foram moldadas pelos deuses, e não pelo acidente histórico que separa os cidadãos das outras comunidades. Embora a cidade seja



estratificada em classes, ela deve se manter sempre suficiente e uma tendo como base a ideia de cooperação e reciprocidade umas com as outras.

Sócrates atribui ao governante o poder de determinar até que ponto precisa crescer a cidade, sendo que esta não pode expandir ao ponto de se tornar múltipla. Assim como as classes, os cidadãos devem exercer a atribuição que for naturalmente indicada, tendo em vista que apenas dessa maneira permanecerá único, não múltiplo, e essa unicidade beneficia a própria cidade que se mantém indivisa. A cidade assim constituída será, na percepção de Sócrates, a mais perfeita.

Partindo do pressuposto de que a cidade assim constituída é a melhor e mais bela, Sócrates e seus interlocutores passam a investigar as virtudes presentes na *pólis*, que são quatro: a sabedoria, a temperança, a coragem e a justiça. Pappas (1995, p. 96) aduz que as quatro podem juntar-se para conformar uma vida moral. Em conjunto, permitem tanto a ação quanto a reflexão, tanto o autodomínio como a consideração de outrem.

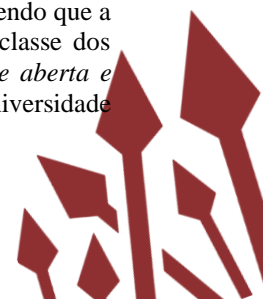
Sócrates e Glauco passam a analisar primeiramente o que seria a sabedoria (*sophía*) e qual o seu lugar na cidade. Há vários conhecimentos na cidade como o do carpinteiro que o faz ser hábil na carpintaria ou do agricultor quanto ao conhecimento especial da agricultura. Mas o conhecimento do carpinteiro e do agricultor é relativo à arte por eles praticada, seja carpintaria ou agricultura, respectivamente. Esse conhecimento especial do carpinteiro e do agricultor, na perspectiva de Sócrates, não torna sábia a cidade.

Por isso, é necessário saber se há na cidade um componente que detenha um conhecimento próprio para aconselhar, não a respeito de um assunto específico da vida pública, mas ao conjunto dela própria, sobre a melhor maneira de dirigir a si mesma e de tratar com as demais comunidades.

Sócrates e Glauco concluem que a sabedoria se encontra nos governantes classificados como guardas perfeitos, pois, se a sabedoria é o governo sábio e o exercício do governo é a função dos guardiões perfeitos, a cidade será sábia, por conseguinte, se for governada por guardiões sábios.<sup>5</sup> O guardião que é totalmente devoto do bem comum é o protótipo de filósofo que deve comandar por conhecer o Bem (BLOOM, 1968, p. 371). Desse modo, o governante é aquele que sabe e confia no princípio de que tudo o que é vantajoso para a *pólis*

---

<sup>5</sup> Popper faz uma crítica a Platão no sentido de que ele desejava deter toda mudança política, estabelecendo que a mudança seria maléfica. A estrutura estática da sociedade e o exercício do poder concentrado na classe dos governantes sábios resultariam em uma justiça totalitária. Cf: POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Vol. 1. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. – São Paulo, ed. da Universidade de São Paulo, 1974, pp. 100-103.



é vantajoso para si e vice-versa e, por isso, deve governar para o todo (REEVE, c1988, p. 182).

A sabedoria da cidade não é redutível à sabedoria de alguns ou de todos os cidadãos, dado que o que torna uma cidade sábia não é a mera presença de habitantes sábios, mas sim o fato de que ela é estruturada de tal forma que os governantes são sábios e estendem a sua ação por toda a *pólis* (ANNAS, 1981, p. 111). Ser sábio é ter o conhecimento preciso do que é útil para cada classe da cidade e para cada elemento da alma (*Rep.* IV, 428b/429a).

O saber da classe superior é especial (governantes), tendo em vista ser ela a responsável por fundamentar a necessidade da ordem do todo, tanto no espaço público quanto na alma do cidadão (FEITOSA, 2011, p. 117). Os governantes compreendem a inteligência da cidade e a governam segundo a razão. A sabedoria requer conhecimento na parte racional, mas se não for usada corretamente, isto é, com vistas ao Bem, e não promover os desejos racionais, não beneficiará o homem (IRWIN, 1979, p. 206).

A segunda virtude a ser investigada é a coragem (*andréia*). A cidade será corajosa, para Sócrates, em virtude de uma parte de si mesma, por ser nessa parte que reside o poder que em todas as circunstâncias mantém a opinião relativa às coisas que são para temer. Isso somente é possível por meio do plano educativo proposto aos soldados que não tem outra intenção a não ser a de prepará-los para absorverem as leis da melhor maneira possível, a fim de que tornem indelévels suas convicções a respeito das coisas de temer e de muitas outras e que resistam aos prazeres.

A coragem é ter convicções inabaláveis sobre o que se deve e o que não se deve temer e essa convicção é obtida por meio do plano educativo idealizado por Sócrates e seus interlocutores. A razão é o que determina o que deve e o que não deve ser temido, conforme complementa Sócrates em 442c. Essa virtude é típica dos soldados, que são encarregados da defesa da *pólis* e sempre almejam a glória e a honra.

A temperança (*sophrosýne*)<sup>6</sup> é uma espécie de ordem, de domínio sobre os prazeres, ou seja, de ser senhor de si mesmo. Sócrates afirma que na alma há dois princípios, sendo um melhor e um pior, e que, quando o de natureza melhor domina o outro, diz-se que é superior a si mesmo; por outro lado, quando há defeito na educação do cidadão, o princípio pior domina o melhor e, por consequência, diz-se que esse cidadão é intemperante e inferior a si mesmo.

As pessoas de boa educação e de natureza superior possuem os desejos simples e moderados guiados pela razão e pela opinião justa, o que as diferencia daqueles que

---

<sup>6</sup> Termo que não tem equivalente preciso. Significa uma espécie de conhecimento de suas próprias limitações e fraquezas. Qualifica o homem sóbrio e moderado.



são guiados pelos prazeres e desejos imoderados. Logo, para Sócrates, a cidade senhora dos prazeres e das paixões e de si mesma é aquela em que as paixões das multidões inferiores são dominadas pelas paixões e inteligência de uma minoria de cidadãos.

Cornford (1941, p. 117) expõe que os governantes devem governar com o consentimento voluntário dos governados por terem a sabedoria que põe ordem e visa ao Bem, e a temperança inclui exatamente o acordo unânime de todas as classes quanto a quem deve comandar e a quem deve obedecer. É como uma harmonia que permeia e une todas as partes do todo, um princípio de solidariedade.

A temperança, diferentemente da sabedoria e da coragem, não se encontra em classes específicas da cidade, dado que se estende por toda a cidade para promover a harmonia entre todos os cidadãos: os fracos, os fortes e os medianos (*Rep.* IV, 431a/432a). Conforme interpretação de Crombie (1979, pp. 106-107), a temperança significa a hegemonia dos melhores elementos, a ordem que resulta da hegemonia dos desejos simples, moderados e razoáveis.

A hegemonia não é da razão sobre os desejos, mas dos desejos razoáveis sobre os irrazoáveis. A virtude da temperança é a responsável por gerar ordem e moderação, fazendo com que o homem sopesse os desejos piores e melhores, optando pela satisfação daqueles que resultarão em benefício para si mesmo e para a coletividade.

A virtude restante seria a justiça (*dikaíosýne*). Sócrates e seus interlocutores já haviam definido a justiça sem perceberem quando estratificaram a cidade em classes e determinaram que cada classe só poderia exercer a função que lhe é própria por natureza. Do mesmo modo que as classes, os cidadãos, como expõe Sócrates em 423d, também só poderiam se ocupar com um único ofício, exatamente aquele que lhe é atribuído naturalmente.

Em 433b o filósofo concebe a primeira ideia de justiça: 1) justiça consiste em fazer cada um o que lhe compete e não se entregar a múltiplas ocupações, isto é, cuidar cada um do que lhe diz respeito. Posteriormente, em 434a, apresenta a segunda definição: 2) justiça consiste também em cada um conservar o que é seu e fazer o que lhe compete. A concepção de justiça proposta por Sócrates é muito próxima da ideia de justiça defendida por Polemarco. Porém, quando Sócrates expõe que a justiça é exercer cada um a função que lhe compete, ele complementa afirmando que essa atribuição é natural, isto é, inata ao cidadão.

Essa concepção de justiça difere da visão comum ou convencional, como argumenta Feitosa (2006, p. 68), porque a justiça convencional é aplicada primeiramente às ações e, em seguida, às pessoas. A justiça platônica é justamente o contrário,



aplicando-se primeiramente às pessoas, em seguida às ações. Uma pessoa é justa se sua alma é harmônica e uma ação é justa se promove a alma.

Enquanto virtude genuína, a justiça concorrerá com as demais virtudes (sabedoria, coragem e temperança) para o aperfeiçoamento da cidade. A justiça é o princípio fundamental que institui e mantém a cidade, ela não está em uma classe específica, mas em todas. A justiça consiste na manutenção da ordem hierárquica, de modo que a razão (hierarquicamente superior) governe as outras duas partes (hierarquicamente inferiores) (TRABATTONI, 2012, p. 183). Ela mantém a cidade una e coesa.

Para Dahl (1999, p. 208), as virtudes éticas permitem que uma pessoa viva uma vida caracteristicamente humana e viva bem. A coragem, por exemplo, possibilita que se aja diante do medo ou perigo. A justiça, por sua vez, assegura que alguém aja bem em relação aos outros e, por isso, é caracterizada como uma virtude social.

Quando os carpinteiros e artesãos, por exemplo, visando qualquer vantagem, riqueza ou poderio entrarem para a classe dos guerreiros, ou os guerreiros entrarem para a classe dos artesãos e comerciantes, bem como passarem a exercer mais de uma função na cidade, essa desordem e multiplicidade provocará o declínio da *pólis* (*Rep.* IV, 434b). Feitosa (2011, p. 119) aduz que dois princípios regem a ideia de classe: de identidade e agregação e, ao mesmo tempo, de desagregação. Enquanto a atração entre as classes é proporcionada pelo saber, temperança e justiça, a oposição, por outro lado, está relacionada às suas diferenças naturais condicionadas aos elementos não cognitivos.

Cada classe social deve exercer a sua função específica com vistas ao bem comum para que a cidade permaneça íntegra, sendo os agricultores responsáveis pela produção que será repartida entre todos os cidadãos de forma igualitária; os guardas, como não produzirão gêneros alimentícios, terão a função de proteger a cidade e essa proteção será aproveitada pelos demais cidadãos; os governantes, por sua vez, exercerão o poder político beneficiando o todo, devendo promover a unidade e coesão da cidade, aconselhando, deliberando e tendo os valores morais como horizonte.

Em relação ao lugar das virtudes na cidade, é possível perceber que, de acordo com Baccou<sup>7</sup> (1966, p. 32), a sabedoria (*sophía*) é a virtude suprema do Estado, reside nos governantes que estendem sua ação benéfica para toda a comunidade; a coragem (*andréia*) é uma virtude dos guardiões (auxiliares), responsáveis pela defesa do território; a temperança

---

<sup>7</sup> Baccou é tradutor e comentador do diálogo *A República*, cuja referência é a seguinte: PLATON. Oeuvres complètes. *La République*. Traduction nouvelle avec introduction et notes par Robert Baccou. Paris, Librairie Garnier Freres, 1966.



(*sophrosýne*) não pertence a uma classe exclusiva do Estado, sendo, pelo contrário, comum a todas, estabelecendo um perfeito acordo entre elas, baseada na preponderância dos elementos superiores em relação aos inferiores; e a justiça (*dikaíosýne*), por sua vez, é a condição para as outras virtudes, é geradora de ordem e está na origem de todo progresso moral.

A justiça, de modo diferente da sabedoria e da coragem, não estaria em um lugar específico, dado que, na concepção platônica, a justiça no diálogo *A República* deve se fazer presente em todas as classes da cidade e nas partes da alma gerando a ordem necessária, impedindo o conflito que poderia existir entre as classes da cidade e os elementos constitutivos da alma. Conforme Keyt (2006, pp. 345-346), as instituições sociais, econômicas e políticas da *Kallipolis* visam atender exatamente a necessidade de todos, mantendo-se a coesão que lhe é característica.

Essa é a função da *pólis* e é por isso que a liderança sábia é fornecida pelos governantes, a liberdade é proporcionada pela defesa da cidade por parte dos guardiões e a necessidade de alimento, abrigo e todos os bens materiais necessários para a sobrevivência de todos é garantida pelos produtores. Trata-se do princípio da tripartição da estrutura social e política da *Kallipolis* e da divisão do trabalho.

Sócrates objetiva saber se o homem diferirá ou não da cidade, isto é, se terá de ser ou não semelhante a ela, se apresenta a mesma divisão que se verifica na cidade. Essa análise nos remete à antropologia socrática que, segundo Feitosa (2017, p. 216), é apresentada de forma dualista: um composto de alma e corpo. Contudo, o que o define é a alma, enquanto o corpo é instrumento desta.

A alma se apresenta como algo divino, ou seja, como a única capaz de contemplar o que é perfeito. O filósofo procurará saber se na alma também há as quatro virtudes existentes na cidade: a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça. Sócrates e seus interlocutores chegam à conclusão de que o mesmo sujeito não pode fazer e sofrer ao mesmo tempo coisas contrárias na mesma parte de si mesmo e com relação ao mesmo objeto (*Rep.* IV, 439a).

Desse modo, a alma de quem tem sede, por exemplo, outra coisa não deseja senão beber, e é para isso que ela tende. Aquilo que puxa a alma que tem sede para uma direção e ao mesmo tempo a arrasta para outra como um animal para beber terá de ser distinto um do outro, pois não é possível o mesmo princípio produzir na mesma parte e ao mesmo tempo efeitos contrários.

Para ratificar seus argumentos, Sócrates expõe o exemplo do arqueiro que a um só tempo repele e atrai o arco, ou seja, com uma mão ele atrai e com a outra



repele. Trata-se, conforme Irwin (1995, p. 204), do Princípio dos Contrários que afirma que os movimentos contrários devem ser atribuídos a estados distintos do sujeito. Se esse princípio fosse rejeitado, Sócrates teria que assumir que a mesma parte promove dois estados distintos ao mesmo tempo.

Sócrates conclui que existem três princípios: um com que o homem raciocina (princípio racional da alma/elemento cognitivo) e o outro com que é arrastado para as paixões qualificado como concupiscente (princípio irracional/elemento não cognitivo). O terceiro princípio é o colérico (ira). Sócrates afirma que é possível que a parte irascível entre em conflito com outros desejos e que, por isso, deles difira.

A distinção entre a parte irascível e a apetitiva se baseia no fato de que a primeira não se apega a coisas ou desejos particulares, pois sua motivação reside nos ideais que possa vir a ter, como honras e vitórias, mas que possam ser aceitos como justos e bons (FEITOSA, 2006, p. 97). O filósofo prova com a seguinte indagação: “sempre que em alguém predominam os desejos sobre a razão, que essa pessoa se injuria e se insurge contra a porção de si mesma que a violenta, e que em tal modalidade de duelo sai a cólera em ajuda da razão?” (*Rep.* IV, 434b); em seguida afirma: “Mas que saia em ajuda das paixões é o que nunca quero crer”.

324

Assim, há na alma três potências, de acordo com Xavier e Cornelli (2011, p. 224), cuja parte identificada como *logistikón* é a instância que baliza o agir, dado que está relacionada ao princípio racional da alma e que, portanto, deve guiar as ações humanas, pois somente ela conhece o Bem; em conflito com essa parte da alma, encontra-se a parte denominada *epithymetikón*, esfera em que se situam os prazeres que Platão localiza na alma e não no corpo; e a terceira parte, que também confronta com a parte racional, é o *thymós*, instância que diz respeito a uma espécie de orgulho guerreiro.

Quando há colisões de desejos, a parte colérica deve auxiliar a razão nos conflitos com a parte concupiscente por estar mais próxima daquela. A parte racional deve comandar e a parte impulsiva deve se aliar àquela para vigiar a desiderativa, que precisa de freio e direção (CASERTANO, 2014, p. 16).

O comando da parte racional se justifica pelo fato de só ela ter a capacidade deliberativa e de justificar racionalmente suas escolhas a partir da análise crítica dos benefícios e malefícios oriundos da decisão a ser tomada, e ela deve escolher aquilo que manterá o equilíbrio do todo da alma. Se os elementos não cognitivos fossem capazes de



deliberar racionalmente, a parte racional não teria motivos para existir. Contudo, a parte irascível, mesmo não tendo essa capacidade cognitiva, pode ser controlada para que auxilie a razão nos conflitos com a parte concupiscente.

Quando o indivíduo fumante, por exemplo, está em processo de tratamento e satisfaz o desejo de fumar, mesmo sabendo que o referido desejo é prejudicial (informação obtida através da potência racional), e demonstra, logo em seguida, vergonha e raiva em tê-lo realizado e recaído no vício, é justamente nesse momento que se manifesta a parte irascível, da qual emana a ira/vergonha e que se injuria contra a porção de si mesma que objetiva satisfazer o desejo prejudicial (oriundo da potência apetitiva).

Enquanto a potência racional incita os cidadãos a uma vida intelectual e ordenada, constituindo a classe dos governantes, a potência irascível os conduz para a satisfação dos desejos que proporcionam honra e glória, referindo-se à classe dos soldados, e a potência apetitiva estimula as atividades e impulsos que são necessários para a satisfação das necessidades biológicas do corpo, cuja função é a mesma desempenhada pelos produtores da comunidade. A parte racional da alma é guiada pelo raciocínio sobre o bem, e as outras partes fazem seu trabalho apropriado quando são adequadamente influenciadas por esse raciocínio (IRWIN, 1995, p. 281).

325

O problema moral constitui o problema de optar por uma forma de vida em que todas as potências desempenhem as suas funções sem entrarem em conflito umas com as outras (CROMBIE, 1979, pp. 109-110). Cada desejo, mesmo que oriundo de um elemento não cognitivo, possui função essencial na vida do cidadão e da própria cidade. Entretanto, quanto aos desejos que provêm das potências irascível e apetitiva, frisa-se que eles devem sempre se submeter ao crivo da razão, pois somente ela sabe ponderar e decidir sobre o que é melhor para o todo.

Portanto, o homem, na concepção de Sócrates, não é desprovido de desejos e prazeres, o que ele não pode é ser conduzido unicamente por eles, sem o elemento racional na reflexão e decisão do que é melhor. A justiça é uma autorregulação, de modo que cabe à razão a função de decidir quando as partes irascível e concupiscente servirão melhor para a manutenção da ordem da alma.

As virtudes devem ser qualificadas pelo conhecimento do Bem e promover os desejos apropriados avalizados pela parte racional. Cada uma das virtudes precisará das outras para evitar os defeitos permitidos por cada estado psíquico considerado individualmente. Para evitar o desacordo entre eles, cada estado psíquico deve ser



qualificado de modo a almejar o bem geral, cada um deve fazer o seu próprio trabalho e, somente assim, a alma será justa (IRWIN, 1979, p. 206).

Diferentemente do *Fédon* em que os prazeres e desejos são atribuídos ao corpo e a racionalidade à alma, no diálogo *A República* as potências racional, irascível e apetitiva se encontram no interior da alma humana, cada uma desempenhando uma função própria e visando a satisfação dos desejos que lhes são peculiares, havendo uma relação entre elas.

Não obstante Platão conceba a alma de forma tripartite, ele assim o faz apenas para demonstrar que é na alma que se encontram os vícios que fazem com que o cidadão aja mal, é nela que se encontram as afecções que o conduzem pelo caminho do erro, uma vez que no livro X, mais especificamente em 611b, o filósofo expõe que “não é de acreditar que, por natureza, seja a alma uma espécie de conglomerado de várias partes, desiguais e diferentes entre si” (PLATÃO, 2000, p. 457).

Os mesmos princípios que se verificam na cidade existem na alma do cidadão em mesmo número. Ao conceber a semelhança entre a justiça política e a justiça psíquica, estabelecendo que há na alma o mesmo tipo e número de partes que se verifica na cidade, Sócrates assume o princípio da similaridade (KEYT, 2006, p. 349). Cada parte da alma deve exercer a função que lhe é própria para que o cidadão seja justo. Partindo desse pressuposto, o princípio racional deve comandar os demais por ser sábio, por saber discernir e ponderar as consequências de uma determinada ação para o todo da alma.

Não se deve deixar abusar dos prazeres para não escravizar e governar os que estão naturalmente sujeitos ao comando. Uma pessoa que tenha uma constituição interior dissoluta, desarmoniosa, conflitiva, própria do injusto, cederá a todo e qualquer impulso, encorajando os elementos desregrados e desmedidos da alma, deixando a razão debilitada (PAPPAS, 1995, p. 109).

O homem justo é aquele que põe ordem em sua vida interior, estabelecendo sempre a harmonia que deve imperar na alma, e não deixa um princípio da alma interferir no outro, nem comandar aquele que está naturalmente sujeito a ser comandado, devendo cada um exercer a sua respectiva função.

Todavia, para que isso seja possível, Feitosa (2017, p. 219) expõe que a parte racional deve formar opinião que não só justifique, mas que seja convincente e capaz de fazer com que as outras partes percebam o que é melhor para o todo da alma, isto é, deve haver uma espécie de diálogo entre elas.



Por outro lado, a desordem, a desarmonia, a rebelião e a intromissão de um princípio nas funções alheias representam a injustiça, a intemperança, a covardia e a ignorância no cidadão (*Rep.* IV, 444a). A alma será corajosa quando a parte irascível se submete à razão, para, no meio de prazeres e dores, determinar o que deve e o que não deve ser temido; será sábia quando possui o saber do que é útil para cada parte e para a comunidade de todas; será moderada quando, pela amizade e harmonia das partes, as que obedecem reconhecem e não contestam o comando da razão; e será justa quando cada parte realiza a função que lhe compete.

Somente a razão é capaz de agir teleologicamente, visando ao Bem, enquanto a função das outras partes pode se esgotar na mera satisfação das necessidades. Os atos justos são aqueles que mantêm a harmonia da alma, e os injustos são aqueles que a destrói (SANTOS, 2008, p. 75-77). A pessoa será justa se, e somente se, ela tem uma alma harmônica e uma ação é justa se promove ou preserva a justiça na alma (DAHL, 1999, p. 211).

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

327

A ideia de justiça no diálogo *A República* é construída durante toda a obra a partir da dialética estabelecida entre Sócrates e seus interlocutores. Como um processo construtivo, é possível concluir que a concepção de justiça defendida por Sócrates é fruto do debate firmado entre os interlocutores.

Quando Sócrates em 433a argumenta que a justiça consiste na proposição de que cada cidadão deve se ocupar com um único ofício na *pólis*, especificamente àquele atribuído por natureza, percebe-se que essa proposta é muito próxima daquela defendida por Polemarco de que a justiça é dar a cada um o que lhe é devido.

Sócrates reformula essa ideia e a adequa aos seus propósitos, que era exatamente a de conceber uma justiça em si e por si mesma, de modo que ela fosse qualificada como uma virtude. Nesse sentido, a justiça não poderia ser definida nos termos propostos por Polemarco, visto que, segundo essa concepção, o homem justo poderia agir com justiça e em benefício dos seus amigos, bem como com injustiça e em prejuízo dos seus inimigos.

Na concepção socrática, o homem justo não pode agir com injustiça porque quem age com justiça outra coisa não objetiva senão o Bem. Desse modo, Sócrates reformula a ideia de justiça defendida por Polemarco e promove as adequações necessárias



para tornar possível a construção de uma concepção de justiça que satisfaça aos seus propósitos, de modo que o justo passa a ser aquilo que é atribuído a cada cidadão por natureza, isto é, como uma espécie de dom ou inatismo, e não o que é devido a cada um por mera convenção.





## REFERÊNCIAS

- ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press Oxford, 1981.
- BLOOM, Allan. *The Republic of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay. 2ª ed. New York: Basic Books, 1968.
- CASERTANO, Giovanni. *Uma introdução à República de Platão*. 1ª ed. Paulus editora. – São Paulo, 2014.
- COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía: Grecia y Roma*. Tomo I. Traducción de Juan Manuel García de la Mora. Barcelona: Editorial Ariel, 1991.
- CORNFORD, Francis Macdonald. *The Republic of Plato*. Oxford at the clarendon press, 1941.
- CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón: El hombre e la sociedad*. Versión española de Ana Torán y Julio César Armero. Alianza editorial, 1979.
- DAHL, Norman O. Plato's defence of justice. In: FINE, Gail. *Plato's Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford University Press, 1999.
- FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. A questão da *acrasia* na filosofia de Platão. *Revista Prometeus*, Universidade Federal de Sergipe, ano 10, nº 23, 2017.
- FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. A questão da justiça como virtude social em Platão. In: CARVALHO, Hélder Buenos Aires de; CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. *Temas de Ética e Epistemologia*. 01 ed. Teresina: EDUFPI, 2011, vol. 01.
- FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. *A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão*. Tese de doutorado em Filosofia. – Universidade de São Paulo, 2006, 170f.
- FIELD, Guy Cromwell. *Plato and his contemporaries: a study in fourth century life and thought*. 1ª ed. London: Routledge, 2012.
- IRWIN, Terence. *Plato's ethics*. Oxford University Press, 1995.
- IRWIN, Terence. *Plato's Moral Theory: the early and middle dialogues*. Clarendon Press Oxford, 1979.
- KEYT, David. Plato on Justice. In: BENSON, Hugh H. *A Companion to Plato*. Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- LYSIAS. *Discours XII*. Tradução de Louis Genet, Paris: Belles Lettres, 1955.
- PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Tradução de Abílio Queiroz. Edições 70, 1995.
- PLATÃO. *A República: ou sobre a justiça, gênero político*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. – 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2000.
- PLATON. *Oeuvres complètes. La République*. Traduction nouvelle avec introduction et notes par Robert Baccou. Paris, Librairie Garnier Freres, 1966.
- POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Vol. 1. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. – São Paulo, ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- RAWLES, Richard. *Simonides the poet: intertextuality and reception*. University of Edinburgh, 2018.
- REEVE, C.D.C. *Philosopher-Kings: the argument of Plato's Republic*. Princeton University Press, 1988.
- SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: Alma, cidade, cosmo*. Tomo III. Edições Loyola, 2008.
- STRAUSS, Leo. Platão. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, JOSEPH. *História da Filosofia Política*. Tradução de Heloisa Gonçalves Barbosa. 1ª ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- TRABATTONI, Franco. *Platão*. Imprensa da Universidade de Coimbra. Annablume Clássica, 2012.
- XAVIER, Dennys Garcia e CORNELLI, Gabriele. *A República de Platão: outros olhares*. – São Paulo: Loyola, 2011.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.40781>

Artigo recebido em: 30/06/2021

Artigo aprovado em: 26/12/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

## A DIALÉTICA DOS TÓPICOS DE ARISTÓTELES

### THE DIALECTIC OF ARISTOTLE'S TOPICS

Cristiane Szyrwelski<sup>1</sup>

([cristianesz@gmail.com](mailto:cristianesz@gmail.com))

**Resumo:** Este artigo contém um esboço da dialética dos *Tópicos* de Aristóteles e explicações sobre algumas passagens da obra, como uma propedêutica à sua leitura. A primeira seção contém uma síntese sobre o problema da definição da dialética aristotélica e explica que sua solução demanda uma pesquisa além dos *Tópicos*. A segunda e terceira seções mostram o que é possível se conhecer sobre a dialética com o estudo dessa obra: uma técnica de raciocínio conforme é aplicada ao treinamento acadêmico e também, em certa medida, às disputas dialéticas da antiga Grécia. O artigo também chama a atenção para vários detalhes e diferenças a respeito da contextualização de passagens dos *Tópicos*, o que serve para prevenir erros de interpretação.

**Palavras-chave:** Tópicos. Dialética. Aristóteles.

330

**Abstract:** This article contains an outline of the dialectic of Aristotle's *Topics* and explanations of some passages in the work, as a propaedeutic for its reading. The first section contains a summary of the problem of the definition of the Aristotelian dialectic and explains that its solution demands a research beyond the *Topics*. The second and third sections show what is possible to know about dialectic from the study of this work: a technique of reasoning as it is applied to academic training and also, to some extent, to the dialectical disputes of ancient Greece. The article also draws attention to several details and differences regarding the contextualization of *Topics* passages, which serve to prevent misinterpretation

**Keywords:** *Topics*. Dialectic. Aristotle.

## INTRODUÇÃO

Nosso objetivo, neste artigo, é mostrar um esboço, com exemplos, da dialética conforme ela aparece na obra *Tópicos*, de Aristóteles. Esse esboço não caracteriza o emprego da dialética, ou seja, dessa técnica de raciocínio, na obra do Estagirita em sua totalidade. Pelo contrário, as

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5016004405437450>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3723-2596>.



noções que apresentaremos tornam possível entender, previamente à leitura dos *Tópicos*, que há limites no que essa obra oferece para a compreensão da dialética aristotélica como um todo. Uma compreensão prévia desses limites e uma noção a respeito das finalidades do tratado e dos contextos aos quais os seus exemplos se aplicam ajudam a evitar erros de interpretação, sobretudo por generalizações precipitadas, por parte de quem, sabendo que o tratado é um dos mais representativos para o estudo da dialética aristotélica, inicia a leitura de seus textos.

Organizaremos a apresentação dos conteúdos em três partes: uma breve discussão sobre o que é a dialética aristotélica, seguida de uma noção geral sobre as três utilidades do conhecimento sistematizado da dialética apresentado nos *Tópicos* de Aristóteles e, por fim, sobre os seus principais instrumentos. O artigo serve como uma propedêutica ao estudo dos *Tópicos*, mas também contém argumentos para discutir a definição da dialética do Estagirita.

## 1 O PROBLEMA DA DEFINIÇÃO DA DIALÉTICA ARISTOTÉLICA

A obra mais significativa para o estudo da dialética em Aristóteles são os *Tópicos*, um dos tratados que compõem o *Órganon*, coleção dos textos aristotélicos sobre o saber instrumental a partir do qual se desenvolveu o que hoje chamamos de lógica. Os *Tópicos* iniciam com a seguinte frase:

Nosso tratado se propõe encontrar um método (μέθοδος) de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas (ἐξ ἔνδοξα), sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraços (μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον) (ARISTÓTELES, *Tópicos* I, 1 100a 18-25).<sup>2</sup>

A frase começa com a declaração de que a obra tem o objetivo de encontrar um método. Porém, como Aristóteles introduz o tratado sem dar a sua definição de dialética, os intérpretes, tradicionalmente, utilizam essa passagem sobre o objetivo como base para definir a dialética como um método de discutir a partir de opiniões geralmente aceitas, ou de construir argumentos a partir de opiniões geralmente aceitas. Essa definição encontra apoio no parágrafo seguinte a

<sup>2</sup> Consideramos que a melhor tradução, para o final da passagem, seria: “evitar dizer alguma coisa inconsistente”. *Tóp.* I, 1 100a 18-25. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 5.



essa passagem citada, no qual o Estagirita faz uma distinção entre os raciocínios<sup>3</sup> demonstrativos e os dialéticos. Os primeiros são definidos como os que partem de premissas primeiras e verdadeiras, ou do conhecimento obtido a partir delas. Os segundos, os raciocínios dialéticos, são os que partem de opiniões geralmente aceitas. As opiniões geralmente aceitas (ἔνδοξα) são definidas como: “aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos – em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes.”(ARISTÓTELES, *Tópicos* I, 1 100a 25-100b 23).<sup>4</sup>

É a definição de raciocínio dialético, ou argumento dialético, que é dada por Aristóteles, o que os intérpretes tradicionalmente estendem para a própria dialética em si, fazendo uma associação da definição do argumento dialético com o método para raciocinar mencionado na primeira frase dos *Tópicos*, que está na passagem que citamos.<sup>5</sup> Então a dialética é geralmente entendida como um método de raciocinar, ou de construir deduções, ou de discutir a partir de opiniões geralmente aceitas.

Porém, essa definição de dialética encontra um obstáculo alguns parágrafos depois, no próximo capítulo do livro, sobre as finalidades para as quais os *Tópicos* são úteis, as quais são: o treinamento do intelecto (γυμνασία), os encontros, ou disputas casuais (ἔντευξις) e as ciências filosóficas (φιλοσοφίαν ἐπιστήμας).<sup>6</sup> O obstáculo a que nos referimos está na utilidade dos *Tópicos*, ou da dialética, para as ciências filosóficas.<sup>7</sup> Quem está familiarizado com a epistemologia de Aristóteles sabe que, para esse filósofo, não é possível que a ciência, o método seguro sobre as coisas necessárias e eternas, se fundamente na opinião, que é precária e sujeita ao erro (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* VI, 3 15-35). E o texto dos *Tópicos* contém a palavra “dialética” na passagem sobre a utilidade do tratado nas ciências filosóficas, ou seja, diz que há, nas ciências filosóficas, uma função para a dialética ou metodologia sistematizada nos *Tópicos*.<sup>8</sup> Aplicando, à leitura dessa parte, essa definição geralmente adotada de dialética,

<sup>3</sup> “Racocínios”, ou “silogismos”, ou “argumentos” são os termos utilizados para o termo original grego συλλογισμός.

<sup>4</sup> Destacamos que não são opiniões individuais, ou opiniões quaisquer. São as opiniões de prestígio, aceitas por todas ou pela maioria das pessoas, ou pelos sábios.

<sup>5</sup> Geralmente os intérpretes não expressam, de modo claro e direto, essa associação entre a definição de argumento dialético com a definição de dialética, mas a fazem de modo impreciso, no contexto de suas explicações. Berti é um autor que afirma claramente essa associação. Citamos aqui: “O significado preciso dos *éndoxa* é esclarecido por Aristóteles logo após a *definição* de dialética, quando ele distingue o silogismo dialético do científico, isto é, demonstrativo (Grifo nosso. BERTI, 1998, p. 23).

<sup>6</sup> *Tóp.* I, 2 101a25-101b5.

<sup>7</sup> Utilizamos, como equivalentes, os termos “*Tópicos*” e “a dialética sistematizada nos *Tópicos*”, pois o segundo é o conteúdo da obra de nome *Tópicos*.

<sup>8</sup> É a seguinte passagem dos *Tópicos*: “Para o estudo das ciências filosóficas (φιλοσοφίαν ἐπιστήμας) (este tratado) é útil porque a capacidade de suscitar dificuldades significativas (διαπορήσαι) sobre ambas as faces de um assunto nos permitirá detectar mais facilmente a verdade e o erro (τάληθές τε



se deduz que a opinião participa das ciências filosóficas, e isso é um problema epistemológico, pois contradiz a posição de Aristóteles, de que opinião não se confunde com ciência ou filosofia. Como, nos *Tópicos*, não há explicações ou exemplos sobre essa utilidade nas ciências filosóficas, é necessário estender a investigação desse tema para outras obras desse filósofo.

Essa questão sobre a dialética nas ciências filosóficas é complexa e tem ocupado vários intérpretes da dialética aristotélica (PEREIRA, 2001). Em nossa pesquisa de doutorado, em andamento, trabalhamos para oferecer, como solução a essa aporia, a definição de dialética como uma técnica de raciocínio ou método de discutir (διαλέγεσθαι), um instrumento independente de qual seja o seu objeto: a opinião ou a ciência em sentido amplo ou estrito. Assim, acreditamos que o problema se resolve. Argumentamos dizendo que Aristóteles apenas anuncia o objetivo da obra na primeira frase dos *Tópicos*, pois ele sistematiza, e não define, nessa obra, a dialética por ela se tratar de uma técnica consolidada: seu surgimento foi associado a Zenão de Eléia (DIÓGENES LAÉRCIO, I.18.), e essa arte teve Sócrates, o mestre do *elenchos*, como um de seus expoentes. Aristóteles, então, usa o termo “dialética” como algo bastante conhecido. Neste artigo, porém, mencionamos a questão apenas de modo mínimo para os nossos objetivos nesse trabalho. E um dos objetivos é explicar que, partindo ou não da opinião, o que é um problema a ser investigado, a dialética é uma técnica de discutir, e os *Tópicos* mostram o emprego dessa técnica. Assim nós esclarecemos o título deste artigo: a dialética dos *Tópicos* de Aristóteles, ou seja, o que é possível ver, sobre a dialética aristotélica, nos *Tópicos*. A compreensão do papel da dialética nas ciências filosóficas requer um estudo além desse tratado. Mas as suas ferramentas podem ser conhecidas nele, especialmente como são usadas no treinamento e, em certa medida, nas disputas, como mostraremos na seção seguinte.

Aristóteles não definiu a dialética, mas fez alguns comentários sobre quem é o dialético, o que é muito útil para esse estudo. No último capítulo dos *Tópicos*, o dialético é mencionado como um homem hábil em propor questões e levantar objeções (ARISTÓTELES, *Tópicos* VIII, 14 164b 3), nos *Argumentos Sofísticos*, é mencionado como alguém que examina as questões com uma técnica de raciocínio (τέχνη συλλογιστική) e desempenha a refutação (ἐλεγχος) com

---

καὶ τὸ ψεῦδος) nos diversos pontos e questões que surgirem. Tem ainda utilidade em relação às bases últimas dos princípios usados nas diversas ciências (ἐκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν), pois é completamente impossível discuti-los a partir dos princípios peculiares à ciência particular que temos diante de nós, visto que os princípios são anteriores a tudo mais; é à luz das opiniões geralmente aceitas (ἐνδοξον) sobre as questões particulares que eles devem ser discutidos, e essa tarefa compete propriamente, ou mais apropriadamente, à *dialética*, pois esta é um processo de crítica que conduz aos princípios de todas as investigações.”(Grifo nosso. ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 2 101a 35-101b 5.)



técnica (ἐντέχνως), em contraste o amador, que também faz uso da dialética, da arte do exame (πειραστική) e da refutação, porém sem técnica (ἀτέχνως) (ARISTÓTELES, *Argumentos Sofísticos*, 11 172a 33-38).

Em nossa interpretação da dialética, em síntese, para diferenciar as capacidades do dialético e do filósofo, distinguimos: o filósofo, o qual, nas ciências filosóficas, pode utilizar a técnica de raciocínio que o dialético domina. E o dialético, aquele que, não sabendo filosofia, emprega a dialética apenas para discutir opiniões geralmente aceitas.

## 2 AS UTILIDADES DOS TÓPICOS

334 Agora traremos de algumas noções sobre como funciona a dialética no treinamento e no debate competitivo. Diógenes Laércio, biógrafo dos antigos filósofos gregos, comenta as práticas de Aristóteles no Liceu: “O filósofo ensinava seus discípulos a se exercitarem sobre um tema proposto, e ao mesmo tempo os preparava para os debates oratórios” (LAËRTIO, 1988 p. 129). Alexandre de Afrodísias, comentador de Aristóteles do séc. III d.C., explica que esse treinamento não era apenas um treino de debates, mas servia para estimular o desenvolvimento intelectual do aluno. Era um treino do intelecto, um costume dos filósofos antigos, que ensinavam, não com base em livros, mas colocavam uma tese para o aluno atacar, defender ou refutar, com base nas ideias aceitas, vendo os dois lados de uma questão. (ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS, 2001, p. 30-31). A leitura dos *Tópicos* confirma os comentários desses dois autores. Iniciamos com a citação de uma passagem do final da obra, na qual o Estagirita organiza os seus últimos conselhos, referindo-se aos exercícios de argumentação que propõe nos livros anteriores:

E também, de um modo geral, é muito recomendável que, partindo de nossos *exercícios de argumentação*, procuremos estabelecer ou um silogismo sobre um tema qualquer, uma refutação, uma proposição, uma objeção, ou se alguém formulou uma questão de maneira adequada ou inadequada (quer esse alguém seja nós mesmos, quer um outro), e onde reside o motivo disso (Grifo nosso. ARISTÓTELES, *Tópicos* VIII, 14 164a 18-20).



Agonística, na antiga Grécia, refere-se, genericamente, à arte das lutas corporais e aos debates, ou disputas orais.<sup>9</sup> Isso fazia parte da cultura grega da época.<sup>10</sup> Traremos algumas amostras dos *Tópicos* nas quais é possível identificar elementos de disputa oral e de ensino preparatório à filosofia. Assim podemos vislumbrar a utilidade, no treinamento e nas disputas, da arte sistematizada na obra de Aristóteles.

Há um capítulo muito interessante para a observação da situação de confronto, na qual Aristóteles se coloca como um típico treinador. A passagem é longa, mas diz respeito a uma situação prática e combina muitos elementos a serem analisados. Para fins deste artigo, julgamos conveniente iniciar com uma referência à prática, para o leitor associar, de forma mais rápida, os conceitos a uma imagem. Citaremos algumas partes e acrescentaremos explicações. O capítulo 5 do livro II dos *Tópicos* começa assim:

Existe, além disso, o desvio sofisticado do argumento (σοφιστικὸς τρόπος), mediante o qual levamos nosso adversário a fazer a espécie de afirmação contra a qual estamos bem providos de linhas de argumentação. Esse procedimento é por vezes uma necessidade real, outras vezes uma necessidade aparente e outras, ainda, não é uma necessidade em absoluto, nem aparente, nem real. É realmente necessário sempre que o que responde tenha negado algum ponto de vista que seja útil no ataque à tese, e o que pergunta dirige então os seus argumentos no sentido de apoiar o seu ponto de vista, sendo este um daqueles sobre os quais ele está bem provido de tópicos (ARISTÓTELES, *Tópicos* II, 5 111b 31-39).

335

Nesse trecho é possível vislumbrar os dois debatedores participantes da disputa dialética: o questionador e o respondedor. O debate se organiza da seguinte forma: escolhida uma tese, que será o objeto do debate, um dos participantes, que é o respondedor, atua em defesa dessa tese. O outro participante, que é o questionador, faz perguntas para o responsável pela defesa, com o objetivo de obter respostas que, em uma cadeia dedutiva, levam à negação da tese defendida. Faz parte das regras do debate, assim como em um jogo de xadrez, tentar dissimular as “jogadas”, ou seja, as sequências de silogismos que se seguirão até a conclusão desejada por quem pergunta. As respostas devem ser “sim” ou “não” (SZYNWELSKI, 2018, p. 59-60).

De início, no exemplo acima, Aristóteles aponta para a hipótese de se conduzir a discussão para um ponto a respeito do qual o debatedor está mais provido de argumentos, o que

<sup>9</sup> O termo “agonística” vem do grego “agon” (ἄγών), que significa “luta”, “jogo”, “competição”, entre outros.

<sup>10</sup> No período medieval, as disputas orais também eram bastante comuns. Eram conhecidas como *disputationes*.



ele chama de σοφιστικὸς τρόπος, que, em melhor tradução, significa “jeito sofisticado”. Essa questão envolve uma sutileza importante para a leitura e interpretação dos *Tópicos*. É possível observar, no capítulo ao qual pertence esse exemplo, que há uma diferença entre conduzir a discussão a um ponto para o qual temos mais argumentos e desviar a discussão ou fugir do assunto em questão. A primeira situação é permitida pelas regras de dialética, mas a segunda não é tolerada. Antes, porém, de prosseguirmos com a questão da fuga do assunto, precisamos fazer algumas observações sobre a falsidade nos debates.

Ao final da obra *Refutações Sofísticas*, também denominada *Argumentos Sofísticos*, que pode ser considerada tanto uma continuação quanto um apêndice dos *Tópicos*, o Estagirita declara ter sido o primeiro a elaborar um estudo sobre o raciocínio que fosse além do ensino rudimentar de retórica que havia na época e que consistia em decorar discursos e perguntas e respostas (ARISTÓTELES, *Argumentos Sofísticos* 34, 183b 17-184b 5). Ele afirma ter dedicado anos à pesquisa do assunto. Os *Tópicos* e os *Argumentos Sofísticos* contêm resultados de pesquisas e experimentações, e isso deve ser levado em consideração na leitura de muitas passagens, que deve ser feita de modo cuidadoso, como na seguinte, que fala em utilizar premissas e conclusões falsas para fins de treino e pesquisa, pois pesquisas são experimentos:

336

Além disso, como as discussões dessa espécie não têm em vista a instrução, mas sim o adestramento e a pesquisa, evidentemente se deve raciocinar não apenas para chegar a conclusões verdadeiras mas também a conclusões falsas, e nem sempre apoiando-se em premissas verdadeiras, mas algumas vezes também em premissas falsas (ARISTÓTELES, *Tópicos* VIII, 11 161a 25-28).

Uma leitura desatenta dessa passagem e da anterior, entre outras do tipo, pode causar a impressão de um Aristóteles que ensina a manipulação e a falsidade, quando a verdade é exatamente o contrário, ele se dedica a coibir a falsidade e o erro, e nisso entende estar se opondo aos sofistas.<sup>11</sup> Mas, para isso, os falsos raciocínios precisam ser pesquisados, experimentados, conhecidos. A redação dos *Argumentos Sofísticos* tem esse propósito, declarado, em resumo, assim:

Reduzindo a questão a um único ponto de contraste: ao homem que possui conhecimento de uma determinada matéria cabe evitar ele próprio os vícios de raciocínio nos assuntos que conhece e ao mesmo tempo ser capaz de desmascarar aquele que lança mão de argumentos capciosos; e, dessas capacidades, a primeira consiste em ser apto para dar uma razão do que se diz

---

<sup>11</sup> Opõe-se aos sofistas e erísticos. Os primeiros são os que ostentam uma sabedoria de aparência para ganhar dinheiro, e os segundos são os que discutem para vencer o debate a qualquer custo (ARISTÓTELES, *Argumentos Sofísticos* 11, 171b 20-30).



e a segunda em fazer com que o adversário apresente tal razão. Portanto, aos que desejam ser sofistas é indispensável o estudo da classe de argumentos a que nos referimos. Tal estudo bem merece o trabalho que tiverem com ele, pois uma faculdade desta espécie fará com que um homem pareça ser sábio, e esse é o fim que eles têm em vista (ARISTÓTELES, *Argumentos Sofísticos* 1, 164b 24-32).

A passagem que acabamos de citar reflete ironia e seu conteúdo é bastante óbvio e conhecido: Aristóteles critica e combate os sofistas, ou melhor, combate o falso conhecedor, ou o falso saber.<sup>12</sup> Mas nem todas as outras passagens são óbvias assim, há algumas bastante sutis nos *Tópicos* e *Argumentos Sofísticos*. Uma leitura da dialética que não considere as sutilezas dos objetivos de Aristóteles em cada parte do texto pode levar ao engano. Muito pior é, depois, levar tal engano para a investigação da utilidade da dialética nas ciências filosóficas.

Agora vamos voltar ao capítulo 5 de *Tópicos* II, cujo início já citamos, sobre a fuga do assunto. Como mencionamos, há uma tênue distinção entre conduzir a discussão para um ponto a respeito do qual temos mais argumentos, conforme a passagem citada anteriormente, e desviar a discussão para um ponto completamente fora do assunto em questão. Esse último caso, a fuga do assunto, é visto como desnecessário e estranho à arte dialética. Isso não é apenas um “jeito”, mas é algo fora das regras, como se vê:

337

O caso restante é quando o ponto a que a discussão passou a dirigir-se não é nem realmente, nem aparentemente necessário, e, por sorte do contendente, é refutado numa simples questão secundária. Deve-se ter cautela com o último dos métodos mencionados, pois parece estar completamente desvinculado da arte da dialética e ser totalmente estranho a ela. Por essa mesma razão, o contendente não deve (sic) perder a calma, mas dar seu assentimento a afirmações que nenhuma utilidade têm no ataque à tese, acrescentando uma indicação sempre que assente, embora não esteja concorde com o ponto de vista. Porquanto, em via de regra, a confusão dos que perguntam torna-se maior se, depois de lhes terem sido concedidas todas as proposições dessa espécie, não podem chegar a conclusão alguma (ARISTÓTELES, *Tópicos* II, 5 112a 8-18).

No trecho acima é possível ver, também, outro aspecto. As lições dos *Tópicos* contêm sugestões táticas, de psicologia, e é possível ver uma concentração delas no final do capítulo 1

<sup>12</sup> A peirástica, ou crítica, é uma modalidade de dialética que serve para desmascarar o falso conhecedor, apanhando-o em suas inconsistências, por meio da aplicação dos princípios comuns, que são os princípios de lógica, em especial o princípio da não contradição. Neste trecho, Aristóteles faz menção a ela, destacando que o dialético tem essa habilidade, enquanto o sofista não a possui: “Porque a arte da crítica (πειραστική) é um ramo da dialética (διαλεκτική) e se dirige não ao homem que conhece, mas ao ignorante que presume conhecer. É, pois, um dialético (διαλεκτικός) aquele que considera os princípios comuns (κοινὰ) em sua aplicação ao assunto particular em debate, enquanto o que só faz isso em aparência é um sofista (ὁ δὲ τοῦτο φαινομένως ποιῶν σοφιστικός)” (ARISTÓTELES, *Argumentos Sofísticos* 11, 171b 5).



do livro VIII. De modo geral, Aristóteles recomenda o participante a se comportar, no debate, demonstrando imparcialidade, não ser insistente, e colocar as premissas de modo a evitar pronta oposição, levando em consideração o temperamento do adversário. Na citação acima, Aristóteles recomenda não discordar do que é irrelevante para a tese em questão, dessa maneira, o oponente, fazendo muitas perguntas, se cansa e, por fim, fica confuso. Essa é a tática para se lidar com quem foge do assunto, pois fugir do assunto não é uma atitude de um dialético propriamente dito. Então, explicando um pouco mais a sutileza que apontamos, aquilo que ele chama de “jeito sofisticado” de conduzir o assunto para um ponto a respeito do qual temos mais argumentos é só um “jeito”, mas não está em desacordo com as regras. Em desacordo com as regras está o caso de fugir do assunto. A dissimulação no modo de apresentar as premissas, que já comparamos com o jogo de xadrez, faz parte do treinamento de Aristóteles e se insere bem no treinamento intelectual mencionado por Alexandre de Afrodísias. Pois quando o aluno passa a frequentar o real exercício filosófico ele se encontra preparado para lidar com sutilezas, nuances e longas cadeias de raciocínios que nem sempre são óbvias.

O Estagirita aparenta ter bastante controle sobre o que está ensinando, e a sua dialética contém uma forte carga de regulamentação. Mostraremos algo sobre isso agora começando com a seguinte citação:

338

O princípio de que aquele que impede ou estorva um empreendimento comum é um mau companheiro também se aplica, evidentemente, à argumentação; pois também nesta se tem em vista um objetivo comum, salvo quando se trata de simples contendentes. Estes, com efeito, não podem alcançar juntos a mesma meta, e não é possível que haja mais de um vencedor. Para eles, é indiferente conquistar a vitória como respondente ou inquiridor, pois é tão mau dialético aquele que faz perguntas contenciosas, como aquele que, ao responder, se nega a admitir o que é evidente ou a compreender o significado do que o outro pergunta (ARISTÓTELES, *Tópicos* VIII, 11 161a 35-161b 5).

A passagem acima caracteriza bem que Aristóteles tem em mente uma “boa dialética”, comparada à “mera contenda”, e a boa dialética é a técnica recomendada para seus alunos e o objetivo comum aos debatedores é desempenhar essa boa técnica. No entanto, há vários momentos, nos *Tópicos*, nos quais ele abre concessões para simulações de debates competitivos, onde se faz o possível para ganhar.<sup>13</sup> É importante perceber isto: ele aceita as

---

<sup>13</sup> Isso está bem claro na segunda frase da seguinte passagem. Ele admite ser justo tentar ‘todos os meios’ contra um adversário que apela para qualquer coisa a fim de ganhar a discussão, mas deixa claro que isso é contra as boas normas e desaconselha discutir com esse tipo de pessoa: “Não se deve argumentar com todo mundo, nem praticar argumentação com o homem da rua, pois há gente com quem toda discussão tem por força que degenerar. Com efeito, contra um homem que não recua diante de meio algum para aparentar que não foi derrotado, é justo tentar todos os meios de levar a bom fim



necessidades que surgem nos debates competitivos, eles são uma realidade da sociedade da época.<sup>14</sup> É para esses detalhes que nós sugerimos atenção e cuidado ao formar uma impressão geral sobre a dialética aristotélica.

Um bom debatedor, para Aristóteles, é aquele que exhibe boa técnica mesmo quando está “perdendo” uma disputa. Desse modo ele mostra que as conclusões desfavoráveis são os resultados das premissas adotadas e não de uma falta de habilidade de sua parte. O debatedor também é responsável por resolver a obscuridade e ambiguidade dos termos.<sup>15</sup> Ele deve mostrar que está ciente quando a premissa que ele concede é fraca ou irrelevante para o argumento, ou que ela conduz, de forma rápida demais, a discussão ao fim. Além disso, recusar-se a respeitar as regras lógicas na formulação e reconhecimento de induções e deduções, bem como não tentar demonstrar a falsidade de um argumento apresentado, são atitudes vistas como indícios de má-fé (ARISTÓTELES, *Tópicos* VIII, 6-8 160a 1-160b 14). Por exemplo, os dois trechos seguintes são bastante ilustrativos a respeito do uso das regras de indução. O primeiro explica que quem formula a indução deve ter clareza a respeito dos casos particulares a partir dos quais se constrói a proposição universal, que é o procedimento indutivo, antes de exigir o assentimento do oponente. O segundo mostra que não reconhecer uma premissa universal fundada em muitos casos particulares, sem oferecer um exemplo contrário que a refute, é considerado um ato de má-fé:

Quando se fez uma indução fundada em vários casos e, apesar disso, o adversário se recusa a conceder a proposição universal, é lícito exigir que ele

---

a conclusão que nos propomos; mas isso é contrário às boas normas. Por isso, a melhor regra é não se pôr levianamente a argumentar com o primeiro que se encontra, pois daí resultará seguramente uma má argumentação” (ARISTÓTELES, *Tópicos*, VIII, 14 164b 5-15).

<sup>14</sup>Ao final do segundo capítulo dos *Argumentos Sofísticos* Aristóteles anuncia que vai passar a tratar dos argumentos agonísticos e erísticos, ou seja, os que são utilizados em competições e que são argumentos apenas de aparência, ou que partem de premissas de aceitação aparente. Isso mostra que ele reconhece a realidade das competições, mas observe, na seguinte passagem, que ele não mistura os argumentos do debate competitivo com os que ele classifica como dialéticos e peirásticos, e ainda separa uma terceira classe, as dos argumentos demonstrativos que ele discute nos *Analíticos Primeiros* e *Segundos*: “O assunto dos argumentos demonstrativos foi discutido nas *Analíticas*, enquanto o dos argumentos dialéticos e críticos foi tratado noutra parte, agora passaremos a falar dos argumentos que se usam nas competições e debates (ἀγωνιστικῶν καὶ ἐριστικῶν)” (ARISTÓTELES, *Argumentos Sofísticos*, 2 165b 8-12).

<sup>15</sup>Nos *Argumentos Sofísticos* o Estagirita discorre sobre as falácias baseadas na linguagem, que o dialético deve evitar. Veja uma advertência a respeito da ambiguidade no uso do termo “pertencer”. Este exemplo também mostra que as perguntas eram respondidas em “sim” e “não”: “É propriedade dos atenienses tudo que pertence aos atenienses?” Sim. “E do mesmo modo em outros casos. Mas nota bem: o homem pertence ao reino animal, não é verdade?” Sim. “Logo, o homem é propriedade do reino animal”. Mas isto é um sofisma, pois dizemos que o homem “pertence” ao reino animal pelo fato de ser um animal, da mesma forma que dizemos que Lisandro “pertence” aos espartanos, por ser espartano. É evidente, pois, que quando a premissa proposta não é clara não se deve concedê-la simplesmente (ARISTÓTELES, *Argumentos Sofísticos* 17, 176b 1-8).



formule a sua objeção. Mas enquanto não tivermos nós mesmos determinado em que casos é assim, não é oportuno querer forçá-lo a apontar em que casos não é assim: pois primeiro se deve fazer a indução e depois solicitar a objeção. Deve-se além disso, exigir que as objeções não sejam feitas em relação ao sujeito atual da proposição, a menos que esse sujeito seja a única coisa de sua espécie, como por exemplo, dois é o único número primo entre os números pares; pois a menos que se possa dizer que esse sujeito é o único de sua espécie, o objetante deve formular suas objeções com respeito a algum outro sujeito (ARISTÓTELES, *Tópicos* VIII, 2 157a 33-39).

[...] pois fazer parar um argumento sem ter à mão um caso ou exemplo negativo, seja ele real ou aparente, é indício de má-fé. Se, portanto, um homem se recusa a conceder o universal quando apoiado em muitos exemplos, embora ele não tenha nenhum exemplo negativo para mostrar, evidentemente esse homem mostra possuir mau gênio ou mau caráter (ARISTÓTELES, *Tópicos* VIII, 8 160b 2-5).

Até então mostramos alguns exemplos de que o treinamento dialético descrito nos *Tópicos* abrange regras de raciocínio e conduta. É interessante destacar que a aplicação dessas regras em um debate oral é um forte exercício, pois o debate oral exige raciocínio rápido e resposta imediata. Para isso, os debatedores memorizavam uma série de esquemas argumentativos e táticos: os tópicos. Explicaremos os tópicos na seção seguinte. Para concluir esta seção, vamos mostrar algo sobre os conteúdos de filosofia que Aristóteles introduzia no treinamento dialético. O próximo exemplo mostra uma combinação de tática de debate, exercícios de raciocínio dedutivo e um esquema de classificação de gêneros e espécies:

Além disso, quem tenha feito uma afirmação qualquer vez, em certo sentido, várias afirmações, dado que cada afirmação tem um número de consequências necessárias: por exemplo, quem disse “X é um homem” também disse que ele é um animal, que é um ser animado e um bípede, e que é capaz de adquirir razão e conhecimento, de forma que, pela demolição de uma só dessas consequências, seja ela qual for, a afirmação original é igualmente demolida. Mas aqui também é preciso acautelar-se para não passar a um argumento mais difícil: pois às vezes é a consequência e outras vezes a tese original a mais fácil de refutar. (ARISTÓTELES, *Tópicos* II, 5 112a 18-23).

A classificação dos seres pertence ao estudo de filosofia, observe que o exemplo contém a definição aristotélica de homem: um animal dotado de razão, dada pelo gênero “animal” mais a diferença específica “racional”. Para utilizar esse exemplo o aluno precisa conhecer as ordens de predicação, os predicáveis, que explicaremos na seção seguinte. Essas classificações precisam ser rapidamente identificadas nos exercícios de debate oral, a fim de se deduzir o que se segue de cada uma delas, antes de se aceitar ou negar uma afirmação. Havendo possibilidade de se negar uma das afirmações, toda a cadeia dedutiva é demolida, ou



destruída. No exemplo acima, mostrar que o objeto da discussão não é animado anula a possibilidade de ele ser homem e, conseqüentemente, de ser racional. A sugestão tática do final da passagem é que o debatedor evite escolher uma premissa do meio ou do fim de uma cadeia de silogismos que seja mais difícil de negar do que a própria afirmação inicial que se tem em vista destruir.

É importante destacar que, nesses exercícios pedagógicos dos *Tópicos*, Aristóteles *introduz os assuntos* de filosofia, porém, não dá aulas de filosofia. A ênfase está no raciocínio, e a abordagem do conteúdo vai até o limite de tornar o aluno familiarizado com esse conteúdo, pois os temas geralmente são apresentados dentro de esquemas argumentativos (os tópicos) que funcionam para quem quer defender ou atacar uma determinada tese, ou seja, que levam a conclusões que podem ser tanto favoráveis quanto desfavoráveis às teses utilizadas. Por isso, às vezes, os exemplos são contrários, e esse é mais um motivo para não tentar tirar dali a filosofia de Aristóteles. As teses escolhidas para os debates são suposições dos filósofos que geram controvérsia na opinião geral. As discussões entre alunos têm o *status* de opinião geral, ou seja, eles não estão fazendo filosofia ou ciência. Pois as proposições dialéticas que serão formuladas nas discussões têm base em opiniões geralmente aceitas (ἔνδοξα). Mas costumam ser opiniões sobre os mesmos temas investigados pelos filósofos, pois as teses normalmente são formuladas pelos filósofos (ARISTÓTELES, *Tópicos* I, 10-11). Isso corresponde ao que hoje chamamos de ter opinião sobre o que dizem os cientistas, o que é bem diferente de fazer ciência. Vamos ver um tópico sobre o que se predica dos gêneros, o qual contém um exemplo sobre a alma:

341

[...] se se afirma que uma expressão qualquer é de algum modo derivada do gênero (por exemplo, que a alma está em movimento), procure-se ver se a alma pode ser movida com alguma das espécies de movimento – se, por exemplo, ela pode crescer, ser destruída ou gerar-se, e do mesmo modo com respeito a todas as demais espécies de movimento. Porque, se a alma não se move de nenhuma dessas maneiras, evidentemente não se move em absoluto. Este tópico serve para ambos os propósitos, tanto para desbaratar como para estabelecer uma opinião: pois, se a alma se move com alguma das espécies de movimento, é evidente que se move; e, se não se move com nenhuma das espécies de movimentos, é evidente que não se move (ARISTÓTELES, *Tópicos* II, 4 111b 3-12).

No tópico citado acima, mostrar uma espécie de movimento é suficiente para estabelecer que há movimento na alma e, pelo contrário, mostrar que nenhuma espécie de movimento há na alma estabelece que não há movimento nela em absoluto. Isso não representa uma lição aristotélica sobre a relação entre a alma e o movimento, como



é tratado no estudo filosófico da mesma, mas um pequeno exercício sobre o que se segue ou não se segue de premissas sobre a alma e os tipos de movimento. O estudo filosófico sobre a questão em si mesma acontece no *De Anima*, para o qual essa capacidade de raciocínio e a familiaridade com algumas noções sobre o assunto serão úteis. A passagem acima é um exemplo do que se encontra nos livros II a VII dos *Tópicos*: os tópicos, ou sugestões úteis para raciocinar com base em opiniões sobre os mais diversos assuntos da filosofia aristotélica.

Os temas filosóficos dos *Tópicos* servem de objeto para os esquemas de raciocínio, mas em muitos casos também refletem o raciocínio que o Estagirita emprega em sua filosofia. Nesse aspecto, os *Tópicos* podem ser um complemento ao estudo das obras filosóficas.<sup>16</sup> A passagem a seguir ilustra o que ele afirma sobre o conhecimento científico em *Ética a Nicômaco*: que não sabemos se as coisas que podem ser de outro modo existem ou não existem quando elas estão fora do nosso campo de visão. Assim, para um objeto pertencer ao campo do conhecimento científico, ele precisa ser necessário, deve existir sempre do mesmo modo. Ou seja, devem existir mesmo quando não podemos vê-los (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* VI, 3 1139b 18-25). Esse raciocínio está construído, nos *Tópicos*, no seguinte exemplo, que mostra que é incorreto expressar uma propriedade de um objeto com base apenas na percepção sensorial (αἴσθησις):

342

A seguir, para o fim de rebater um ponto de vista, veja-se se o adversário expressou uma propriedade de tal índole que sua adequação ao sujeito não seja evidente a não ser pela sensação, visto que em tal caso a propriedade não foi corretamente formulada. Pois a verdade é que todo atributo sensível, uma vez retirado da esfera da sensação, torna-se incerto e não é claro que ele continue a pertencer ao seu sujeito, pelo fato de ser evidenciado unicamente pela sensação. Este princípio será verdadeiro no caso de todo atributo que não acompanhe sempre e necessariamente o seu sujeito. Assim, por exemplo, quem declara que é uma propriedade do Sol o ser “a mais brilhante estrela que se move acima da Terra” usa, ao descrever a propriedade, uma expressão desse tipo, a saber: “mover-se acima da Terra”, a qual é evidenciada pela sensação. Por isso mesmo a propriedade não pode ter sido corretamente formulada, pois será incerto, depois que o Sol se põe, se ele continua a mover-se acima da Terra, uma vez que durante esse período nos falta a sensação (ARISTÓTELES, *Tópicos* V, 3 131b 19-32).

Agora vamos mostrar alguns instrumentos principais da dialética que são apresentados nos *Tópicos*, mas continuaremos com as ilustrações dos raciocínios com base em temas de filosofia.

---

<sup>16</sup> Porém não o inverso, como alertamos anteriormente, pois há uma flexibilidade nos exemplos dos *Tópicos*, para mostrar os raciocínios.



### 3 OS PRINCIPAIS INSTRUMENTOS DOS TÓPICOS

No encerramento do livro I dos *Tópicos* Aristóteles declara ter apresentado, até ali, os instrumentos (ὄργανα) pelos quais se efetuam os raciocínios e que têm utilidade para os tópicos, que são introduzidos a partir do livro II. Esses instrumentos são noções necessárias à formação das proposições dialéticas utilizadas no debate, entre as quais se destacam as regras para o controle do significado dos termos e as ordens de predicação, que são os predicáveis. Mas os tópicos também são instrumentos utilizados nos debates, tanto que dão o nome à obra. Começaremos a explicação com os tópicos.

Aristóteles apresenta os tópicos (τόποι) nos livros II a VII dos *Tópicos*, após os instrumentos básicos do livro I. O livro VIII, que finaliza o tratado, trata do método do debate, do qual nós apresentamos alguns elementos na primeira seção deste artigo. A palavra “tópico” é a tradução do grego τόπος, que significa “lugar”. Nas páginas anteriores nós citamos algumas passagens indicando se tratarem de tópicos e, como é possível ver, o que existe de comum em todas elas é a ideia de uma sugestão a ser aplicada nos debates, nos exercícios, e, como acontece na retórica, nos discursos.

343

Grande parte dos tópicos são formas argumentativas, ou estruturas de raciocínio. Na retórica,<sup>17</sup> os discursos são organizados conforme sua finalidade, assim, existem tópicos apropriados a alguns assuntos. No entanto, há alguns que são aplicáveis, ou comuns, a todas as áreas. Um tópico que serve como molde para construir argumentos em todos os assuntos é chamado de “tópico comum”, ou “lugar comum”, em latim, o *locus communis*, tradução do grego κοινός τόπος. Por exemplo, o lugar comum mais conhecido na retórica é o lugar, ou tópico, “do mais e do menos”, que é: quem pode o mais pode o menos (ARISTÓTELES, *Retórica* II, 23 1397b 10-15). Ele serve para construir argumentos em qualquer assunto.<sup>18</sup> Os tópicos dos *Tópicos* são utilizados entre os dialéticos, enquanto que os tópicos retóricos servem para construir argumentos destinados a persuadir o público. Esse é o motivo principal de suas diferenças, pois ambos são, geralmente, fôrmas para construir argumentos.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> A retórica é definida, por Aristóteles, como um ramo da dialética que tem a finalidade de persuadir (ARISTÓTELES, *Retórica* I, 1 1354a 1; II 1355b 26).

<sup>18</sup> Por exemplo, quem é capaz de correr 10 km, é capaz de caminhar 5 km. E assim em *n* casos.

<sup>19</sup> Para enfatizar a natureza formal do tópico, trazemos, aqui, um tópico dos *Tópicos* que é uma sugestão de examinar uma forma dedutiva de “uma coisa em questão”, em abstrato: “Examine-se, além disso, com respeito à coisa em questão, o que é aquilo cuja realidade condiciona a realidade da mesma, ou cuja realidade se segue necessariamente da coisa em questão: se se deseja estabelecer um ponto de vista ou opinião, é preciso investigar que coisa existe de cuja realidade se seguirá a realidade da coisa em questão (porque, se demonstrarmos que a primeira é real, também teremos demonstrado que a coisa em questão é real)” (ARISTÓTELES, *Tópicos* II, 4, 111b 18-22).



Ressaltamos, porém, que a ideia de fôrma para construir argumentos reflete o que os tópicos são em sua grande parte, mas não corresponde à sua definição, pois, como mostramos em alguns exemplos, essas sugestões a serem levadas, de memória, aos debates, incluem recomendações táticas, como manter a calma e dar assentimento a afirmações irrelevantes para a tese em questão, ter cuidado para não passar para argumentos mais difíceis, entre outras desse tipo. Até mesmo a *Retórica* contém tópicos que são sugestões táticas e não argumentativas, por exemplo: voltar, contra o oponente, a acusação que ele fez contra nós (ARISTÓTELES, *Retórica* II, 23 1398a 5).

Os tópicos eram sabidos de memória porque serviam para improvisar argumentos nas práticas orais, que eram os debates e os discursos. Christof Rapp, entre outros especialistas, acredita que é provável que o termo “lugar” (τόπος) venha de um antigo método de memorização, que consistia em memorizar uma lista de itens associando-os a imagens de lugares em sucessão, como casas enfileiradas ao longo de uma rua. Cada ideia estava associada a uma casa, o que facilitava sua lembrança. O autor diz ter encontrado descrições dessa técnica em Cícero e Quintiliano, além de menções feitas pelo próprio Aristóteles, nas obras *Tópicos*, *De anima*, *Da memória e reminiscência* e *Dos sonhos* (RAPP, 2002).

De fato, há, nos *Tópicos*, uma alusão a essa técnica de memorização. É a seguinte passagem:

Pois, assim como numa pessoa de memória adestrada a lembrança das próprias coisas é imediatamente despertada pela simples menção dos seus lugares (τόποι), também esses hábitos dão maior presteza para o raciocínio, porque temos as premissas classificadas diante dos olhos da mente, cada uma debaixo do seu número (ARISTÓTELES, *Tópicos* VIII, 14 163b 30-35).

Cícero (106 - 43 a. C.), em *Do Orador*, atribui ao poeta grego Simônides de Ceos (Κεῖος) (556 - 468 a. C.) a invenção da arte da memorização. Ele faz um relato que parece ser uma lenda, de como Simônides concluiu que o melhor meio para se ter uma memória clara é lembrar os lugares (*loci*) das coisas, o que envolve visualizar imagens associadas a lugares, em uma ordem. Cícero compara os fatos associados aos lugares a letras gravadas em uma tábua de cera (CÍCERO, *De oratore* 2, 86 - 352-354).

A maioria dos tópicos dos *Tópicos* são construídos em função dos predicáveis.<sup>20</sup> As proposições são predicções, elas dizem algo de algum sujeito. Nos *Tópicos*,

---

<sup>20</sup>Em *Tópicos* I, 9, Aristóteles distingue os quatro predicáveis, ou ordens de predicação, das dez categorias, ou classes de predicados, que são classes das coisas que existem e das palavras que



Aristóteles diz que tudo que é dito, ou predicado, de um sujeito pode ser classificado em uma dessas quatro ordens, ou categorias de predicação, que são: a definição (ὄρος ou ὀρισμός), o próprio (ἴδιον), o acidente (συμβεβηκός) e o gênero (γένος). O gênero é acompanhado pela noção de diferença (διαφορά) específica, utilizada para construir a definição.

Passamos, então, a dizer o que é cada um dos predicáveis e dar um exemplo de um tópico que aplique cada uma dessas noções. Definição é uma frase que significa a essência de alguma coisa, essência no sentido do que “algo é”. Todos os outros predicáveis acabam servido à definição, pois o gênero é predicado na categoria de essência de várias coisas que se classificam em diferentes espécies. Colocando-se um objeto em um gênero e acrescentando-se uma diferença específica, temos uma definição. Por exemplo, o homem pertence ao gênero animal, mas sua espécie se diferencia dos outros animais por ter a faculdade da razão. Assim temos a definição: homem é um animal racional. Próprio, ou propriedade, é o que se predica exclusivamente de um sujeito, mas não como algo essencial, não faz parte de sua definição. Por exemplo, rir é próprio do homem, os outros animais não riem. Mas o homem não é definido como um animal que ri, pois rir não faz parte de sua essência. A propriedade apenas acompanha a essência, ou seja, existe concomitantemente à essência, pois o homem pode ser homem mesmo sem rir. Por outro lado, se não for racional, não pode ser homem. O acidente também acompanha a essência e é aquilo que se predica de um sujeito mas não é nenhum dos outros três predicáveis. Uma característica acidental pode pertencer a um sujeito apenas temporariamente, por exemplo, se uma pessoa está sentada, a posição estar sentada é acidental, não faz parte de sua essência e nem das suas propriedades exclusivas (ARISTÓTELES, *Tópicos* I, 4-5).

É importante lembrar que conhecimento na época de Aristóteles se embasava nas definições e classificações. Os objetos de conhecimento se organizavam em uma ontologia que compreendia gêneros e espécies, e o conhecimento retratava as relações de pertencimento dos objetos a essas classes. Por isso, a classificação era fundamental para saber o que cada coisa é e quais são suas propriedades. Isso explica a predominância do predicáveis na organização dos tópicos dos *Tópicos*, uma vez que tinha o treinamento acadêmico como uma das finalidades.<sup>21</sup>

Há uma quantidade muito grande de tópicos nos livros II a VII dos *Tópicos*. Cada recomendação de Aristóteles é um tópico para o aluno memorizar. Em geral, um tópico ocupa um parágrafo de texto, com uma fórmula geral seguida de uma explicação com um ou dois

---

correspondem a essas classes. Ele emprega o conhecimento das dez categorias nos *Tópicos*, mas não discorre, ali, sobre elas, pois elas são explicadas na obra intitulada *Categorias*, que também é um dos tratados do *Órganon*.

<sup>21</sup> Segundo Kneale e Kneale: “Os *Tópicos* são o produto da reflexão sobre o método dialético tal como era aplicado a problemas de definição e de classificação” (KNEALE e KNEALE, 1991, p. 35).



exemplos. O primeiro tópico aparece no início do livro II, capítulo 2, e refere-se ao predicável acidente. Serve para o debatedor avaliar se o seu oponente está cometendo um erro ao atribuir a um objeto uma característica como acidental, quando, de fato, ela não é acidental:

Ora bem: uma regra ou tópico é examinar se um homem atribuiu como acidente o que pertence ao sujeito de alguma outra maneira. Esse erro se comete mais comumente do que se refere aos gêneros das coisas, como, por exemplo, se alguém dissesse que branco é, acidentalmente, uma cor, pois ser uma cor não é um acidente do branco, mas sim o seu gênero (ARISTÓTELES, *Tópicos* II, 2 109a 34).

O seguinte exemplo é sobre o gênero, e o tópico se destina a verificar a correção do enquadramento da espécie no gênero:

Veja-se igualmente, se a espécie participa de algum caráter que nenhum integrante do gênero possa absolutamente possuir. Assim, por exemplo, se a alma participa da vida, e não é possível que nenhum número viva, a alma não poderá ser uma espécie de número (ARISTÓTELES, *Tópicos* IV, 3 123a 23).<sup>22</sup>

346

O seguinte exemplo é sobre o próprio, ou propriedade. Para fins de tentar “destruir” a formulação apresentada pelo oponente, Aristóteles recomenda verificar se o sujeito da proposição tem mais de um sentido. Havendo mais de um sentido e não tendo sido feita a distinção, a propriedade não pode ser aceita. Advertências desse tipo, sobre a clareza no uso das palavras, são muito frequentes no decorrer do tratado, pois o controle do significado dos termos faz parte dos instrumentos da dialética.

A seguir, como propósitos destrutivos, veja-se se o sujeito a que o adversário atribui a propriedade se usa em mais de um sentido e não se fez nenhuma distinção com respeito a qual desses sentidos se atribui a propriedade: pois nesse caso a propriedade não terá sido corretamente formulada (ARISTÓTELES, *Tópicos* V, 2 130a 15-18).

Nosso último exemplo é de um tópico para verificar se uma definição foi bem formulada quando há várias relações possíveis dos predicados com o termo a ser definido. No exemplo, a definição correta para “sabedoria” é “faculdade da razão”, pois ela pertence primeiramente à

---

<sup>22</sup> Apesar de não haver nenhuma menção a isso nessa passagem dos *Tópicos*, percebe-se que esse raciocínio funciona para refutar a teoria de Pitágoras, de que o princípio de todas as coisas são os números. Colocamos esse exemplo também para dizer que é possível encontrar, nos *Tópicos*, vários raciocínios que servem para refutar as teorias de outros filósofos, apesar de Aristóteles não deixar isso expresso.



razão, para depois pertencer ao homem. Aqui podemos perceber como os esquemas de classificação, de pertencimento às classes e aos gêneros, eram importantes para o conhecimento:

Ou então deve-se ver, sempre que um termo é usado numa variedade de relações, se ele deixou de expressá-lo na sua relação primária: por exemplo, definindo a ‘sabedoria’ como a virtude do ‘homem’ ou da ‘alma’ ao invés da ‘faculdade racional’, já que a sabedoria é primeiramente a virtude da faculdade racional, pois é devido a ela que se diz tanto do homem como da alma que são sábios (ARISTÓTELES, *Tópicos* VI, 6 145a 28-32).

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As dificuldades que temos de interpretar textos antigos têm a ver com o nosso desconhecimento sobre seus contextos, devido à distância temporal. Nem sempre temos acesso à obra integral desses autores, costumamos trabalhar com textos remanescentes. Por isso, os estudos propedêuticos são úteis, já que condensam um longo trabalho de pesquisa.

Nosso primeiro contato com os *Tópicos* de Aristóteles, há mais de uma década, nos causou grande estranhamento. É uma satisfação, enfim, poder escrever um breve guia que possibilite um primeiro contato mais “amigável” com essa interessante obra. As noções básicas e ilustrações que apresentamos servem para situar o leitor nos assuntos dos *Tópicos* e alertar sobre o risco de interpretações rápidas. É um trabalho útil, porém, modesto. Longe de ser uma interpretação completa ou um resumo dessa obra, acreditamos que este artigo possa facilitar sua leitura e despertar o interesse por seu estudo aprofundado.



## REFERÊNCIAS

- ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS. *On Aristotle's "Topics I"*. Trad. Johannes M. Van. Ophuijsen. New York: Cornell University Press, 2001.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim, da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- ARISTÓTELES. *Obras Completas. Retórica*. Tradução e notas de Manuel A. Júnior, Paulo F. Alberto e Abel do Nascimento Pena. Coordenação do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- ARISTÓTELES. *Tópicos. Dos argumentos sofísticos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores, 4).
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- CÍCERO. *De oratore I, II*. Tradução de E. W. Sutton. Loeb Classical Library. London: Heinemann, 1967.
- KNEALE, William; KNEALE, Martha. *O desenvolvimento da lógica*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- MENDONÇA, Fernando Martins. *Os Tópicos e a competência dialética: lógica e linguagem na codificação do debate dialético*. Tese (doutorado) – Unicamp. Campinas, 2015.
- MOMBELLO, Eduardo. H. “La peirástica socrática de Aristóteles.” *Archai*, n. 14, jan./jun. 2014, p. 109-136. Disponível em: <[https://digitalis.uc.pt/pt-pt/artigo/la\\_peirastica\\_socratica\\_de\\_aristoteles](https://digitalis.uc.pt/pt-pt/artigo/la_peirastica_socratica_de_aristoteles)>. Acesso em 04 jun. 2019.
- PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- RAPP, Christof. “Aristotle’s Rhetoric”. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University, c2002. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric/>>. Acesso em: 15 ago. 2006.
- ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- SMITH, Robin. *Aristotle topics*. Clarendon Aristotle series. Nova York: Oxford University Press, 1997.
- ZINGANO, Marco. “Aristotle and the Problems of Method in Ethics”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 32, p. 297-330, 2007. Disponível em: <<http://ancphil.lsa.umich.edu/-/downloads/osap/32-Zingano.pdf>>. Acesso em: 15 dez. 2019.
- SZYNWELSKI, Cristiane. *Dialética em Aristóteles e Direito*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Brasília: Brasília, 2018. Disponível em: <[https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/31983/1/2017\\_CristianeSzynwelski.pdf](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/31983/1/2017_CristianeSzynwelski.pdf)>. Acesso em: 15 dez. 2020.
- SZYNWELSKI, Cristiane. *Os Tópicos em Aristóteles: definição e conceitos preliminares*. Monografia (Especialização em Filosofia). Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 1996.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38716>

Ensaio recebido em: 29/06/2021

Ensaio aprovado em: 16/08/2021

Ensaio publicado em: 12/01/2022

## HISTÓRIA DA FILOSOFIA E *FILOSOFIA: TEMAS E PERCURSOS*

uma reflexão sobre o ensino de filosofia

## HISTORY OF PHILOSOPHY AND *FILOSOFIA: TEMAS E PERCURSOS*

a reflection on philosophy teaching

Gabriel Frizzarin de Souza<sup>1</sup>

([gabriel.frizzarin.souza@usp.br](mailto:gabriel.frizzarin.souza@usp.br))

Eliakim Ferreira Oliveira<sup>2</sup>

([eliakim.oliveiras@gmail.com](mailto:eliakim.oliveiras@gmail.com))

Ramon Ordonhes Adriano Ribeiro<sup>3</sup>

([ramon.ordonhes@gmail.com](mailto:ramon.ordonhes@gmail.com))

349

**Resumo:** O artigo tem por objetivo extrair a concepção didática do livro *Filosofia: temas e percursos* de modo a mostrar uma abordagem do ensino de filosofia que privilegie a história da filosofia não como centro, mas como referencial de ensino. Ao fim, o artigo discute os limites e vantagens dessa abordagem.

**Palavras-chave:** Ensino de Filosofia. História da Filosofia. Didática no Ensino de Filosofia.

**Abstract:** the article aims to extract the teaching conception from the book *Filosofia: temas e percursos* in order to show a philosophy teaching approach that privileges the history of philosophy not as a center, but as a teaching reference. at the end, the article discusses the limits and advantages of this approach.

**Keywords:** Philosophy Teaching. History of Philosophy. Didactics in Philosophy Teaching.

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

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2358792821990360>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2266-7204>.

<sup>2</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2712559220109038>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7101-5128>.

<sup>3</sup> Graduando em Filosofia e doutorando em Ciência da Informação pela Universidade de São Paulo (USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5373848047756041>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5764-2704>.



## INTRODUÇÃO

350

Nas discussões em torno da história da filosofia, Hegel é considerado um marco inegável, uma vez que – para empregar as palavras de Joaquim de Carvalho – “foram nas páginas hegelianas nas quais os problemas da história da filosofia foram vistos pela primeira vez como problemas filosóficos” (CARVALHO, 1961, p. 5). Na perspectiva hegeliana sobrevém a íntima conexão entre a filosofia e sua história: a filosofia é sistema em desenvolvimento (devir lógico da Ideia), ao passo que a história da filosofia é o conhecimento da realização do sistema da filosofia em forma histórica (devir empírico). Ter essa noção em vista é condição para percebermos não só que a sucessão de filosofias é a realização do sistema da filosofia, mas também perceber que esse sistema se distribui no tempo como um todo em desenvolvimento e necessário. Por um lado, cada filosofia é expressão de um grau do desenvolvimento do espírito e está circunscrita aos limites do tempo em que se manifesta, mas, por outro, nenhuma filosofia deixa de existir no processo histórico, pois elas se conservam como momentos de um modo afirmativo. Isso quer dizer que a filosofia mais recente surge de todos os estágios anteriores, de que se compreende o desenvolvimento concreto da história da filosofia. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que uma filosofia supera a outra, conservam-se os princípios dos momentos anteriores. Marcados sob a rubrica de momentos ou determinações, os princípios das filosofias permanecem e, apesar de envoltos num tempo, eles são sempre presentes: “as filosofias não ficam depositadas no templo da memória, como quadros de épocas passadas, mas se encontram sempre presentes e vivas como ao tempo de sua primeira manifestação” (HEGEL, 1988, p. 112). Dessa maneira, Hegel considera que os princípios das filosofias não são interrompidos por outros posteriores, mas estão sempre presentes porque formam, por meio do trabalho do pensamento, “uma tradição viva que continuamente vai se enriquecendo com novas determinações” (HEGEL, 1988, p. 88).

Se, por um lado, a filosofia e sua história encontram-se às voltas com um desenvolvimento necessário, por outro, é preciso distingui-las face à ciência, pois o horizonte histórico-filosófico não encerra um progresso com rupturas: “o conjunto da história da filosofia é um progresso sucessivo e em si necessário” (HEGEL, 1988, p. 110). No caso das ciências, Hegel admite haver uma história relativamente ao



conteúdo delas: por um lado, ocorre um abandono de teses supostamente verdadeiras e, por outro, ocorre um progresso por justaposição das conquistas anteriormente estabelecidas. Em contrapartida, a história da filosofia não concerne, para Hegel, somente ao processo de aumento de novas conquistas em relação às anteriormente consideradas. O traço característico do movimento do espírito consiste em pensar a si progressivamente, de modo a revelar nessa atividade uma universalidade que compreende todos os modos em que o próprio espírito é e devém<sup>4</sup>. Sob esse prisma, Hegel elabora a concepção de que o estudo da história da filosofia é o estudo da própria filosofia, no sentido em que a história da filosofia apreende o desenvolvimento do conceito de filosofia em sua forma histórica, ao passo que cada filosofia surge como uma forma responsável por desvelar o conteúdo implícito da Ideia. Demonstrar a determinação mais absoluta do espírito à luz de suas manifestações históricas: eis a especificidade do horizonte histórico-filosófico.

Nessas condições, a posição hegeliana é indicativa de que aquele que domina a história da filosofia e o desenvolvimento lógico da filosofia tem um papel relevante na transmissão do saber filosófico. A história é a configuração do espírito na forma do acontecer. A filosofia é uma atividade do espírito que apreende o desenvolvimento do concreto, cuja manifestação se dá historicamente, *nas filosofias*. A história da filosofia é a apresentação (*Darstellung*) dessa apreensão. Com efeito, para reconhecer a forma e a aparência empírica na qual a filosofia se manifesta historicamente, é preciso compreender, antes, a ideia da própria filosofia. Por outro lado, a ideia de filosofia só se torna plenamente compreensível à luz da manifestação das filosofias no tempo, como realização dessa Ideia. Esse vínculo entre história da filosofia e filosofia implica a necessidade de que aquele que domina a história da filosofia, isto é, o desenvolvimento da filosofia enquanto Ideia, possua o conhecimento dessa Ideia. Nesse sentido, há um vínculo necessário entre a história da filosofia e a própria filosofia, vínculo sem o qual não se compreende nem uma, nem outra. Quem tem, portanto, a tarefa de demonstrar essa Ideia, isto é, como quer Hegel, a tarefa de “explicar à luz [dessa Ideia de filosofia] as manifestações históricas” (HEGEL, 1988, p. 107)? Aquele que ensina história da filosofia, aquele que, como Hegel, oferece lições sobre história da filosofia. Em suma, é

---

<sup>4</sup> “Só o ser vivo é espiritual e se move em si mesmo, se desenvolve. Assim a Ideia, como concreta em si mesmo e desenvolvendo-se, é um sistema orgânico, uma totalidade que compreende em si a multidão de graus e de momentos.” (HEGEL, 1988, p. 104)



*tarefa do professor de filosofia ensinar história da filosofia, portanto, ensinar filosofia, donde possui um papel relevante na transmissão do saber filosófico.*

Ao tomar como necessária a relação entre filosofia e história da filosofia para o ensino, o professor de filosofia situa-se face ao trabalho monumental de Hegel, cuja posição histórico-filosófica impõe-se como referência incontornável. Nela se inscreve, por exemplo, a discussão de Franklin Leopoldo e Silva no artigo “*História da filosofia: centro ou referencial*” (1986), o qual aponta para uma indissociabilidade entre a filosofia e sua história. No ensino de filosofia, Silva considera que não se deve renunciar à história da filosofia, uma vez que as questões não são inteiramente superadas, como se pode afirmar da ciência, e os filósofos não buscam responder a seus problemas *ex nihilo*, mas, pelo contrário, inserem-se em debates que se desenvolvem historicamente. Dito isso, é preciso pensar em como ensinar filosofia — a questão que Silva coloca: se ela não pode prescindir de sua história, como colocar sua história no exercício de seu ensino? Sem deixar de associar a filosofia à sua história, Silva encontra uma alternativa que consiste em operar com dois enfoques diferentes: a história da filosofia pode ser *centro* ou *referencial* do ensino de filosofia. É com base nessa concepção que, no que toca ao material didático pertinente a cada perspectiva, as “histórias da filosofia” se tornam úteis para a perspectiva que toma a história da filosofia como centro, e os manuais temáticos de filosofia, para a perspectiva que toma a história da filosofia como referencial.

À luz dessas indicações, a leitura de um livro como *Filosofia: temas e percursos* (FIGUEIREDO *et ali*, 2016), na medida em que assume uma conexão entre a filosofia e a sua história, torna-se instrutiva para pensar a maneira pela qual um material didático encontra-se às voltas com a discussão de fundo hegeliano. Há de se pensar nas diretrizes e debates que balizam a formulação e aplicação do livro didático de filosofia, em virtude da existência de um campo de forças que tenciona essas relações didático-metodológicas. Se a obra assume uma conexão entre a filosofia e sua história, como ela delimita o seu núcleo didático? Se ela assume, tal como sugeriu Franklin Leopoldo e Silva, um enfoque para o ensino de filosofia, quais são suas estratégias didáticas?

## 1 A CONCEPÇÃO DIDÁTICA DE FILOSOFIA: TEMAS E PERCURSOS



Um primeiro ponto de incidência para compreendermos a concepção de didática que orienta *Filosofia: temas e percursos* está na afirmação de que “o estudo da filosofia é inseparável do contato com os autores que fizeram a história do pensamento” (FIGUEIREDO *et alli*, 2016, p. 12). Nesse contato, os autores contrastam uma abordagem ativa e outra passiva: os estudantes poderiam simplesmente decorar as principais teses de cada um dos filósofos. Contudo, há a possibilidade de exercer a atividade de pensamento buscando compreender o que levou os filósofos a pensar o que pensaram. Trata-se de uma atividade que eleva o estudante a pensar com a história da filosofia, permitindo apreender o pensamento em sua atividade discursiva e enriquecendo os próprios pontos de vista com as matérias discutidas. Devemos reconhecer, aí, as diretrizes para a constituição do núcleo de ensino e aprendizagem em filosofia dessa obra.

Nesse sentido, quando se vai ensinar filosofia, não se pode *prescindir* de recorrer à *história* do pensamento filosófico. Os autores deixam claro que há uma inseparabilidade entre o estudo da filosofia e os autores que participam de sua história. Recorrer a essa história não pode redundar na mera reprodução do pensamento desses autores sem a preocupação de entendê-lo e relacioná-lo — e aí o vínculo entre o filosofar e a história da filosofia se torna bastante frutífero para o ensino dessa disciplina. A decoreba, em filosofia, é “desinteressante e pouco pedagógica” (FIGUEIREDO *et alli*, 2016, p. 8-9). O trecho seguinte confirma esse requisito: “O essencial é despertar a atenção para saber por que e como os filósofos de todos os tempos pensaram o que pensaram” (FIGUEIREDO *et alli*, 2016, p. 9). No ensino de filosofia, quando o aluno e o professor se voltam para os autores que formam sua história, colocam-se no lugar daqueles que pensaram e compreendem por que e como pensaram o que pensaram. O livro pressupõe, portanto, que é condição para o ensino de filosofia um processo de reconstrução do pensamento daquele autor que é objeto de estudos. Não basta lê-lo ou reproduzir o que ele escreveu se não houver, nesse processo, um estímulo a tomar o pensamento do autor a partir das questões por ele postas. Ensinar filosofia é compreendido, portanto, como encontrar razões e modos do pensamento em um processo de tomada de consciência das questões que o produziram. “Trata-se”, escrevem os autores, “de auxiliar sua curiosidade a vir à superfície” (FIGUEIREDO *et alli*, 2016, p. 9, grifo dos autores). Descobrimos, nessa passagem, em que consiste o despertar da atenção: está pressuposto que o aluno é dotado de uma faculdade —



354 a da curiosidade. Essa faculdade é passível de estar entre sono e vigília, e é função essencial do professor de filosofia estimular a passagem de um estado a outro, da modorra da curiosidade ao despertar da curiosidade. Mas como o despertar da curiosidade pode redundar, em particular, na atenção diante de um problema filosófico? Há uma premissa que fundamenta essa proposta didática: “[...] problemas filosóficos brotam espontaneamente em nossa reflexão, desde que o mundo é mundo” (FIGUEIREDO *et alli*, 2016, p. 9). Com efeito, é o testemunho da experiência que nos garante essa premissa: “desde que o mundo é mundo”, os seres humanos ocupam-se de problemas que podem ser qualificados como filosóficos. “Você logo perceberá”, os autores asseveram, “que questões filosóficas estão por toda parte” (FIGUEIREDO *et alli*, 2016, p. 9) (dá-se a pensar, aqui, que fazem parte do mundo circundante); os autores prosseguem destacando que essa não é apenas uma evidência atual, mas histórica: “Não é um *acaso* se, da Antiguidade grega até os dias de hoje, grandes pensadores tenham se ocupado de filosofia” (FIGUEIREDO *et alli*, 2016, p. 9, grifo nosso). A explicação naturalista na base da qual se pode assumir essa proposta didática, se antes se limitava a estabelecer uma identidade comum entre a faculdade da curiosidade e os problemas filosóficos, agora também se estende para uma continuidade real entre o mundo antigo, onde teria surgido a filosofia, e o nosso mundo, de agora, em que o professor de filosofia busca ensinar a filosofia produzida ao longo da história. Se eles pensaram em problemas filosóficos, é porque aguçaram sua curiosidade. “A curiosidade é o primeiro passo para se fazer filosofia” (FIGUEIREDO *et alli*, 2016, p. 9, grifo dos autores). É essa curiosidade, assim nos parece, o fundamento dessa proposta didática: todos que se encontram às voltas com a filosofia podem partilhar da mesma curiosidade através da qual pensamos os problemas filosóficos que estão em toda parte:

Por isso, o que um livro de Filosofia deve procurar fazer é acolher nosso espanto e nossa admiração diante dos mistérios e dos problemas trabalhados pelos filósofos, mistérios e problemas que também são nossos. (FIGUEIREDO *et alli*, 2016, p. 9)

Mas a assunção de uma continuidade radical entre o mundo antigo e o nosso não tornaria contraproducente pôr-se a pensar por que e como os autores antigos pensaram o que pensaram? Ora, se a continuidade é radical, o pensamento antigo se torna trivial, pois ele é tão atual que se ganharia pouco com a reconstrução dele: sua atualidade já o coloca como plenamente construído. De que serve então a tentativa de



reconstruir o que os antigos pensaram? A concepção didática do *Filosofia: temas e percursos* é mais complexa do que se pode supor ao assumir que o livro simplesmente toma os problemas filosóficos como inseridos em uma atualidade perpétua. O livro assume, sim, uma continuidade e uma atualidade do passado filosófico, mas a assunção dessa continuidade não é radical: voltar-se ao passado filosófico e reconstruir o pensamento de seus autores é também reconhecer os abismos que nos separam deles. Em uma entrevista que Roberto Bolzani Filho (2021) concedeu, quando reduziram a proposta didática do livro ao ensino de problemas filosóficos que permanecem em nosso horizonte, o autor foi taxativo: assumir a permanência de problemas filosóficos

[...] não quer dizer necessariamente que só se possa falar de continuidades, nunca de rupturas. O conhecimento da história da filosofia é imprescindível em ambas as possibilidades. Se algo novo irrompeu na filosofia do presente, essa novidade só pode ser bem-compreendida em cotejo com o passado. (BOLZANI FILHO, 2021, p. 22)

355 Com efeito, se é possível vislumbrar as continuidades, é porque houve descontinuidades. O fundo hegeliano, que conjuga na história da filosofia continuidade e descontinuidade, permanece.

Mas como o livro poderia, em sua exposição, tanto aguçar a espontânea curiosidade filosófica dos alunos, que evidencia a atualidade dos problemas filosóficos, quanto as rupturas ao longo da história da filosofia? Em outros termos, em que consiste o método de *Filosofia: temas e percursos*? Eis, então, a necessidade de analisarmos a estrutura do livro.

## 2 ESTRUTURA E ORGANIZAÇÃO DE FILOSOFIA: TEMAS E PERCURSOS

Ora, *Filosofia: temas e percursos* não é o primeiro a adotar como concepção didática a ideia de que o estudo da filosofia se caracteriza pela atividade de compreensão das razões pelas quais certas questões e certas posições foram formuladas ao longo de um percurso histórico. Como vimos, Franklin Leopoldo e Silva assinala que o estudo da filosofia não se separa do estudo da história da filosofia, o que lhe permite medir as implicações mais gerais para o ensino. Com efeito, Silva nota que,



diferentemente do que ocorre na ciência, não há em filosofia um corpo conceitual unitário formado ao longo do tempo e responsável por expressar o aperfeiçoamento de descobertas fundamentais. Essa exclusão incide, por conseguinte, sobre a noção de progresso do saber, retirando qualquer privilégio do conhecimento atual como abordagem historicamente mais apropriada da realidade. Se a filosofia é indissociável de sua história, são outras as razões que explicam essa união, pois se trata agora de ter olhos abertos às “sucessivas retomadas que somente podem ser compreendidas se devidamente contextualizadas em cada sistema ou em cada autor” (SILVA, 1986, p. 153). E completa Silva: “o ensino de filosofia não tem que ser um inventário das soluções e dos procedimentos; tal coisa não teria sentido na medida em que não existem soluções e procedimentos que tenham triunfado e se cristalizado como mais ou menos definitivos” (SILVA, 1986, p. 154). Desse ponto de vista, podemos perceber que o núcleo didático de *Filosofia: temas e percursos* é análogo ao de “*História da filosofia: centro ou referencial?*”, uma vez que os autores desconsideram o recurso à história da filosofia como instrumento para fornecer aos estudantes respostas definitivas e posições insuperáveis.

356

Todavia, a partir desse núcleo didático, é possível interrogar sobre a existência de formas de utilização da história filosofia para o nível do ensino. Essa interrogação torna-se problemática na medida em que Silva propõe duas definições diferentes, cujas consequências determinam a organização do material didático. A primeira agrupa sob a designação “centro” a postura de focalizar os sistemas de pensamento na ordem histórica de seu desenvolvimento, visando a “familiarizar os alunos com os problemas e as formas de encaminhamento das soluções” (SILVA, 1986, p. 154). A segunda, que é responsável por tomar a história da filosofia como referencial de temas a tratar, tem como ponto central a ideia de que “os temas são tratados independentemente dos sistemas ou autores, levados em conta apenas na medida em que propiciam os indispensáveis referenciais para a discussão” (SILVA, 1986, p. 157). Não há dúvida de que *Filosofia: temas e percursos* faz um uso *referencial* da história da filosofia, empregando-a como recurso ilustrativo para determinados temas, uma vez que o campo de unidades do livro é organizado pela exposição de pares conceituais, cada um dos quais funcionando como chave de leitura para a abordagem de temas filosóficos. Mas o que buscamos de fato saber, à luz dos critérios propostos em “*História da filosofia: centro ou referencial?*”, são as vantagens e as dificuldades envolvidas nesse



formato. Se a adoção de uma perspectiva referencial da história da filosofia propicia referenciais indispensáveis para a discussão, quais seriam as suas implicações para o ensino? Como, a partir disso, se delineia a organização do material didático?

No que concerne à perspectiva referencial da história da filosofia, Silva assinala que uma das vantagens dessa postura reside precisamente na liberdade de escolha dos temas, uma vez que o uso dela não se prende a nenhuma ordem previamente estabelecida, nem mesmo cronológica, o que permite articular sob a mesma égide o pensamento de autores situados em períodos históricos diferentes. Em contrapartida, essa flexibilidade é acompanhada da dificuldade de organização dos assuntos tratados, na medida em que exige um conhecimento mais amplo da história da filosofia e um esforço maior quanto à ordenação dos temas, a fim de evitar o risco de transformar a mobilidade em “livre pensar” (SILVA, 1986, p. 158). Certamente, o *Filosofia: temas e percursos* se vale dessa liberdade na estruturação de suas unidades, bastando ver que cada módulo pode ser lido separadamente, ou, ainda, numa ordem diferente daquela apresentada. Como explicam os autores: “você pode, digamos, fazer um estudo sobre diferentes aspectos da teoria do conhecimento” (FIGUEIREDO *et alli*, 2016, p. 11). Mas nem por isso o livro deixa de proporcionar “uma visão razoavelmente precisa do pensamento dos autores tratados e dos diferentes estilos de reflexão” (SILVA, 1986, p. 158), pois o campo de cada unidade é organizado segundo uma ordenação precisa: ao discutir um par conceitual, a unidade explora os diferentes desenvolvimentos conceituais, provendo a cada módulo um nível de aprofundamento e de complexidade do assunto. Em outras palavras, a unidade não só apresenta o estudante às grandes ideias em torno de um tema filosófico, mas também o conduz à complexidade dessas ideias conforme o desenvolvimento que elas receberam de diferentes filósofos. Assim, fica claro que “cada unidade propõe um percurso reflexivo que fornece uma ampla compreensão acerca das variações admitidas pelos temas essenciais da filosofia” (FIGUEIREDO *et alli*, 2016, p. 10-11).

Se, por um lado, o problema da organização deve ser posto em termos de um percurso reflexivo, por outro, cumpre saber como esse percurso lida com o inconveniente da dificuldade de precisão. Com efeito, Silva explica que oferecer uma visão razoavelmente precisa do pensamento dos autores implica a tarefa de leitura dos próprios textos filosóficos, colocando “as imensas dificuldades envolvidas nessas leituras, o mais das vezes áridas e de difícil compreensão, exigindo em muitas



ocasiões um domínio razoável de terminologia específica” (SILVA, 1986, p. 158). A dificuldade envolvida nessa leitura, no entanto, não é motivo para prescindir dela. Nesse sentido, trata-se de proporcionar uma compreensão rigorosa do assunto tratado, cujo desafio consiste em coordenar o recorte textual à viabilidade didática. Ora, *Filosofia: temas e percursos* não se furta da necessidade dessas leituras, uma vez que os autores consideram que a leitura e a interpretação dos textos filosóficos constitui um excelente meio para compreender as razões pelas quais problemas são levantados e posições são sustentadas:

O importante, ao lermos um trecho de determinado texto filosófico, é observar o pensamento em ação, não para aderir a ele irrefletidamente, mas para flagrar a razão em sua atividade discursiva, argumentativa, retórica. (FIGUEIREDO *et alli*, 2016, p. 12, grifo nosso)

358

Tomemos como exemplo a segunda unidade, cujo tema reside no par razão e paixão. Após uma introdução geral no primeiro módulo (“uma espécie que se diz racional”), a unidade passa a abordar a relação entre “virtude e paixão”, utilizando para tanto a transcrição de uma passagem da *Ética a Nicômaco*, na qual Aristóteles discute o que vem a ser a virtude e qual seria a relação dela com as paixões humanas. A partir dessa leitura, o livro situa o estudante nos termos próprios ao vocabulário de Aristóteles, como o vocábulo “alma”, e apresenta uma interpretação responsável por esclarecer a posição de Aristóteles sobre a relação entre virtude e paixão. Nessa esteira de ideias, o módulo seguinte, intitulado “a rejeição das paixões”, transcreve, por sua vez, uma passagem das *Cartas a Lucílio*, na qual Sêneca aborda de outro ponto de vista os conceitos de razão e paixão, dessa vez ligando a paixão aos vícios humanos. Novamente, a partir da leitura do texto, os autores colocam em cena uma reflexão sobre a posição de Sêneca, indicando até mesmo as oposições com relação à tese de Aristóteles. Seguindo esse procedimento, a unidade avança mobilizando passagens das obras de Hume e de Schiller, para extrair da letra dos textos as ideias dos autores. À luz dessas indicações, importa observar que a dupla função de transcrever uma passagem do texto filosófico e conduzir, a partir disso, uma reflexão interpretativa é justamente o que permite fazer um uso referencial da história da filosofia sem abrir mão de oferecer uma visão razoavelmente precisa do pensamento tratado. Sem dúvida é importante conhecer as ideias gerais dos pensadores, mas convém avançar para além do contato com elas, convidando o estudante a pensar, a partir da leitura do texto, como o uso dos



termos revela a construção dessas ideias e como elas sustentam uma posição a respeito do assunto tratado. É em vista disso, justamente, que a organização de *Filosofia: temas e percursos* torna viável coordenar rigor e didática.

359 Outra vantagem assinalada por Silva encontra-se precisamente em “interesse e atualidade”. Com efeito, a liberdade de organização dos temas permite despertar o interesse “pela diversidade e contraposição das soluções, conferindo dinamismo à exposição ou à discussão” (SILVA, 1986, p. 157). E esse interesse pode se tornar tanto mais agudo quando um assunto é trazido para a discussão em função de sua atualidade. Explica Silva: “as aulas podem ser organizadas de tal maneira a se constituir uma ‘arqueologia da atualidade’, mostrando que o recurso ao passado filosófico auxilia a compreensão do presente, quando este recurso é utilizado em função do presente” (SILVA, 1986, p. 157), portanto, o estabelecimento de um vínculo entre a atividade do pensamento, a interpretação do presente e o recurso ao passado. Essa vantagem depara, todavia, com um obstáculo ligado à redução da contextualização dos autores tratados. Ora, ninguém ignora que os problemas e as soluções propostos pelos filósofos estão inseridos em contextos históricos os mais diversos, de modo que um sistema de pensamento situa-se necessariamente em relação ao “contexto cultural no qual o autor está inserido e que determina em parte a sua linguagem, a aceitação e a rejeição de determinados parâmetros de pensamento” (SILVA, 1986, p. 157). Nessas condições, toda a questão, para Silva, torna-se discernir se é suficiente, do ponto de vista do ensino e aprendizagem em filosofia, tomarmos os sistemas e os autores como “ilustração de determinados temas”. Como, por exemplo, abordar a relação temática entre natureza e subjetividade sem referi-la aos filósofos do período moderno, tais como Descartes e Kant?

É certo que a contextualização convida a refletir sobre o que torna o período histórico um fator determinante para o desenvolvimento do pensamento de um autor. Mas importa notar que ela não constitui um obstáculo intransponível para *Filosofia: temas e percursos*, pois, de um lado, a concepção didática desse livro busca elevar o estudante a pensar com a história da filosofia, estimulando-o, a partir da interpretação dos textos, a adotar uma postura ativa de compreensão; de outro, a organização do livro não deixa de oferecer o equivalente à contextualização dos autores e de seus pensamentos. Apesar de cada unidade ser organizada conforme o percurso reflexivo de um tema, de modo a dispor de uma ordem interna, existem duas



formas de interações entre as unidades. Em primeiro lugar, cumpre notar que o mesmo filósofo é tratado mais de uma vez ao longo do livro, variando segundo o percurso temático proposto. Como explicam os autores, “em cada uma delas [unidades], o filósofo irá revelar uma faceta de seu pensamento, sua contribuição para o tema em análise” (FIGUEIREDO *et alli*, 2016, p. 11). Descartes, por exemplo, aparece tanto na unidade dedicada à “dúvida e certeza” quanto naquela em que se discute “realidade e aparência”, o que deixa claro qual é sua contribuição não só para a teoria do conhecimento, como também para a revolução filosófica e científica moderna. Em segundo lugar, *Filosofia: temas e percursos* cuida de assinalar os pontos de passagem do livro e sugerir remissões de um tema a outro, contribuindo para identificar, desse modo, “as alterações que os temas discutidos foram sofrendo ao longo da história, da Antiguidade até os dias de hoje” (FIGUEIREDO *et alli*, 2016, p. 11). Prova disso são os quadros informativos que situam os contextos histórico, literário, científico, social e político em que foram enunciadas as teses examinadas no percurso. Dessa maneira, torna-se evidente que as unidades, mesmo destacando um enfoque temático, empenham-se em oferecer uma visão das grandes classificações históricas em que os autores e seus pensamentos se inserem.

360

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez esclarecido esse procedimento, fica claro que a possibilidade de escolha de um tema atual não se separa da retomada e da interpretação dos textos filosóficos. Nesse uso referencial da história da filosofia, não se trata de direcionar o estudante a um esforço de reciclar as filosofias passadas, mas se trata de estimulá-lo a compreender com e como os filósofos desenvolveram seus pensamentos acerca de temas que ensejam alguma continuidade. Se *Filosofia: temas e percursos* pode aguçar a curiosidade filosófica dos alunos, que evidencia tanto a atualidade dos problemas filosóficos quanto as rupturas ao longo da história da filosofia, é porque a contribuição didático-metodológica desse livro recorre à história da filosofia para destacar referenciais indispensáveis para a discussão, estimulando o processo de exame das premissas, dos pressupostos e dos conceitos que constroem o pensamento de um autor. E é justamente esse processo de exame que traz como contribuição ao



estudante um auxílio indispensável para elaborar de maneira clara e rigorosa as razões que sustentam os seus próprios pontos de vista sobre um assunto: “para você se questionar e se posicionar quanto a assuntos diversos: das ciências à ordem política, passando pela sociedade, a finitude humana, a natureza, a arte... tudo isso é matéria de reflexão filosófica” (FIGUEIREDO *et alli*, 2016, p. 9).

Tendo como fundo tais questões, vê-se que o ensino de filosofia pode ser constituído como um domínio de saberes cuja apreensão demanda um esforço a ser efetuado mediante uma didática, ocupando, portanto, naturalmente um lugar como disciplina escolar. Não só porque impulsiona a reflexão sobre todas as outras disciplinas, como também porque impulsiona a reflexão sobre problemas e soluções. Mas é preciso notar que esse impulso só se torna possível graças à concepção ativa do estudo de filosofia, concepção segundo a qual a aprendizagem se faz tanto mais aguda quando convida a pensar, por meio da interpretação dos textos, as razões pelas quais um problema e uma posição são expressamente formulados.





## REFERÊNCIAS

BOLZANI FILHO, Roberto. Entrevista com Roberto Bolzani Filho: sobre *Filosofia: temas e percursos*, o ensino de filosofia e a relação entre filosofia e história da filosofia. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 44, n. 2, pp. 17-32, abr./jun. 2021.

CARVALHO, Joaquim de. Hegel e o conceito de história da filosofia. In: HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Coimbra: Editor Sucessor, 1961.

FIGUEIREDO, Vinicius de (Org.); BOLZANI FILHO, Roberto; REPA, Luiz; CUTER, João Vergílio; VALENTIM, Marco; NETO, Paulo Vieira. *Filosofia: temas e percursos*. Manual do professor. Volume único. Ensino Médio. Componente curricular: Filosofia. 2. ed. São Paulo: Berlendis & Vertecchia Editores, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. Coleção Os pensadores, v. III. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

SILVA, Franklin Leopoldo e. História da filosofia: centro ou referencial? In: NETO, H. N. (Org.). *O ensino de Filosofia no 2º grau*. São Paulo: SOFIA: SEAF, 1986. pp. 153-162.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38660>

*Ensaio recebido em: 26/06/2021*  
*Ensaio aprovado em: 16/12/2021*  
*Ensaio publicado em: 12/01/2022*

## A FORMAÇÃO SOCIAL DO INDIVÍDUO NA MODALIDADE DE EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS

### THE SOCIAL FORMATION OF THE INDIVIDUAL IN YOUTH AND ADULT EDUCATION

*Milena Avellar Fabri<sup>1</sup>*

*([millenaaf@gmail.com](mailto:millenaaf@gmail.com))*

*Valdivina Alves Ferreira<sup>2</sup>*

*([valdivina5784@hotmail.com](mailto:valdivina5784@hotmail.com))*

**Resumo:** O ensaio proposto pretende discutir um aspecto relevante, questionado por profissionais, especialistas em educação e correntes/teorias: a exclusão institucional dos estudantes da EJA. Verificar as principais causas na educação que geram a exclusão institucional e social. Defendendo que através de intervenções eficientes no currículo escolar, é possível modificar a realidade dos estudantes, por meio do desenvolvimento crítico e demais habilidades necessárias ao pleno exercício da cidadania. E com a inclusão do ensino da ética como disciplina, poderia contribuir para melhores resultados. Possível necessidade das escolas se adaptarem à nova realidade do aluno. Reformulação das bases nacionais curriculares que pode centralizar a ação educativa, melhoria e igualdade em todos os níveis escolares.

**Palavras-chave:** Educação. Currículo. Políticas Educacionais. Exclusão Institucional.

**Abstract:** The proposed essay intends to discuss a relevant aspect, questioned by professionals, education specialists, and current/theories: the institutional exclusion of EJA students. To verify the main causes in education that generate institutional and social exclusion. Defending that through efficient interventions in the school curriculum, it is possible to change the reality of students, through critical development and other necessary skills for the full exercise of citizenship. And the inclusion of ethics teaching as a subject could contribute to better results. Possible need for schools to adapt to the new reality of the student. Reformulation of the national curricular bases that can centralize educational action, improvement and equality at all school levels.

**Keywords:** Education. Curriculum. Educational Policies. Institutional Exclusion.

<sup>1</sup> Mestranda em Educação pela Universidade Católica de Brasília (UCB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2851695067760655>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3804-7483>.

<sup>2</sup> Doutora em Educação pela Pontifícia Católica de Goiás (PUC Goiás) e professora do Programa de Pós-Graduação da Universidade Católica de Brasília (UCB)

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4825111570999096>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2306-7465>.



## INTRODUÇÃO

Conforme consta na Constituição Federal de 1988, nos Art. 5º e 6º, os direitos sociais de igualdade e educação como garantia individual e coletiva, deve ser ministrado em estabelecimento público sendo obrigatório, gratuito, de qualidade e comum a todos os cidadãos.

Na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB, Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, em seu Art. 37, e que trata da Educação de Jovens e Adultos, consta que “será destinada àqueles que não tiveram acesso ou continuidade de estudos nos ensinos fundamental e médio na idade própria e constituirá instrumento para a educação e a aprendizagem ao longo da vida” (BRASIL, 1996).

O Plano Nacional de Educação (PNE 2014 – 2024), aprovado pela Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014, composto de 20 metas, trata em suas metas 3, 8, 9 e 10 e dizem respeito sobre a EJA, mencionada como dado importante e referencial no artigo, apresentadas a seguir:

Meta 3: universalizar, até 2016, o atendimento escolar para toda a população de 15 a 17 anos e elevar, até o final do período de vigência deste PNE, a taxa líquida de matrículas no ensino médio para 85%.

Meta 8: elevar a escolaridade média da população de 18 a 29 anos, de modo a alcançar, no mínimo, 12 anos de estudo no último ano de vigência deste Plano, para as populações do campo, da região de menor escolaridade no País e dos 25% mais pobres, e igualar a escolaridade média entre negros e não negros declarados à Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE.

Meta 9: elevar a taxa de alfabetização da população com 15 anos ou mais para 93,5% até 2015 e, até o final da vigência deste PNE, erradicar o analfabetismo absoluto e reduzir em 50% a taxa de analfabetismo funcional.

Meta 10: oferecer, no mínimo, 25% das matrículas de educação de jovens e adultos, nos ensinos fundamental e médio, na forma integrada à educação profissional. (BRASIL, 2014)

Há Ações/Programas no âmbito do Ministério da Educação na modalidade EJA como Exame Nacional para Certificação de Competências de Jovens e Adultos (Enceja), Programa Nacional de Inclusão de Jovens (Projovem) e Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos (Proeja), mas devido a extensão territorial, distribuição desigual de recursos financeiros, tendo algumas dificuldades no desconhecimento da aplicabilidade da legislação, na gestão e



planejamento estadual e municipal, e outros obstáculos não tendo um atendimento eficiente em todo país, ainda há desistência dos estudantes nos cursos ofertados pela EJA.

O estudo proposto neste ensaio diz respeito a um aspecto relevante, questionado não somente na atualidade por profissionais e especialistas em educação, mas também desde o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, e em muitas correntes/teorias: objetiva discutir os principais problemas que influenciam a exclusão institucional dos estudantes, em destaque para jovens e adultos sem o acesso escolar na idade apropriada. Defendendo que através de intervenções eficientes no currículo escolar do EJA, é possível modificar a realidade dos alunos, por meio do desenvolvimento crítico e demais habilidades necessárias, poderia contribuir para melhores resultados na formação social dos estudantes.

Como o ensino fundamental é a base na formação do aluno na sua construção perante a sociedade, sendo de grande importância reavaliar a aplicação e seus princípios éticos na contribuição para a formação democrática desse cidadão acompanhada da colaboração dos saberes e culturas concebidas em ambiente familiar somando a aprendizagem adquirida na escola.

No entanto, ainda há desafios que precisam de atenção para garantir resultados cada vez mais positivos para a permanência do aluno na escola. Não só ensinar a ler e a escrever. Que não seja estipulado o foco só no resultado positivo de disciplinas como língua portuguesa e matemática, mas também em ciências humanas, artes e ensino dos conteúdos das diversas disciplinas ao mesmo tempo em que preserva a necessidade de contínuo desenvolvimento de capacidades e competências dos alunos, para que estes se sintam amparados e motivados com os estudos. Ações de combate ao preconceito, projetos para conhecimento da realidade local, de direitos e deveres, iniciativas promovidas para integrar alunos e toda a comunidade escolar também são valiosas no processo de aprendizagem.

365

## 1 O ENSINO DE ÉTICA NA MODALIDADE EJA

Desde o período colonial (e principalmente o Jesuítico), do Império, República e principalmente o da Ditadura há uma pretensão de que o estudo da ética fosse voltado somente para demonstrar um ensino autoritário e subordinado, sem intensificar o espírito crítico no aluno, por ser somente o de subordinado:



Durante os anos sombrios do regime militar, as escolas brasileiras de primeiro e de segundo grau pouco falavam de ética. Aliás, esse termo, juntamente com expressões do tipo “educação para a cidadania” ou “exercício da reflexão crítica”, se achava praticamente ausente do vocabulário pedagógico de uso mais comum. A formação do caráter dos alunos ficava, sobretudo, a cargo da disciplina Moral e Cívica, em geral detestada pelos estudantes. (OLIVEIRA, 2001, p. 2)

O termo ética, *ethike* vem do grego *ethos* e significa “caráter, disposição, costume, hábito”. Segundo VALLE (2001, p. 178), assim o termo *ethike* designa o caráter, a maneira habitual de um indivíduo se comportar. Em uma palavra, a ética se refere à conformação, ou não, dos hábitos e comportamentos individuais aos usos e costumes que cada sociedade institui para si.”

O fracasso na formação do aluno pode contribuir para a exclusão educacional, institucional e em geral, a social, mas proporcionar um currículo com a inclusão de disciplinas que explorem e favoreçam a constituição do indivíduo autocrítico e a formação cidadã, que através do conhecimento e o saber, podem contribuir na formação social e anular frustrações e desigualdades:

366

O vocábulo cidadania, no caso, recebe sua definição do conjunto semântico que a expressão "exercício da cidadania" carrega. O texto constitucional sugere que o conceito de cidadania resulta de uma função social - a prática da cidadania - onde o seu significado emerge. Similar a todo conteúdo semântico, ele só é plenamente compreendido na relação com a vida social. Por seu lado, é o ato concreto do exercício da cidadania que dá sentido ao termo cidadão. Portanto, cidadania é um atributo aplicado ao cidadão e, mais importante ainda: recebe sua legitimidade na ação educativa. (RODRIGUES, 2001, p. 236)

A escola, a família e a sociedade têm uma parcela de importância na construção ética e moral do aluno, proporcionando “ferramentas” que o ajude a enfrentar os desafios excludentes que ocorrerão no mercado de trabalho, no convívio em sociedade devido a injustiças, desrespeitos, impunidades e preconceitos gerados por um sistema atual individualista e capitalista.

Articular a importância da contribuição de temas transversais no currículo escolar e inclusão de disciplinas que proporcionem a formação social do indivíduo promoverá a discussão da contribuição da educação na formação cidadã, propiciando a inclusão educacional no ambiente escolar e, assim contribuindo para minimizar o fracasso da aprendizagem.



A formação “externa” de um sujeito ético é necessária, mas não o suficiente. Proporcionar meios para o desenvolvimento do processo educativo faz parte para a formação “externa” e “interna” do sujeito, fazendo com que reproduza todo o conhecimento adquirido fora do ambiente escolar para a transformação do coletivo. A Educação é o caminho necessário para a formação do sujeito cidadão.

Respeitar o tempo e espaço de cada aluno. Não considerar o rótulo de aluno fracassado. Trabalhar na causa e dificuldade de aprendizagem para elaborar novas técnicas e metodologias. Tal experiência fortalecerá o processo de construção de uma sociedade mais democrática e inclusiva. Para isto é necessário que promova ações que contribuam para a suspensão/eliminação de qualquer mecanismo de exclusão. O processo de construção de um perfil social, humanizado do aluno é fruto de reflexão e investigação.

Aprender e pensar nas palavras do educador Rubem Alves (1994, p. 67) pode-se chegar a uma excelente conclusão: “Para isso existem as escolas: não para ensinar as respostas, mas para ensinar as perguntas”. O saber não como instrumento de poder, mas de multiplicidades. A atividade-fim da escola é educar, ensinar.

Diz Oliveira (2001, p. 213) que o ensino de ética nas escolas: “trata-se de somar esforços em prol da formação de um cidadão consciente de seus direitos e deveres”. Nesse sentido, é importante esclarecer as razões da não correspondência entre discursos e práticas para elucidar os determinantes da inoperância da escola, que deveria atuar para educar para a democracia e para o viver bem.

Há enormes dificuldades para o ser humano aceitar viver em um regulamento social ou até mesmo seguir seus preceitos, pois recebe influências de vários fatores e grupos que podem afastá-lo dessa formação ética, e até perder todo esse conceito recebido e que foi trabalhado na escola, e cabe ao ambiente escolar formar esse sujeito crítico para que saiba determinar escolhas que possibilitarão a ele, futuramente, discernir entre o certo e o errado. Eis um grande desafio para a ação educativa como formadora do sujeito indivíduo:

[...] ambiente de desamor, opressivo, frustradas na sua potência, se não conseguem na juventude, endereçar-se no sentido da rebelião autêntica, ou se acomodam numa demissão total do seu querer, alienados a autoridades e aos mitos, poderão vir a assumir formas de ação destrutiva. (FREIRE, 1987, p. 88)

Em argumentos relevantes em seu artigo, Aquino (2000, pp. 19-21) destaca que a inclusão e implementação dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs),



com os temas transversais são norteadores importantes para trabalhar a conduta ética no aluno, democratização para o acesso e permanência na escola, inclusão no convívio escolar. O autor ainda ressalta - a não ocorrência em discussão da ética na educação escolar, pois não basta só ensinar os conceitos e valores democratizantes, é preciso que sejam vivenciados no convívio intraescolar e para que temas como a cultura do fracasso escolar, repetência renitente, evasão e baixa qualidade no ensino fundamental, não atravessem a etapa do cotidiano escolar dos “nove anos de escolaridade mínima e obrigatória”, que sem escolaridade não há a possibilidade concreta de cidadania e sem a real democratização.

## **2 O DESAFIO DA ESCOLA PÚBLICA DIANTE A INCLUSÃO INSTITUCIONAL**

E nem faz tanto tempo assim, a formação do ser humano iniciava-se no seio familiar, desde os primeiros anos de vida, depois com o primordial ensinamento dos anciões, e por se tratar de respeito e também obrigatório. Avançando, esse papel era repassado a religião, por ser responsável em passar os valores morais a serem seguidos por seus “mandamentos”. E por último, caberia à escola o papel de formação do conhecimento e habilidades “a moldar” a formação do sujeito, por ser a instituição onde este indivíduo passará boa parte de seus anos de vida.

Paulo Freire (1987, p. 28-35) relatou que devido a divisão de classes, há privilégios que impedem que a maioria, usufrua dos bens produzidos e, coloca como um desses bens necessários para concretizar a vocação humana: a educação, da qual é excluída grande parte da população. Refere-se então a dois tipos de pedagogia: a pedagogia dos dominantes, onde a educação existe como uma prática de dominação; e a pedagogia do oprimido, que precisa ser realizada, na qual a educação surgiria como prática da liberdade.

Quem possuía o direito de pensar e refletir eram os abastados, burgueses e “letrados” escolhidos para ter acesso aos livros e ao estudo. Os que possuíam esse privilégio imaginavam um “preconceito” de que as classes desfavorecidas com acesso à educação “poderiam pensar”, surgir comunistas e ocorrer revoluções. A lógica da exclusão persistiu por muitos anos e ainda persiste disfarçadamente. A educação escolarizada não serve só para nobres, ou somente para quem tem talento, aptidão ou dom, mas por igualdade de acesso a todos.



Por força da classe dominante, quem não possui um capital cultural, não pertence a determinada realidade social, há a exclusão, pois se ele não se adaptou, não atingiu as expectativas, é um incompetente. Há uma diferença de classe fora da escola que é trazida para dentro da sala de aula.

Instituições não governamentais se apropriam desses “excluídos” para retornar a educação, sendo que esse papel deveria ocorrer pelo Estado e na escola, antes de ocorrer a exclusão.

Nos tempos modernos se buscou universalizar a educação escolar cuja característica central seria lidar com as questões do conhecimento e da formação de habilidades. A esperança está na escola, com a contribuição fundamental do papel de seus educadores e na relação da escola com a sociedade:

O acesso a conhecimentos e habilidades constitui parte do processo de formação humana, mas não deve ser confundido com a totalidade do processo. A educação é o processo integral de formação humana, pois cada ser humano ao nascer, necessita receber uma nova condição para poder existir no mundo da cultura. O ser humano pode construir o seu modo de vida tendo por base a liberdade da vontade, a autonomia para organizar os modos de existência e a responsabilidade pela direção de suas ações, essa característica do ser humano constitui o fundamento da formação do sujeito ético, objetivo fundamental da Educação. (RODRIGUES, 2001, p. 1)

A educação é um fator importante para a formação humana, pois cada ser humano tem o direito à educação básica, condição mínima para a transformação do indivíduo para o convívio social. O papel atribuído à educação escolar é preparar os educandos para o exercício da cidadania com uma educação construtiva. Em destaque na BNCC:

[...] valorizar e utilizar os conhecimentos historicamente construídos sobre o mundo físico, social, cultural e digital para entender e explicar a realidade, continuar aprendendo e colaborar para a construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva. (BRASIL, 2017, p. 9)

Paro (2000, p. 1, 6) menciona em seu artigo que “a escola fundamental deve pautar-se pela realização de objetivos numa dupla dimensão: individual e social.” No ponto de vista do autor, “o produto da educação – o ser humano educado”.

Os jovens e adultos, que não tiveram acesso, oportunidade de estudar na idade apropriada, ou que abandonaram a escola por inúmeras razões, retornam à sala de aula, com a possibilidade em superar o analfabetismo, usufruir do direito à



educação e conhecimento, reconquistar a autoconfiança e autoestima, para combater a desigualdade social, melhora na qualidade de vida e progressão profissional.

Para Valente (2002, p. 3), “apesar da competitividade no mundo contemporâneo ser inegável, tem de considerar que, no contexto educativo, formar pessoas competentes não significa o mesmo que formar pessoas competitivas”.

A escola não é o único local de aprendizado, mas por possuir sua autoridade e autonomia merece o maior destaque para tal função. Propiciar ambientes favoráveis para uma discussão, pensamento e reflexão.

Possíveis implementações eficientes da Base Nacional Comum Curricular, com atualização do currículo do ensino fundamental, voltado para a Educação de Jovens e Adultos, de acordo com a realidade particular desse público, que possibilite a interdisciplinaridade e novas perspectivas no desenvolvimento de habilidades na inserção de temas transversais como ética – nas aulas regulares ou projetos paralelos, promoveria a discussão na contribuição da educação na formação cidadã, propiciando a inclusão institucional e evitando o fracasso na aprendizagem. No documento da versão oficial da Base Nacional Comum Curricular merece destaque:

**370**

[...] valorizar a diversidade de saberes e vivências culturais e apropriar-se de conhecimentos e experiências que lhe possibilitem entender as relações próprias do mundo do trabalho e fazer escolhas alinhadas ao exercício da cidadania e ao seu projeto de vida, com liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade. (BRASIL, 2017, p. 9)

A realidade educacional modifica a todo instante e o currículo deve acompanhar essa realidade, para que possa ser disseminado o conhecimento concreto e real para esse aluno, e trabalhar agregado ao conhecimento adquirido. Currículo definido coletivamente com o contexto atual da escola. Fazer a instrumentalização da educação para transformar o aluno em um ser político e crítico.

### **3 ESCOLA REPRODUTORA X TRANSFORMADORA**

Do iluminismo vem a libertação do indivíduo para a razão e o julgamento das



condutas morais e éticas, ser livre, julgar, criticar. E não será corrompido por possuir normas, práticas e costumes que condizem para um convívio em sociedade que agrade a um ideal democrático e de justiça.

O individualismo gera um sentimento contra todas as condutas e normas éticas e morais, que apaga a identificação do ser, e causado pelas influências do capitalismo, de somente “pensar no eu (indivíduo)”, “passar por cima de tudo e todos”, “custe o que custar”, para alcançar o ideal individual, faz esquecer totalmente a ideia do pensar coletivo de que o que posso fazer para si, pode beneficiar também aos outros.

A formação ética depende de valores como justiça, deveres, direitos e igualdade para todos. Baseado na pedagogia do oprimido de Paulo Freire, a educação é uma questão conscientizadora que lhe daria meios de transformar a realidade social à sua volta.

Não é uma tarefa fácil preparar os indivíduos para a vida social, despertar o senso crítico e político, responsabilidade, solidariedade e respeito para que saibam conviver no coletivo.

Muitos enxergam na formação educacional uma perspectiva de um futuro prometido, mas que ao longo dos anos nos bancos escolares, que se a escola não propiciar motivos para que o aluno possa se manifestar, em mudar seu pensamento sobre essa “imposição” que a sociedade o fez acreditar, de que “quem nasceu pobre, continuará pobre e não obterá êxito em sua formação”, e não plantar nesse aluno “a semente”, ao se deparar-se com a realidade, ocorrerá a marginalização dos saberes, motivo para a evasão escolar e possíveis passos para uma exclusão institucional. De acordo com os PCNs no tema transversal ética:

A escola deve ser um lugar onde cada aluno encontre a possibilidade de se instrumentalizar para a realização de seus projetos; por isso, a qualidade do ensino é condição necessária à formação moral de seus alunos. Se não promove um ensino de boa qualidade, a escola condena seus alunos a sérias dificuldades futuras na vida e, decorrentemente, a que vejam seus projetos de vida frustrados. (BRASIL,1998, p. 55)

O futuro da Escola e o da formação humana serão resultados da formação do sujeito. O conhecimento é um processo em construção. Não desprezar o certo e valorizar o ideal, não perder os valores, o domínio e a ética. Contribuir para que haja igualdade de oportunidade, a diversidade, a heterogeneidade como elementos essenciais na ação educativa. Considerar a escola como um espaço de formação de cidadãos conscientes, responsáveis e críticos, que atuarão individual e coletivamente na sociedade, com práticas e



planejamento da aprendizagem voltado para o diálogo e participação, e fazer do planejamento um ato coletivo que deve ser elaborado a partir da realidade, para a construção de um Projeto Político Pedagógico que beneficie as “diferenças” e que reúna propostas de ação concreta a executar, para tornar a escola como libertação do indivíduo, reconstrução de um novo espaço para todos.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O fracasso do aluno pode limitar suas condições para o pleno exercício da cidadania, e também contribuir para a exclusão educacional e institucional, mas a inclusão de disciplinas que explorem a construção do indivíduo autocrítico, de conhecimento e saber, podem contribuir na formação social do aluno.

Respeitar o tempo e espaço de cada aluno. O processo de construção é fruto de reflexão e investigação em fortalecer o processo de formação social, e que reúna propostas de ações concretas a executar com promoção de projetos e políticas educacionais.

Considerar uma escola democrática onde desempenhe como imponente espaço de formação de cidadãos conscientes, responsáveis e críticos, com uma formação ética capaz de trazer a perspectiva de um futuro prometido e meios de transformar a realidade social ao seu redor, do que somente alcançar resultados nas avaliações sem um determinado fim que não caracterizam a realidade, torna-se peça fundamental em qualquer Projeto Político Pedagógico.

Com base em pesquisas documentais, indicadores governamentais de resultados e metas, e ampla revisão de literatura, baseada em artigos, pesquisas bibliográficas de profissionais e especialistas em educação, com fatos e teses referentes às indagações, dos motivos para altos índices de repetência, defasagem, exclusão e a evasão. E com a inclusão do ensino da ética como disciplina, poderia contribuir para melhores resultados.

Verificar os principais problemas na educação que geram a exclusão institucional. E desmistificar que exista “escola para rico e escola para pobre”. Possível necessidade das escolas se adaptarem à nova realidade do aluno. Reformulação das bases nacionais curriculares que pode centralizar a ação educativa, melhoria e igualdade em todas as esferas escolares.



## REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *A alegria de ensinar*. 3 ed. São Paulo: ARS Poética, 1994.
- AQUINO, Júlio Groppa. A questão ética na educação. *Cadernos para o Professor (Juiz de Fora)*, Juiz de Fora, v. 8, n. 10, pp. 16-34, 2000.
- BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília, 2017. 472 p. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/download-da-bncc>>. Acesso em: 16 out. 2019.
- BRASIL. *Plano Nacional de Educação – PNE*. Lei nº 13.005 de 25 de junho de 2014. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2011-2014/2014/lei/l13005.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2014/lei/l13005.htm)>. Acesso em: 16 out. 2019.
- BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. *Parâmetros curriculares nacionais: apresentação dos temas transversais, ética*. Brasília: SEF, 1998. 98 p. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro081.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2019.
- BRASIL. *Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Lei nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L9394compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394compilado.htm)>. Acesso em: 16 out. 2019.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17 ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1987.
- OLIVEIRA, Renato José de. Ética na escola: (re)acendendo uma polêmica. *Revista Educação & Sociedade*, ano XXII, Campinas, v. 22, n. 76, out. 2001. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/es/a/BPkFM6s4dLDznStrmLbBSQ/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 16 out. 2019.
- PARO, Vitor Henrique. Educação para a democracia: o elemento que falta da discussão da qualidade do ensino. *ANPED*, 2000. Disponível em: <<https://www.anped.org.br/biblioteca/item/educacao-para-democracia-o-elemento-que-falta-na-discussao-da-qualidade-do-ensino>>. Acesso em: 16 out. 2019.
- RODRIGUES, Neidson. Educação: da formação humana à construção do sujeito ético. *Revista Educação & Sociedade*, Campinas, ano XXII, v. 22, n. 76, out. 2001. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/es/a/MpfHnQQRp5c4LBvN4pgPpwJ/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 16 out. 2019.
- VALENTE, Silza Maria Pazello. *Competências e habilidades: pilares do paradigma avaliativo emergente*. Parte da Tese de Doutorado; Parâmetros Curriculares e Avaliação nas Perspectivas do Estado e da Escola – UNESP/Marília, 2002. Disponível em: <<https://document.onl/documents/competenciasehabilidades-textoformatado.html>>. Acesso em: 16 out. 2019.
- VALLE, Lilian de. Ainda sobre a formação do cidadão: é possível ensinar a ética? *Revista Educação & Sociedade*, Campinas, ano XXII, v. 22, n. 76, out. 2001. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/es/a/dw9TnpFLGm9MWc8WJV4fFSc/?lang=pt>>. Acesso em: 16 out. 2019.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38506>

Ensaio recebido em: 15/06/2021

Ensaio aprovado em: 04/01/2022

Ensaio publicado em: 12/01/2022

**EMANCIPAÇÃO DA MULHER E FEMINISMO**  
**uma análise a partir de Simone de Beauvoir e bell hooks**

**WOMAN EMANCIPATION AND FEMINISM**  
**an analysis based on Simone de Beauvoir and bell hooks**

*Alcina Loyane da Silva Marques Santos<sup>1</sup>*

*([loyanemarx@gmail.com](mailto:loyanemarx@gmail.com))*

**Resumo:** Esse trabalho pretende elucidar acontecimentos históricos por luta de liberdade e igualdade incididos no século XX, onde há especulações sobre os direitos das mulheres, procurando esclarecer em quais contextos ocorreram as ondas do feminismo, com maior ênfase na segunda e terceira Onda a partir da visão de Simone de Beauvoir e bell hooks, respectivamente. Sendo uma a base do movimento na modernidade e a outra na contemporaneidade. Abordando o que foi analisado pelas duas filósofas referente ao sujeito mulher e se há um caminho possível para sua emancipação. Identificando quais problemas foram vistos no movimento feminista, se atendeu a todas as mulheres, explicando qual a relevância dessa discussão dentro da História da Filosofia e delineando linhas filosóficas que contribuíram para esse pensamento, bem como o problema acerca dessa emancipação. Trazendo elementos históricos que colaboraram para formação do que hoje é considerado uma corrente política que contribui em emancipar a mulher da estrutura opressora que a mantém: o patriarcado.

**Palavras-chave:** Emancipação. História da Filosofia. Feminismo. Mulher na Filosofia. Patriarcado.

**Abstract:** This work intend to elucidated historic events of fighting for freedom and equality affected in the XX century, where there is speculations about the rights of women, looking for clarify in which context occurred the waves of feminism, with larger enfase in the second and third wave from the perspective of Simone de Beauvoir and bell hooks, respectively. Being a base to the movement in the modernity and another to the contemporaneity. Addressing what was analysed by the both philosophers about the woman subject and if there is a possible path to your emancipation. Identify what problems were seen in the feminist movement, if attended all the women, explaining what the relevance of this discussion inside the History of Philosophy and outlining philosophical lines that contributed to this thought, just as the problem about this emancipation. Bringing the historical elements which colaborath for formacion until today is considered one political chain that contributed to the emancipation of the woman in oppressor structure that keep her: the patriarchy.

**Keywords:** Emancipation. History of Philosophy. Feminism. Women in Philosophy. Patriarchy.

## INTRODUÇÃO

<sup>1</sup> Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Tocantins (UFT).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3802712024878343>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4144-4735>.



Atualmente questões relacionadas aos direitos da mulher têm se tornado debate frequente em várias partes do mundo, inclusive no Brasil. Junto a essa reflexão outra palavra acompanha esses debates: Feminismo. Esse é um termo que vem sendo muito comentado nos meios de comunicações, pesquisas acadêmicas, exposições artísticas e outros espaços.

Para entender o que é o Feminismo e explicar o porquê da relevância de sua discussão se faz necessário apresentar o contexto histórico em que esse movimento se desenvolveu, ressaltando os principais pensamentos ligados a esse momento na História da Filosofia, reforçando que o conceito sobre o feminismo está pertinente às condições da época, sendo um projeto ético, pensando questões acerca da realidade da mulher a cada onda do feminismo.

E, para discorrer sobre esse tema, será trabalhado duas autoras, Simone de Beauvoir e bell hooks, respectivamente o movimento na modernidade e na contemporaneidade. Sendo que para explicar o pensamento da Simone de Beauvoir será introduzido brevemente sua linha de pensamento filosófico, o existencialismo, discorrendo sobre a possibilidade de emancipação (libertação) da mulher e seus problemas. Enquanto bell hooks realiza uma análise a partir de questões de gênero, classe e raça. Considerando o feminismo como o todo, a partir de um processo político, destacando os maiores desafios e reforçando a necessidade de um processo de formação que leve essa discussão para o âmbito popular.

375

## 1 MOVIMENTO FEMINISTA

O feminismo aparece como uma ideologia moderna que vai abranger uma mudança de paradigma de uma sociedade baseada em uma produção doméstica para uma nova estrutura social, mais dinâmica e mais coletivizada. Quando se pensa na história do feminismo há todo um contexto de transição. Inicialmente as pessoas que compuseram a luta feminista eram mulheres que reivindicavam seus direitos. E, na medida que vai ganhando maior proporção, nasce também a necessidade de uma elaboração teórica sobre esse movimento, o que categoricamente hoje é chamado de feminismo e foi por volta dos anos 60, que se inicia uma ofensiva ideológica que vai analisar como é o fenômeno da opressão no contexto da modernidade. No entanto, uma coisa é a opressão da mulher ocorrer, outra coisa é se ter um movimento organizado que vai refutar essa estrutura.



A primeira onda do movimento feminista tem sua origem com as mulheres da classe média alta, na Europa, constituindo consequência da luta pelo direito ao voto e pela representatividade feminina no cenário político que até então movia-se com regras estabelecidas por pequenos grupos de homens brancos, donos de propriedades e que nesse contexto era negada a todas as mulheres a tomada de decisão em qualquer âmbito social, sem levantar questões de raça e classe. Essa onda foi marcada pelo Sufrágio Universal na Inglaterra, final do século XIX, início do século XX, pode-se pensar no início da modernidade.

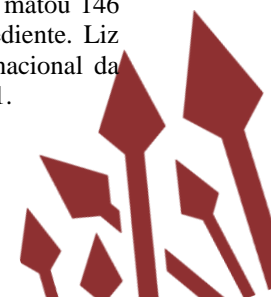
Apesar de toda a luta das mulheres e diversas tentativas de mudanças, até o final do século XIX ainda não se tinha conseguido o direito de voto e tampouco a representação feminina no meio político. Em meio a esse contexto de hegemonia política masculina, a mulher era vista apenas como quem deveria cuidar dos assuntos domésticos e atender às necessidades do marido. As mulheres, então, foram tomando iniciativa de colocar suas propostas no papel, com vistas a garantir a sua participação na sociedade e direitos a fazer parte da política.

Nessa luta e nos diversos movimentos empreendidos, muitas mulheres foram mortas, houve várias greves de fome e diversas formas de manifestação em protesto contra sua marginalização na sociedade. No entanto, foi só em 1918, que o direito ao voto feminino foi conquistado. Foi em homenagem as mulheres que haviam morrido na luta em prol dos seus direitos que a “(ONU) - Organização das Nações Unida” reconheceu no dia 08 de março de 1977 como sendo o “Dia Internacional da Mulheres”<sup>2</sup>.

Esses acontecimentos foram contribuindo para o movimento feminista que chega ao Brasil bem mais tarde em relação a Europa (onde se iniciou) e aos Estados Unidos. O movimento ganha repercussão no Brasil a partir do século XIX, e no século XX, enquanto o país vivia a crise democrática, esse cenário favoreceu o início da “segunda onda”, trazendo como reivindicações além da valorização do trabalho da mulher, o direito ao prazer, contra a violência sexual, também lutou contra a ditadura militar. Segundo Joana Maria Pedro, o primeiro grupo de mulheres feministas se formou em 1972 e era constituído por professoras universitárias.

---

<sup>2</sup> Em 25 de março de 1911 um incêndio na fábrica de roupas Triangle Shirtwaist, em Nova York, matou 146 pessoas; 23 homens e 123 mulheres. As saídas estavam trancadas para não saírem durante o expediente. Liz Batista. “O Estado de São Paulo” 04.01.1985. Disponível em <Porque 8 de março é o Dia Internacional da Mulher - notícias - O Estado de S. Paulo - Acervo Estadão (estadao.com.br)> Acesso em: 16 fev. 2021.



A chamada segunda onda do feminismo se refere ao período após a Segunda Guerra Mundial e perdura até o final dos anos sessenta, e a principal luta das mulheres nessa época era com relação a liberdade de seu corpo, no que tange ao prazer, os direitos reprodutivos e conjugais. A historiadora Joana Maria Pedro escreve, em seu artigo intitulado O uso da categoria de gênero (2005), que esse período “deu prioridade às lutas pelo direito ao corpo, ao prazer, e contra o patriarcado – entendido como o poder dos homens na subordinação das mulheres” (PEDRO, 2005, p. 79). Foi nessa onda que deram mais ênfase para elaborações teóricas sobre o Feminismo, sexualidade e o surgimento do conceito gênero, momento importante pois é a partir desse período que surge essa discussão sobre gênero como algo distinto de sexo biológico e quando se reflete na formação da mulher. Um movimento, uma ferramenta tanto de análise, como de política.

377

Dessa forma, mudar questões como a criminalização do aborto e a violência doméstica e sexual contra a mulher era o grande propósito dessa segunda geração. Um grande marco dessa época também, foi o lançamento do livro “*A Mística Feminina*” de Betty Friedan (1963), que trata de desvendar os mitos em que é determinada a função da mulher em relação ao homem, vista apenas como progenitora, com a obrigação de cuidar dos filhos e do marido. Esse livro colaborou na reflexão sobre ser mulher e impulsionou as mudanças que se faziam necessárias na sociedade. De acordo com a obra de Friedan (1963), a ação feminina se limitava a ser sempre no interno, enquanto ao homem cabia a função e o direito ao externo, e essa era uma situação passada de geração a geração, a mãe educava e criava os filhos varões e as filhas submissas, tal qual aprendera e vivera e, por vezes defendia essa situação como normal e natural. Desta forma, muitas mulheres aceitam que são inferiores não por opção, mas porque isso lhes fora imposto, que o lugar dela é, e deve ser sempre assim.

A terceira onda surge na década de noventa e traz as discussões sobre a diversidade de gênero e o feminismo de uma forma mais ampla, envolvendo as mulheres em geral. Até então o feminismo focava muito nas mulheres brancas, heterossexuais, de classe média/alta. A proposta agora desloca o campo do estudo sobre as mulheres e sobre os sexos para o estudo das relações de gênero (NARVAZ, 2006). Durante essa onda começou a se discutir os paradigmas estabelecidos nas outras ondas. Contudo, nos Estados Unidos, mulheres negras, como bell hooks, desde a década de setenta denunciavam a invisibilidade das negras dentro da pauta de reivindicação do movimento feminista. Essas demandas em relação a raça, classe,



sexualidade (questão das mulheres lésbicas) se intensificam, é uma reafirmação das pautas que já estavam em movimento, mas que não tinham tanto destaque até então.

## 2 FILOSOFIA DE SIMONE DE BEAUVOIR

A obra de Simone de Beauvoir não é diretamente uma teoria feminista, no sentido de ter sido escrita diretamente para esse público, apesar de ter sido publicada no período identificado como a Segunda Onda do feminismo o livro era para pessoas do seu tempo, daquela totalidade histórica. O contexto filosófico em que Beauvoir vivia nessa época era o da corrente do existencialismo. E para explicar sobre essa linha filosófica é necessário considerar a partir da corrente filosófica grega em que se compreendia o mundo através da ideia de essência. Platão, em seu livro *A República*, escreveu sobre a existência de uma verdade que está no mundo das ideias e cabe ao ser buscar essa verdade que seria a essência em que o mundo se consolidava a partir dela. Posteriormente, trazendo consigo uma nova esfera científica, filosófica e uma nova configuração de mundo, surge o Renascimento e essa ideal de essência já não era possível sustentar. É exatamente nessa linha que o existencialismo se insere, negando essa essência com base na argumentação de que o ser e as coisas estão em constante transformação e movimento, ou seja, elas estão e não é algo definido, não existindo assim uma essência biológica humana permanente e é dentro desse processo que o mundo ocorre.

O problema filosófico se dá em discutir as relações que constituem o mundo. Existe o mundo, existe o ser, existem as relações desse ser com o mundo, e a relação do ser acontece a partir da relação com o mundo, sem pensar em algo primeiro ou último da existência. Só se pode pronunciar sobre o que está na existência.

Simone de Beauvoir pensa a existência a partir de uma questão de gênero, uma vez que escreve que a relação do indivíduo do sexo masculino com o mundo é diferente da abordagem do sexo feminino. Então esse problema da existência deve ser tratado a partir da questão de gênero, e exemplifica que na abstração é possível falar de maneira universal, sem se atentar a gênero, mas não para experiências concretas, e a própria Filosofia até então possuía uma linguagem universal que não engloba a experiência feminina (de forma concreta).



A partir dessa abordagem sobre gênero, Beauvoir questiona o que é ser mulher, e a descreve como uma categoria, sendo homens a categoria A e as mulheres simplesmente a categoria não-A, ou seja, categoria não-homem e esse gênero ocupa tanto a categoria positiva, quanto a neutra. A mulher constitui a categoria negativa (a negação do que é não ser homem), normalmente enxergando as pessoas como o não eu, como por exemplo os negros quando enxergam os brancos, os judeus quando enxergam não judeus, nessa relação há reciprocidade em relação a ideia de outro, mas quando se fala sobre as mulheres não aplica o mesmo, uma vez que se enxergam como o próprio outro (onde o homem é sujeito e mulher é objeto), não havendo essa reciprocidade e compartilhando dessa ideologia dos homens.

Beauvoir questiona o porquê das mulheres se enxergarem como outro, diferente das demais categorias, e porque ela aceita essa submissão. Para esse último questionamento, Beauvoir afirma que as mulheres ainda não possuem os meios concretos para se emancipar, pois o primeiro passo seria constituir uma unidade para assim se afirmar e depois se opor, enxergando o outro como o outro, mas que a estrutura para que a mulher liberte e se emancipe é dificultado por não existir uma história sobre a opressão da mulher, algo que as torne unidade.

379

No caso de trabalho versus patrão, existe também o outro, mas não na mesma identificação do outro da mulher, visto que no caso das mulheres existem outros tipos de laços e, no caso do trabalhador, o próprio trabalho une esse outro. A unidade da mulher é mais dispersa na sociedade porque não há história ou momento de onde se apresente a origem da opressão feminina, ela sempre esteve e ainda está presente. Seguindo a linha de pensamento existencialista, às vezes ser o outro pode ser confortável porque não há a angústia da liberdade, no caso da mulher essa realidade já está dada, afinal, não há o sujeito, ela é apenas um objeto, fazendo o papel de “ser não essencial” perante o essencial, formulando a ideia de androcentrismo, pensar que o problema da mulher está no fato do mundo ter sido construído pelos homens, ou seja, toda perspectiva que se tem é apenas pelo olhar masculino.

A partir dessa afirmação, Beauvoir reordena toda uma discussão que se constrói do seu lugar de fala. É mais que dar visibilidade, ela passa a fazer filosofia de uma maneira completamente diferente do que até aquela época haviam feito. É a própria filosofia que se reconstrói a partir desse ponto. Beauvoir parte da posição de uma mulher consciente do seu lugar e o espaço que está utilizando, se afirmando como mulher, dentro dessa perspectiva libertadora e libertária de um poder dizer, pensar e escrever. É uma contribuição feminista para a própria Filosofia, para o pensamento e para a História.



A mulher entra como protagonista do feminismo porque esse problema parte de um lugar assumido por ela, podendo assim dizer certas coisas que só quem está nesse lugar é possível dizer. Mas no que se refere ao movimento libertador (emancipatório), ele engloba toda a sociedade, porque não há libertação se em alguma parte ainda houver servidão, afirmando que há duas possibilidades: ou todos se libertam ou ninguém está livre.

Ainda primeira parte do seu livro *Segundo Sexo*, Beauvoir explica como se deu uma mistificação a partir de mitos e literaturas e questiona sobre essa essência feminina, buscando alguma justificativa para a condição de subordinação da mulher em relação ao homem, para isso questiona a biologia, pois há escritos que discorrem que existe uma inferiorização biológica da mulher em relação ao homem.

Durante a Revolução industrial, a biologia contribuiu para a concepção de que a mulher seria de uma natureza inferior. O mesmo aconteceu com os negros, e no caso a mulher negra seria classificada de maneira ainda mais inferior em relação ao homem, o que, posteriormente, Angela Davis vai conceituar como ‘O outro do Outro’. Mas Beauvoir não nega que biologicamente exista uma natureza feminina, mas sim questiona o porquê desse fator biológico ser uma justificativa para as mulheres permanecerem sem possibilidade de transcender tão qual os homens conseguem, permanecendo na imanência, exemplificando que apesar da mulher conseguir o espaço para trabalhar, ela ainda não se livra do trabalho doméstico e isso piora a condição de vida das mulheres, uma vez que a mulher não alcança o mesmo sucesso do trabalho que os homens alcançam, tendo uma experiência muito diferente da dos homens. A biologia não explica o motivo dessa subordinação da mulher.

Beauvoir também questiona a psicanálise, uma vez que há nessa área questões que tratam mulher como um ser inferior. Ela não chega a negar o Freud, mas destaca que ele é um sujeito fruto de um contexto histórico onde se valoriza mais a virilidade do que a feminilidade. Apesar de, no final das análises, Simone de Beauvoir concluir que as mulheres são inferiores, ela reforça que não é por uma questão de essência ou biológica, mas por uma construção social que não permite impelir a formação do sujeito mulher:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam o feminino. (BEAUVOIR, 2009, p. 267)



Construiu-se uma situação em que ser mulher, ou seja, ser feminina, implica uma condição inferior. A questão é se isso vai se perpetuar. A transformação (se houver) precisa ser coletiva, não individual. Precisa ser mudada toda a estrutura onde o masculino é a referência ou representação principal. Para alcançar essa condição da mulher é necessário transformar a estrutura desse mundo, trazendo uma perspectiva feminina, fazendo das mulheres sujeitos, e não objetos, sendo elas mesmas criadoras de suas existências e não mais colonizadas pelas ideias dos homens.

O livro *O Segundo Sexo* vai questionar a ideia de homem enquanto padrão de medida, analisando a História da Filosofia para discutir sobre essa masculinidade como a humanidade plena. A base que vai fundamentar o pensamento desse livro é a fenomenologia<sup>3</sup> e existencialista, a pergunta pelo sentido do ser, questionando o fato do Eu do conhecimento filosófico ser o masculino, o consciente é o masculino, enquanto o outro é passivo. Tudo que o Eu rejeita seria o feminino.

A mulher quando pensa em relação a luta pela igualdade em relação ao homem, traz um assujeitamento da mulher se pensado a partir da fenomenologia, da experiência como elemento para se pensar o que é o ser humano, o que é o ser no mundo. Cada um constrói o mundo a partir dessa experiência e o gênero influencia a relação com o corpo, os outros e o mundo.

O pensamento de Simone de Beauvoir é muito além que uma proposição sobre prioridade da luta, mas sim uma investigação filosófica do que é a mulher e o que é ser mulher. Existe uma oposição entre o biológico e o social. Nem o masculino como padrão de medida, e nem a passividade, o caminho para se chegar à igualdade seria a liberdade. As mulheres se colocando como sujeito político do processo político. Total domínio das estruturas onde se pode dizer alguma coisa.

### 3 FILOSOFIA DE BELL HOOKS

bell hooks, em seu livro *“Não sou eu uma mulher: mulheres negras e feminismo”*, (1981) tece algumas reflexões sobre o feminismo, bem como sobre a representatividade não

---

3 “Como um método de pesquisa, a fenomenologia é uma forma radical de pensar.” (MARTINS, 2006, p. 18) Para Edmund Husserl, a fenomenologia se manifesta como um método de investigação que tem a intenção de compreender o fenômeno, isto é, a aparição das coisas a consciência, de uma maneira rigorosa.



representatividade das mulheres negras dentro das construções discursivas e das experiências trazidas por essa vertente feminista. Em sua obra, a autora aborda o caráter histórico das opressões racistas e sexistas, além de tratar de questões relativas a exploração e o estereótipo do “corpo selvagem” da mulher negra.

A opressão vivida pelas mulheres brancas e negra, em uma sociedade patriarcal revelam experiências individuais que as inserem no grupo. Conforme nos demonstra Baumann (2005):

Afinal de contas, a essência da identidade – a resposta à pergunta “Quem sou eu?” e, mais importante ainda, a permanente credibilidade da resposta que lhe possa ser dada, qualquer que seja – não pode ser constituída senão por referência aos vínculos que conectam o eu a outras pessoas e ao pressuposto de que tais vínculos são fidedignos e gozam de estabilidade com o passar do tempo. (BAUMANN, 2005, p. 74)

A narrativa das experiências vividas pelas mulheres, em suas situações de submissão masculina, violência doméstica opressões sociais, possibilitam aos sujeitos destinatários o sentimento de reconhecimento de sua pessoa, individual, dentro da identidade coletiva do grupo social.

382

É essa a percepção de Hooks, de que todas as mulheres são oprimidas, contudo há diferenças em relação a forma em que são percebidas e tratadas e se refere as mulheres dos Estados Unidos, que por mais que suas escolhas não estejam dentro dos padrões sociais estabelecidos, elas existem (hooks, 2015). A autora é categórica em afirmar que as mulheres brancas, nunca conseguirão sequer imaginar o real sofrimento e a luta constante, as quais as mulheres negras têm que enfrentar. Elas estão inseridas não só em relação a condição feminina, mas também ao preconceito racial desde a época da escravidão, estão duplamente desprivilegiadas. Hooks relata justificando e esclarecendo seu posicionamento e sentimentos:

Tendo crescido em uma família negra do sul dos Estados Unidos, de classe trabalhadora e dominada pelo pai, eu vivenciei (como aconteceu com minha mãe, minhas irmãs e meu irmão) diferentes graus de tirania patriarcal, e isso me deixou com raiva – deixou-nos todos com raiva. A raiva me fez questionar a política de dominação masculina e me permitiu resistir à socialização sexista. Frequentemente, as feministas brancas agem como se as mulheres negras não soubessem que a opressão machista existia até elas expressarem a visão feminista. Elas acreditam estar proporcionando às mulheres negras “a” análise e “o” programa de libertação. Não entendem, não conseguem sequer imaginar, que as negras, assim como outros grupos de mulheres que vivem diariamente em situações de opressão [...]. (hooks, 2015, p. 201)



Hooks mostra com muita clareza seus sentimentos e entendimentos sobre as diferenças que existem entre as mulheres brancas e as negras e demonstra que mesmo dentro do movimento existe um forte preconceito. Ela define que ao participar de grupos de mulheres brancas, acontece de a mulher negra não ter a sensação de pertença (hooks, 1984, p. vii).

A mulher negra tem sua luta tanto pela escravidão sexual, quanto pela escravidão racial, além da inferiorização feminina. Em sua obra, hooks (1981) alerta que “mesmo após o período da escravidão, as mulheres negras continuaram sendo tratadas pela sociedade como mulheres de segunda classe”. (hooks, 1981, p. 44). O corpo da mulher negra era entendido como lugar de domínio do homem branco, mais especificamente o da africana escravizada para proveito e uso do colonizador, assim ele foi construído sócio culturalmente (hooks, 1981).

A autora afirma, que para o colonizador o corpo da africana, assim como para o homem branco, era um objeto de prazer e trabalho: “A mulher africana, educada na arte da obediência pela alta autoridade da tradição da sua sociedade, foi provavelmente vista pelo homem branco como um sujeito ideal para a escravatura” (hooks, 1981, p. 21).

Dessa forma, as mulheres negras foram caracterizadas histórica e ideologicamente em um universo de opressão racista e sexista. Portanto, o corpo da mulher Africana era objeto de agressões sexuais do seu dono, colonizador, homem branco e estupro era o elemento opressor de impor sua autoridade, superioridade e domínio. Sujeita a agressões sexuais ou raciais a mulher negra era destituída de toda e qualquer dignidade:

Desafiar o pensamento sexista em relação ao corpo da mulher foi uma das intervenções mais poderosas feitas pelo movimento feminista contemporâneo. Antes da libertação das mulheres, todas as mulheres, mais jovens ou mais velhas, foram socializadas pelo pensamento sexista para acreditar que nosso valor estava somente na imagem e em ser ou não notada como pessoa de boa aparência, principalmente por homens. (hooks, 2018, p. 57)

Essa ideologia política e cultural que relacionam o corpo das mulheres negras à violação e às investidas sexuais, na atualidade brasileira, o corpo da mulher negra ainda é entendido sócio culturalmente como mais sensual e sexual, se comparado com a mulher branca. Ainda hoje, a mulher é explorada socialmente e na mídia em propagandas usam seu corpo para as suas marcas, com as mais diversas conotações.



Toda essa visão sexista da mulher é fruto do patriarcado, segundo bell hooks, que se intensifica quando se trata de uma mulher negra e que por muito tempo o feminismo ignorou a existência de tais questões.

Não são somente as mulheres que são vítimas de violência em casa, crianças também, principalmente crianças do sexo masculino segundo hooks, isso porque desde pequeno forçam a criança a um comportamento que negue qualquer sensibilidade ou qualquer comportamento que seja socialmente como feminino, utilizando a violência como método para ensinar a serem o que a sociedade solicita. O feminismo é para todos, segundo hooks, porque é uma luta direta de todos contra esse sistema e que todos se libertariam. Mas para se alcançar esse momento é necessária uma reestruturação que modifica esse sistema patriarcal.

A luta de bell hooks é centrada no entendimento da existência de um coletivo de mulheres, é com esse conteúdo que ela se preocupa em defender. Sua crítica vai em não transformar a visibilidade da luta para o individual sobrepondo-a ao coletivo. Esse seu posicionamento é muito claro pois para hooks o coletivo carrega as experiências pessoais que embora vividas de forma particular, se equipara as demais experiências vividas pela coletividade.

384

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Simone de Beauvoir traz uma abordagem sobre a categoria de gênero a partir de uma perspectiva existencialista. A linha central de sua reflexão é a busca por entender o que é ser mulher, que na sua concepção, passa por construir uma emancipação que resulta em um movimento feminista existencialista, o qual se traduz na mulher ciente de suas possibilidades e direitos. Para Beauvoir a emancipação da mulher só será possível a partir da liberdade. Deve-se pensar em libertação e não igualdade do sujeito.

Toda e qualquer mulher que esteja de alguma forma sujeita a um homem, nunca estará livre. Não existe possibilidade de uma mulher conseguir independência se não for acompanhada de uma autonomia financeira, em que não dependa de nenhuma forma de nenhum homem. Quando a mulher trabalha diminui um pouco a barreira de desigualdade entre os gêneros, mas deve-se lembrar que nessa sociedade capitalista a mulher sempre estará



sendo explorada em algum ambiente, sendo em casa ou no trabalho, levantando outra questão que é em muitos casos ter que negar sua feminilidade para obter aceitação e sucesso no mundo patriarcal.

Há contingências sociais, culturais e históricas que impõe a diferença de condição entre homens e mulheres. A importância de Simone de Beauvoir na questão no existencialismo está principalmente na inserção da condição da mulher dentro dessa perspectiva existencial, cabendo a esse sexo feminino se construir, ressaltando que, assim como o homem, só se define a partir da sua existência, a partir das escolhas que ela toma em sua existência. Mais uma vez Beauvoir não nega as contingências da vida humana, no caso das mulheres é preciso acrescentar ainda as contingências sociais porque são essas que tem negado a mulher a condição de exercer livremente a sua vontade e exatamente contra o qual tanto Simone de Beauvoir, quanto bell hooks, dizem ser preciso lutar. Mas no que se refere a Hooks, existem outros fatores que influenciam a experiência quando se trata da mulher negra.

Quando bell hooks discorre sobre vivência da mulher negra e a invisibilidade desse grupo na sociedade e dentro do próprio feminismo, ela reafirma o que Beauvoir escreve sobre a mulher, mas ressaltando que a mulher negra tem sua relação com o mundo ainda mais afetada, uma vez que sua experiência é condicionada não somente pelo gênero, mas também por questões raciais, ficando ainda mais à margem.

Tanto para Beauvoir, quanto para hooks é possível uma emancipação. Embora o caminho não seja descrito da mesma forma, o objetivo é o mesmo: a libertação da mulher da sociedade opressora, passando a construir a sua própria história, sujeito de si, que impacta não somente no gênero feminino, pois apesar da mulher ser o centro de discussões de pautas feministas, não é somente ela que se beneficia com esse movimento, uma vez bell hooks discorre sobre o feminismo ser para todos, ela esclarece que toda a estrutura social é diretamente afetada pelo patriarcado, mesmo que alguns homens brancos ainda sejam beneficiados, há também muitas desvantagens, a própria violência é uma delas, pois muitos ainda crianças são vítimas desse método do patriarcado. Ambas as pensadoras destacam a necessidade de uma formulação de um sujeito mulher, que almeja ser libertada das limitações sociais impostas pelo seu sexo biológico, confrontando essa cultura da dominação masculina e indo contra as normas sociais que reforçam a ideia do patriarcado.



## REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*, v. 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: a experiência vivida*, v. 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, cultura e política*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- FRIEDAN, Betty. *A mística feminina*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- HOOKS, Bell. *E eu não sou uma mulher? mulheres negras e feminismo*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- HOOKS, Bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 2018.
- MARTINS, J. *Estudos sobre existencialismo, fenomenologia e educação*. São Paulo: Centauro, 2006.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Enrico Corvisieri. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2002.
- TICKNER, J. Ann. *Gender in International Relations: Feminist Perspectives on Achieving Global Security*. Columbia University Press, 1992.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.37828>

Ensaio recebido em: 04/05/2021

Ensaio aprovado em: 13/10/2021

Ensaio aprovado em: 12/01/2022

## NIETZSCHE, NÊGO BISPO E O DESPREZO DO REAL (CORPO/NATUREZA) NA COSMOLOGIA CRISTÃ

## NIETZSCHE, NÊGO BISPO AND CONTEMPT FOR THE REAL (BODY/NATURE) IN CHRISTIAN COSMOLOGY

*Flávio Rocha de Deus<sup>1</sup>*

*([rocha.iflavio@gmail.com](mailto:rocha.iflavio@gmail.com))*

**Resumo:** Neste ensaio são discorridos tópicos para formulação de uma breve crítica a duas concepções da cosmologia euro-cristã: a negação do corpo e a deidade transcendente inacessível para apontar a relação de tais pontos a um discurso mais central da religião: a negação deste mundo em prol de uma realidade metafísica desconhecida e inacessível pelos sentidos. Nietzsche e Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo) nos auxiliam na reflexão de tal tema, o filósofo alemão suas fornece suas considerações acerca dos Desprezadores do corpo, a fábula do mundo verdadeiro e sua crítica ao platonismo puro e do povo, já o pensador quilombola brasileiro nos fornece com suas considerações sobre a biointeratividade com os deuses territorializados, explicando porque culturas de deuses imanentes costumam ter uma relação de maior respeito com o meio ambiente.

**Palavras-chave:** Corpo. Ecologia. Nietzsche. Nêgo Bispo. Cristianismo.

**Abstract:** In this essay are discussed topics for formulation of a brief critique of two conceptions of Euro-Christian cosmology: the negation of the body and the transcendent deity inaccessible to point out the relation of such points to a more central discourse of religion: the negation of this world in favor of a metaphysical reality unknown and inaccessible by the senses. Nietzsche and Antonio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo) assist us in the reflection of such theme, the German philosopher provides his considerations about the Despisers of the body, the fable of the true world and his criticism of pure Platonism and the people, already the Brazilian quilombola thinker provides us with his considerations on biointeractivity with territorialized gods, explaining why cultures of immanent gods usually have a relationship of greater respect with the environment.

**Keywords:** Body. Ecology. Nietzsche. Nêgo Bispo. Christianity.

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2537695178790315>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7523-5512>.



## INTRODUÇÃO

Não são poucas as evidências que demonstram o quanto as religiões consolidadas no passado, exatamente por serem as bases cujas culturas foram comumente erguidas, mesmo após os períodos de secularização servem como um objeto central para o entendimento das estruturas valorativas das sociedades contemporâneas. Seja nos papéis de gênero, nas estruturas governamentais, econômicas, ecológicas, políticas, civis, dentre outras mais. Até hoje pouca coisa floresceu na tradição sem o auxílio de um Deus, seja ele religioso ou não. Linda Woodhead, socióloga britânica especialista em estudos da religião, reconhece as religiões como instrumentos que servem para representar, incorporar e distribuir poder na sociedade, pois possuem uma íntima relação “com as fontes de poder “secular” que é tanto coletivo (cultural, político, econômico, militar) quanto individual (emocional, físico, intelectual, estético)” (WOODHEAD, 2012, p. 34, tradução nossa).

388

O presente trabalho tem como objetivo apresentar considerações acerca da cosmologia cristã, não pelos seus fundamentos metafísicos, mas pelas decorrências práticas de tal fé nas estruturas da sociedade. Aqui nos delimitamos a duas relações: *Corpo-Ser* e *Homem-Natureza*, pautando-nos nas respectivas considerações de Nietzsche, filósofo alemão do séc. XIX e Nego Bispo, intelectual ativista brasileiro contra-colonial. O que acredito haver em comum entre tais pensadores é a percepção dos mesmos acerca de como a prática (e cosmologia) euro-cristã, em sua base conceitual, sistematicamente realiza o desprezo do mundo material em prol de existências superiores de uma realidade para além do sensível.

Para tal trabalho, analisamos em primeiro momento o cenário e o contexto da formação simbólica do corpo na idade média e suas similitudes com a filosofia de Platão. Tendo sido o momento de maior hegemonia da igreja, a antiguidade tardia é a base fundamental para entendermos como chegamos até as representações das performances contemporâneas. Como já nos apontam de Le Goff e Truong (2006, p. 10) “a história do corpo na Idade Média é, assim, uma parte essencial de sua história global”. Posteriormente nos dirigimos para a crítica de Nietzsche ao platonismo puro e sua versão popular (cristianismo), e por fim analisamos com Nego Bispo a relação das tradições euro-cristãs com os recursos naturais e com o ambiente ecológico a sua volta, tendo como foco de reflexão a influência do caráter simbólico materialização da deidade, sua imanência ou transcendência para com a natureza e/ou o mundo.



## 1 O CORPO DE CRISTO

o corpo é o espaço onde cada sociedade inscreve os gestos de um aprendizado internalizado durante um determinado tempo histórico. Daí o fato de sua materialidade concentrar e expor ‘códigos, práticas, instrumentos, repressões e liberdades’ [...] submetido a normas que o transformam, o corpo se torna a expressão de um texto que devemos compreender, revelando a maneira que uma sociedade tem de agir em um determinado momento histórico, e dentro de uma determinada ordem social. (SILVA, et al, 2017, p. 106)

De forma sistemática a religião cristã desenvolve desde o passado, com algumas particulares exceções, uma negação constante da significância do mundo material pela busca de uma narrativa/mundo metafísica(o) superior onde se encontraria a salvação, a graça e o sagrado. Em seu momento de maior controle e poder acerca dos rumos e posicionamentos das instituições – educação, família, estado, etc. – da sociedade: a Idade Média, a relação que se tinha com o corpo era do mesmo como a ânfora de todos os males<sup>2</sup>, o portador de todos os pecados. O misticismo de negatividade corpórea, criou uma sociedade de repressores do desejo e mortificação de seu objeto do querer: o corpo.

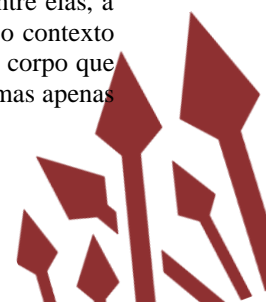
389

De acordo com Le Goff e Truong “a humanidade cristã repousa sobre o pecado original – transformado na Idade Média em pecado sexual” (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 35). O convencionalismo associativo de pecado e prazer foi uma prática que permitiu a igreja – única instituição permitida a medicar a doença que mesmo criou – emitir padrões sexuais, desde as práticas permitidas pela relação até mesmo as condições a qual se permite tal prazer a ser reprimido. Como em tal período Estado e Igreja estavam intrinsecamente relacionados, tais determinações não apenas constituíam a escolha pela fé, mas também a imposição de tais costumes com severas punições em casos de desobediência:

Na Idade Média, práticas que eram comuns na antiguidade greco-latina as quais envolviam o corpo são banidas, como: as termas ou banhos públicos, o teatro e o esporte. Os próprios espaços onde as atividades físicas aconteciam deixam de o ser para servirem de palco para disputas teológicas entre autoridades eclesiásticas. [...] Assim sendo, o medievo percebe o corpo como sendo a um só tempo uma prisão e um veneno que corrói a alma. A contribuição da Igreja nesse aspecto é fundamental, visto que a partir de

---

<sup>2</sup> Le Goff e Truong (2006) já nos apontou a multiplicidades de percepções de corpo no medievo, dentre elas, a própria ideia de corpo enquanto salvação, sendo este, especificamente, o corpo de Jesus. Entretanto, o contexto de corpo aqui trabalhado se refere ao que podemos chamar de *corpo comum*, ou seja, a concepção de corpo que era passada a população do terceiro setor, ou seja, aquela que não produzia narrativas para sociedade mas apenas seguiam as narrativas criadas pelos outros dois setores “superiores”: a nobreza e o clero.



então, se inaugura o ascetismo, ou seja, o rigor no tratamento e na disciplinarização do corpo. (SILVA, et al, 2017, p. 109)

Disciplinar o corpo era exatamente anulá-lo em prol do bom desenvolvimento do espírito. Tal posicionamento detém como referência a figura de cristo: “uma vítima, santa, mas ensanguentada”. (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 39) Sendo que o símbolo/modelo central, a figura que sustenta tal devoção representa posturas de abnegação em prol da santidade, uma “renúncia a qualquer tipo de prazer (alimentar, sexual, etc.) e luta contra as tentações que possam levar o corpo ao pecado (daí a ideia da mortificação e do flagelo deste corpo para evitar que o mesmo caísse em tentação).” (SILVA, et al, 2017, p. 109). Os primeiros a apresentarem tal rigor comportamental associado a figura de cristo foram os padres do deserto no século IV, “homens que abandonavam o mundo [...] para se dedicar à meditação”. (WEINBERG, 2010, p. 226). Apesar do surgimento de ramificações de organizações da fé cristã que divergem acerca da necessidade do sofrimento e renúncia material para a busca da graça, como as chamadas Teologias da Prosperidade (correntes recentes do cristianismo que pregam a fartura e sucesso material como uma promessa de Deus para seus fiéis), ordinariamente, seu pilar moral e sua herança histórica, concebe o homem como um composto de matéria (corpo) e espírito, porém, novamente, este em detrimento daquele, pois, simbolicamente falando, tal processo mortificador se dá como uma tentativa de “aproximar o corpo dos fiéis do corpo mais que perfeito, representado pela imagem do Cristo Sofredor” (SILVA et al., 2017, p. 109).

390

## 2 NIETZSCHE E O DESPREZO CRISTÃO DO REAL/CORPO

Apesar de ter saído desta vida quase quatro séculos antes da era comum, o dualismo teorizado por Platão é uma peça chave para compreendermos o desprezo do ocidente aos prazeres, afirmações e dignificações da matéria corpórea. Tais concepções, mesclam-se com a cultura cristã medieval como a simbiose de gêmeos homozigotos, o ideal ascético se torna meta e imposição social, religiosa e filosófica. Nietzsche, filósofo alemão, considera que ambos os períodos, antiguidade socrática e o medievo cristão, apesar das distinções culturais envolvidas são altamente compatíveis, sendo o próprio cristianismo, como o mesmo diz no prólogo do *Além do bem e do mal* “um platonismo para o povo”, que através da fé, deseja realizar o que Platão tenta fazer pelos intermédios do que



chama de Razão, ou seja, esperar neste mundo o próximo mundo que seria, supostamente, verdadeiro, belo e correto, porém, que não se pode saber materialmente se existe ou não (NIETZSCHE, 1992, p. 8).

Platão é um dos primeiros a guiar o ocidente em seu trageito de desprezo do corpo em prol da substância metafísica. De acordo com Platão, o mundo que apreendemos através do sentidos é enganador. Sendo o corpo nosso meio de apreensão da realidade, a concepção platônica põe o mesmo para protagonizar o papel de barreira para ascensão/alcance do mundo verdadeiro: o mundo das ideias, que “atrai a alma para a verdade e desenvolve nela este espírito filosófico que eleva para as coisas de cima os olhares que inclinamos erradamente para as coisas daqui debaixo” (527b). No livro I da República, Platão já assume que “quanto mais os prazeres do corpo emurchevem, tanto mais crescem o desejo e o prazer da conversação” (328d). Nestas falas podemos, por exemplo, perceber que “conversação” simboliza o processo dialético de embate retórico em busca da verdade (o bem, o belo, a razão) já tanto “as coisas daqui debaixo” quanto “corpo” simbolizam o mundo sensível:

391

No mundo inteligível, a ideia do bem é percebido por último e a custo, mas não pode percebê-la sem concluir que é a causa de tudo quanto há de direito e belo em todas as coisas (*Phd.* 517e) A percepção da unidade é das que conduzem e despertam a alma e a fazem voltar para a contemplação do ser. (*Phd.* 525a) Do mundo dos fenômenos para o mundo da verdade e do ser. (*Phd.* 525e) Os estudos de que falamos purificam e reavivam em cada um de nós certo órgão da alma estragado e cegado pelas outras ocupações, órgão cuja conservação é mil vezes mais preciosa que a dos olhos do corpo, por quanto, é só por ele que se percebe a verdade. (*Phd.* 527e)

O mundo das ideias é o mundo dos conceitos perfeitos, de verdades imutáveis e definições absolutas. Como para Platão a realidade última das coisas não se encontra no mundo físico, a razão (aprisionada na matéria corporea) é então elencada em tal tradição como o guia da alma, que é onde se encontra nosso *ser-em-si*. “Platão pretendeu assinalar a preeminência da alma sobre o corpo. É na radical oposição entre o mundo inteligível, dotado de toda positividade e perfeição, e o mundo sensível, desprovido de ser, relegado à relatividade e à imperfeição.” (CUNHA, 2015, p. 209), “existe uma hierarquia de ideias e, nisso, o filósofo grego da academia chega ao “em si” metafísico” (SOUZA, 2013, p. 25), sendo nesta concepção a percepção de mundo a qual Nietzsche veemente despreza, como o mesmo nos diz “Desprezadores do corpo, ainda em vossa loucura e em vosso desdém, servis ao vosso próprio ser. Eu vos digo: é vosso próprio ser que quer morrer e se afastar da vida.” (NIETZSCHE *apud* CUNHA, 2015, p. 209).



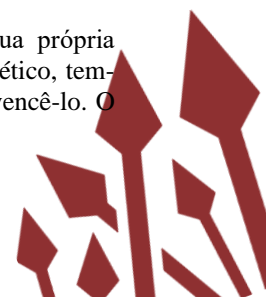
Devemos nos perguntar: o que significa o desprezo do corpo? Seria, talvez, o desgosto da própria imagem refletida no espelho? Uma indiferença ou repressão às vontades e desejos que nos movem? O repúdio a um tipo de amontoado de células a base de carbono com genes sequenciados no DNA que fornecem características específicas? Sim, pode ser tudo isso, porém, na filosofia do ocidente, tal desprezo vai mais além. Como nos aponta o próprio Nietzsche, não devemos entender o corpo apenas como *ente* no mundo, mas também como a própria valoração do real:

‘Eu sou corpo e alma’ – assim fala a criança [...] Mas, o homem desperto, o sábio, diz: ‘todo eu sou corpo, e nada mais; a alma não é mais que um nome para chamar algo do corpo’. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. (NIETZSCHE, 2014, p. 51)

O quarto discurso de Zaratustra “*Von den verächtern des leibes*” (Os desprezadores do corpo), de forma poética, consolida através da simbologia do corpo as considerações críticas de Nietzsche acerca dos “crentes em além-mundos”. Ele enxerga a cultura ocidental, desde o apogeu socrático e a sua necessidade de consenso pela dialética<sup>3</sup>, uma sequência da superestimação da “razão” não corpórea, longe de todos os instintos e afecções, que acarretaram na criação de um mundo verdadeiros inalcançável pelo corpo, e existente apenas nas esferas transcendentais. Para o filósofo alemão, a cultura ocidental é uma sucessão de “razões” sistematizadas na negação do sensível em prol de narrativas metafísicas. Apesar da compreensão mais ordinária de corpo/sensível estar associada como um *outro*, uma gradação inferior que apenas existe em relação ao ser, Nietzsche vê o mesmo como o próprio *ser-em-si*. “o próprio Ser, habita teu corpo; é o teu corpo” (NIETZSCHE, 2014, p. 51).

Ainda no *Crepúsculo dos ídolos*, vemos em seu quarto capítulo, sua narrativa acerca de “como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente se tornou fábula”, neste caso, o mundo verdadeiro é o mundo material, aquele que vemos, nos afirmamos e nos relacionamos. Composto por seis aforismos, Nietzsche organiza, até a quarta máxima, o percurso da razão depreciadora do sensível que o ocidente tinha percorrido até então; já no quinto e sexto, o filósofo apresenta seu ideal a ser consagrado pelos espíritos livres, o *Übermensch* que buscava Zaratustra. No primeiro aforismo Nietzsche nos fala sobre tal dualidade na antiguidade, quando “O mundo verdadeiro, [era] alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*.”. Aqui

<sup>3</sup> “É a ironia de Sócrates uma expressão de revolta? De ressentimento plebeu? Goza ele, de sua própria ferocidade nas estocadas do silogismo? Vinga-se ele dos homens nobres a quem fascina? -Como dialético, tem-se um instrumento implacável nas mãos; pode-se fazer papel de tirano com ele; expõe-se o outro ao vencê-lo. O dialético deixa ao adversário a tarefa de provar que não é um idiota.” (Cf. Nietzsche, 2017, p. 16-17)



há uma referência a teoria platônica de realidade dual, em que a sensibilidade se localiza em um estágio moral <sup>4</sup>, epistêmico e ontológico subalterno *a realidade fora do mundo*, desenvolvida por um homem qualquer<sup>5</sup>, no caso “Paráfrase da tese: ‘Eu, Platão, sou a verdade.’” (NIETZSCHE, 2014, p. 25).

O segundo aforismo evidencia a passagem da moral além-mundo do ocidente para os moldes cristão, agora, no período medieval: o mundo verdadeiro é “inalcançável no mundo, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso.” ou seja, “para o pecador que faz penitência”. No terceiro, exerce sua crítica ao que foi talvez o maior ídolo do adequado entendimento na modernidade, o filósofo de Königsberg, pai da razão crítica: Kant. De acordo com Nietzsche, Kant fundamentou um “mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo”. Com sua clara distinção dos limites da razão, o mundo-em-si, a realidade numênica tornou-se inalcançável para o acesso direto, mas passível de guiar o mundo prático pelos meios da razão.

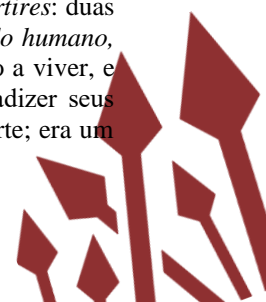
Nos dois últimos estágios: “O ‘mundo verdadeiro’ – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada -, ideia tornada inútil, *logo* refutada: vamos eliminá-la!”, ou seja, a desilusão com determinações fundadas em *bens* metafísicos nos leva ao estágio final, quando, por fim: “abolimos o ‘mundo verdadeiro’”, só nos restando o mundo aparente, o mundo sensível, que deixa de ser nomeado como o “outro”, mas passa a existir apenas como a realidade que se é. “Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!”.

Para Nietzsche, o motivador de tal “*decadence*”, essa passividade diante a vida da vida, viria ser a herança socrático-platônica-cristã, que criou e supervalorizou o outro mundo, compartilhadores de uma crença de que a vida não vale nada, uma condição, que segundo Nietzsche é o reflexo de uma sociedade doente em declínio de si, que afirma o objetivo da vida como pura passagem para um mundo estéril, repressor e disciplinado, que solicita a negação de *eu* para que não houvesse o sentimento de busca por afirmação neste mundo, que a sensibilidade toca.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> “Tento compreender de que idiosincrasia provém a equação socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem com si os instintos.” (Cf. Nietzsche, 2017, p. 16)

<sup>5</sup> “*O valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz. [A todos que cogitaram ser juizes da vida] não teriam sido nem mesmo sábios?” (Cf. Nietzsche, 2017, p. 15)

<sup>6</sup> Duas figuras que valem ser destacadas como alvos de Nietzsche nessa crítica são os *ascetas* e os *mártires*: duas classes de homens que buscam a morte de seus desejos em nome da virtude. Em *Humano, demasiado humano*, aforismos 73, Nietzsche vê o mártir como aquele que tem medo de afirmar a vida por si só, passando a viver, e morrer, em prol da ideia “de seu partido”, um homem “demasiado medroso e covarde para contradizer seus camaradas alguma vez [...] pois tremia mais diante da má opinião de seus colegas que adiante da morte; era um



### 3 NÊGO BISPO E O DESPREZO CRISTÃO DO REAL/NATUREZA

Antônio Bispo dos Santos, pensador quilombola piauiense, mais conhecido como Nêgo Bispo, em seu livro *Colonização, quilombos, modos e significados* (2015), nos aponta que as cosmovisões dos povos não se limitam as formas e figuras de culto, mas “constroem as suas várias maneiras de viver, ver e sentir a vida” (SANTOS, 2015, p. 38). Por ser, como o mesmo se define, integrante dos “povos pagãos politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo” concebe que tais esferas: cosmológica/religiosa e ecológica estão intrinsicamente interligadas, sendo, possível dizer que a forma como os deuses são constituídos e significados podem afetar e dialogar fortemente a maneira como nos relacionamos e extraímos a subsistência da natureza (SANTOS, 2015, p. 39).

Na obra são expostos cinco poemas do próprio Nego Bispo que antecedem a introdução e cada um dos quatro capítulos. O primeiro deles, que não possui título específico, como alguns outros, vai expor de forma bem consistente a visão que o autor possui acerca da discrepância entre a relação homem-natureza entre os “Politeísta Pluristas” e os “Monoteístas Monistas”. De acordo com o mesmo:

Extraímos os frutos das árvores. Expropriam as árvores dos frutos. Extraímos os animais da mata. Expropriam a mata dos animais. Extraímos os peixes dos rios. Expropriam os rios dos peixes. Extraímos a brisa do vento. Expropriam o vento da brisa. Extraímos o fogo do calor. Expropriam o calor do fogo. Extraímos a vida da terra. Expropriam a terra da vida. Politeístas! Pluristas! Circulares! Monoteístas! Monistas! Lineares! (SANTOS, 2015, p. 17)

Podemos dizer que as últimas décadas tem sido tempos felizes para o progressismo religioso-ambiental. “Depois de lidar com suicídio, homicídio e genocídio, nosso código moral cristão ocidental entrou em colapso: ele não pode lidar com biocídio” (GOTTLIEB, 2006, p. 77, tradução nossa). Falas como esta do eco-teólogo estadunidense Thomas Berry já demonstravam em 1988 a fertilidade do debate e da necessidade do alinhamento discursivo das grandes religiões mundiais com as agendas de preservação ambiental e conservação climática.

---

pobre espírito fraco”. Já no aforismo 76, ao dizer que “o asceta faz da virtude uma necessidade”, tendo o filósofo, ainda no aforismo 75 “Mal entendido sobre virtude”, demonstrado a imanência, a mutabilidade, a historicidade diste bem (virtude), assumir que asceta é aquele que faz da sua “virtude uma necessidade”. lembra, em convergência com o contexto nietzscheano, a busca pela universalidade de valores metafísicos pela mortificação do corpo, tendo, no ocidente, seu apogeu dogmático e impositivo na antiguidade tardia: o medieval. (Cf. NIETZSCHE, s/d, p. 86-87).



Para Roger Gottlieb, professor da *Worcester Polytechnic Institute*, o ambientalismo religioso “não é apenas o servo do ambientalismo secular, mas tem suas próprias contribuições distintas a dar ao movimento.” (GOTTLIEB, 2006, p. 78, tradução nossa). O mesmo aponta alguns exemplos como o caso de pescadores da ilha de Madagascar que praticavam a pesca com bombas, atividade esta que com o passar o tempo causaria danos irreversíveis ao meio ambiente, porém, “quando as autoridades islâmicas locais decidiram que a prática violava as injunções do Alcorão contra o desperdício da criação de Deus”, eles sessaram a prática. E no “Líbano ecologicamente devastado, as autoridades cristãs concordaram em proteger uma floresta sagrada para a perpetuidade quando o argumento foi apresentado a eles em termos religiosos, em vez de termos baseados em preocupações com a ‘biodiversidade’” (GOTTLIEB, 2006, p. 78, tradução nossa).

Apesar do otimismo de Gottlieb, o que o que vemos de forma mais ordinária são reinterpretações e argumentos que, como nos casos citados, funcionam por imposição de terceiros que por deterem poder aplicam o mesmo e usam o discurso religioso como legitimador da ação, e em segundo caso, a natureza nunca detém, ela mesma, finalidade em si. Há um certo consenso de que as religiões ocidentais, especialmente as do tronco judaico-cristã, ao criar um deus transcendente, fora do mundo, fazendo deste apenas um local de passagem da vida corpórea, que antecede a existência da vida verdadeira, e que foi feito essencialmente para o domínio e soberania do homem; forneceram perspectivas legitimadoras da exploração desregrada dos recursos naturais, ou percepções de vida/existências desvinculadas da necessidade basilar da harmonia e respeito da natureza. Independentemente da existência ou não de uma entidade superior, o que podemos dizer, em citação ao ativista ambiental e astrofísico Hubert Reeves, é que o homem “adora um Deus invisível e mata a natureza visível, sem perceber que a Natureza que ele mata é esse Deus invisível que ele adora”, seja por existir enquanto ente religioso, ou por simplesmente ser aquilo que torna a vida possível para que se aja adoração. O que devemos nos perguntar é: *como pode o homem criado por Deus, na terra de Deus, ser negligente a criação do próprio Deus, da qual é tão dependente?* Nego Bispo nos apresenta uma tese interessante que talvez responda, nas suas possibilidades, algumas das possibilidades da pergunta. Para o mesmo a resposta é mais óbvia do que supomos: “como acreditam em um Deus que não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstrato.” (SANTOS, 2015, p. 38).

De acordo com Bispo, podemos perceber que as religiões que organizam suas linhas de raciocínio em uma estrutura na qual a *imanência* ocupa uma



dimensão fundamental para relação com o sagrado, costumam possuir concepções mais ecológicas pois reconhecem tais manifestações da natureza como a própria manifestação de seus deuses. Em 1977, Arne Naess, no seu trabalho “Spinoza and ecology”, através da concepção deus-natureza spinozista demonstrou como poderíamos realizar, possíveis, “conexões hipotéticas entre o pensamento spinozista e o ecológico” (NAESS, 1977, p. 45, tradução nossa). Considero esta menção interessante pois, como é sabido por todos, Spinoza, em 1656, foi excomungado de sua sinagoga e expulso da comunidade judaica, por suas ideias irem na contramão da ortodoxia judaico-cristã, não apenas pela recusa em “aceitar verdades ou mandamentos que não fossem compatíveis com sua própria consciência orientada pelas diretrizes da razão universal” mas também pelo julgamento dos outros supondo a existência de um ateísmo disfarçado pela sua filosofia em que *Deus sive natura*. (BENJAMIN, 2014, p. 8). Spinoza (2018) já nos apontava Deus não como um ser uniforme separado do mundo, mas sim como o próprio mundo. Como nos explica Benjamin (2014, p. 9):

No judaísmo e no cristianismo, Deus é um ser transcendente, de modo que o centro do mundo está fora dele mesmo e os verdadeiros valores são valores do além. Na aurora da Idade Moderna, gradativamente, isso começou a mudar. A mística alemã passou a buscar a divindade dentro do mundo. O nominalismo suprimiu a transcendentalidade dos conceitos. Renascimento e Reforma valorizaram a vida ativa. Em paralelo, a física e a astronomia deram grandes saltos. Spinoza coroou essa evolução ao propor expressamente a imanência de Deus, concebendo-o como inerente ao mundo. Deus era o próprio Universo, e suas leis eram as leis da natureza. O conhecimento da natureza era, por isso, conhecimento de Deus. Nas quatro equivalências fundamentais de Spinoza — Deus é natureza, Deus é verdade, Deus é virtude, Deus é amor —, a realidade adquire um estatuto divino, o que representa uma rejeição do judaísmo e do cristianismo muito mais profunda do que o ateísmo vulgar.

Como nos foi mostrado acerca das quatro equivalências fundamentais spinozistas, não seria equivocado dizer que podemos aproximar as compreensões de tais autores (Spinoza e Bispo) acerca da sacralidade da preservação ambiental. É o entendimento de que, se “Deus é natureza, Deus é verdade, Deus é virtude, Deus é amor”, logo, *natureza é verdade, natureza é virtude e natureza é amor*. Um dos pontos centrais para tal posicionamento perante estas boas práticas de relação homem-natureza, que vai de encontro ao pensamento de Bispo é a compreensão da insustentabilidade dos dualismos hierarquizantes entre o material e imaterial, “Ambos são aspectos completos de uma única realidade, e a perfeição os caracteriza. Em vista da tendência de ver o corpo [matéria] como algo inferior ao espírito, tanto os ecologistas quanto Spinoza se opõem à maioria das formas de



idealismo e espiritualismo” (NAESS, 1977, p. 47, tradução nossa). Porém, para Nêgo Bispo, os atributos de infinitude (onisciência, onipotência e onipresença), que por si só são universalidades, em sua busca pelo todo, torna a relação homem-sagrado distante da realidade próxima e presente, pois este Deus universalista e intangível em seu estado de onipresença, fica “único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos” (SANTOS, 2015, p. 38). Para o pensador quilombola, a principal diferença entre o deus europeu dos deuses dos povos contra-coloniais é que neste último caso, as deidades são “territorializadas”, ou seja, na cosmovisão euro-cristã,

397

segundo podemos interpretar em GENESIS, [os homens] foram desterritorializados ao ouvir do seu Deus que as ervas eram espinhosas e daninhas, que para se alimentarem tinham que comer do suor do próprio corpo, ou seja, transformar os elementos da natureza em produtos manufaturados e/ou sintéticos. Foi nesse exato momento que se configurou a desterritorialização e a desnaturalização do povo cristão monoteísta, fazendo com que esses só se sentissem autorizados pelo seu Deus a fazer uso dos produtos das suas artificialidades. Isso fez com que esse povo desterritorializado, antinatural, eternamente castigado e aterrorizado pelo seu Deus, sentisse a necessidade de se reterritorializar em um território sintético. Para tanto, se espriaram pelo mundo afora com o intuito de invadir os territórios dos povos pagãos politeístas e descaracterizá-los através dos processos de manufaturamento, para a satisfação das suas artificialidades. (SANTOS, 2015, p. 96)

Ainda em consonância com o poema já citado, de acordo com Bispo, os deuses dos “povos pagãos politeístas” através de sua representação nos fenômenos naturais o respeito se direciona a estes mesmos fenômenos, pois, por seus seguidores “verem as suas deusas e deuses nos elementos da natureza como, por exemplo, a água, a terra, o fogo e outros elementos que formam o universo, apegam-se à pluralismos subjetivos e concretos” em contrapartida, se Deus está no infinito inalcançável apartado do mundo, o mundo que está ao nosso alcance não pode ser equiparado em grau de sacralidade com o além-mundo divino (SANTOS, 2015, p. 39). Dostoiévsky, filósofo russo outrora elencou a pergunta: *Se Deus não existe, tudo é permitido?* para evocar a inexistência de padrões morais inerentes a existência, porém, creio que possamos igualmente parafraseá-lo ao nos perguntarmos: Se Deus não existe na terra, nada é inerentemente condenável contra ela? Para Bispo é

essa estreita relação dos povos de lógica cosmovisiva politeísta com os elementos da natureza [...] sua relação respeitosa, orgânica e biointerativa com todos os elementos vitais, uma das principais chaves para compreensão de questões que interessam a todas e a todos. Pois sem a terra, a água o ar e o fogo não



haverá condições sequer para pensarmos em outros meios. (SANTOS, 2015, p. 90)

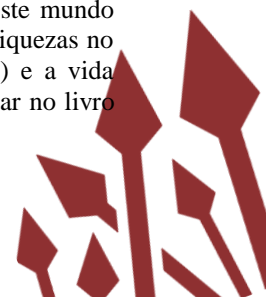
#### 4 CONCLUSÃO

Após o entendimento da sociedade cristã como pilar hegemônico para as influências da tradição e comportamento da sociedade, podemos analisar na relação corpo-ser como o mesmo está representado e interpretado na base desta tradição. Através de Nietzsche podemos observar a íntima semelhança retórica entre o dualismo na filosofia platônica e a cosmologia cristã. Percebe-se que ambas doutrinas racionalizam uma negação da realidade material e da vida na terra em prol de ideais metafísicos. No caso do platonismo o mundo sensível está subjugado ao mundo das ideias e no cristianismo a vida na terra é apenas uma *vida inferior* em espera na verdadeira vida no plano metafísico-espiritual. De igual forma, podemos perceber que tal desprezo a realidade imanente pode ter efeitos na forma como as coletividades se relacionam com a natureza. Aqui Nêgo Bispo nos apresenta uma análise comparada entre a relação dos povos contra-coloniais de deuses territorializados e os povos euro-cristãos e seu deus transcendente, que de certa maneira possui semelhanças do pensamento tanto nietzschiano e spinozista. Para Bispo tais deuses desterritorializados trazem consigo uma visão ultramundanda, pois por considerar a vida material apenas uma efêmera passagem pra vida real, uma simples contingência para o absoluto, não trazem a devida sacralidade e respeito do mundo e da realidade imediata, e por possuírem um certo antropocentrismo por considerar-se como o ápice da criação divina não nutem o devido respeito e com os outros seres não humanos, o que pode acarretar em um determinado descuido ecológico. Deve-se portando deixar claro que nossa principal fonte de crítica aqui se encontra na prática religiosa daqueles que se intitulam religiosos e não em uma crítica direta os dogmas escritos pela religião euro-cristã.<sup>7</sup>

398

---

<sup>7</sup> Não são poucos os momentos em que as escrituras sagradas da Bíblia (2015) em que o Deus hebreu se mostra como parte da natureza dando a mesma igual significância. A exemplos, o livro de Salmos (24:1-2) anuncia: “Do senhor é a terra e a sua plenitude, o mundo e aqueles que nele habitam. Porque ele a fundou sobre os mares e a firmou sobre os rios” (BIBLIA, 2015, p. 574). Tal declaração pode ser entendida, de acordo com a maioria das bíblias de estudos, como “[...] pelo fato de a terra e sua plenitude serem do Senhor, todos nós somos mordomos ou cuidadores. Devemos estar comprometidos a gerir este mundo e seus recursos de maneira adequada. Mas não devemos nos tornar devotos de qualquer coisa criada ou atuar como proprietários únicos, porque este mundo passará” (BIBLIA, 2015, p. 574-575). De igual forma podemos ver a valorização da vida acima das riquezas no livro de Matheus (10:29); a natureza enquanto obra de arte de Deus no livro de Salmos (104:24) e a vida enquanto preciosidade criada por Deus e que deve ser admirada pelo homem, como podemos observar no livro de Jó (12:7-10).





## REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, César. Spinoza: um santo excomungado. In: BENJAMIN, César. (Org.) *Estudos sobre Spinoza*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014. pp. 7-11.
- BÍBLIA de estudo cronológica aplicação pessoal. Trad. Degmar Ribas Júnior. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2015.
- CUNHA, Sílvia Regina Barros da. Platão e a alma. *O Que Nos Faz Pensar*, v. 24, n. 37, pP. 205-218, 2015. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/473>>. Acesso em: 28 dez. 2020.
- GOTTLIEB, Roger S. Religion and Ecology. *Tikkun*, v. 19, n. 5, pp. 77-80, 2006. Disponível em: <<http://www.religionandnature.com/ern/pdf/Gottlieb--Tikkun.pdf>>. Acesso em: 28 dez. 2020.
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- NAESS, Arne. Spinoza and Ecology. *Philosophia*, v. 7, n. 1, pp. 45-54, 1977. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/BF02379991>>. Acesso em: 28 dez. 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. e notas explicativas da simbólica nietzschiana de Mário Ferreira dos Santos. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Coleção Textos Filosóficos)
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. Antônio Carlos Braga. 3 ed. São Paulo: Editora Escada, s/d.
- PLATÃO. *A república*. Trad. e org. J. Guinsburg. Revisão comparada de Luiz Albert Machado Cabral. Notas de Daniel Rossi Nunes Lopes. Introdução de Maria Sílvia Carvalho Franco. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2016. (Textos; 19)
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos, modos e significados*. Apresentação de José Jorge de Carvalho. Posfácio de Maria Sueli Rodrigues Souza. Comentários de Álvaro Tukano, Casimiro Tukano, Antônio Gomes Barbosa e Tais Garone. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- SILVA, Luiz Alberto Ruiz da; SANTOS, Maria de Lourdes dos; MEDEIROS, Marcia Maria de. O corpo na Idade Média: alguns apontamentos. *Revista NUPEM*, v. 9, n. 16, pp. 105-115, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.33871/nupem.v9i16.140>>. Acesso em: 28 dez. 2020.
- SOUZA, Mauro Araujo de. *Alma em Nietzsche: a concepção de espírito para o filósofo alemão*. São Paulo: Leya, 2013.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- WEINBERG, Cybelle. Do ideal ascético ao ideal estético: a evolução histórica da Anorexia Nervosa. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 13, n. 2, pp. 224-237, 2010. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/rlpf/v13n2/05.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v13n2/05.pdf)>. Acesso em 28 dez. 2020.
- WOODHEAD, Linda. Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion. *Travail, Genre et Sociétés*, n. 1, pp. 33-54, 2012. Disponível em: <[Cairn.info/journal-travail-genre-et-societes-2012-1-page-33.htm](http:// Cairn.info/journal-travail-genre-et-societes-2012-1-page-33.htm)>. Acesso em: 28 dez. 2020.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38715>

Ensaio recebido em: 29/06/2021

Ensaio aprovado em: 28/11/2021

Ensaio publicado em: 12/01/2022

## O SONHO DO RETORNO, BRINCADEIRA DE FANTASIAR

análise de um conto a partir de Freud

## THE DREAM OF RETURN, FANTASIZE GAME

analysis of a tale from Freud

Antônio Bruno Ferreira da Silva<sup>1</sup>

([abfsbruno@gmail.com](mailto:abfsbruno@gmail.com))

400

**Resumo:** O presente trabalho pretende empreender uma análise do conto “Os cavalinhos de Platiplanto”, de J.J. Veiga a partir dos elementos conceituais dos sonhos, a partir de uma perspectiva teórica, propostos por Sigmund Freud em *A interpretação dos sonhos* (1900). A análise pretende guiar-se pelos elementos teóricos julgados mais apropriados ao aspecto geral da narrativa citada, a saber: o simbolismo onírico, a elaboração secundária, a realização dos desejos e a fantasia. Na parte final, encaminhando-se para as conclusões, são apresentados alguns conceitos do próprio Freud sobre a possibilidade da criação poética a partir do inconsciente do artista exposta no texto *O poeta e o fantasiar* (1908).

**Palavras-chave:** Freud. Literatura. Sonhos. Fantasia. Simbolismo.

**Abstract:** The present work intends to elaborate an analysis of the tale “Os cavalinhos de Platiplanto”, of J.J. Veiga, from the theoretical elements of dreams (in their clinical analysis) proposed by Sigmund Freud in *A interpretação dos sonhos* (1900). This analysis intends to be guided by the theoretical elements deemed most appropriate for the general aspect of the aforementioned narrative, namely: the oniric symbolism, the secondary revision, the fulfilment of the wishes and the fantasy. In the final part, going to the conclusions, some concepts of Freud are presented about the possibility of poetic creation from the artist’s unconscious shown in the text *O poeta e o fantasiar* (1908).

**Keywords:** Freud. Literature. Dreams. Fantasy. Symbolism.

## INTRODUÇÃO

<sup>1</sup> Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6835932258735161>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0344-5094>.



Considerada uma das obras fundamentais da teoria psicanalítica, *A interpretação dos sonhos* de Sigmund Freud, publicada em 1900, centra-se nos desdobramentos das Ciências Humanas do século XX. No final do século XIX, o autor-fundador da psicanálise propõe uma robusta teoria sobre algo até então considerado desprezível para os médicos e estudiosos da época: os sonhos e suas possíveis interpretações.

Freud tece considerações sobre os estudos anteriores, no campo da psiquiatria sobre esse aspecto, elevando-o à condição de “porta de entrada” para a compreensão do funcionamento da psicologia humana. Em uma época dominada por um pensamento científico positivista, Freud se ocupa em penetrar nas camadas mais profundas do psicológico em busca de causas e elementos que explicariam diversos males da mente ainda não completamente desvendados pelos estudos biológicos.

A hipótese de um denominado *inconsciente* e sua capacidade de “pensar” por regras próprias, diferentes do pensamento racional abriu um sem-número de horizontes para as mais diversas áreas do conhecimento, inclusive a arte e os processos envolvidos em sua composição.

O presente trabalho percorre alguns conceitos pertinentes à obra freudiana para propor uma análise psico-literária do conto “Os cavalinhos de Platiplanto”, do escritor goiano José Jacinto Veiga. A escolha de um texto literário não se deu por um acaso. O próprio Freud, em obras posteriores à *Interpretação dos sonhos*, elegerá o texto literário como uma fonte para suas discussões e validação da teoria e da prática psicanalítica. À maneira proposta por Freud, esse trabalho toma a narrativa escrita como uma comunicação de sonho do autor e do narrador-protagonista, buscando percorrer seus principais elementos como sustentação para uma ideia de que a produção literária também é uma manifestação, de maneira genérica, de algum trabalho onírico. Recomenda-se a leitura prévia do conto citado para uma visão mais completa dos aspectos abordados no trabalho.

Na primeira parte desse trabalho são elencados, seguindo a linearidade da narrativa, os fatos e personagens da vida de vigília do narrador (elementos determinantes na formação do conteúdo onírico); na segunda parte, o sonho propriamente dito do protagonista será analisado nos seus aspectos fundamentalmente simbólicos. Nas conclusões, a discussão se volta ao próprio Freud e suas considerações sobre a elaboração poética presentes no texto *O poeta e o fantasiar* (publicado em 1908).



## 1 DESENVOLVIMENTO

### 1.1 O avô, a promessa e a fantasia

Na primeira parte do conto “*Os cavalinhos de Platiplanto*”, o narrador protagonista fornece elementos que serão os indícios fundamentais para a formação dos pensamentos oníricos, elementos estes decisivos para a análise empreendida no simbolismo da narrativa. Os fatos remetem à infância do narrador. Alguns merecem destaque.

O conto se inicia com uma cena em que a criança (o narrador) havia perfurado o pé com um *estrepe* [ponta aguda de algo; espinho; artefato pontiagudo, de madeira, ferro ou outro material] em uma brincadeira e foi chamado um farmacêutico, de nome Osmúcio para lancetar a ferida. Entretanto, o garoto sente-se amedrontado, apavorado com os instrumentos cirúrgicos do farmacêutico e chora antes mesmo de iniciarem os procedimentos. O pai do garoto tenta acalmá-lo com uma conversa, mesmo assim o menino chora, tentando chamar a atenção da mãe.<sup>2</sup>

402

O elemento central desse início da narrativa é a figura do avô Rubém. Sua presença parece tranquilizar a criança, acalmá-la. O avô é apresentado como um elemento de tranquilidade e suas palavras transmitem segurança ao menino. Além disso, Rubém faz uma importante promessa condicionada à aceitação do tratamento pelo garoto:

— Mas nessas coisas, mesmo sendo preciso, quem resolve é o dono da doença. Se você não disser que pode, eu não deixo ninguém mexer, nem o rei. Você não é mais desses menininhos de couro, que não têm querer. Na festa do Divino você já vai vestir um parquinho de calça comprida que eu vou comprar, e vou lhe dar também um cavalinho pra você acompanhar a folia (VEIGA, 2015, p. 54)

Observa-se o argumento do avô, de que o menino já era “crescido”, ou seja, já não era mais um bebê indefeso. Essa maturidade é manifestada, na fala do avô, com a prerrogativa de que o próprio garoto poderia decidir em permitir ou não o tratamento. A promessa do “prêmio pela coragem” (o cavalinho) é a fonte, como se verá adiante do

---

<sup>2</sup> Podemos notar, já nessa primeira passagem, alguns traços típicos das figuras parentais do ponto de vista da psicanálise. O pai tenta usar a razão para convencer o garoto a receber o tratamento, agindo como a figura castradora dos sentimentos da criança. Em relação à mãe, o choro de desespero parece ser uma tentativa de retorno ao seio da maternidade.



*desejo* norteador do desenrolar da narrativa. O menino aceita o tratamento, na espera da promessa se concretizar.

O garoto passa os dias a fantasiar com o cavalo, vê-se cavalgando, brincando e escolhendo o nome para o seu (futuro) animal de estimação. A mãe tenta arrefecer a euforia do filho, que passa boa parte de seu tempo ansioso com a recuperação do pé ferido e aguardando o tão desejado momento de receber o presente prometido. Nessa parte, podemos perceber o fantasiar<sup>3</sup>, a produção do sonho diurno. O garoto fantasia, inclusive, nomes para seu cavalo:

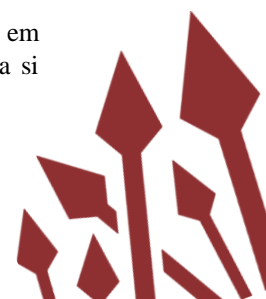
Um dia fui no Jurupensém com meu pai e vi lá um menino alegrinho, com o cabelo caído na testa, direitinho como o de um poldro. Perguntei o nome dele, ele disse que era Zibisco. Estipulei logo que o meu cavalinho ia se chamar Zibisco (op. cit., p. 56)

Os pensamentos da criança são voltados, ao longo de alguns dias (tempo não precisado na narrativa) às projeções da conquista do prêmio, seu principal desejo:

Mas quando a gente é menino parece que as coisas nunca saem como a gente quer. Por isso é que acho que a gente nunca devia querer as coisas de frente por mais que quisesse, e fazer de conta que só queria mais ou menos. Foi de tanto querer o cavalinho, e querer com força, que eu nunca cheguei a tê-lo. (op. cit., p. 55)

Nessa passagem, pode-se apontar um importante aspecto não revelado totalmente pelo narrador: uma constatação ligada ao amadurecimento do indivíduo: a repressão do desejo. Atuaria aqui, portanto, a censura, a instância do pré-consciente, que faz com que o indivíduo recrimine (ou esconda) seu desejo. Na definição objetiva do *Vocabulário de psicanálise* (2001) de Laplanche e Pontalis, a censura é a “função que tende a interditar aos desejos inconscientes e às formações que deles derivam o acesso ao sistema pré-consciente-consciente” (p. 64). Nota-se uma certa ambiguidade na identidade da voz narrativa. Durante o contar dos fatos, a linguagem utilizada parece remeter a um narrador ainda criança. Entretanto, esse elemento apresentado de uma certa repressão pré-consciente, pode nos levar a enxergar o narrador como um adulto que relata os acontecimentos de sua infância passada. Essa ambiguidade (*sonho de adulto X sonho de criança*, como se verá mais à frente do trabalho) é central para a

<sup>3</sup> Segundo Laplanche e Pontalis (2001, p. 170), “o que Freud designa sob o nome de *Phantasien* são em primeiro lugar os sonhos diurnos, cenas, episódios, romances, ficções, que o sujeito forja e conta a si mesmo no estado de vigília”.



presente análise, já que teríamos então a divisão do Eu narrador em dois, unindo à narrativa das vivências mais próximas do narrador criança uma outra narrativa que se apropria das memórias infantis desde um ponto de vista de um narrador adulto.

Como último fato relevante dessa parte inicial do conto, há o adoecimento do avô Rubém. Tal fato é comunicado ao menino pela mãe. Isso se torna uma frustração para a criança, que se vê cada vez mais distante do cavalinho prometido pelo avô. A doença do avô Rubém também gera conflitos no seio familiar. Sob suspeitas condições, o Tio Torim teria comprado a fazenda do avô do menino: “Outro tio, o Torim, que sempre foi muito antipático, ficou tomando conta do Chove-Chuva [a fazenda do avô Rubém]. Tio Torim disse que, enquanto ele mandasse, de lá não saía cavalo nenhum pra mim” (op. cit., p. 55). Assim, as esperanças do garoto são minadas. Ele pensa em escrever para o avô, mas a mãe o proíbe.

## 1.2 A viagem para Platiplanto

A partir desse ponto, empreenderemos a análise do objeto central do trabalho, ou seja, alguns aspectos relevantes das teorias freudianas encontradas na *Interpretação dos sonhos* a partir do material apresentado na narrativa.

À primeira parte do trabalho coube apresentar alguns elementos pormenorizados que, julga-se, serão importantes para a análise do sonho propriamente dito em seus aspectos formadores, deformadores e causais. Inicialmente, podemos inferir os fatos apresentados como as lembranças recentes do narrador-sonhador. Freud afirma diversas vezes durante toda a *Interpretação dos sonhos* que uma *impressão recente* é elemento significativo na formação do sonho. Cita-se um comentário de Freud, no início da *Interpretação dos sonhos*, que se aplica com precisão ao que foi mostrado anteriormente na narrativa (e que se tornará mais evidente adiante):

Desse modo, o sonho aparece como reação a tudo que esteja presente simultaneamente na psique adormecida como algo atual. O material onírico que analisamos até agora se revelou como uma coletânea de resíduos psíquicos, traços mnemônicos aos quais (devido à preferência por material recente e infantil) tivemos que atribuir um caráter de atualidade ainda indeterminável psicologicamente. (FREUD, 2019, p. 267)



O sonho inicia-se de modo abrupto da narrativa. Não há acontecimento ou marca da mudança da vigília para o sono. Entretanto, inicia-se aqui uma viagem do protagonista. Os principais aspectos da viagem, como o deslocamento espacial e as situações enfrentadas pelo protagonista, parecem fugir à realidade e à ordem natural, algo aparentemente “sem sentido”. Tal fuga, afastamento do mundo “real” da vida de vigília, mostra-se como conteúdo manifesto do sonho. Iremos empreender sua análise, mostrando alguns elementos deformadores, o simbolismo dos elementos<sup>4</sup> e, quando possível, inferir algum pensamento latente:

Não sei se foi nesse dia mesmo, ou poucos dias depois, eu fui sozinho numa fazenda nova e muito imponente, de um senhor que tratavam de major. A gente chegava lá indo por uma ponte, mas não era ponte de atravessar, era de subir. Tinha uns homens trabalhando nela, miudinhos lá no alto, no meio de uma porçoeira de vigas de tábuas soltas. Eu subi até uma certa altura, mas desanimei quando olhei para cima e vi o tantão que faltava. Comecei a descer devagarinho para não falsear o pé, mas um dos homens me viu e pediu-me que o ajudasse. Era um serviço que eles precisavam acabar antes que o sol entrasse, porque se os buracos ficassem abertos de noite muita gente ia chorar lágrimas de sangue, não sei por que era assim, mas foi o que ele disse. (VEIGA, 2015, p. 57)

405

Esse é o parágrafo que inicia a parte onírica do conto. Alguns elementos nos permitem tal afirmação:

- a) O narrador revela que os acontecimentos anteriores são recentes.: “*Não sei se foi nesse dia mesmo, ou poucos dias depois*”.
- b) A viagem de uma criança sozinho a um lugar novo e grandioso: “*eu fui sozinho numa fazenda nova e muito imponente*”.
- c) O proprietário da fazenda de seu destino é um homem importante e poderoso: “*de um senhor que tratavam de major*”.

Segundo Freud: “Partir em viagem” é um dos símbolos da morte mais frequentes e mais fáceis de explicar. O sonho nos consola, dizendo: “Fique tranquilo, você não vai morrer (partir)” (FREUD, 2019, p. 430). Pelos relatos dos dias anteriores, o garoto preocupava-se com a doença do avô, achando que ele nunca mais voltaria. O sonho parece querer reconfortá-lo. A figura do major também pode ser associada ao avô (dono da fazenda) devido à elevação dessa figura nos afetos do protagonista.

---

<sup>4</sup> O simbolismo proposto por Freud está relacionado à consideração pela representatividade dos elementos no trabalho do sonho, ou seja, o processo de deformação exercido pela censura. Diferencia-se assim do simbolismo das crenças e tradições populares dos “livros dos sonhos”.



Sobre a ponte que leva à fazenda do major, podemos assemelhá-la a uma escada, já que era “ponte de subir”: “Todos os tipos de escadas, seu uso tanto para subir quanto para descer são representações simbólicas do ato sexual”<sup>5</sup> (FREUD, 2019, p. 398). A ponte pode ser, como veremos adiante, o desejo de atravessar o mundo infantil para o mundo adulto. Os homens que trabalhavam e as tábuas de madeira parecem também se referir ao ato sexual: “Mesas, mesas postas e tábuas são mulheres, provavelmente pelo contraste, que anula as curvas do corpo” (*Ibid.*, p. 398).

No final do parágrafo há o pedido de ajuda dos trabalhadores, talvez já revelando um desejo geralmente encontrado nos sonhos infantis: a criança *deseja crescer*. Nesse caso, isso estaria associado à sua não autonomia no “mundo dos adultos”. Como criança, era incapaz de tirar satisfações com o tio e mesmo saber da real condição de saúde do avô, omitida pela mãe. Ajudar os trabalhadores pode representar o próprio amadurecimento, propiciado pelo convívio e aceitação entre os adultos.

A fala final do homem ao menino também é significativa. Era preciso tapar os buracos da ponte antes que o sol nascesse ou então muita gente choraria “lágrimas de sangue”. Remetemos tal cena aos acontecimentos do início do conto: o garoto chorava pelo pé machucado pelo objeto pontiagudo. Além disso, a mãe e o avô o avisaram que teria o cavalinho prometido quando a ferida sarasse. Os buracos que precisam ser tapados podem representar o ferimento, que precisa ser curado (o nascer do sol parece representar o acordar, o fim do sonho) urgentemente para que o desejo seja realizado. Há também a manifestação do choro (na vida de vigília, a reação à dor e ao medo) ligada ao machucado físico, mas também à dor de ver seu objeto de desejo cada vez mais distante. É preciso curar as feridas (tapar os buracos) para evitar mais sofrimento. A expressão “lágrimas de sangue” é uma junção do choro e do ferimento do garoto. Conseguir completar a travessia e tapar os buracos trazem uma sensação de satisfação e potência (sensação de confiança):

Meu desejo foi voltar para casa e contar a todo mundo e trazê-los para verem o que eu tinha feito; mas logo achei que seria perder tempo, eles acabariam sabendo sem ser preciso eu dizer. Olhei a ponte mais uma vez e segui o meu caminho, sentindo-me capaz de fazer tudo o que eu bem quisesse. (VEIGA, 2015, p. 57)

---

<sup>5</sup> Cf. a nota 43 do Capítulo VI da *Interpretação dos sonhos*.



Vencida a travessia, o narrador em sua viagem encontra outra personagem: um menino com o bandolim, que não tocava o instrumento por medo de que a música fizesse despertar os “bichos-feras”. O narrador tenta apoiá-lo e incentiva-o a tocar de olhos fechados, pois assim não veria os tais monstros:

Ele prometeu experimentar, mas só se eu ficasse vigiando; eu disse que vigiava, mas ele disse que só começava depois que eu jurasse. Não vi mal nenhum, jurei. Ele fechou os olhinhos e começou a tocar uma toada tão bonita que parecia uma porção de estrelas caindo dentro da água e tingindo a água de todas as cores. (VEIGA, 2015, p. 58)

A presença do menino que tocava bandolim também remete a um encontro nos acontecimentos recentes da vida de vigília do narrador: o encontro com o menino “alegrinho” na cidade, Zibisco, o nome escolhido pelo narrador para seu cavalo. Podemos perceber aqui, algo mostrado por Freud:

É correto que a tendência do sonho e das fantasias inconscientes de usar os símbolos sexuais num sentido bissexual revela um traço arcaico, pois na infância não conhecemos a diferença entre os órgãos genitais e atribuímos o mesmo genital aos dois sexos (FREUD, 2019, p. 398)

407

O menino-narrador, agora já mais “maduro” e confiante, é capaz de ajudar o outro a vencer seu medo, ajudá-lo também a “crescer”. Nesse sentido, o instrumento musical poderia remeter a um símbolo sexual feminino (por sua cavidade acústica), que precisa ser tocado ou ainda ao ato de masturbar-se<sup>6</sup>. Porém, para isso, seria preciso vencer o medo (a censura do pré-consciente).

A fantástica música fez o menino narrador flutuar e, em um instante, chegar ao seu destino: Platiplanto, a fazenda do major, a terra prometida do seu desejo. Esse “salto”, como um transporte mágico, elimina uma boa parte da viagem a ser concluída pelo narrador. Nesse estranho “arranjo”, em suprimir uma parte da viagem e sua temporalidade, podemos perceber a presença da *elaboração secundária*, que “com seus retalhos e remendos, ela tapa os buracos no edifício do sonho” (FREUD, 2019, p. 489). A *elaboração secundária* é o último elemento abordado por Freud no trabalho do sonho.

---

<sup>6</sup> A associação entre o ato de tocar o instrumento musical e a masturbação é mencionada por Freud no quarto ensaio de *Totem e tabu* (1912), p. 128.



Na definição proposta por Laplanche e Pontalis (2001), é a “remodelação do sonho destinada a apresentá-lo sob a forma de uma história relativamente coerente e compreensível” (p. 145).

Como uma espécie de “moldura”, ela arranja os elementos oníricos latentes a se manifestarem de modo compreensível, evitando uma descarga grande de desprazer no conteúdo manifesto. No sonho em questão a *elaboração secundária* pode ser assim explicada por Freud:

[...] essa elaboração tendenciosa só é realizada parcialmente; até certo ponto parece predominar a coerência, em seguida o sonho se torna absurdo ou confuso, para depois retomar talvez a aparência de sensatez. (FREUD, 2019, p. 539)

A *elaboração secundária* evitou que o sonhador tivesse que atravessar um caminho mais longo para chegar ao seu destino, poupando-o (e a seu aparelho psíquico) de algum perigo desgastante. A *elaboração secundária* pode ser conceituada

408

Como o nome (*Bearbeitung*) indica, constitui um segundo momento de trabalho (*Arbeit*) do sonho; incide pois sobre os produtos já elaborados pelos outros mecanismos (condensação, deslocamento, figuração). Para Freud, no entanto, essa elaboração secundária não se exerce sobre formações que ela remanejeria depois do sonho; pelo contrário, “...ela exerce de início [...] uma influência indutora e seletiva sobre o fundo dos pensamentos do sonho”. Por isso o trabalho do sonho utilizará facilmente devaneios já montados (ver: fantasia). Como a elaboração secundária é um efeito da censura — e Freud a este propósito sublinha que esta não tem só um papel negativo, antes pode produzir acréscimos —, vamos vê-la em operação principalmente quando o sujeito se aproxima do estado de vigília, e a fortiori quando faz o relato do seu sonho. Mas ela é na realidade contemporânea de cada momento do sonho. (LAPLANCHE E PONTALIS, 2001, p. 145)

O protagonista chega ao seu destino, a fazenda de Platiplanto (substituto onírico da fazenda Chove-Chuva). Saudado pelo major, o garoto é avisado que homens a mando do seu Tio Torim estavam perseguindo-o. Então, o garoto é levado em uma espécie de arena em que várias pessoas aguardavam um espetáculo:

Do meio das árvores iam aparecendo cavalinhos de todas as cores, pouco maiores do que um bezerro pequeno, vinham empinadinhos marchando, de vez em quando olhavam uns para os outros como para comentar a bonita figura que estavam



fazendo. Quando chegaram à beira da piscina estacaram todos ao mesmo tempo como soldados na parada. Depois um deles, um vermelhinho, empinou-se, rinchou e começou um trote dançado, que os outros imitaram, parando de vez em quando para fazer medidas à assistência. (VEIGA, 2015, p. 60)

Pode-se confirmar aqui o aspecto *regressivo* de todo o processo de formação do sonho no aparelho psíquico proposto por Freud<sup>7</sup>. O desejo inconsciente (ser adulto, crescer), sofreu uma censura no pré-consciente e foi deformado por meio do trabalho onírico. Reforçado por outros desejos conscientes na vida de vigília (reencontrar o avô e ganhar o cavalinho), ele toma a direção inversa no aparelho, regredindo (e nesse processo ligando-se aos eventos recentes da vida de vigília, já como traços marcados na memória), chega à percepção.

Terminado o espetáculo, o garoto pode escolher qualquer dos cavalinhos para levar, pois o major diz que todos pertenciam ao menino. Entretanto, ele toma uma inesperada decisão: não levar cavalo algum. Ele se sente incapaz de escolher algum cavalo, pois “Como é que ele ia viver separado dos outros?” (VEIGA, 2015, p. 61). Então, o garoto entristeceu-se ao lembrar que os cavalinhos não podiam sair dali. Chega-se ao final do sonho e da narrativa:

Devo ter caído no sono em algum lugar e não vi quando me levaram para casa. Só sei que de manhã acordei já na minha cama, não acreditei logo porque o meu pensamento ainda estava longe, mas aos poucos fui chegando. Era mesmo o meu quarto — a roupa da escola no prego atrás da porta, o quadro da santa na parede, os livros na estante de caixote que eu mesmo fiz, aliás precisava de pintura. (VEIGA, 2015, p. 61)

A cena final do acordar no quarto confirma nossa hipótese de que os eventos iniciados com a viagem à fazenda do major correspondem ao início de um sonho.

## 2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentado o quadro dos elementos oníricos e suas implicações desse “conto de sonho”, voltamos a algumas questões gerais que permeiam a narrativa. Recorreremos ao

---

<sup>7</sup> Cf, *A Interpretação dos sonhos*, p. 591.



próprio Freud, em seu texto *O poeta e o fantasiar* para fundamentar a validade do trabalho apresentado.

Freud diz que o poeta [*Dichter*] (expressão que denota toda a atividade criativa do escritor, ou seja, o romancista, o novelista, o contista, o “fazedor de versos” etc.) consegue despertar nas pessoas comuns fortes e intensas emoções a partir de sua imaginação criativa, afirmando que o aspecto precípua da atividade poética é que “o próprio poeta gosta de reduzir a distância entre o que lhe é singular e a essência humana em geral” (FREUD, 2015, p. 55). Haveria então, alguma proximidade entre a “criação poética” (ato de plasmar a invenção à linguagem) e alguma atividade humana “comum”:

O poeta faz algo semelhante à criança que brinca; ele cria um mundo de fantasia que leva a sério, ou seja, um mundo formado por grande mobilização afetiva, na medida em que se distingue rigidamente da realidade. (FREUD, 2015. p. 56)

Para Freud então, o poeta “brinca” como a criança, no sentido de mobilizar uma linguagem das coisas concretas para o universo que ele próprio cria, daí a possibilidade da invenção ser capaz de despertar reações e emoções nas pessoas que, com ele, participam de uma forma de jogo/brincadeira [*Spiele*] que se opõe à realidade.

410

No processo natural de crescimento e desenvolvimento, na passagem da infância à idade adulta, a oposição entre a brincadeira e a realidade se estabelece de modo mais substancial. O adulto substitui o “brincar” pelo “fantasiar”, ou seja, a produção de sonhos diurnos, os devaneios. Isso ocorre por uma grande dificuldade em abandonar completamente um prazer já conhecido. Porém, diferentemente da criança, o adulto envergonha-se de expressar seus desejos (ele prefere receber a punição por eles a confessá-los) como brincadeiras e mesmo de suas fantasias. Enquanto a brincadeira da criança é uma clara manifestação do desejo de “ser grande”, a preocupação do adulto em agir no mundo real (opondo-se ao mundo da brincadeira e do faz-de-conta) faz com que ele oculte seus muitos desejos produzidos por suas fantasias. Segundo Freud:

Deve-se dizer que quem é feliz não fantasia, apenas o insatisfeito. Desejos insatisfeitos são as forças impulsionadoras [*Triebkräfte*] das fantasias, e toda fantasia individual é realização de desejo, uma correção da realidade insatisfatória. (FREUD, 2015, p. 59)

Esses desejos podem ser, genericamente (isto é, excetuando-se as particularidades do sexo, do caráter e das relações do fantasiador) agrupados da



seguinte maneira: “Ou são desejos de ambição, que servem à elevação da personalidade, ou são eróticos” (op. cit. p. 59).

Freud observa que esses desejos não são imutáveis, como que petrificados. Ao contrário, eles se adaptam às mudanças e oscilações da vida, sendo o elemento central desses deslocamentos as “marcas do tempo”. Nesse ponto, algumas das ideias centrais de Freud acerca da memória (especificamente dos “traços” deixados pelas excitações externas e internas no aparelho psíquico) entram em sua discussão sobre o fantasiar. A fantasia psíquica se manifesta a partir dos aspectos da temporalidade:

O trabalho psíquico se acopla a uma impressão atual, a uma oportunidade no presente, capaz de despertar um dos grandes desejos da pessoa; remonta a partir daí à lembrança de uma vivência antiga, na sua maioria a uma vivência infantil, na qual aquele desejo foi realizado e cria então uma situação ligada ao futuro, que se apresenta como a realização daquele desejo. (FREUD, 2015, p. 60, grifos meus).

O desejo então percorre essa dimensão da temporalidade, aproveitando-se de uma ocasião oportuna no momento presente para, a partir de uma imagem no passado, projetar uma realização no futuro. *Na Interpretação dos sonhos*, Freud diferencia o sonho propriamente dito (noturno) do sonho diurno (fantasia): enquanto a fantasia atravessa a temporalidade até manifestar-se na imaginação de um futuro, no sonho noturno (sujeito aos trabalhos de condensação e deslocamento, à consideração pela representabilidade e à elaboração secundária) chegaria até à percepção, manifestando-se sensivelmente, como uma alucinação.

Essas observações permitem que nossa análise chegue aos seus apontamentos finais, que certamente não podem ser chamados de conclusivos, pois a profundidade da dimensão psicológica do texto indubitavelmente pode ser objeto de análises diversas. O autor em seu fantasiar, volta à infância. Tal fato insinua que o desejo de sua fantasia é “brincar” novamente. Entretanto, o início do conto mostra que a brincadeira é o motivo do seu ferimento. Desde aí, a criança não brinca mais, mas fantasia com o cavalo que lhe foi prometido. No sonho, o desejo é alcançado. Porém, esse não é o desejo principal. O processo empreendido pela espera da cura (lembranças da vida de vigília), a viagem, afastando-se do mundo real, a cena da subida da ponte, a ajuda ao menino que não conseguia tocar, a chegada a Platiplanto e a recusa de levar o cavalinho (o major simbolizando a figura do avô diz que não é permitido os cavalinhos saírem dali,



atuando como a censura-proibição) mostra que o desejo motivador do sonho é o mesmo da fantasia na criança: brincar.

Ora, então o poeta fantasia com a infância; nessa fantasia, o narrador (segundo Freud, de alguma maneira o “Eu” do poeta, revestido pela série de repressões e recalques) deseja ser adulto, o que se realiza no sonho. Nessa mistura de lembranças infantis e fantasias renasce a “brincadeira”, um jogo envolvendo esses diversos e múltiplos elementos que constituem a matéria, o conteúdo latente para o formular de uma narrativa que transita entre o adulto e a criança. Demonstra-se a validade das formulações freudianas na obra fundadora da metapsicologia como fundamentadoras de uma atividade (a expressão artística na narrativa de ficção) que também é uma forma de trabalho do inconsciente.





**REFERÊNCIAS**

- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*, v. XI. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FREUD, Sigmund. O poeta e o fantasiar. In: FREUD, Sigmund. *Arte, literatura e os artistas*. Trad. Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos sonhos*. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*, v. IV. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Baptiste. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- VEIGA, José Jacinto. Os cavalinhos de Platiplanto. In: VEIGA, José Jacinto. *Os cavalinhos de Platiplanto*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38596>

*Ensaio recebido em: 22/06/2021*

*Ensaio aprovado em: 10/12/2021*

*Ensaio publicado em: 12/01/2022*

## UM APELO PARA AS DESCULPAS

um breve debate sobre erro moral, censura e desculpas após John L. Austin

## A PLEA FOR EXCUSES

a brief debate about moral wrong, blame, and excuses after John L. Austin

*João Victor Nunes Rosauero<sup>1</sup>*

*([joaorosauero@gmail.com](mailto:joaorosauero@gmail.com))*

**Resumo:** Meu objetivo no ensaio é apresentar três abordagens a respeito da relação de erro moral, censura e desculpas. O ponto de partida é analisar as contribuições de John L. Austin sobre o tema e esclarecer outras duas abordagens sobre as desculpas que estão em diálogo com a proposta de Austin. Para atingir meu objetivo o trabalho terá a seguinte estrutura: começo expondo os argumentos de John Austin a respeito de erro, censura e desculpas, presentes no seu artigo “A Plea for Excuses” (1957). De modo geral, ele mostra que uma desculpa torna injusto censurar o agente pelo seu erro moral, mas seu erro moral se mantém. Após, irei analisar os argumentos de Eduardo Rivera-López sobre as desculpas, que apresenta uma abordagem diferente da de Austin. Ele defende a tese de que se o agente tem uma desculpa, ele não cometeu erro moral nenhum e nenhuma censura é permitida. Já no último autor, apresento R. Jay Wallace que também se posiciona de forma contrária a Austin. Ele defende uma tese com implicações similares a Rivera-López: se o agente tem uma desculpa por ter violado uma exigência moral x, então ele não violou nenhuma exigência moral e nenhuma censura é permitida.

**Palavras-chave:** John L. Austin. Desculpas. Erro Moral. Censura. Responsabilidade Moral.

**Abstract:** My aim in the essay is to present three approaches in the relationship among moral wrong, blame, and excuses. The starting point is to analyze the contributions by John L. Austin about the subject and to clarify other approaches about excuses in dialogue with Austin’s account. To achieve my aim, the paper will follow this structure: I begin showing John Austin’s arguments about wrong, blame, and excuses, presented in his article “A Plea for Excuses” (1957). In general, he shows that an excuse makes unfair to blame the agent for his moral wrong, but his moral wrong remains. After that, I analyze Eduardo Rivera-López’s arguments about excuses, which has a different approach comparing to Austin. He defends the following account: if the agent has an excuse, he did not commit any moral wrong at all, no blame allowed. In the last author, I present R. Jay Wallace who also contradicts Austin. He defends an approach with similar implications as those shown by Rivera-López: if the agent has an excuse for violating a moral demand, then he did not violate any moral demand, no blame allowed.

**Keywords:** John L. Austin. Excuses. Moral Wrong. Blame. Moral Responsibility.

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9753206308449673>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0761-924X>.



## INTRODUÇÃO

O papel das desculpas tem ampla implicação na moralidade e no direito penal, podendo eximir o agente da censura, responsabilidade e da punição, pois ele teria uma boa explicação para o que fez. Por exemplo, suponha que durante a noite de sono de Tobias, ele apresente uma crise de sonambulismo. No decorrer da crise ele se levanta da cama e acidentalmente pisa no hamster de sua namorada, que estava solto pelo quarto, o que leva o bichinho a morte. Com essa situação desagradável fica a pergunta “seria justo a namorada de Tobias censurá-lo?”. A relação do ‘crime’, ou do erro moral, de Tobias com a censura pelo incidente deve considerar uma série de desculpas que ele pode apresentar, como por exemplo, ele não tinha intenção ou controle sobre suas ações. Dependendo de nossa abordagem do caso, Tobias terá sua censura reduzida, ou até mesmo zerada, já que não acharíamos grandes conexões suas com o incidente.

415

Entretanto, mais hipóteses poderiam ser levantadas a partir desse caso: Tobias realmente fez algo moralmente errado, já que ele não tem um comprometimento psicológico com a ação? É possível separar o erro moral da censura, isto é, Tobias teria feito algo errado, mas não seria censurável por isso? A desculpa “libera” Tobias do erro moral, ou da censura? Ou de ambos? Diante das questões que o conceito de desculpas levanta, mais especificamente, qual a relação das desculpas com o erro moral e censura, o objetivo do trabalho será analisar três teorias sobre o assunto, partindo do artigo de John L. Austin intitulado “A Plea for Excuses” (1957). Os autores escolhidos para análise da repercussão pós-Austin são Eduardo Rivera-López e R. Jay Wallace. A escolha de tais autores se baseia em sua referência direta a Austin quando tratam do assunto das desculpas, bem como sua tradição de explorar assuntos morais.

Consequentemente, a proposta do artigo tem um intuito maior de esclarecer teorias do que propriamente escolher qual abordagem é mais satisfatória sobre o assunto, ou sugerir uma nova solução. Os méritos do trabalho se darão no âmbito de familiarizar o leitor em como John Austin se posiciona frente a questões morais, já que o autor é mais conhecido por suas teorias da linguagem, bem como mostrar a repercussão de suas ideias em alguns autores mais contemporâneos.

Esclarecidas as ambições do texto, para atingir meu objetivo o trabalho será dividido em três partes. Na primeira parte, irei familiarizar o leitor com a definição de Austin sobre as desculpas, como o autor justifica a relevância e produtividade de



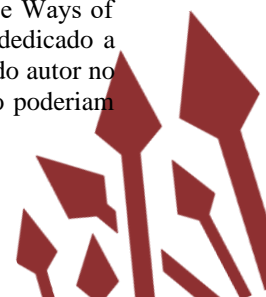
tal investigação e como ele sugere que a investigação seja feita. Na segunda parte, abordarei como Eduardo Rivera-López se distânciava da resposta de Austin ao problema da relação entre desculpa, erro moral e censura. Enquanto, na terceira parte, esclarecerei como R. Jay Wallace também se distânciava de Austin ao tratar do mesmo problema. E, na conclusão, apresentarei um balanço final das contribuições de Austin para o debate de diversas áreas da filosofia a partir das desculpas.

## 1 JOHN L. AUSTIN E O APELO AS DESCULPAS

416 John Austin trata mais diretamente sobre desculpas no artigo intitulado “A Plea for Excuses” (1957),<sup>2</sup> em que suas pretensões são cedo explicitadas no texto, a saber: investigar o que são desculpas, porquê é válida tal investigação e como fazê-la. Sem mais delongas, comecemos pela primeira indagação. De modo amplo, “desculpa” seria o termo geral que usamos quando alguém é acusado de ter feito algo ruim e tenta se defender (não se restringindo apenas ao âmbito moral). Dito isso, Austin faz uma distinção entre uma desculpa e uma justificação. Justificação seria uma situação em que a pessoa S é acusada de ter feito algo ruim e admite esse resultado, mas afirma que foi a coisa correta, ou permissiva, a se fazer naquela dada situação (AUSTIN, 1957, pp. 1-2). Por exemplo, suponha que um pai seja pego roubando medicamentos de uma farmácia para sua filha doente. Ao ser pego o pai pode se justificar da seguinte forma: “admito que fiz algo errado, roubei os remédios, mas era o correto a se fazer, pois, minha filha se encontra em uma situação de vida ou morte”. Nesse caso o pai admite que fez algo errado, mas que era a coisa certa a se fazer em dada situação, ele apresenta razões. Por outro lado, as desculpas ocorrem quando o agente S faz algo errado, mas parece que não podemos responsabilizá-lo completamente. Relembre, por exemplo, o caso de Tobias e do hamster. O infeliz namorado fez algo ruim, mas não parece justo responsabilizá-lo completamente por tal resultado, não parece justo dizer de modo “seco” que “Tobias matou o hamster”. As expressões que podemos usar nas desculpas seriam do tipo “ele

---

<sup>2</sup> Vale ressaltar, também, visto que um dos objetivos é familiarizar o leitor com textos de Austin sobre problemas da filosofia moral, que, de acordo com Guy Longworth (2017), são quatro os principais textos de filosofia da ação em Austin, a saber, “A Plea for Excuses”, “Ifs and Cans” (1956), “Pretending” (1958) e “Three Ways of Spilling Ink” (1966). Aliás, como Marina Sbisà (2014, pp. 13-14) ressalta, o fato de Austin ter se dedicado a tratar da ação logo após terminar o esboço de *How to do Things with Words*, pode indicar o interesse do autor no respaldo que uma teoria de fala deveria ter de uma filosofia da ação. Assim, os escritos sobre a ação poderiam elucidar suas afirmações feitas em sua teoria do discurso.



não fez isso intencionalmente”, “foi um deslize”, “ele não estava consciente”, “não tinha controle”, etc. Consequentemente, sua responsabilidade pelo ato seria mitigada. Para Austin:

Em uma defesa [justificação], rapidamente, nós aceitamos a responsabilidade, mas negamos que foi errado; na outra [desculpa] nós admitimos que foi errado, mas não aceitamos toda, ou até mesmo alguma, responsabilidade. (AUSTIN, 1957, p. 2)

Apesar da resposta de Austin ser suficiente sobre o que é (e quando ocorrem) as desculpas, ainda é válida uma exposição da resposta do autor as outras duas questões de modo breve. Pois, como veremos, Austin tem grandes pretensões a respeito dos benefícios do estudo das desculpas para a filosofia.

Então, vamos para a questão sobre qual a relevância do estudo das desculpas para Austin. O autor, assim, justifica sua investigação na medida em que ela apresenta uma importância para a ética, perpassando teorias da ação, conceitos como liberdade, responsabilidade e um ganho metodológico. Sobre o primeiro tópico, um dos pontos de fundo do debate de Austin a respeito das desculpas é entender como as expressões relacionadas ao discurso das desculpas nos ajudam a esclarecer o “maquinário das ações”. A conexão entre a linguagem das desculpas e possíveis *insights* para uma teoria da ação está no fato de que nós só desculparamos uma pessoa pelo seu comportamento se entendermos que a ação em questão não é completamente sua (FORGUSON, 1969, p. 127). As desculpas ocorrem quando há uma anormalidade, ou falha, em alguma ação, consequentemente, estaríamos mais aptos para sabermos o que é uma ação bem-sucedida. Austin destaca:

417

Rapidamente se torna claro que as partes (*breakdowns*) sinalizadas pelas várias desculpas são de vários diferentes tipos, afetando diferentes partes e estágios do maquinário [de ações], cujo qual as desculpas consequentemente identificam e organizam para nós. Mais ainda, surge que nem *todo* deslize ocorre em conexão com *tudo* que pode ser chamado de uma ‘ação’, que nem toda desculpa está apta com todo verbo [...]. Se nós classificarmos as ações de acordo com uma seleção particular de partes que cada uma é responsável (*liable*), isso deve atribuir a elas seus lugares em algum grupo ou grupos de ações, ou em algum modelo do maquinário de ação. (1957, p. 6)

Partindo para a contribuição que investigação gera para o conceito de liberdade, Austin (1957, pp. 6-7) considera que, ao avaliarmos ações de desculpas, podemos organizar os problemas a respeito da liberdade. Relembremos, por exemplo, o caso de Tobias, parece errado dizer que nosso agente hipotético simplesmente “fez X”,



ou seja, simplesmente “matou o hamster”, ele tem uma desculpa, a saber, não fez de propósito, não estava consciente, não tinha controle, etc., podemos entender isso como uma ação não livre. Alternativamente, o discurso das desculpas também nos ajuda a iluminar o debate sobre responsabilidade e sua relação com a liberdade. De acordo com Marina Sbisà:

Desculpas tipicamente evocam causas externas ao agente para extenuar ou ainda para cancelar a agência. Austin mesmo identifica ‘os casos em que não falaremos simplesmente ‘X fez A’ (1979:180), a saber, aqueles casos nos quais nós adicionamos ao reporte da ação alguma frase extenuante, como casos em que a ação ‘não é ‘livre’’. Pareceria, então, o que falha em ser livre [...] não é real, uma ação completa. Mas há casos em que uma (alegada) ação pode ser desculpada ao evocar algum tipo de não liberdade, enquanto o agente continua intuitivamente responsável por algo que fez (181). (2014, p. 21)<sup>3</sup>

Relembrando, ainda, que a posição de Austin sobre as desculpas e a responsabilidade moral será o ponto de comparação no decorrer do texto com os outros autores, logo, de acordo com Zimmerman (2004, p. 259), a tese de Austin toma os seguintes moldes morais: “alguém tem uma desculpa pelo que fez somente no caso de sua ação ser moralmente errada, mas não podemos culpa-lo por ela”.<sup>4</sup>

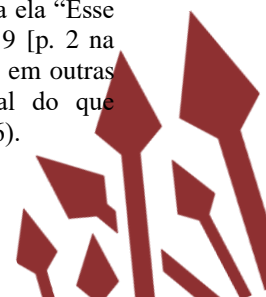
418

Estendendo os ganhos do estudo das desculpas, Austin (1957, pp. 7-12) destaca os aspectos metodológicos. Primeiramente, ao partir de uma investigação pautada na linguagem ordinária, teríamos um entendimento mais claro a respeito dos termos que utilizamos, tensionando as palavras para identificarmos suas inadequações e arbitrariedades. Também, pela linguagem ordinária, teríamos acesso a expressões que perduraram ao longo da história da humanidade, sendo esse um importante indicador da solidez e relevância de seu uso. E, por último, o estudo das desculpas também ajudar a resolver problemas da filosofia da linguagem, como o problema do uso alternativo (*snag of loose/divergent/alternative usage*) e o problema da última palavra (*last word*).

Para concluir esse aspecto metodológico sobre Austin e as desculpas, é relevante destacarmos o seu método mais amplo de tratar da moralidade. Como aponta Danilo

<sup>3</sup> Sobre esse último ponto destacado por Sbisà em que Austin mantém a responsabilidade mesmo quando há uma desculpa, Eduardo Rivera-López (2006, p. 127), que veremos a seguir com mais detalhes, argumenta que a melhor forma de entendê-la é que podemos aceitar uma responsabilidade parcial, o que é compatível com ter uma desculpa parcial. A passagem de Austin referida está na página 7 da versão de “A Plea for Excuses” usada no presente artigo.

<sup>4</sup> Essa definição em termos morais, pego emprestada de Zimmerman, que faz o seguinte comentário a ela “Esse modo de colocar sua posição [de Austin] é de alguma forma um arredondamento. Ele fala na p. 19 [p. 2 na versão aqui utilizada] em termos de uma ação ser ‘má, errada, inepta, desagradável (*unwelcome*), ou em outras inúmeras possíveis formas de inapropriação (*untoward*)’ e de responsabilidade mais em geral do que culpabilidade moral em particular. O arredondamento nos fornece foco” (ZIMMERMAN, 2004, p. 266).



Marcondes (2004, pp. 26-28), Austin não trata da moralidade a partir de conceitos que recebem mais atenção da tradição, como por exemplo, o que seria a responsabilidade, justiça, virtude, etc. Assim, Austin abre mão de um sistema filosófico-moral abrangente, para focar em expressões adverbiais que estão em jogo nas desculpas, tanto para excluí-las, quanto para possibilitá-las. Suponhamos, por exemplo, que a namorada de Tobias o acuse da seguinte forma: “Você esmagou meu hamster *de propósito*”, ao passo que Tobias se defenda: “não foi *voluntário*” ou “foi um *acidente*”. As expressões assim, modificam as ações, já que, como percebemos, ao aceitarmos a acusação da namorada de Tobias, sua ação não será desculpada, de modo geral. Enquanto que se aceitarmos a defesa de Tobias, ele será desculpado e sua responsabilidade mitigada, ou até mesmo anulada. Para Marcondes:

As condições de emprego desses termos revelam assim em que circunstâncias se admite ou não que o falante possa usá-los para justificar seu ato, desculpá-lo ou eximir-se de responsabilidade. A finalidade da análise não é, portanto, definir de forma genérica e abstrata o que é responsabilidade, mas esclarecer como e por quê imputamos a responsabilidade de um ato a alguém e de que forma o autor do ato assume ou não essa responsabilidade. (MARCONDES, 2004, p. 37)

419

Esclarecida a relevância e os ganhos éticos e metodológicos, resta agora verificar como Austin (1957, pp. 12-15) sugere que seja feita a investigação sobre as desculpas, quais fontes deveríamos consultar. Nesse aspecto, são três as sugestões, a saber, pelo dicionário, pelo direito, e pela psicologia. O dicionário providenciaria explicações, significados, termos, definições, preposições, adjetivos, substantivos, etc. que estariam conectados com as desculpas. Já o direito nos proporcionaria casos em que são feitos apelos para as desculpas, bem como análises que identificariam quando esses apelos são bem-sucedidos ou não. E, por último, na psicologia, seriam incluídos estudos na antropologia e comportamento animal, pois há comportamentos e ações nesses campos de estudo que não foram contemplados pela linguagem ordinária, e que podem servir de auxílio para o estudo.

## 2 EDUARDO RIVERA-LÓPEZ: ERRO, CENSURA E DESCULPAS

Relembremos que para Austin se um agente fez uma ação errada x e tem uma desculpa adequada para sua ação, será parcialmente responsabilizado, ou não terá responsabilidade alguma sobre x, entretanto, seu erro se manterá. Rivera-Lopéz, ao tratar sobre as desculpas em seu artigo intitulado “Can There Be Full Excuses for



Morally Wrong Actions?” (2006), denomina a posição de Austin como que defendendo uma tese da distinção, que toma os seguintes moldes:

“A Tese da Distinção: há casos em que A performou uma ação errada X, mas não é censurável por ter feito X. Isto é, há casos em que A tem uma desculpa por ter performado a ação errada X” (RIVERA-LÓPEZ, 2006, p. 125).

A proposta de Rivera-López é, então, defender uma tese da dependência, em que a ação x de S é errada somente se S for censurável por ter feito x. Conseqüentemente, se S não for censurável pela ação errada x, graças a uma desculpa, ele não agiu erradamente. A desculpa, nesse caso, anula a ação errada e a censura. Ou, dito de outra forma, o erro moral de S sobre x é condição suficiente para o agente ser censurável. A tese para Rivera-López toma os seguintes moldes:

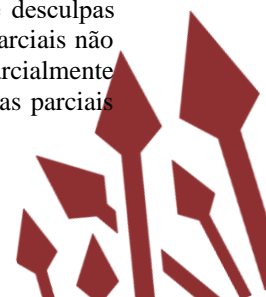
“Tese da Dependência: A ter feito X foi errado somente se A for censurável por ter feito X” (RIVERA-LÓPEZ, 2006, p. 125).

Para defender sua tese, o autor faz uso de três princípios, a saber: (W) se abster-se de fazer x é moralmente exigente para S, então, necessariamente, x não é uma ação errada para S performar. Assim, (W) garante que se uma ação for muito exigente, ela não pode ser moralmente obrigada. Suponha, por exemplo, que Tobias tenha o dever moral de não matar o hamster de sua namorada, entretanto, se abster de não matar o hamster era muito exigente para ele, dado sua crise de sonambulismo. Logo, por (W), matar o hamster não foi uma ação moralmente errada. Para o autor:

Contudo, com ‘moralmente muito exigente’ (ou ‘excessivamente exigente’) eu simplesmente quero dizer que é mais exigente do que o que a moralidade pode exigir. Nessa leitura de ‘muito exigente’ é conceitualmente impossível ser errado não performar uma ação que é moralmente muito exigente. ‘Muito exigente’ implica ‘não requerível’, e de ninguém pode ser requerido fazer o que não é moralmente exigível. (RIVERA-LÓPEZ, 2006, p. 129)

O próximo princípio é: (E) Se S é (completamente) desculpado por ter performado x, então, necessariamente, abster-se de performar x era inalcançável para ele.<sup>5</sup> Pensemos no caso de Tobias, no exemplo, se Tobias for completamente desculpado por matar o hamster de sua namorada, em decorrência do sonambulismo, abster-se de não matar o hamster foi inalcançável para ele (RIVERA-LÓPEZ, 2006, pp. 129-131).

<sup>5</sup> Sobre desculpas completas e desculpas parciais, Rivera-López diz o seguinte: “Eu assumirei que desculpas completas removem a responsabilidade moral (ou censurabilidade) completamente. [...]. Desculpas parciais não excluem a responsabilidade. Elas apenas a mitigam ou a diminuem. Isto é, quando eu sou parcialmente desculpado, eu sou, ao mesmo tempo, parcialmente responsável. Isso também significa que desculpas parciais são compatíveis com erro, mesmo se a Tese da Dependência for real” (2006, p. 127).



Por último, o princípio (D), a saber, se abster-se de fazer x for inalcançável para S, então, necessariamente, falhar em performar x foi muito exigente para S. Retomando o caso de Tobias, vemos aqui que como abster-se de não matar o hamster de sua namorada era algo inalcançável para ele, falhar em não matar o hamster foi muito exigente para Tobias. Rivera-Lopéz ressalta:

Proposição D afirma que não é possível para uma ação (aqui, entendida como se abster de X) ser ambas: não tão exigente e também inalcançável, pois se era inalcançável, seria, necessariamente, também muito exigente. [...] as ações de interesse aqui são de tão difícil performance que nenhuma culpabilidade pode ser justamente atribuída ao agente por sua falha em performá-la. (RIVERA-LÓPEZ, 2006, p. 131).

421 Vamos ver melhor como a defesa da tese de Rivera-López funciona com um caso de erro moral. Suponha, por exemplo, que Tobias entre em uma biblioteca e, sem o conhecimento dele, ao abrir a porta do local um mecanismo conectado com ela aciona uma bomba que explode e mata todos os leitores do lugar. Tobias cometeu um erro moral? Primeiramente, Tobias tem uma desculpa, a saber, ele agiu em ignorância de um fato (suponhamos que essa ignorância não seja do tipo culpável), mais precisamente, *ele não sabia que tinha uma bomba conectada a porta*. Ademais, visto que a ignorância de Tobias não é culpável, significa que ele não tinha obrigação de saber que abrir a porta causaria uma explosão. Por fim, também seria exigente demais exigir que Tobias não abrisse a porta com base em uma crença que ele não tinha e também não tinha a obrigação de saber.<sup>6</sup> Respondendo à questão, então, parece plausível que Tobias não tenha cometido erro algum. Para Rivera-López:

A questão relevante é: É plausível que a moralidade exija que pessoas ajam com base em crenças que elas não têm e sem nenhuma obrigação de ter? Se a resposta é, como parece mais plausível, 'Não', então Ana [no nosso caso, Tobias] se abster de abrir a porta é excessivamente exigente, porque ela não pode não abrir a porta com base numa crença de que a porta está conectada a uma bomba. Logo, ela ter aberto a porta não é errado. (RIVERA-LÓPEZ, 2006, p. 139)

Relembremos os princípios: (W) abster-se de não abrir a porta é moralmente muito exigente para Tobias, então, necessariamente, abrir a porta não é uma ação errada para Tobias

<sup>6</sup> Rivera-López (2006) examina três situações em que as desculpas são invocadas, a saber, pressão (*duress*), transtornos mentais e casos de ignorância/enganos. O caso adaptado de Tobias é de ignorância não culpável.



performar. (E) Se Tobias é (completamente) desculpado por ter aberto a porta, então, necessariamente, abster-se de não abrir a porta era inalcançável para ele. (D) Se abster-se de não abrir a porta foi inalcançável para Tobias, então, necessariamente, falhar em não abrir a porta é muito exigente para Tobias. A força que esse argumento tem, que a tese da independência não tem, é um apelo intuitivo. Segundo Rivera-López:

Minha ideia básica é que desculpas apelam para um tipo de impossibilidade do agente performar uma ação *prima facie* requerida em uma dada circunstância. Sobre certos pressupostos plausíveis [...], esse tipo de impossibilidade é incompatível com a ação sendo errada, considerando todas as coisas. (RIVERA-LÓPEZ, 2006, p. 126)

O que se conclui, então, é que ações desculpáveis não são ações erradas, e que as desculpas removem o erro e a censura.

### 3 R. JAY WALLACE: ERRO, CENSURA E DESCULPAS

422

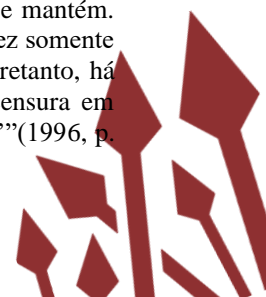
Após estarmos familiarizados com a tese da relação de erro moral, censura e desculpas em Austin e Rivera-López, partiremos para a abordagem de R. Jay Wallace, que trata do assunto em seu livro *Responsibility and Moral Sentiments* (1996). Veremos que a tese de Wallace, grosso modo, tem resultados parecidos com a de Rivera-López,<sup>7</sup> entretanto, a argumentação para justificar sua conclusão difere da do autor visto na última parte do presente texto.

A respeito de Austin, Wallace critica a abordagem do autor, dentre outros fatores, por não fornecer uma explicação adequada sobre o porquê de atos não intencionais desculparem o agente, ou também sobre o porquê de as desculpas impossibilitarem a censura.<sup>8</sup> Nas palavras de Wallace:

---

<sup>7</sup> Rivera-López também enquadra Wallace como sendo um defensor da tese da dependência, nas palavras do autor: “Mais recentemente, R. Jay Wallace defendeu a Tese da Dependência [...]. Eu acho os apontamentos de Wallace esclarecedores e concordo com a maioria deles: contudo, sua abordagem tem, em minha visão, problemas em alguns tipos de casos importantes” (2006, pp. 125-126). Nessa passagem, Rivera-López cita, por exemplo, as dificuldades que a abordagem de Wallace teria em casos de ignorância.

<sup>8</sup> Nesse ponto de desenvolvimento das teses que apresento aqui, é válido ressaltar uma possível diferença de interpretação sobre Austin e as desculpas. Como vimos, tanto Zimmerman como Rivera-López entendem a abordagem de desculpas de Austin como que apesar de o agente ter sido desculpado, o erro moral se mantém. Zimmerman coloca da seguinte forma: “De acordo com Austin, alguém tem uma desculpa pelo que fez somente no caso de sua ação ser moralmente errada, mas não podemos culpa-lo por ela” (2004, p. 259). Entretanto, há trechos de Wallace que parecem negar essa leitura da independência, ou de distinção, de erro e censura em Austin: “então desculpas, na abordagem de Austin, podem ser consideradas ‘bloqueadoras de censura’”(1996, p.



Austin propõe que as condições de desculpas nos dão fundamentos para duvidar que *s* fez *x* intencionalmente, onde *x* é um tipo de ação que é admissivelmente errada. O desafio que confronta essa proposta é explicar porque o fato de que *s* não fez *x* intencionalmente deve tornar injusto tomar *s* como responsável por *x*. (1996, p. 126)

Dito isso, um dos objetivos de Wallace em sua abordagem sobre as desculpas, busca explicar porque seria injusto não desculpar alguém que cometeu um ato intencional, resolvendo, assim, a força normativa que o caráter das desculpas tem.

Wallace começa seu argumento, então, estabelecendo que tomar alguém como censurável se conecta com as obrigações morais que o agente adere. Assim, o agente é censurável por violar obrigações morais na extensão da qualidade de sua vontade. Entretanto, é preciso estabelecer como a qualidade da vontade se mostra relevante para a censurabilidade, que é, a saber, as que são expressas pela escolha do agente. Por exemplo, pense que seu amigo não cumpriu uma promessa feita a você, violando a obrigação moral de cumprir sua promessa, ser fiel, etc. Seu amigo é um alvo de censurabilidade? Depende. Para respondermos a essa pergunta devemos olhar para a qualidade da vontade da escolha de seu amigo. Suponha, por exemplo, que seu amigo não cumpriu a promessa por ser preguiçoso, mais precisamente, ele sabia de sua obrigação, mas não cumpriu porque julgou que seria muito trabalhosa (mesmo não sendo). Nesse caso, há uma qualidade da vontade ruim expressa em uma escolha do agente, conseqüentemente, sua violação à obrigação moral de cumprir a promessa é censurável. Agora suponha que seu amigo não cumpriu a promessa porque sofreu uma parada cardíaca e foi parar no hospital, ficando impossibilitado de cumprir a promessa. Nesse cenário, seu amigo tem uma desculpa, ele não tinha a intenção de não cumprir a promessa, não foi algo planejado, não foi algo feito de propósito, logo, não há uma qualidade da vontade ruim em sua escolha, conseqüentemente, seu amigo não violou nenhuma obrigação moral e não é objeto de censura. Para Wallace:

Somente se uma ação expressa algum tipo de escolha é que podemos dizer que uma obrigação moral foi ambas, violada ou cumprida. Considere a obrigação moral de não maleficência, por exemplo: isso não é somente uma

---

121), “Assim, se alguém fez *x* como resultado de um empurrão, ou devido a uma torcida muscular ou espasmo, então alguém não realmente *agiu*” (1996, p. 121), e “Na abordagem geral que eu detalhei de Austin e Strawson, desculpas servem para mostrar que o agente não fez nada realmente errado” (1996, p. 127). Zimmerman comenta o possível equívoco de Wallace sobre Austin: “[...] parece contradizer sua visão [de Austin] sobre as desculpas, que tem o seguinte acordo, se *s* tem uma desculpa por fazer *x*, então *s* fez de fato *x* (e, ademais, *x* é moralmente errado)” (2004, p. 260). Disputas à parte de qual a melhor interpretação sobre Austin, optei pela análise fornecida por Zimmerman e Rivera-López por acreditar ser uma interpretação textualmente mais segura.



obrigação de não fazer movimentos corporais que machuquem pessoas. Ao invés disso, é uma obrigação a não agir de modo que expresse a escolha de machucar pessoas, ao perseguir seus fins comuns. (WALLACE, 1996, p. 128)

Mas por que as obrigações morais têm seu foco nas escolhas? Segundo Wallace (1996, pp. 127-136), obrigações morais são fundamentadas em razões, que podem tomar a forma de princípios. Por exemplo, Tobias tinha a obrigação moral de não ser cruel com animais, ou, como vimos no exemplo anterior, alguém pode ter a obrigação moral de não descumprir uma promessa, e por aí vai. Consequentemente, ao tomarmos alguém como responsável pelas obrigações morais aceitas, estamos nos comprometendo com as razões e justificativas dadas, tanto pela parte que responsabiliza, quanto pela parte responsabilizada. Em outras palavras, o que sustenta a possibilidade da responsabilidade por obrigações morais é a suscetibilidade que o agente tem de ser influenciado diretamente por razões. Para o autor:

Isto é, *o que* alguém está obrigado a fazer deve ser o tipo de coisa que poderia ser motivado pela compreensão (*grasp*) das razões expressas em princípios morais; senão o comprometimento da justificação que é inerente a instância de tomar alguém como responsável não pode ser sustentado. (WALLACE, 1996, p. 131)

424

O que percebemos é que as razões expressas em princípios morais devem regular o que escolhemos, pois, nossas escolhas são feitas com base nessas razões que aceitamos. Por extensão, só podemos dizer que alguém violou, ou cumpriu, uma obrigação moral somente quando está presente uma qualidade de escolha relevante. Por esse motivo, nos casos do amigo que falhou em cumprir a promessa por sofrer uma parada cardíaca, ou no caso de Tobias que matou o hamster de sua namorada enquanto estava sonambulo, não houve nenhuma violação de obrigação moral e não são alvos de censura, pois suas ações não manifestam uma qualidade de escolha que mostre que eles violaram as obrigações a eles atribuídas.<sup>9</sup>

Após esses esclarecimentos, é possível responder com mais facilidade o aspecto normativo das desculpas e, pelo mesmo raciocínio, o porquê de ações não intencionais anularem a violação de uma obrigação moral e da censurabilidade. Mais precisamente, alguém que não cometeu uma ação intencional, não expressou nenhuma qualidade de escolha e não haverá fundamentos para firmar uma violação de obrigação moral que

---

<sup>9</sup> Wallace (1996, p. 136) trata de quatro grupos de desculpas, a saber, “inadvertência, engano e acidente; movimentos corporais não intencionais; constrangimento físico (*physical constraint*); e coerção (*coertion*), necessidade e pressão (*duress*)”.



endereçamos ao agente. Wallace continua seu argumento ao afirmar que tomar alguém como responsável moralmente por uma ação pressupõe um estado de crença que a pessoa em questão realmente violou uma obrigação moral, entretanto, em casos de ações não intencionais, essa crença não têm suporte. O que as desculpas fazem, conseqüentemente, é mostrar que a crença de alguém que violou uma obrigação moral, é falsa. Ou seja:

Na minha abordagem, desculpas funcionam por mostrar que o agente não fez nada de errado realmente. Quando esse é o caso, não será apenas meramente uma inadequação teórica tomar o agente censurável [...]; também será moralmente injusto, por isso é claramente o caso que as pessoas não merecem ser censuradas se elas não fizeram nada errado em primeiro lugar. (WALLACE, 1996, p. 135)

Suponha, por exemplo, que fazer caridade seja uma obrigação moral. Agora imagine que Tobias foi apostar em um cavalo de corrida pensando que se o cavalo ganhasse a corrida, ele ganharia o dinheiro das apostas contrárias. Mas, sem o conhecimento de Tobias, todo o dinheiro das apostas iria para a caridade, independente do vencedor, conseqüentemente, Tobias doou para a caridade. Tobias cumpriu a obrigação moral? Parece que seria estranho dizer que Tobias cumpriu sua obrigação, já que ele fez por acidente, sem intenção. Do mesmo modo que Tobias não cumpriu a obrigação moral de doar para a caridade, ele também não descumpriu nenhuma violação moral ao matar o hamster de sua namorada.<sup>10</sup> Para Wallace:

Se tal movimento não é intencional, não irá de modo geral expressar qualquer escolha particular que o agente tenha feito, e não irá gerar base para pensar que uma obrigação moral que nós assumimos tenha sido violada pelo agente. (WALLACE, 1998, p. 133)

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o decorrer do trabalho procurei familiarizar o leitor com a relação das desculpas com a censura e erros morais. A escolha do ponto de partida para esse objetivo se deu pela exposição de Austin sobre o problema, presente em seu artigo “A Plea for Excuses”, bem como por outros autores, como Rivera-López e Wallace. Assim sendo, espero ter exposto de forma breve, mas sólida, as contribuições para uma filosofia prática fornecida por Austin, autor que é mais amplamente reconhecido pelos seus trabalhos na filosofia da linguagem. As

<sup>10</sup> Para uma crítica a abordagem sobre as desculpas de Wallace, ver o artigo de Michael J. Zimmerman “Another Plea for Excuses” (2004).



pretensões expostas no empenho e instigação de um estudo sobre as estruturas da ação e o conteúdo das desculpas indicam um caminho muito fecundo para a filosofia, como pretendi mostrar na parte dedicada a Austin. Podemos somar a Austin os problemas levantados pelos demais autores. Como demonstra Rivera-López (2006, pp. 126-127) em seu artigo, ao estabelecer seus princípios (W), (E) e (D), o autor destaca diversas generalizações menores, ou pressupostos, que teve que fazer para sua teoria, mas que podemos pensar serem tópicos interessantes para um aprofundamento e debate, como por exemplo, como entender o “erro”? Deve ser entendido como equivalente a “não devo”? Para uma ação ser errada, há diferenças para as desculpas se ela for objetivamente errada, ou subjetivamente errada? Ou ainda, como destaca Wallace sobre o papel das desculpas no debate entre incompatibilistas e deterministas, sobre a objeção ao determinismo acarretar uma generalização das desculpas e, conseqüentemente, em uma impossibilidade da responsabilidade moral: “Dizer que o determinismo é uma generalização da aceitação das condições de desculpa, é dizer que pelo determinismo seria injusto tomar o agente como responsável pelos seus atos” (1996, p. 147). Além desses tópicos que se revelam dentro de um estudo aprofundado das desculpas e suas relações, é possível pensar em situações do direito, como, por exemplo, como deveríamos tomar a relação de uma violação da lei e as penas? Como deveríamos estabelecer a punição de crimes que não foram praticados intencionalmente? Poderíamos fazer uma analogia com a proposta de Wallace, a saber, uma violação legal, fruto de uma ação não intencional, não constitui, na verdade, nenhuma violação legal e tornaria a punição injusta? O campo do direito certamente é outra área que se beneficiaria com o debate proposto.

Conseqüentemente, a produtividade de um estudo das desculpas não é trivial, como já previa John Austin. E, para fundamentar esse ponto, destaquei a contemporaneidade do autor no debate tematizado por Rivera-López e Wallace que, apesar das discordâncias com Austin, partilham do mesmo reconhecimento dele sobre o assunto e prestam suas referências.





## REFERÊNCIAS

- AUSTIN, John L. A Plea for Excuses. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 57, pp. 1-30, 1957.
- FORGUSON, L. W. Austin's Philosophy of Action. In: FANN, K. T. (Org.). *Symposium on J. L. Austin*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969. pp. 127-147.
- LONGWORTH, Guy. John Langshaw Austin. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/austin-jl/>>. Acesso em: 14 ago. 2020.
- MARCONDES, Danilo. *Filosofia analítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.
- RIVERA-LÓPEZ, Eduardo. Can There Be Full Excuses for Morally Wrong Actions. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 53, n. 1, pp. 124-142, 2006.
- SBISÀ, Marina. Austin on Language and Action. In: GARVEY, Brian (Org.). *J. L. Austin on Language*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.
- WALLACE, R. Jay. *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- ZIMMERMAN, Michael J. Another Plea for Excuses. *American Philosophical Quarterly*, v. 41, n. 3, pp. 259-266, 2004.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38662>

Ensaio recebido em: 08/06/2021

Ensaio aprovado em: 27/11/2021

Ensaio publicado em: 12/01/2022

### **ABRA A FELICIDADE**

**uma análise interpretativa das propagandas da Coca-Cola e a libertação pelo consumo no capitalismo artista**

### **OPEN HAPPINESS**

**an interpretive analysis of Coca-Cola's advertisement and the liberation through consumption in artistic capitalism**

*Paola Dias Bauce<sup>1</sup>*

*([santosarthursoares@gmail.com](mailto:santosarthursoares@gmail.com))*

429

**Resumo:** O presente ensaio visa traçar o histórico da transnacional Coca-Cola e sua crescente consolidação dentro do desenvolvimento do capitalismo, analisando as estratégias de marketing feitas pelas propagandas da marca e evidenciando a forma como esta propicia um ideário em volta de seu produto. É possível perceber como o papel da propaganda foi essencial para a construção da imagem da Coca-Cola, pois apesar dos escândalos ambientais, empreitadas contra o setor de saúde pública e manipulação de artigos científicos que pudessem prejudicá-la, a marca continua sendo uma das mais valiosas do mercado mundial e uma das mais consumidas. Para explicarmos tal fenômeno, abordamos o conceito de capitalismo artista de Lipovetsky e Serroy (2005) e a libertação pelo consumo apontado por Boltanski e Chiapello (2009), clarificando que o real produto vendido pela Coca-Cola vai além de um simples refrigerante.

**Palavras-chave:** Capitalismo artista. Coca-Cola. Consumo. Libertação. Propaganda.

**Abstract:** The present essay aims to map the transnational Coca-Cola's history and its growing consolidation inside capitalism's development, analyzing the marketing strategies made by the brand and evidencing how it was essential for the image construction of Coca-Cola, because besides the environmental scandals, endeavors against the public health system and manipulating scientific articles which could damage them, the brand still one of the most valuable in the global marketing and one of the most consumed. To explain such phenomenon, we explore the concept of artistic capitalism by Lipovetsky and Serroy (2005) and liberation through consumption brought by Boltanski and Chiapello (2009), clarifying that the real selling product of Coca-Cola goes beyond simple sugar drinking.

**Keywords:** Advertisement. Artistic capitalism. Coca-Cola. Consumption. Liberation.

---

<sup>1</sup> Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9651395023390100>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1244-4739>.



## 1 QUEM É A COCA-COLA – HISTÓRIA E CONSOLIDAÇÃO

A Coca-Cola surgiu em 1886, na cidade de Atlanta, pelas mãos do farmacêutico Pemberton e seu contador, Frank Robinson. Segundo Santos, Castelano e Moura (2012) John Pemberton, após ter participado da Guerra Civil americana, estava “disposto a mudar vidas”, porém sem muito sucesso com suas invenções até conhecer Robinson – juntos, deram o nome à famosa bebida gaseificada, com a caligrafia pessoal de Robinson, e começaram com uma divulgação modesta em sua cidade. Como é narrado pelo próprio site da marca, Pemberton “nunca percebeu o potencial da bebida que ele criou” (COCA-COLA, 2011), vendendo partes de seu negócio para diferentes sócios e, em 1888, vendeu suas últimas ações a Asa Candler.

Nas mãos de Candler, as vendas da Coca-Cola de 1891 a 1892 já haviam se multiplicado em quase dez vezes, o que o levou a patentear a marca em 1893 – naquele mesmo ano, as ações já tinham subido 20%. Como estratégia, Candler distribuía milhares de cupons de um copo de Coca-Cola grátis, além de todo o tipo de brinde com o slogan estampado. Em 1894, a primeira fábrica foi inaugurada em Dallas, e, no ano seguinte, em Chicago e Los Angeles. Já em 1895, Candler afirmava que “todo o território dos Estados Unidos bebe Coca-Cola” (COCA-COLA, 2011).

No entanto, Santos, Castelano e Moura (2012) afirmam que Woodruff é “quem consolida a marca e sua liderança em todo o mundo” (CASTELANO; MOURA. SANTOS, 2012, p.7). Durante sua presidência

A Coca-Cola viaja com a equipe americana para a Olimpíada de Amsterdã (em 1928), sua logomarca é estampada nos trenós de corridas de cachorro no Canadá e nas paredes das arenas de touros, na Espanha. Ele alavanca o desenvolvimento e a distribuição dos produtos através da embalagem six-pack, das geladeiras horizontais e outras inovações que tornam a Coca-Cola ainda mais fácil de ser apreciada. Quando fica explícita a preferência das donas de casa pelas embalagens com seis unidades, a empresa envia mulheres de porta em porta para instalar gratuitamente um abridor de parede com a marca Coca-Cola. Esse é exatamente o tipo de pensamento que norteia a liderança de Woodruff. *É o que faz da marca não só um grande sucesso, mas parte da vida das pessoas* (CASTELNANO; MOURA; SANTOS, 2012, p. 8, grifo nosso).

Na década de 1990 a associação da transnacional com os esportes se fortaleceu, a exemplo do apoio a alguns eventos esportivos mundiais, como os Jogos Olímpicos e a Copa do Mundo de Futebol. Passou a ser vendida na Alemanha Oriental e Índia, em 1993.

Também



passa a atuar em outros segmentos do mercado de bebidas e intensifica a aquisição de importantes marcas presentes em vários países [...]. Com aproximadamente 400 marcas presentes em mais de 200 países, a Coca-Cola tem consumidores nos mais remotos cantos da Terra (CASTELNANO; MOURA. SANTOS, 2012, p. 8).

É possível afirmar que o marketing foi imprescindível para a consolidação da marca não só nos Estados Unidos, mas em todo o globo. Segundo o *InfoMoney*, em 2020, a Coca-Cola foi a marca mais consumida no mundo pelo 8º ano consecutivo. De acordo com o *Brand Finance*, a Coca-Cola lidera como uma das marcas mais potentes em 2021, superando Amazon e Apple, apesar da queda de suas ações. O *Marketing Report* ressalta que a Coca-Cola detém o título da marca mais valiosa de refrigerantes, provando sua dominância no mercado global mesmo com a queda nas vendas para estabelecimentos devido à pandemia de Covid-19.

Posto isto, a Coca-Cola consolida-se não só como uma das mais poderosas transnacionais, mas também como um produto que vai para além do consumo: o refrigerante fortaleceu-se como um *fator cultural*, capaz de interagir com as massas, com os movimentos políticos e sociais, de forma a se estabelecer no inconsciente social como algo que vai além de uma latinha vermelha. Por meio de seu produto, a Coca-Cola oferece não só algo a ser consumido instantaneamente, mas oferece também emoções e sensações que contribuem para o constante crescimento de sua marca. Assim, o presente artigo busca esclarecer quais relações são criadas pela Coca com a subjetividade, relações estas capazes de manter o poderio da transnacional e garantirem que todos os bons momentos sejam compartilhados através de uma Coca-Cola. Em seguida, apontaremos os malefícios causados ao meio ambiente e a saúde e de que forma, apesar dos embates enfrentados pela marca, ela permanece como uma das mais valiosas no cenário econômico mundial.

431

## 2 PARA ALÉM DO CONSUMO – ANÁLISE INTERPRETATIVA DAS PROPAGANDAS DA COCA-COLA

De acordo com Flores (2007), a Coca-Cola “foi uma das empresas estrangeiras mais inovadoras em anúncios” (FLORES, 2007, p. 28), além dos vários slogans já conhecidos ao longo de sua história, como “A pausa que refresca”, “Isso é que é” (presente na campanha “Flower Power”, que aderiu aos ideais do Woodstock), “Coca-Cola é isso aí”, “Coca-Cola dá mais vida a tudo...”, “Tudo vai melhor com Coca-Cola”, “Emoção pra valer”,



“Viva o que é bom”, “Viva o lado Coca-Cola da Vida” e “Gostoso é viver Coca-Cola”.

Naves (2009), ao analisar um poster voltado ao público brasileiro, do fim dos anos 60 e início dos anos 70, ressalta como a propaganda sugere uma ideia de “liberdade, expressão, contrarrevolução à sexualidade, novos conceitos sociais, políticos e culturais” (NAVES, 2009, p. 7), relacionando-se com o Movimento Feminista de 1968 e imbuída na simbologia da liberdade sexual feminina. É interessante observar como a Coca-Cola se mostra como o símbolo para tais realizações, a mediadora capaz de libertar, aquela que está em todos os momentos e sempre representando ou o avanço ou aquilo que é tido como bom, o que também pode ser observado no poster em questão (figura 1), visto que há uma quebra de tabu, pois a propaganda sugere “beber o refrigerante no ‘gargalo’, algo que era considerado muita falta de etiqueta” (NAVES, 2009, p. 8).

**Figura 1- poster Reanime-se. Beba Coca-Cola**



Fonte: <<https://www.carvalho.com.br/loja/>>. Acesso em: 26 jun. 2021

Toda a simbologia carnavalesca envolta no poster analisado por Naves (2009) trata de persuadir “as pessoas a vivenciarem fantasias, a fugirem da realidade em que estavam para uma em que elas pudessem escolher como viver, como sentir o que a vida tinha a oferecer,



a uma realidade em que fossem livres da repressão” (NAVES, 2009, p. 8). Mais adiante, é afirmado que a persuasão reside em “passar o que elas realmente não parecem ser”, de tal forma que

Nesta propaganda da Coca-Cola, a primeira ideia que ela passa não é de contrarrevolução ou de qualquer outra associação ao desejo de liberdade e reconstrução social que as pessoas viviam na época. Aparentemente, é uma propaganda que mostra um homem e uma mulher se divertindo num dia festivo de carnaval e bebendo refrigerantes (NAVES, 2009, p. 8).

Assim, no contexto da Guerra do Vietnam e do regime militar no Brasil, era-se utilizado o momento histórico para propor, por meio do consumo de Coca-Cola, a realização de uma liberdade subjetiva e liberal<sup>2</sup> por meio do consumo da Coca-Cola.

Nos demais pôsteres analisados do início do século XXI, destaca-se uma aparência mais tradicionalista e de caráter afetivo, a exemplo do poster “Gostoso é viver Coca-Cola”, que busca relacionar o refrigerante aos bons momentos da vida e romper com a ideia do consumo somente nas refeições. Como é dito por Nunes (2009), essa propaganda interliga-se subliminarmente com a repercussão do “fim do mundo” na virada do século, criando assim “de forma inconsciente uma certa confiança ao refrigerante e também a vontade de o consumir, afinal, a comparação da Coca-Cola à vida, desperta essa vontade nas pessoas, em busca de viverem a vida, mais gostosa.” (p. 12), além de enfatizar a marca como uma herança cultural, que atravessa gerações.

Por conseguinte, podemos observar que a Coca-Cola se relaciona diretamente com o consumidor e seu contexto, seja ele político, social, ideológico ou cultural. Ela vai além de qualquer classe, etnia, gênero e subjetividade. Posiciona-se como aquela que está em todos os momentos, seja no almoço em família, nas horas de lazer, na conversa com os amigos ou em um encontro romântico. A Coca-Cola propõe – se já não conseguiu – ser constituinte dos momentos significativos, das afetividades e das relações, ser a mediadora, a portadora e forma de expressão das emoções. Quando nos sentimos vazios, a Coca-Cola mostra-se vazia. Quando a alegria volta, a garrafa está cheia, gelada, pronta para refrescar nossa vida agitada e permitir que consumamos o ideário de felicidade, de realização e de liberdade. Todavia, como uma marca, acusada de ser uma das maiores poluidoras do meio-ambiente, realizar ofensivas contra políticas públicas voltadas à saúde, além de ter seu consumo como um dos principais causadores de obesidade infantil, é plano de fundo de nossos momentos mais felizes e, senão, o próprio meio de alcançarmos a felicidade?

<sup>2</sup> No sentido posto por Naves (2009), dentro do contexto dos anos 70, de liberdade sexual feminina, de contrarrevolução, de “beber no gargalo”.



### 3 LIBERTAÇÃO PELO CONSUMO NO CAPITALISMO ARTISTA

#### 3.1 Construção de imagem e *health washing*

O ano de 2015 e 2016 foi turbulento para a Coca-Cola: como relata o site *Eat This, Not That*, no ano de 2015, cientistas da Universidade do Colorado e da Virgínia Ocidental realizavam uma pesquisa “independente” sob o nome de “Global Energy Balance Network” (GEBN) – seus estudos relataram que a obesidade na América estava relacionada à falta de exercícios físicos, relativizando o papel enfático que os refrigerantes contribuíam para com o problema. Como veio a ser relatado pelo mesmo, o jornal *The New York Times*, em agosto do mesmo ano, revelou ser o grupo de cientistas financiado pela própria Coca-Cola. Em 2016, um relatório abordado pelo site *Politico* mostra que a marca tentou influenciar o Centro de Controle e Prevenção de Doenças (*Centers for Disease Control and Prevention – CDC*), encorajando-o a desviar a culpa da obesidade dos refrigerantes. Dada às alegações, um grupo sem fins lucrativos chamado *U.S Right to Know* requereu acesso a 18.000 páginas de e-mails trocados entre a Coca-Cola e o GEBN no período de 2015-2016. Segundo a análise dos e-mails, foi revelada “uma série de estratégias, práticas e mecanismos impostos pela transnacional para influenciar a comunidade acadêmica e o público geral para promover seus interesses”<sup>3</sup>, ou seja, de forma a sugerir que os refrigerantes não eram responsáveis pelos problemas de obesidade enfrentados na América, respaldando-se nas pesquisas científicas.

434

A tentativa de moldar a percepção quanto ao produto não vem de agora: segundo o *Coca-Cola Journey*, a marca patrocina os Jogos Olímpicos desde 1928 e “procuram estar alinhados com o que as pessoas se importam”<sup>4</sup> – além de ser um método eficiente de marketing pelo porte do evento, ajuda a associar a imagem da Coca-Cola com algo saudável. A parceria de 17 anos com o famoso jogador de basquete LeBron James, que, após marcar uma cesta, bebe o célebre refrigerante em uma das propagandas da marca ressalta não só a ideia da bebida ser algo saudável (por ser parte da rotina de um atleta) mas também a sutil analogia do *sucesso* – aqueles que bebem Coca-Cola são vencedores. Além de LeBron, a multinacional patrocina outros atletas influentes no campo das mídias sociais, a exemplo de Amy Purdy (representou a marca em 2014 e 2018 nos Jogos Paraolímpicos), Jordan Spieth (associado ao PGA Tour), Alex

<sup>3</sup> “Our analysis reveals a series of strategies, practices and mechanisms employed by Coca-Cola to influence the academic community and general public to promote its interests [...]” (tradução nossa).

<sup>4</sup> “We seek to be aligned with the things that people care about” (tradução nossa).



Morgan (a primeira jogadora de futebol a ser patrocinada pela Coca-Cola), entre outros que propagam a marca em suas páginas no Instagram e Twitter, como aponta o site *Opendors*.

De acordo o jornal americano *The Washington Post*, em 2016, foi solicitada pela marca uma verba de US 1,5 a 2,5 milhões para as campanhas publicitárias nos Jogos Olímpicos no Rio de Janeiro, tendo como o público-alvo crianças e mães, apesar da crise de obesidade apontada pelo CDC e pela *National Health and Nutrition Examination Survey* (NHANES): no período de 2015-2016, 18,5% das crianças entre 2 e 19 anos eram obesas; nos Estados Unidos, uma em cada cinco crianças e jovens de 6 a 19 anos estava acima do peso; em complemento, o jornal *CNN* traz como a Coca-Cola se utilizou dos influenciadores nas redes sociais para promover seu produto durante as Olimpíadas de 2016, conseguindo atingir mais de 20 milhões de adolescentes. Num outro documento publicado pelo *U.S. Right to Know*, a Coca-Cola propõe uma campanha chamada “Felicidade é Movimento”<sup>5</sup>, com o objetivo de ganhar certa credibilidade no campo da saúde e entre os adolescentes. Vale lembrar os "desafios" enfrentados pela Coca-Cola em países como México, Chile e Brasil, que vinham proibindo propagandas direcionadas ao público infantil e – no contexto brasileiro – a venda de refrigerantes em escolas públicas e privadas de educação básica.

435

Falando em saúde, segundo o *Medical News Today*, os efeitos causados pelo consumo de uma latinha de Coca-Cola são infligidos em menos de uma hora – chegam a ser semelhantes ao consumo de heroína, aumentando a produção de dopamina, pressão sanguínea e bloqueio dos receptores de adenosina (o que impede o indivíduo de sentir-se sonolento) – tudo graças a uma mistura de alto teor de açúcar e cafeína<sup>6</sup>; após uma hora, graças ao hiper estímulo, os efeitos desaparecem e deixam o espaço para o desejo de se consumir outra latinha. Outrossim, a quantidade de açúcar tem sido um problema para a Coca, visto o lançamento da versão diet e zero, mas que, nem por conterem menos açúcar, são seguras para o consumo: uma latinha da versão clássica do refrigerante (350ml), como pode ser conferido no próprio site da marca, contém cerca de 37 gramas de açúcar, enquanto que o consumo diário recomendado pela Organização Mundial da Saúde não deve passar de 50 gramas diárias – no consumo de uma latinha de refrigerante, um indivíduo pode facilmente ultrapassar o limite considerado saudável se somado às suas outras refeições. Ademais, como é citado pelo site *Ages*, a OMS procura futuramente reduzir esta quantia para menos de 5 colheres de açúcar por dia (aproximadamente 25

---

<sup>5</sup> No original, “Happiness is Movement”. A propaganda pode ser vista no Youtube e o link pode ser encontrado nas referências ao final deste artigo;

<sup>6</sup> 35mg de cafeína e 37g de açúcar em uma lata de 350ml, segundo as informações disponíveis no site da Coca-Cola;



gramas)<sup>7</sup>. Tratando agora de suas versões “mais saudáveis”, a zero açúcar, apesar de não possuir açúcar nem oferecer valor calórico e nutricional, utiliza-se de diversos adoçantes artificiais para preservar o sabor da bebida, o que, de acordo com o site *Healthline*, pode ser controverso dado aos riscos que podem oferecer à saúde, como contribuir para o desenvolvimento da obesidade – a versão diet não chega a apresentar grande diferença quando comparada à versão zero açúcar; como é posto pelo *Healthyfood*, o diferencial varia nas proporções dos mesmos ingredientes, o que altera, de forma mínima, o sabor. Contudo, os riscos à saúde são os mesmos causados pela adição dos adoçantes artificiais, como maior propensão à obesidade e desenvolvimento de síndromes metabólicas, além de não apresentar valor nutritivo.

Mesmo assim, a bebida é o sexto alimento mais consumido entre os adolescentes de acordo com o relatório de 2016 do Estudo de Riscos Cardiovasculares em Adolescentes (ERICA) – e, no mesmo documento, consta que 17,1% dos adolescentes entre 12 e 17 anos estão com sobrepeso. Como é posto pelo *DailyMail*, mesmo ao tentar oferecer versões “menos calóricas”, ainda assim a bebida possui uma quantia elevada de açúcar além da recomendação diária de consumo, sendo acusada de “*health washing*”<sup>8</sup> pois, a exemplo da tentativa de lançamento da Coca-Cola Life, a marca continua a trazer uma falsa associação de algo seguro para o consumo por meio da propaganda. Vale ressaltar outras estratégias utilizadas ao se associar com a venda de chás, garrafas d’água e afins. Segundo a Coca, a transnacional atua em 9 segmentos – “refrigerantes, sucos, lácteos, bebidas vegetais, água, águas especiais, água de coco, bebidas esportivas e chás” (COCA-COLA). Dentre as marcas compradas pela Coca-Cola, temos a Matte Leão, Schweppes, Sprite, Fanta, Topo Chico, Guaraná Jesus e a Crystal, garrafa PET 100% reciclável de água mineral feita em território nacional e que, inclusive, teve sua campanha distribuída em rede nacional ao aparecer no Big Brother Brasil 2021<sup>9</sup>.

O que soa até como uma leve ironia, pois o relatório de dezembro de 2020 da organização internacional *Break Free From Plastic* (Se Liberte do Plástico, tradução nossa) traz que a marca é nomeada uma das que mais polui o meio ambiente pelo terceiro ano consecutivo (13.834 unidades de plástico em 51 países). Em território nacional, vale observar o caso de

<sup>7</sup> Não pude achar, no site da própria OMS, se esta já seria a recomendação (somente que seria um projeto futuro).

<sup>8</sup> Termo utilizado para designar certas estratégias de marketing, a exemplo das palavras escolhidas, o tamanho das embalagens e afins para que um produto possa parecer mais desejável (neste caso, mais saudável) do que realmente é;

<sup>9</sup> Informações retiradas do site da Coca-Cola Brasil. O mais interessante é que, em momento nenhum, vemos o nome da Coca-Cola, o que nos leva a concluir que além de “*health washing*” da marca, em alguns momentos temos a completa *dissociação* do nome Coca-Cola e outras marcas de seu domínio, sendo útil não só para o aumento de vendas, ao que não se sabe estar consumindo diretamente da Coca-Cola, mas também para a progressiva remodelagem de sua imagem.



Serra da Moeda, onde a fábrica da Coca-Cola FEMSA chegou em 2015 sob o nome popular de “Fábrica da Felicidade” pelas oportunidades de emprego que geraria e, após sua chegada (coincidentemente), segundo o DW Brasil, “a água da região parece ter começado a sumir”. Os lençóis freáticos de Serra da Moeda foram rebaixados e a região, antes rica em fauna e flora, hoje conta com aterros, acúmulo de lixo e nascentes com detritos. Sobre as expectativas de oportunidade de emprego, um morador afirma que somente 4 pessoas da região trabalham na fábrica: “Eles não ajudam em nada. O máximo que fizeram foi dar apoio ao campeonato de futebol da região, mas só distribuindo refrigerante”.

Todos os problemas supracitados nos fazem perceber o quão difícil é desassociar todo o ideário construído pela Coca-Cola – ou, melhor, como associá-la às imagens apropriadas. Por toda a sua história, a multinacional sempre esteve no lugar certo, na hora certa; atravessando barreiras comerciais e culturais, conectando pessoas, sendo parte dos bons momentos. Foi capaz de vender um sonho, consumido hoje por todos aqueles que buscam a felicidade incorporada na bebida gaseificada. Mesmo sendo uma das marcas que mais polui, a que, pelo excesso de açúcar, nos faz mais propensos a diabetes e hipertensão, ainda assim, jamais abandonará nossas mesas nos almoços familiares de Domingo, pois estes momentos estariam incompletos sem uma Coca-Cola. Nos resta então questionar: como uma marca tão agressiva quanto esta conseguiu instaurar-se no cenário sociocultural enquanto sinônimo de felicidade?

437

### 3.2 O novo espírito do capitalismo e o capitalismo artista

Desde sua criação, a Coca-Cola não tardou em tornar-se o “filho pródigo” do capitalismo e talvez sendo, ademais, o sutil sabor de seu “espírito”, como é abordado por Boltanski e Chiapello (2009) em *O novo espírito do capitalismo*. De antemão, é preciso entender o que foi o primeiro espírito do capitalismo industrial e como seus desdobramentos relacionam-se com a lógica de mercado proposta pela Coca-Cola.

No capítulo VII (À prova da crítica estética), percebe-se que o discurso de libertação sempre foi intrínseco ao capitalismo. Num primeiro momento, o sistema capitalista industrial oferecia-se como uma forma de libertação das antigas amarras da sociedade feudal-tradicional e a possibilidade de autorrealização subjetiva. A história demonstrou ser o contrário – desde as condições das classes operárias no início da Revolução Industrial, até às da classe trabalhadora na primeira metade do século XX, apontam para um “efeito paradoxal de ‘libertação’” pois o aumento do número de pessoas que se encontram em situações ansiogênicas



acompanhou as conquistas de autonomia, de tal modo que pode parecer que as promessas de auto realização não se realizaram para todos” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 423).

O segundo espírito do capitalismo decorrente da década de 60 trouxe uma “nova perspectiva de libertação capaz de integrar também as críticas que denunciavam a opressão capitalista” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 424), da impossibilidade de realização de um sujeito “autêntico” preso às opressões da lógica do mercado e do lucro. Segundo os autores

O espírito do capitalismo, na segunda metade do século XX, apresenta-se assim tanto como meio de acesso à autorrealização por intermédio do engajamento no capitalismo quanto como via de libertação do próprio capitalismo, naquilo que ele teria de opressivo em suas realizações anteriores (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 424).

Tendo em vista esta “segunda reivindicação de libertação” da alienação da classe trabalhadora e a pouca pluralidade identitária que vinham de seu primeiro espírito, o capitalismo “cooptou, aproveitando-a para acompanhar e tornar atraentes transformações favoráveis ao prosseguimento do processo de acumulação” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 438). É possível então mudar de ramo o quanto se queira, e que os elos, antes tão rígidos, podem ser rompidos por engessar a libertação do indivíduo. No entanto

438

esses ganhos de liberdade ocorreram em detrimento das reivindicações do primeiro tipo: grande parte das pessoas, em vez de se libertar, foi precarizada, submetida a novas formas de dependência sistêmica, e obrigada a enfrentar com mais solidão exigências indefinidas, ilimitadas e torturantes de autorrealização e autonomia (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 438).

O que foi presenciado, de fato, foi o crescente enfraquecimento dos elos duradouros das relações de trabalho e o desenvolvimento latente das “conexões em rede” – empregos, projetos e relações inseguras, sem perspectiva de durabilidade. Entretanto, os autores ressaltam que, em compensação, uma “modalidade de libertação” que o capitalismo não precisou frear foi a da libertação oferecida pelo consumo, presente desde o capitalismo industrial e que encontra, “especialmente em Marx, um argumento crítico que será um dos fundamentos, até hoje, da denúncia daquilo que se chamava desde a década de 60 de ‘sociedade de consumo’, à qual o desenvolvimento do marketing e da publicidade dará novo vigor” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 427). De acordo com essa crítica,

O consumidor, aparentemente livre, na verdade está inteiramente submetido ao império da produção. [...] O efeito da oferta subjuga



e determina a demanda ou, como diz Marx (1957, p. 157), 'a produção não produz somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto'. Ora, visto que a oferta de bens, por meio da qual se realiza o lucro, é por natureza ilimitada no contexto do capitalismo, o desejo deve ser estimulado incessantemente para se tornar insaciável (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 427).

Em conformidade com a crítica da libertação pelo consumo, Lipovetsky e Serroy (2015) abordam em seu livro *A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista* a ascensão do hiperconsumo após a segunda metade do século XX, dada a “reformulação” do capitalismo, que vai além da produção em massa do modelo fordista e volta-se para o gosto estético-afetivo do consumidor. No dizer dos autores,

Até pouco depois da Segunda Guerra Mundial, a massa da população só trabalhava para satisfazer suas necessidades fundamentais; e tudo o que era supérfluo, frívolo, fantasista, era considerado pelas classes populares como algo a proscrever, por ser sinal de desperdício condenável. Isso muda com o desenvolvimento do capitalismo artista, que vai se empenhar, com sua oferta estética, em incitar os consumidores a comprar pelo prazer, a se divertir, a dar livre curso a seus impulsos e a seus desejos, a descobrir o prazer de mudar seu cenário de vida, a se libertar de seus complexos puritanos de sobriedade e de economia (LIPOVETSKY; SERROY, 2015, p. 48).

439

Destarte, a lógica regente do capitalismo artista é a do “modo de produção estético” (LIPOVETSKY; SERROY, 2015, p. 40), trazendo a atividade estética como um de seus elementos estruturais. As operações que o caracterizam são a da “sedução e do emocional”, do “divertimento e do sonho”, que se “desenvolvem em grande escala nos níveis da elaboração, da comunicação e da distribuição dos bens de consumo” (LIPOVETSKY; SERROY, 2015, p. 41); é necessário o constante estado de excitação, de inovação, da “proliferação da variedade, a aceleração do ritmo de lançamento de novos produtos, a exploração das expectativas emocionais dos consumidores” (LIPOVETSKY; SERROY, 2015, p. 42). Assim, o capitalismo artista é aquele que vai além das dimensões racionais e materiais da lógica de produção e consumo – em sua nova forma, afirma-se como “um sistema conceitor, produtor e distribuidor de prazeres, de sensações, de encantamento” (LIPOVETSKY; SERROY, 2015, p. 43), “empenhado em operações que mobilizam os afetos, os prazeres estéticos, lúdicos e sensíveis dos consumidores” (LIPOVETSKY; SERROY, 2015, p. 43). Logo, “não se trata do apogeu da beleza no mundo da vida, mas da reorganização deste [...] sob a fábrica industrial das emoções sensíveis” (LIPOVETSKY; SERROY, 2015, p. 42), se trata da “exploração comercial das emoções



através de produções de dimensões estéticas, sensíveis, distrativas” (LIPOVETSKY; SERROY, 2015, p. 44). Os autores conceituam que

Em sua versão artista, o capitalismo molda produções destinadas a gerar prazer, sonhos e emoções nos consumidores. Não se trata apenas de produzir pelo menor custo de bens materiais, mas de solicitar as emoções, estimular os afetos e os imaginários, fazer sonhar, sentir e divertir (LIPOVETSKY; SERROY, 2015, p. 43).

440 Com efeito, o sistema capitalista, desde seu início, foi sempre aquele a gerar formas opressivas de relações, e demonstrou sua impossibilidade de se livrar delas. Ao mesmo tempo em que gera tais mecanismos opressivos, realiza a simbiose de suas críticas, transfigura-se e coloca-as a seu favor, ousando mostrar-se como a única forma de se libertar dos próprios mecanismos que desenvolveu. Libertar-se das opressões do capitalismo só é possível, então, através do próprio capitalismo, seja por meio da possibilidade de “autenticidade”, de “escolha”, de “realização” oferecida, que escondem a verdadeira situação da instabilidade, insegurança e constante inibição do ser, seja tornando-se consumidor. A produção massiva e a lógica do lucro em si mesmo (sem nenhum propósito que senão o lucro), para permanecerem ativas, criam necessidades frívolas, do gozo, não inatas. Vivemos então a era do hiperconsumo, alimentado e sustentado pelo capitalismo artista, responsável por nos vender a realização da liberdade por meio do consumo. Por isso, a constante excitação, novidade, provocação, pois o capitalismo artista é aquele que, para além do produto, vende experiências, desejos e sentimentos não mais possíveis de serem experienciados naturalmente dada a precariedade que o próprio sistema provoca. A Coca-Cola, assim, mais do que um refrigerante, vende tudo aquilo que não é mais possível resgatar: as relações duradouras, os almoços em família, as amizades que perduravam, todos os bons momentos – os verdadeiros – que nos foram tirados. De tal forma, “gostoso é viver Coca-Cola”.

Evidentemente, poderia ser abordado aqui outras multinacionais que carregam status em sua imagem. No entanto, tais marcas recaem no poder e na sensação de pertencimento a um determinado grupo, na exibição e fetichização do objeto do que no próprio consumo em si. A Coca-Cola, por outro lado, não recai no poderio econômico, nem na ideia de pertencer a uma tribo: ela trespassa classe, etnia, cultura e objetividade. A Coca-Cola propõe-se a ser um patrimônio da subjetividade social, encontrado em qualquer esquina, pronta para o consumo e para proporcionar a felicidade. Logo, talvez não haja melhor exemplo do que este para que possamos entender do que se trata a libertação pelo consumo dentro da versão artista do capital, que pretende oferecer mais do que a variedade de produtos, a



grande novidade, e sim dispor desejos e emoções nas prateleiras, que pretende vender sensações, momentos subjetivos de alegria a cada latinha aberta. Abra a felicidade – o futuro do capitalismo tem sabor de Coca-Cola.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao observarmos a história da Coca-Cola, podemos reconhecer de que forma as propagandas – de fundo emocional e íntimo com o consumidor e seu contexto – foram essenciais para o sucesso e crescimento mercadológico e cultural da marca pois, além de ser um produto, a Coca-Cola sempre se propôs a vender muito mais que algo pronto para o consumo: percebemos como as propagandas relacionam-se com experiências, sentimentos e momentos íntimos, estabelecendo a ideia de relações intermediadas pelo refrigerante. Ao explorarmos o desenvolvimento do espírito do capitalismo na visão de Boltanski e Chiapello (2009), assim como de Lipovetsky e Serroy (2015), compreendemos como é possível a Coca-Cola consolidar-se – e permanecer – como uma das marcas mais valiosas em seu ramo e uma das mais potentes no cenário mundial, apesar da crise global enfrentada neste momento, todas as ofensivas realizadas contra o meio ambiente e à saúde e pesquisas públicas; visualizamos como a Coca-Cola expande seu domínio, absorve críticas e remodela-se para continuar no jogo; os danos causados pela transnacional são desproporcionais quando comparadas às atitudes benéficas. Ainda assim, avança pelo capitalismo artista, imbuída no novo espírito do capitalismo, promovendo a libertação – seja ela emotiva ou efetiva – que só pode ser alcançada pelo consumo da Coca-Cola.





## REFÊNCIAS

- AGES. WHO Sugar Recommendations. **Ages**, 28 jan. 2021. Nutrition. Disponível em: <<https://www.ages.at/en/topics/nutrition/who-sugar-recommendations/>>. Acesso em: 05 set. 2021;
- BANTILAN, Cheri. Is Coke Zero Bad for You? **Healthline**, 9 set. 2019. Nutrition. Disponível em: <<https://www.healthline.com/nutrition/is-coke-zero-bad-for-you>>. Acesso em: 05 set. 2021;
- BOLTANSKI, Luc & CHIAPPELLO, Éve. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009;
- CASTELANO, Karine Lôbo; ESPÍRITO SANTO, Janete Araci do; MOURA, Sérgio Arruda de. Análise das práticas discursivas presentes na propaganda publicitária "Coca-Cola 125 anos". *Cadernos Discursivos*, Catalão-GO, v.1, n. 1, p. 50-64, ago./dez. 2012. ISSN 2317-1006. Disponível em: <<https://cadis.letras.catalao.ufg.br/p/5768-volumes-publicados>>. Acesso em: 15 maio 2021;
- CHASE-LUBITZ, Jesse. Coca-Cola tried to influence CDC on research and policy, new report states. **Politico**, 29 jan. 2019. Agriculture. Disponível em <<https://www.politico.com/story/2019/01/29/coke-obesity-sugar-research-1125003>>. Acesso em: 16 maio 2021;
- COCA-COLA Commercial with LeBron James & Natalie Coughlin. 2012. (01m16s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yNjxui0UNEg>>. Acesso em: 25 jun. 2021;
- COCA-COLA. Crônicas da Coca-Cola: Nasce uma ideia refrescante. **Coca-Cola Brasil**, 31 dez. 2011. Disponível em: <<https://www.cocacolabrazil.com.br/historias/historia/cronicas-da-coca-cola-nasce-uma-ideia-refrescante>>. Acesso em: 17 maio 2021;
- COCA-COLA. Marcas. Disponível em: <<https://www.cocacolabrazil.com.br/marcas>>. Acesso em: 05 set. 2021;
- COCA-COLA. **Reanime-se**. s/d. Poster. Disponível em: <[https://www.carvelho.com.br/loja/popup\\_image.php?PID=3186&osCsid=8js7tn0h3fahtmtg9h0bs5gu0](https://www.carvelho.com.br/loja/popup_image.php?PID=3186&osCsid=8js7tn0h3fahtmtg9h0bs5gu0)>. Acesso em: 26 jun. 2021;
- COCA-COLA. Qual é a quantidade de açúcar em uma lata de Coca-Cola? **Coca-Cola Brasil**. #ÉBOATO. Disponível em: <<https://www.cocacolabrazil.com.br/pergunta/qual-e-a-quantidade-de-acucar-em-uma-lata-de-coca-cola>>. Acesso em: 05 set. 2021;
- COCA-COLA. Why does Coca-Cola sponsor the Olympic Games? **Coca-Cola Journey**. Disponível em: <<https://www.coca-colajourney.co.nz/faq/community/why-does-coca-cola-sponsor-the-olympic-games>>. Acesso em: 05 set. 2021;
- COHEN, Marina. Curiosidades sobre o Matte Leão: da criação da empresa, em 1901, ao processo atual de fabricação da bebida. **Coca-Cola Brasil**, 23 nov. 2016. Nossa companhia. Disponível em: <<https://www.cocacolabrazil.com.br/historias/historia/12-curiosidades-sobre-o-matte-leao>>. Acesso em: 05 set. 2021;
- \_\_\_\_\_. Crystal tem primeira garrafa de água mineral produzida apenas com PET reciclado no Brasil. **Coca-Cola Brasil**, 19 abr. 2021. Marcas. Disponível em: <<https://www.cocacolabrazil.com.br/historias/marcas/crystal-tem-primeira-garrafa-de-agua-mineral-produzida-apenas-co>>. Acesso em: 05 set. 2021;
- \_\_\_\_\_. Guaraná Jesus: a verdadeira história do refrigerante criado no Maranhão. **Coca-Cola Brasil**, 21 out. 2016. Nossa companhia. Disponível em: <<https://www.cocacolabrazil.com.br/historias/historia/guarana-jesus-a-verdadeira-historia-do-refrigerante-amado-no-maranhao-e-agora-em-outros-estados>>. Acesso em: 05 set. 2021;
- CORREIA, Fábio. Biólogos acusam Coca-Cola de secar nascentes em Minas Gerais. **DW Brasil**, 18 jan. 2019. Disponível em <<https://g1.globo.com/natureza/noticia/biologos-acusam-coca-cola-de-secar-nascentes-em-minas-gerais.ghtml>>. Acesso em: 16 maio 2021;
- CrazyLegsProds. **Coca-Cola Commercial w/ LeBron James & Natalie Coughlin**. Youtube, 2012. (01m16s). Disponível em: <[Coca Cola Commercial w/ LeBron James & Natalie Coughlin](https://www.youtube.com/watch?v=yNjxui0UNEg)>. Acesso em: 05 set. 2021;
- DEAN, Sarah. Coca-Cola accused of 'health washing' because a single can of Coke Life maxes the daily recommended amount of SIX teaspoons of sugar. **DailyMail**, 31 mar. 2015. disponível em: <<https://www.dailymail.co.uk/news/article-3018850/Coca-Cola-accused-health-washing-single-Coke-Life-maxes-daily-recommended-SIX-teaspoons-sugar.html>>. Acesso em: 25 jun. 2021;



- EONNET, Estelle. The Coca-Cola Company, PepsiCo and Nestlé named top plastic polluters for the third year in a row. **Break Free from Plastic**, Manila, Filipinas, 2 dez. de 2020. Disponível em <<https://www.breakfreefromplastic.org/2020/12/02/top-plastic-polluters-of-2020/>>. Acesso em: 16 maio 2021;
- FELMAN, Adam. Is Coca-Cola bad for you? **Medical News Today**, 6 nov. 2019. Disponível em: <<https://www.medicalnewstoday.com/articles/297600>>. Acesso em: 05 set. 2021;
- FLORES, Jean Patrick Chaves. **Novos Produtos: uma análise das campanhas de Publicidade Coca-Cola Zero e Pepsi Max**. Trabalho de Final de Graduação Unifra, Santa Maria, 2007. Disponível em <<https://lapeccor.files.wordpress.com/2011/04/tfg-patrick.pdf>>. Acesso em: 15 maio 2021;
- GELSKI, Jeff. Coca-Cola gains top brand ranking in United States. **Food Business News**, 29 jan. 2020. Disponível em <<https://www.foodbusinessnews.net/articles/17809-coca-cola-gains-top-brand-ranking-in-united-states>>. Acesso em: 15 maio 2021;
- GÍGLIO, Ann-Marie. “Health Washing” – What it is and why you need to be aware of it. **Core Matters**. 15 maio 2015. Disponível em: <<https://ourcorematters.com/health-washing-what-it-is-and-why-you-need-to-be-aware-of-it/>>. Acesso em: 05 set. 2021;
- INFOMONEY. Coca-Cola é a marca mais consumida no mundo pelo 8º ano consecutivo. **InfoMoney**, São Paulo, 20 maio 2020. Disponível em <<https://www.infomoney.com.br/consumo/coca-cola-e-a-marca-mais-consumida-no-mundo-pelo-8o-ano-consecutivo/>>. Acesso em: 15 maio 2021;
- KOIGI, Bob. Coca-Cola and Nestlé are the world 's most valuable brands in the food and drinks sector, report. **Marketing Report**, 11 set. de 2020. Disponível em <<https://marketingreport.eu/coca-cola-and-nestle-are-the-worlds-most-valuable-brands-in-the-food-and-drinks-sector-report.html>>. Acesso em: 15 maio 2021;
- LIPOVETSKY, Gilles e SERROY, Jean. “O capitalismo artista”. In: A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista. São Paulo: Companhia das Letras, 2015;
- MANDL, Elise. Diet Soda: Good or Bad? **Healthline**, 14 jun. 2020. Nutrition. Disponível em: <<https://www.healthline.com/nutrition/diet-soda-good-or-bad>>. Acesso em: 05 set. 2021;
- MCDONALD, Amanda. Coca-Cola ‘Paid Scientists to Downplay’ Harmful Effects of Sugar, New Study Finds. **Eat This, Not That!**, 8 ago. 2020. Disponível em <<https://www.eatthis.com/coca-cola-paid-scientists-study-sugar/>>. Acesso em: 16 maio 2021;
- NATIONAL Center for Health Statistics: NHANES 2015-2016 Overview. **Centers for Disease Control and Prevention**. Disponível em: <<https://wwwn.cdc.gov/nchs/nhanes/continuousnhanes/overview.aspx?BeginYear=2015>>. Acesso em: 25 jun. 2021;
- NAVES, Ludmila Martins. Explorando as Propagandas da Coca-Cola no Brasil. *Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, Goiânia, v. 19, n. 2, p. 291-306, mar. 2010. ISSN 1983-7828. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/993>>. Acesso em: 15 maio 2021;
- OBESITY. **Centers for Disease Control and Prevention**: Chronic Health Conditions, 18 set. 2018 Disponível em: <<https://www.cdc.gov/healthyschools/obesity/index.htm>>. Acesso em: 25 jun. 2021;
- O’CONNOR, Anahad. Coca-Cola Funds Scientists Who Shift Blame for Obesity Away From Bad Diets. **The New York Times**, 9 ago. 2015. Disponível em <<https://well.blogs.nytimes.com/2015/08/09/coca-cola-funds-scientists-who-shift-blame-for-obesity-away-from-bad-diets/>>. Acesso em: 26 ago. 2021;
- PENIDO, Alexandre. Refrigerante é o sexto alimento mais consumido pelos adolescentes. **Ministério da Saúde**. Disponível em: <<https://bvsmis.saude.gov.br/refrigerante-e-o-sexto-alimento-mais-consumido-por-adolescentes/>>. Acesso em: 25 jun. 2021;
- REILEY, Laura. Coca-Cola internal documents reveal efforts to sell to teens, despite obesity crises. **The Washing Post**, 18 dez. 2019. Business. Disponível em: <<https://www.washingtonpost.com/business/2019/12/18/coca-cola-internal-documents-reveal-efforts-sell-teens-despite-obesity-crisis/>>. Acesso em: 25 jun. 2021;
- STASH Magazine. **COCA COLA "HAPPINESS IS MOVEMENT"**. Youtube, 2013. (01m). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yNjxui0UNEg>>. Acesso em: 25 jun. 2021;
- VALINSKY, Jordan. Coke targeted teens by saying sugary drinks are healthy. **CNN**, 19 dez. 2019. Business. Disponível em: <<https://edition.cnn.com/2019/12/19/business/coca-cola-teens-advertisement-trnd/index.html>>. Acesso em: 25 jun. 2021;



WEBER, Sam. Most influential Coca-Cola sponsored athletes on social. **Opendorse**, 18 nov. 2020. Endorsements & Sponsorships. Disponível em: <<https://opendorse.com/blog/most-influential-coca-cola-sponsored-athletes-on-social/>>. Acesso em: 05 set. 2021;

WORLD HEALTH ORGANIZATION. WHO calls on countries to reduce sugars intake among adults and children. **World Health Organization**, Geneva, 4 mar. 2015. News. Disponível em: <<https://www.who.int/news/item/04-03-2015-who-calls-on-countries-to-reduce-sugars-intake-among-adults-and-children>>. Acesso em: 05 set. 2021.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.41518>

Tradução recebida em: 30/06/2020

Tradução aprovada em: 27/08/2021

Tradução publicada em: 12/01/2022

## [TRADUÇÃO]

### ESSAI SUR LES PRIVILÈGES

Abbé Emmanuel Joseph Sieyès

Tradução

Jade Oliveira Chaia<sup>1</sup>

Michelly Alves Teixeira<sup>2</sup>

Paula Furtado Goulart<sup>3</sup>

**Resumo:** O texto aqui traduzido é a *nouvelle édition* da obra publicada originalmente em 1788. Em 1789 é publicada essa nova edição com o acréscimo de algumas notas de rodapé. Sieyès, nesta obra, faz uma crítica aos privilégios hereditários da nobreza; essa classe privilegiada, nada mais é que um fardo tanto para o Estado quanto para o corpo social. A tradução foi realizada por integrantes do Grupo de Tradução do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. O grupo se propõe traduzir regularmente obras de filosofia ainda inéditas em língua portuguesa e disponibilizá-las em periódicos de acesso livre. O trabalho de tradução é produzido de maneira colaborativa através da plataforma digital *TraduXio* (<https://traduxio.org/>).

**Palavras-chave:** Sieyès. Privilégios. TraduXio.

<sup>1</sup> Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Bolsista PROSUC-Capes. Graduada no curso de bacharelado em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Graduada em Direito pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). E-mail: [jade\\_joc@hotmail.com](mailto:jade_joc@hotmail.com).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6256651921407653>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

<sup>2</sup> Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Graduação no curso de bacharelado e licenciatura em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: [michellyteixeira@hotmail.com](mailto:michellyteixeira@hotmail.com).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6860370367827142>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0842-8824>.

<sup>3</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Bolsista Capes (código de financiamento 001). Mestrado e Graduação em Filosofia pela mesma instituição. Graduada em Direito pelo Centro Universitário de Brasília (UniCeub). E-mail: [paulie.goulart@gmail.com](mailto:paulie.goulart@gmail.com).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2446016925105012>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5453-9867>.



ENSAIO SOBRE OS PRIVILÉGIOS<sup>4</sup>

Disse-se que o privilégio é *dispensa para quem o obtém, e um desalento para os outros*. Se assim for, concordemos que os privilégios é [são?] uma invenção pobre [convenhamos que se trata de uma invenção desinfeliz, essa a dos privilégios]. Imaginemos uma sociedade tão bem constituída e feliz quanto possível: não é claro que, para a subverter, bastará apenas dispensar uns e desencorajar outros?

Gostaria de ter examinado os privilégios em sua origem, em sua natureza e seus efeitos. Mas esta divisão, por mais metódica que seja, ter-me-ia forçado a voltar com demasiada frequência às mesmas ideias. Aliás, no que diz respeito à origem, ela ter-me-ia remetido a uma fastidiosa e interminável discussão de fatos, pois o que é que não encontramos nos fatos, ao buscarmos como realmente se busca? Gosto ainda mais de supor, se assim o for obrigado a fazê-lo, aos privilégios a origem mais pura. Seus apoiadores, isto é, quase todos aqueles que se beneficiam deles, mais, não podem exigir.

446

Todos os privilégios, sem distinção, certamente têm por objeto ou *dispensar a lei*, ou dar um *direito exclusivo* a algo que não é proibido pela lei. A essência do privilégio é estar fora do direito comum, e só se pode sair deste de uma ou de outra destas duas maneiras. Portanto, ao tomarmos nosso assunto sob este duplo ponto de vista, temos de acordar que todos os privilégios, ao mesmo tempo, serão, a justo título, envolvidos no julgamento que possa resultar desse exame.

Perguntemo-nos primeiro qual é o objeto da lei: sem dúvida, é impedir que a liberdade ou a propriedade de alguém seja violada. Não se faz leis pelo prazer de fazê-las. Aquelas que apenas teriam o efeito de ser um empecilho ao propósito da liberdade dos cidadãos seriam contrárias à finalidade de qualquer associação; seria preciso pois apressarmo-nos a aboli-las.

Existe uma lei mãe da qual todas as outras deveriam derivar: *não faças mal a outrem*. Essa é a grande lei natural que o legislador, de certa forma, distribui em detalhes pelas várias aplicações que dela faz para a boa ordem da sociedade; e que dela derivam todas as leis positivas. Aquelas que podem evitar danos aos outros são boas; mas aquelas que não servem a este propósito nem mediatamente, nem imediatamente,

---

<sup>4</sup> A primeira edição deste opúsculo foi publicada em novembro de 1788. [N.T.] A edição utilizada como referência para a tradução foi a *nouvelle édition* de 1789.



mesmo que não manifestassem uma má intenção, são, ainda assim, más; pois, primeiro, impedem a liberdade, e depois, ou substituem as leis verdadeiramente boas, ou pelo menos as repelem com todas as suas forças.

Fora da lei, tudo é livre: fora do que é garantido por lei a qualquer um, tudo pertence a todos.

Entretanto, tal é o efeito deplorável da longa submissão dos espíritos, que os povos, longe de conhecer sua verdadeira posição social, longe de sentir que têm o direito até mesmo de fazer leis ruins serem revogadas, chegaram ao ponto de acreditar que nada é deles, a não ser o que a lei, boa ou ruim, está disposta a conceder-lhes. Eles parecem ignorar que a liberdade e a propriedade são anteriores a tudo; que os homens, ao se associarem, não podiam ter tido outro objetivo senão o de pôr os seus direitos à proteção dos empreendimentos dos ímpios, e ao mesmo tempo, de se entregar ao abrigo dessa segurança, a um desenvolvimento de suas faculdades morais e físicas, mais amplo, mais enérgico e mais fecundo em gozos. Que, portanto, sua propriedade, aumentada de tudo aquilo que uma nova indústria pode acrescentar a ela no estado social, é deles, e nunca poderá ser considerada como a dádiva de um poder estrangeiro; que a autoridade tutelar é estabelecida por eles; que o é, não para conceder o que lhes pertence, mas para protegê-los; e que, finalmente, cada cidadão, sem distinção, tem um direito inatacável, não ao que a lei permite, já que a lei não tem nada a permitir, mas a tudo aquilo que ela não defende.

447

Com auxílio destes princípios elementares já podemos julgar os privilégios. Aqueles que teriam como objeto dispensar a lei, não podem sustentar-se; toda lei, o temos observados, dito ou direta ou indiretamente: *não faça mal a outrem*; isto seria dizer aos privilegiados: *a vós é permitido fazer mal aos outros*. Não há poder ao qual seja dado fazer tal concessão. Se a lei é boa, deve obrigar a todos; se é má, deve ser destruída: é um atentado contra a liberdade.

Paralelamente, a ninguém pode ser dado um direito exclusivo àquilo que não é proibido por lei; isto seria roubar aos cidadãos uma parte da sua liberdade. Tudo o que não é proibido por lei, como também já o observamos, é do domínio da liberdade civil, e pertence a todos. Conceder um privilégio exclusivo a uma pessoa sobre o que pertence a todos seria fazer mal a todos os outros em nome de uma pessoa: isto representa tanto a ideia da injustiça quanto a mais absurda das loucuras.

Todos os privilégios são, portanto, pela natureza das coisas, injustos,

*Jade Oliveira Chaia; Michelly Alves Teixeira;  
Paula Furtado Goulart*



odiosos e contraditórios ao fim supremo de toda sociedade política.

Os privilégios *honoríficos* não podem ser salvos da prospecção geral, uma vez que têm uma das características que acabamos de mencionar, a de dar um direito exclusivo ao que não é proibido por lei; sem contar que, sob o título hipócrita de privilégios honoríficos, não há praticamente nenhuma vantagem pecuniária que não tendam a usurpar. Mas como, mesmo entre os bons espíritos, há muitos que se declaram a favor destes tipos de privilégios, ou ao menos que pedem graça por eles, é bom examinar com atenção se eles são realmente mais desculpáveis/ do que outros.

Para mim, di-lo-ei francamente, encontro-lhes um vício a mais, e este vício parece-me enorme: é que tendem a depreciar o grande corpo de cidadãos; e, certamente, não é pequeno mal feito aos homens para os rebaixar. Alguém alguma vez concebeu que alguém poderia ter consentido em querer humilhar vinte e cinco milhões e oitocentos mil indivíduos desta forma, a fim de honrar ridiculamente duzentos mil deles? O sofista mais hábil estaria disposto a mostrar-nos, numa tal combinação antissocial, o que ele vê nela que está de acordo com o interesse geral?

448

O título mais favorável à concessão de um privilégio honorífico seria o de ter prestado um grande serviço à pátria, ou seja, à nação, que só pode ser a generalidade dos cidadãos. Pois bem! Recompense o membro que tenha bem honrado o corpo; mas não tenha a loucura absurda de rebaixar o corpo em relação ao membro. O corpo dos cidadãos é sempre a coisa principal, a coisa que é servida. Deve, em algum sentido, ser sacrificado ao membro a quem só lhe é devido um prêmio por tê-lo servido?

Uma conservação tão chocante deveria, de um modo geral, ter se feito sentir; e, no entanto, o nosso resultado talvez pareça novo, ou ao menos muito estranho. A este respeito, existe, entre nós, uma superstição inveterada que repele a razão, e se ofende até mesmo com a dúvida. Alguns povos selvagens têm prazer nas deformidades ridículas, e prestam-lhes o tributo devido aos encantos naturais. Nas nações hiperbóreas, é às excrescências políticas, muito mais deformadas, e sobretudo muito mais nocivas, uma vez que roem e arruínam o corpo social, que se presta essas estúpidas homenagens. Mas a superstição passa, e o corpo que ela degradava reaparece em toda a sua força e sua beleza natural.

O quê! dir-se-á, não quereis reconhecer os serviços prestados ao Estado? Perdoai-me, mas não faço que as recompensas do Estado consistam em algo que seja injusto ou aviltante; não se deve recompensar alguém à custa de outro e,



sobretudo, à custa de quase todos os outros. Não confundamos aqui duas coisas tão diferentes que são os *privilégios* e as *recompensas*.

Referis vós aos serviços comuns? Existem para os pagar, os salários ordinários ou as gratificações de mesma natureza. Trata-se de um serviço importante, ou uma ação brilhante? Oferecei um rápido avanço de classe, ou um posto distinto, em proporção aos talentos da pessoa que tem de recompensar. Finalmente, se necessário, acrescente o recurso a uma pensão, mas apenas num pequeno número de casos, e apenas quando – em razão das circunstâncias como a velhice, ferimentos, etc. –, nenhum outro meio pode substituir uma recompensa suficiente.

Não é o suficiente, dizeis; ainda precisamos de distinções aparentes; queremos assegurar o respeito e a consideração pública...

Por minha parte, devo responder-vos que a verdadeira distinção está no serviço que prestastes à pátria, à humanidade, e que o respeito e consideração pública não podem deixar de ir para onde este tipo de mérito os clama.

Deixai, deixai que o público dispense livremente os testemunhos da sua estima. Quando, nas vossas visões filosóficas, considerais esta estima como uma moeda moral, poderosa nos seus efeitos, tendes razão; mas se quereis que o príncipe se arruíne na sua distribuição, estais enganado nas vossas ideias: a natureza, mais filosófica do que vós, colocou a verdadeira fonte de estima nos sentimentos do povo. É no povo que estão as verdadeiras necessidades; é ali que reside a pátria, à qual os homens superiores são chamados a consagrar os seus talentos; ali, portanto, deve ser depositado o tesouro de recompensas a que podem ambicionar.

Os eventos cegos, leis más, ainda mais cegas conspiraram contra a multidão. Ela foi deserdada, privada de tudo. A ela resta apenas o poder de honrar com sua estima aqueles que a servem; a ela resta apenas o meio de atrair homens dignos de a servir: quer privá-la de seu último bem, de sua última reserva, e assim tornar sua propriedade a mais íntima inútil à sua felicidade?

Os administradores ordinários, depois de terem arruinado, aviltam o grande corpo dos cidadãos, habituam-se facilmente a negligenciá-lo. Desdenham, quase desprezam de boa-fé um povo que só pode ser desprezado pelo seu crime. Se eles ainda cuidam deles, é somente para punir os seus pecados. A sua cólera vigia sobre o povo, a sua ternura pertence apenas aos privilegiados. Mas mesmo então a virtude e o gênio ainda se esforçam para preencher o destino da natureza. Uma voz secreta



fala incessantemente no fundo das almas enérgicas em favor dos fracos. Sim, as necessidades sagradas do povo serão eternamente o objeto adorado das meditações do filósofo independente, a finalidade secreta ou pública dos cuidados e sacrifícios do cidadão virtuoso. O pobre, na verdade, responde aos seus benfeitores apenas com bênçãos; mas que esta recompensa é superior a todos os favores do poder! Ah! Deixai o prêmio da consideração pública fluir livremente do interior da nação para cumprir sua dívida para com o gênio e a virtude! Evitemos violar as sublimes relações de humanidade que a natureza se centrou a gravar no fundo dos nossos corações. Aplaudamos este admirável comércio de bênçãos e de homenagens que se estabelece, para a consolação da terra, entre as necessidades dos povos reconhecidos, e os grandes homens sobremaneira pagos de todos os seus serviços por um simples tributo de reconhecimento. Tudo é puro nesta troca: é fecundo em virtude, poderoso em felicidade, enquanto não for perturbado no seu caminho natural e livre.

450

Mas, se a corte se apoderar dela, só vejo na estima pública uma moeda alterada pelas combinações de um indigno monopólio. Em breve, do abuso que dele se faz, deve sair e transbordar sobre todas as classes de cidadãos a imoralidade mais audaciosa. Os sinais acordados para chamar a atenção estão mal posicionados, extravasam o sentimento. Entre a maior parte dos homens, este sentimento acaba por se corromper pela própria aliança à qual se força; como escaparia ao veneno dos vícios aos quais se acostuma a apegar-se? Entre o pequeno número de pessoas iluminadas, a estima retira-se do fundo do coração, indignada com o papel vergonhoso a que se pretendia submetê-la; por conseguinte, já não há estima real; e ainda assim a sua linguagem, a sua manutenção, subsiste na sociedade, para prostituir falsas honras públicas aos intrigantes, aos favoritos, frequentemente aos homens mais culpados.

Numa tal desordem de costumes, o gênio é perseguido, a virtude é ridicularizada; e, ao lado, uma multidão de sinais e de insígnias variadamente variegadas comandam imperativamente o respeito e as deferências à mediocridade, à baixeza e ao crime. Como é que as honrarias não conseguem abafar a honra, corromper completamente a opinião pública e degradar todas as almas?

Dir-vos-eis que vós, virtuosos, nunca confundireis o charlatão hábil ou o vil cortesão, com o bom servo que apresenta títulos justos às recompensas públicas: a este respeito, a experiência atesta os vossos numerosos erros. E, depois de tudo, não concorda que aqueles a quem entregou as suas estranhas patentes de honra podem



degenerar nos seus sentimentos, nas suas ações? Eles continuarão, contudo, a exigir, a atrair as homenagens da multidão. Será, pois, para cidadãos indignos, para homens notados talvez pelo nosso justo desprezo, que alienastes sem retorno uma porção da consideração pública?

Esse não é o caso da estima que emana dos povos. Necessariamente livre, ela retira-se quando deixa de ser merecida. Mais pura no seu princípio, mais natural nos seus movimentos, é também mais certa no seu caminho, mais útil nos seus efeitos. Ela é o único prêmio sempre proporcionado à alma do cidadão virtuoso; o único capaz de inspirar boas ações, e não a irritar a sede da vaidade e do orgulho; o único que se pode procurar e obter sem manobras e sem baixaza.

Mais uma vez, deixai os cidadãos fazerem as honras dos seus sentimentos, e entregarem-se a esta expressão tão lisonjeira, tão encorajadora, que lhes sabem dar como que por inspiração, e, então, conhecereis no livre concurso de todas as almas que têm energia, no esforço multiplicado de todos os tipos de bem, o que o grande móbil da estima pública deve produzir para o progresso social<sup>5</sup>.

Mas a vossa preguiça e o vosso orgulho adaptam-se melhor aos privilégios. Vejo que exigis menos para serdes distinguido *pelos* vossos concidadãos, do que procura ser distinto *dos* vossos concidadãos<sup>6</sup>. Assim, aqui está ele, este sentimento secreto, este desejo desumano, cheio de orgulho, e, no entanto, tão vergonhoso, que se esforçam por escondê-lo sob a aparência do interesse público. Não é à estima ou ao amor dos vossos semelhantes que aspirais; pelo contrário, só obedecéis às irritações de uma vaidade hostil contra os homens cuja legalidade vos fere. No fundo do vosso coração, vós fazeis uma crítica à natureza de não ter posto os vossos concidadãos em espécies inferiores

<sup>5</sup> Além disso, refiro-me a uma Nação livre ou a uma que vá se tornar. É certo que a dispensação das honras públicas não pode pertencer a um povo escravo. Num povo escravo, a moeda moral é sempre falsa, seja qual for a mão que a distribua.

<sup>6</sup> Quando se deve acusar esta nota de ser um pouco metafísica, sem saber o valor desta palavra que se tornou tão assustadora para os espíritos desatentos, eu diria que a direção nada mais é do que diferença; pertence aos dois termos ao mesmo tempo; porque se A é distinto de B, é claro que, pela mesma razão, B será distinto de A. Assim A e B são entre eles, como se diz, dois do jogo. Todos os indivíduos, todos os seres têm de ser diferentes uns dos outros. Não é motivo de orgulho, ou todos teriam o mesmo direito. Na natureza, a superioridade ou a inferioridade não são coisas de direito, mas coisas de fato: este torna-se superior e prevalece sobre o outro. Esta vantagem de fato supõe, na verdade, mais força de um lado do que de outro; mas, se quisermos chegar a este primeiro título, de que lado estará a superioridade? A quem pensa que pertence? Ao corpo dos cidadãos ou aos privilegiados? A distinção é, ao contrário, o princípio social mais fecundo em boas ações, bons costumes, etc. Mas se a sua sede está na alma daqueles que distinguem, e não na mão de quem pretende disputar as distinções; se é um sentimento da sua parte, e não pode ser outra coisa sem deixar de ser uma verdade, é preciso dizer também que esse sentimento é essencialmente livre, e que existe uma extrema loucura, a quem quer que seja, em querer dispor, apesar de mim, da minha estima e dos meus respeitos.



destinadas unicamente a servir-lhe. Por que não partilham todos da indignação que sinto? É certo que vós estava longe de ter um interesse pessoal nesta questão. Tratava-se das recompensas a atribuir ao mérito, e não dos castigos que seria necessário, num estado policial, infligir aos mais perversos inimigos da felicidade social.

Destas considerações gerais sobre os privilégios honoríficos, desçamos agora aos seus *efeitos*, quer em relação ao interesse público, quer em relação ao interesse dos próprios privilegiados.

No momento em que os ministros imprimem o carácter de privilegiado a um meio, abrem a alma a um interesse particular, e fecham-na mais ou menos às inspirações do interesse comum. A ideia de pátria constrói-se para o privilegiado; encerra-se na casta em que é adoptado. Todos os seus esforços, anteriormente empregues com êxito ao serviço da coisa nacional, vão-se virar contra ela. Queria-se encorajá-lo a fazer melhor, mas só se conseguiu depravá-lo.

Então nasce no seu coração a necessidade de primar, um desejo insaciável de dominação. Este desejo, infelizmente demasiado análogo à constituição humana, é uma verdadeira doença antissocial; e se, pela sua essência deve ser sempre prejudicial, que se julgue das suas devastações, quando a opinião e a lei vierem dar-lhe o seu poderoso apoio.

452

Penetrai um momento nos vossos sentimentos de um privilegiado. Ele considera-se, juntamente com os seus colegas, como a integrar uma ordem à parte, uma nação escolhida na nação. Ele pensa que deve, antes de tudo, dedicar-se aos da sua casta e, se continua a ocupar-se dos outros, eles não são mais, na verdade, que os *outros*, já não são os seus. Já não existe este corpo de que era membro; já é apenas o *povo*, o povo que, logo, na sua linguagem assim como no seu coração, não é senão um ajuntamento de *gente sem consideração*, uma classe de homens criada propositadamente para servir; ao passo que ele foi feito para comandar e para gozar.

Sim, os privilegiados realmente se olham como uma espécie de homens<sup>7</sup>. Esta opinião, aparentemente tão exagerada, e que não parece contida na noção de privilégio, torna-se insensivelmente uma como sua consequência natural e acaba por se estabelecer em todos os espíritos. Peço-o a todo o privilegiado franco e leal, como, sem dúvida, os há: se quando vê junto de si um homem do povo, que não veio até aqui para ser

---

<sup>7</sup> Como não quero que me acusem de exageros, leia ao final um excerto autêntico que retiro da ata da ordem da nobreza aos Estados de 1614.



protegido, se não experimenta, na maior parte das vezes, um movimento involuntário de repulsão, pronto a escapar, ao menor pretexto, com alguma palavra dura ou algum gesto ofensivo?

O falso sentimento de superioridade pessoal é tão caro aos privilegiados, que querem alargá-lo a todas as suas relações com o resto dos cidadãos. Eles *não são feitos* para serem *confundidos*, para estarem ao lado, para competirem, ou estarem juntos, etc., etc. É *faltar* essencialmente *ao respeito* a si mesmo discutir, de parecer não estar errado, quando se está errado; é *comprometer-se* mesmo que estar certo com, etc., etc., etc....

Mas, a este respeito, nada é mais curioso do que o espetáculo que se apresenta em zonas remotas da capital. É aqui que o nobre sentimento da sua superioridade se alimenta e cresce ao abrigo da razão e das paixões das cidades. Nos castelos antigos, o privilegiado respeita-se a si mesmo, pode ficar mais tempo em êxtase diante dos retratos dos seus antepassados e embebedar-se mais à vontade da honra de descender de homens que viviam nos séculos XIII e XIV; porque não suspeita que tal vantagem possa ser comum a todas as famílias. Na sua opinião, é uma característica especial de certas raças.

453

Muitas vezes apresenta, com toda a modéstia possível, pelo respeito dos estrangeiros, esta sequela de antepassados, cuja visão tantas vezes excitou nele os sonhos mais doces. Mas pouco se detém sobre o pai ou o avô (estas palavras têm mesmo não sei o quê de ofensivo para a dignidade de uma língua privilegiada). Os seus antepassados mais remotos são os melhores, estão mais perto do seu amor, como da sua vaidade.

Vi estas longas galerias de imagens paternas, não são preciosas para a arte do pintor, nem mesmo, deve-se admitir, para o sentimento de parentesco<sup>8</sup>; mas como são sublimes para as lembranças dos tempos e costumes do *bom feudalismo*!

É nos castelos que se sente com entusiasmo, como se deve sentir as belas-artes, todo o efeito de uma árvore genealógica, de ramos espessos e haste esbelta. É lá que se conhece, a ponto de nada esquecer, mesmo nas pequenas ocasiões, tudo o que *vale* um

---

<sup>8</sup> Quem não ouviu, nesses momentos, o demonstrador fazer reflexões amáveis sobre *este, que, em cento e tantos, era um rude cristão: seus vassalos não tinham bons modos, etc...*; *aquele (é claro que se pronuncia o nome antigo), que, desajeitadamente envolvido em uma traição, pagou com a cabeça, etc... mas sempre em cento e tantos...* A este propósito, gostaria de contar a proposição aseada recente de uma senhora que, num círculo numeroso e *bem composto*, culpava a conduta criminosa, de fato, de alguém de uma das maiores casas do reino. De repente, interrompe-se para dizer, com um ar difícil de julgar: «Mas não sei porque digo «tanto mal, porque tenho a *honra* de lhe pertencer. »



homem *como deve ser*<sup>9</sup>, e a posição em que se deve colocar todos.

Diante de contemplações tão elevadas, quão pequenas e desprezíveis parecem as ocupações do *povo* da cidade! Se fosse possível pronunciar seu verdadeiro nome, poderíamos perguntar-nos: o que é um *Burguês* comparado a uma boa pessoa privilegiada? Este último tem seus olhos constantemente voltados para nobre tempo que *passou*. Ele vê nele todos os seus títulos, toda a sua força, ele vive de seus antepassados. O Burguês, ao contrário, com seus olhos sempre fixos sobre o *presente* ignóbil, no *futuro* indiferente, prepara para um, e apoia o outro com os recursos de sua indústria. Ele é, ao invés de ter sido; ele sofre de dor, e pior do que isso, a vergonha de empregar toda a sua inteligência, toda a sua força em nosso serviço atual, e de viver de seu trabalho, que é necessário a todos. Ah! Porque os privilegiados não podem ir ao *passado* para gozar de seus títulos, suas grandezas, e deixar a uma nação estúpida o *presente* com toda a sua ignobilidade!

Um bom homem privilegiado se deleita em si mesmo, tanto quanto despreza os

---

<sup>9</sup> Renuncio a captar todas as nuances, todas as subtilezas da linguagem habitual dos privilegiados; precisaríamos para esta língua de um dicionário particular que seria novo por mais de um lugar; porque, em vez de lhe apresentar o sentido próprio ou metafórico das palavras, pelo contrário, tratar-se-ia de separar dos mortos o seu verdadeiro sentido, para não deixar nada por baixo senão um vazio para a razão, mas profundas admiráveis para o preconceito: nele leríamos o que é ser privilegiado de um privilégio que não *começou*. Os que têm essa natureza são *bons*; são, pela graça de Deus, muito diferentes daquela multidão de novos privilegiados que são pela *graça* do príncipe. Não contam os cidadãos que, não aspirando a ser por *graça*, são reduzidos a mostrar-se apenas pelas suas qualidades pessoais: é muito pouco; é a Nação. Nós aprenderíamos neste novo dicionário que só há *nascimento* para aqueles que não têm *origem*. Nem os privilegiados do príncipe ousam pensar que têm mais de *meio nascimento*, nem a nação tem. Seria supérfluo notar que o nascimento de que estamos aqui a falar não é aquele que vem de um pai e de uma mãe, mas aquele que o príncipe dá com um título e a sua assinatura, ou melhor ainda, aquele que vem de onde não sei onde: é o mais estimado. Se vós acreditais, por exemplo, que todo o homem tem necessariamente pai, avô, antepassados, etc., vós estais enganado. A este respeito, a certeza física não é suficiente: só o certificado do Sr. Chérin é válido. Para ser *velho*, temos de ser *bons*, como dissemos. Os novos privilegiados são *homens de ontem*, e os cidadãos não privilegiados, não sei o que dizer, a não ser que aparentemente ainda não nasceram. Estou maravilhado, confesso, com o talento com que os privilegiados prolongam a perder de vista, sem nunca se perderem, estas sublimes, ainda que incessantes conversas. Os mais curiosos a ouvir, na minha opinião, são aqueles que, constantemente ajoelhados diante da sua própria *honra*, das suas próprias pretensões, riem no contudo de tão bom coração das mesmas pretensões nos outros. Defendo que as opiniões dos privilegiados estão à altura dos seus sentimentos; e, para dar uma nova prova, vou expor, segundo a sua maneira de ver, o verdadeiro quadro de uma sociedade política. Eles compõem-na de seis a sete classes subordinadas umas às outras. Na primeira, são *os grandes senhores*, ou seja, esta parte das pessoas da corte em que são reunidos pelo nascimento, têm um grande lugar e opulência. A segunda classe inclui os *Apresentados* conhecidos, os que *parecem*: são pessoas de *Qualidade*. Na terceira linha vêm os *Apresentados* desconhecidos, que só queriam as honras da *Gazette*: são pessoas que têm *alguma coisa*. Quarta, confundem-se na classe dos *não-Apresentados*, que podem, contudo, ser *bons*, todos os *Gentios* de província: é a expressão de que se servem. Na quinta classe, é preciso pôr os *Nobres* um pouco mais antigos, ou gente *sem consideração*. Na sexta, apresentam-se ou, melhor, são relegados os novos *Nobres* ou uns *zês-ninguéns*. Por fim, e para não esquecer nada, aceita-se deixar numa sétima divisão o resto dos cidadãos que não é possível caracterizar senão por injúrias. Esta é a ordem social para o preconceito reinante, e não digo nada de novo senão para os que não são deste mundo.



outros. Ele acaricia, ele idolatra seriamente sua dignidade pessoal; e embora que todo o esforço de uma tal superstição não possa prestar-se a tais erros ridículos o menor grau de realidade, eles não deixam de preencher toda a capacidade de sua alma; a pessoa privilegiada se entrega a ela com tanta convicção, com tanto amor quanto o louco dos Pirineus acreditava em sua quimera.

A vaidade, que para o ordinário é individual e se deleita em isolar-se, transforma-se aqui prontamente em um espírito de corpo indomável. Será que um privilegiado acaba por ter alguma dificuldade por parte da classe que despreza? Em primeiro lugar, ele se irrita; sente-se ferido em sua prerrogativa; crê sê-lo em seu bem, em sua propriedade; logo ele excita, inflama todos os seus co-privilegiados, e acaba por formar uma confederação terrível, pronta a sacrificar tudo para a manutenção e, depois, para aumentar a sua odiosa prerrogativa. É assim que a ordem política se inverte, deixando apenas ver um odioso aristocratismo.

No entanto, poder-se-á dizer que se é educado na sociedade com os não privilegiados, como com os outros. Não fui eu a reparar, em primeiro lugar, no carácter da cortesia francesa. O privilegiado francês não é educado porque acredita no *dever* aos outros, mas porque crê que o *dever* a si mesmo. Não são os direitos dos outros que ele respeita, é a si mesmo, é a sua dignidade. Não quer ser confundido, por modos vulgares, com aquilo a que chama como *má companhia*. Que direi eu! Receava que o objeto da sua cortesia o servisse para um *não privilegiado como ele*.

455

Ah! acautelai-vos de vos deixardes seduzir por aparências afetadas [hipócritas] e enganosas; tende o bom espírito de ver nelas apenas o que está nelas, um orgulhoso atributo dos mesmos privilégios que detestamos.

Para explicar a sede ardente de adquirir privilégios, poder-se-á pensar que, pelo menos, à custa da felicidade pública, foi constituído, a favor dos privilegiados, um tipo de êxtase particular pelo encanto intoxicante desta superioridade de que goza o pequeno número, a que muitos aspiram, e de que os outros são reduzidos a vingar-se com os recursos da inveja ou do ódio.

Mas esquecer-se-ia que a natureza nunca impõe leis impotentes ou vãs; que ela deixou de separar a felicidade dos homens apenas na igualdade; e que é uma troca traiçoeira, que o que é oferecido pela vaidade contra essa multidão de sentimentos naturais que a felicidade real consiste?



Escutemos a nossa própria experiência<sup>10</sup>; abramos os olhos para todos os grandes privilegiados, todos os grandes mandatários cujo Estado proporciona o desfrute, nas províncias, dos alegados encantos da superioridade. Esta superioridade faz tudo por eles; no entanto, encontram-se sozinhos: o tédio cansa-lhes a alma e vinga os direitos da natureza. Vede no ardor impaciente com que voltam a procurar iguais na capital, o quanto é insensato semear continuamente no campo da vaidade, apenas para aí recolher as sarças do orgulho ou as papoulas do tédio.

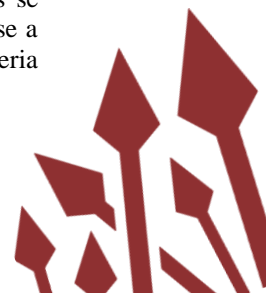
Não confundimos com a absurda e quimérica superioridade, obra dos privilegiados, àquela superioridade legal que apenas supõe governantes e governados. Esta [última] superioridade é real, é necessária; não deixa alguns orgulhosos, não humilha outros: é uma superioridade de funções, não de pessoas. Ora, tendo em vista que esta superioridade não pode compensar a doçura da igualdade, o que é que devemos pensar da quimera de que se alimentam os simples privilegiados?

Ah! se os homens conhecessem seus próprios interesses; se soubessem fazer algo para sua própria felicidade! se consentissem a abrir finalmente os olhos à cruel imprudência que os fez desprezar por tanto tempo os direitos dos cidadãos livres pelos privilégios vãos da servidão, como se apressariam a abjurar as numerosas vaidades para as quais foram treinados desde a infância! como desconfiariam de uma ordem de coisas tão bem aliada ao despotismo! Os direitos dos cidadãos abarcam tudo; os privilégios prejudicam tudo e só recompensam os escravos.

Até agora confundi todos os privilégios, aqueles que são hereditários com aqueles que nós mesmos obtemos; não é que todos eles sejam igualmente nocivos, igualmente perigosos no estado social. Se há lugares na ordem dos males e absurdos, os privilégios hereditários devem sem dúvida ocupar o primeiro lugar, e não rebaixarei minha razão ao ponto de provar uma verdade tão palpável. Fazer de um privilégio uma

---

<sup>10</sup> A sociedade é, para todos aqueles que a sorte não condenou a um trabalho incessante, fonte pura e fecunda de prazeres agradáveis: são-no, e o povo que se julga o mais civilizado orgulha-se também de ter a melhor sociedade. Onde deveria estar a melhor companhia? onde os homens que melhor se convierem poderiam aproximar-se livremente, e os que não se achassem aptos, separar-se sem impedimento; lá onde num determinado número de homens houvesse mais que possuísse os talentos e o espírito de sociedade, e onde a escolha, entre eles, não seria constringida por nenhuma consideração alheia ao objetivo que nos propomos ao reunirmo-nos. Que dizer se os preconceitos do Estado não se opõem em nenhum modo a este tão simples acordo? Quantas donas de casa são forçadas a afastar os homens que mais lhes interessam, por causa dos privilegiados que as aborrecem! Nas vossas sociedades tão elogiadas e insípidas, a igualdade de que não podemos usufruir nos momentos passageiros em que os homens se podem modificar interiormente a ponto de se tornarem uns para os outros o que seriam sem dúvida se a igualdade fosse a realidade de toda a vida, em vez do jogo de alguns momentos. Esta matéria seria inesgotável: só posso indicar algumas opiniões de qualquer modo.



propriedade transmissível é se negar até mesmo os fracos pretextos pelos quais se procura justificar a concessão de privilégios; é inverter todos os princípios, toda a razão.

Outras observações lançarão uma nova luz sobre os efeitos funestos dos privilégios. Observemos primeiro uma verdade geral: que uma falsa ideia só precisa ser fertilizada por interesse pessoal, e apoiada pelo exemplo de alguns séculos, para corromper ao final todo o entendimento. Insensivelmente, e de preconceito em preconceito, cai-se num corpo de doutrina que apresenta o extremo do irracional e o que há de mais revoltante, sem que a longa e supersticiosa credulidade do povo seja mais abalada.

Assim vemos se erguerem diante de nossos olhos, sem que a nação pense em reclamar, numerosos enxames de privilegiados numa forte e quase religiosa persuasão a de que eles têm o direito adquirido às honras, por seu nascimento, e a uma porção do tributo das pessoas, só por isso eles continuam a viver: é para eles, um título satisfatório.

457 Com efeito, não era suficiente que os privilegiados se vissem como uma outra espécie de homem; eles deviam considerar-se modestamente, e quase de boa-fé, eles e os seus descendentes, como uma *necessidade* dos povos, não como funcionários da coisa pública: à este título, assemelhar-se-iam à universalidade dos mandatários públicos, independentemente da classe que lhes pertença. É como se ao formar um corpo privilegiado que se imaginam necessários a todas as sociedades que vivem sob um regime monárquico. Se falam aos chefes do governo ou ao próprio monarca, eles se representam como o apoio do trono, e seus defensores naturais contra o povo; se, pelo contrário, falam à nação, então eles se tornam os verdadeiros defensores de um povo que, sem eles, em breve seria esmagado pela realeza.

Com um pouco mais de esclarecimento, o Governo veria que, numa sociedade, apenas é necessário cidadãos que vivam e atuem sob a proteção da lei, e uma autoridade tutelar encarregada de vigiar e proteger. A única hierarquia necessária, como já dissemos, estabelece-se entre os agentes da soberania; é ali que se tem necessidade de uma gradação de poderes; é ali que se encontram as verdadeiras relações de inferior a superior; porque a máquina pública só pode mover-se por meio desta correspondência.

Fora disso, há apenas cidadãos iguais perante a lei, todos dependentes, não uns dos outros, seria uma servidão inútil, mas da autoridade que os protege, que os julga, que os defende, etc. Aquele que goza das maiores posses não é *mais* do que



aquele que beneficia do seu salário diário. Se o rico pagar mais contribuições, oferece mais propriedades para proteger. Mas será o dinheiro do pobre menos precioso, o seu direito menos respeitável? E a sua pessoa não deveria estar sob uma proteção pelo menos igual?

É confundindo essas simples noções que os privilegiados falam constantemente da necessidade de uma subordinação estrangeira àquilo que nos submete ao governo e a lei. O espírito militar quer julgar as relações civis, e ver uma nação apenas como uma grande caserna. Em uma nova brochura, não se ousou estabelecer uma comparação entre o soldado e os oficiais por um lado, e os privilegiados e os desprivilegiados por outro! Se vos consultais o espírito monástico, que tem tanto a ver com o espírito militar, ele também pronunciaria que só haverá ordem em uma nação quando ela for submetida a essa série de regulamentos detalhados com os quais ele controla suas muitas vítimas. O espírito monástico conserva entre nós, sob um nome menos aviltado, mais favores do que se poderia pensar.

458 Digamos, à propósito, que tais visões tão mesquinhas e tão miseráveis só podem pertencer a pessoas que nada sabem sobre as verdadeiras relações que ligam os homens no estado social. Um cidadão, quem quer que seja, que não seja mandatário da autoridade, é inteiramente o mestre para ocupar-se apenas de melhorar sua sorte e desfrutar de seus direitos, sem ferir os direitos dos outros, ou seja, sem faltar à lei. Todas as relações entre cidadãos são relações livres; um dá seu tempo ou sua mercadoria, o outra dá seu dinheiro em troca: não há subordinação, mas uma troca contínua...<sup>11</sup>. Se, em vossa política estreita, vós distinguis um corpo de cidadãos para

---

<sup>11</sup> Penso que, para facilitar a conversa, é importante distinguir as duas hierarquias de que acabamos de falar, pelos nomes de *verdadeira* e de *falsa* hierarquia. A gradação entre os governantes e a obediência dos governados para com os diferentes poderes legais, formam a verdadeira hierarquia necessária em todas as sociedades. A dos governados entre si não passa de uma falsa hierarquia, inútil, odiosa, que permanece informada de costumes feudais. Para conceber uma possível subordinação entre os governados, seria necessário supor uma tropa armada, apoderando-se de um país, tornando-se proprietário, e conservando, para a defesa comum, as relações acostumadas à disciplina militar. É que, neste caso, o governo está fundido no estado civil: não é um povo, é um exército. No nosso país, pelo contrário, os diferentes ramos do poder público existem à parte, e estão organizados, incluindo um exército imenso, de forma a só exigir aos simples cidadãos uma contribuição para pagar os encargos públicos. Que não nos enganemos, no meio de todos estes nomes de *subordinação*, de *dependência*, etc., que os privilegiados invocam com tanto clamor, não é o interesse da verdadeira subordinação que os conduz, mas, em todo o caso, da *falsa* hierarquia; é esta que eles gostariam de repor nos destroços do verdadeiro. Escutai os quando falam dos agentes comuns do governo; vede com que desdém um bom privilegiado julga dever tratá-los. O que veem num tenente de polícia? Um homem de pouco ou nada, formado para assustar as pessoas, e não para se intrometer em tudo o que possa olhar para as pessoas *como deve ser*. O exemplo que cito está ao alcance de todos; que se diga de boa-fé se é um privilegiado que se considera subordinado ao tenente da polícia? Como olham para os outros mandatários dos diferentes ramos do poder executivo, exceto os únicos chefes militares? Será tão raro ouvi-los dizer: «Não



colocá-lo entre o governo e o povo, ou este governo, e então não será a classe privilegiada da qual falamos, ou então não pertencerá às funções essenciais do poder público, e então alguém deveria me explicar o que pode ser um corpo intermediário, se não uma massa estrangeira, nociva, seja interceptando as relações diretas entre os governantes e os governados, seja pressionando os mecanismos da máquina pública, ou finalmente tornando-se, por tudo o que a distingue do grande corpo de cidadãos, um fardo a mais para a comunidade.

Todas as classes de cidadãos têm suas funções, seu tipo particular de trabalho, cujo conjunto forma o movimento geral da sociedade. Se há uma classe que alega subtrair-se a esta lei geral, é claro que ela não se contenta em ser inútil e que esteja necessariamente a cargo das outras.

Quais são os dois grandes motivos da sociedade? *Dinheiro e honra*. É em razão da necessidade de ambas que ela se sustenta, e não ésem a outra que essas duas necessidades devem ser sentidas em uma nação onde o preço dos bons costumes é conhecido. O desejo de merecer a estima pública, e existe um para cada profissão, é um freio necessário para a paixão pela riqueza. É necessário saber como estes dois sentimentos se modificam na classe privilegiada.

459

Antes de tudo, a *honra* lhes é assegurada: é a única certeza que ele tem. Para outros cidadãos, a honra é o preço da conduta, no momento certo; mas, para os privilegiados, basta nascer. Não lhes cabe sentir a necessidade de adquiri-la, e podem renunciar antecipadamente a tudo o que tende a merecê-la<sup>12</sup>.

Quanto ao *dinheiro*, é verdade que os privilegiados devem sentir uma forte necessidade dele. São ainda mais propensos a se entregarem às inspirações desta paixão ardente, porque o preconceito de sua superioridade os excita constantemente a forçar suas despesas, e porque ao se entregarem a isso não têm que temer, como os outros, perder toda honra e consideração.

Mas, por uma bizarra contradição, ao mesmo tempo, em que o preconceito do Estado impele continuamente o privilegiado a perturbar sua fortuna, ele o proíbe imperiosamente de quase todas as vias honestas em que ele poderia conseguir repará-la.

---

sou *feito para* me submeter ao ministro; se o rei me dá a honra de me dar ordens, etc. » Deixo este assunto à imaginação ou antes à experiência do leitor. Mas era difícil fazer notar que os verdadeiros inimigos da subordinação e da verdadeira hierarquia, são esses mesmos homens que pregam com tanto ardor a submissão à *falsa* hierarquia.

<sup>12</sup> Deve-se perceber que nós não confundimos aqui a honra com a *questão de honra*, pelo qual acreditamos substituí-la.

*Jade Oliveira Chaia; Michelly Alves Teixeira;  
Paula Furtado Goulart*



Que meios restará, então, para os privilegiados satisfazerem este amor ao dinheiro, que os deve dominar mais do que os outros? A *intriga* e a *mendicidade*. A intriga e a mendicidade tornar-se-ão a *indústria* particular desta classe de cidadãos: parecerão, de certo modo, por essas duas profissões, ocupar um lugar no conjunto dos trabalhos da sociedade. A ela dedicando-se exclusivamente, eles se destacarão; assim, onde quer que este duplo talento possa ser praticado com fruto, tenha a certeza de que se estabelecerão de modo a afastar toda a concorrência por parte dos não privilegiados.

Encherão a Corte, cercarão os ministros, tomarão todas as graças, todas as pensões, todos os lucros. A *intriga* lança um olhar usurpador sobre a igreja, a toga e a espada. Ela descobre uma considerável renda ou poder que lhe conduz, ligada a uma infinidade de lugares, e logo consegue fazer com que esses lugares sejam postos a dinheiro, estabelecidos, não para desempenhar funções que exigem talentos, mas para assegurar um estado *adequado* a famílias privilegiadas.

Estes homens hábeis não se tranquilizarão sobre a sua superioridade na arte da intriga; como se temessem que o amor pelo bem público viesse, em momentos de distração, seduzir o Ministério, se beneficiarão da incompetência ou traição de alguns administradores; finalmente, farão com que o seu monopólio seja consagrado por bons despachos ou por um regime de administração equivalente a uma lei exclusiva.

É assim que se dedica o Estado aos princípios mais destrutivos de qualquer economia pública. Por muito que ela prescreva para preferir em todas as coisas os servos mais hábeis e os menos caros, o monopólio ordena escolher os mais caros e necessariamente os menos hábeis, uma vez que o monopólio tem por efeito impedir o crescimento daqueles que poderiam ter demonstrado talentos numa concorrência livre.

A *mendicidade* privilegiada tem menos inconvenientes para a coisa pública. É um ramo ganancioso que atrai mais seiva do que pode; mas pelo menos não pretende substituir os ramos úteis; consiste, como qualquer outra mendicidade, a estender a mão, esforçando-se por excitar a compaixão e receber gratuitamente; somente a postura é menos humilhante; parece, quando é necessário, ditar um dever, mais do que implorar um socorro.

De resto, foi suficiente para a opinião pública que a intriga e a mendicidade de que se trata aqui fossem especialmente destinadas à classe privilegiada, para que se tornassem honrosas e honradas, todos vieram a gabar-se altamente dos seus sucessos neste gênero; inspiram inveja, a emulação, jamais o desprezo.



Este tipo de mendicidade é praticado principalmente na corte, onde os homens mais poderosos e opulentos tiram o primeiro e o maior proveito dele.

Daqui este exemplo fecundo vai reanimar até o fundo mais remoto das províncias a honrosa pretensão de viver na ociosidade, e à custa do público.

Não é que a ordem privilegiada já não seja, e sem qualquer espécie de comparação, o mais rico do reino, que quase todas as terras e as grandes fortunas pertencem aos membros desta classe; mas o gosto da despesa e o prazer de se arruinar são superiores a toda a riqueza; e é preciso, enfim, que haja pobres privilegiados.

Mas mal se ouve a palavra *pobre* unir-se a de *privilegiado*, que se eleva em toda a parte como um grito de indignação. Um privilegiado que não está em condições de apoiar a indignação. Um privilegiado fora do estado de sustentar o seu nome, a sua posição, é certamente uma vergonha para a nação! É preciso apressar-se a remediar esta desordem pública; e, embora não se peça expressamente para isso um excedente de contribuição, é evidente que qualquer for o emprego do dinheiro público não pode ter outra origem.

461

Não é em vão que a administração é composta de privilegiados; vela com ternura paterna por todos os seus interesses. Aqui, trata-se de estabelecimentos pomposos, vangloriados, como se crê, de toda a Europa, para dar a educação *aos pobres privilegiados* de um e do outro sexo. Desnecessariamente, o acaso era mais sábio do que as vossas instituições, e queria trazer de volta aqueles que precisam de uma lei comum para trabalhar para viver. Vós vedes neste retorno à ordem apenas um crime da fortuna, e não importeis vós de dar aos seus estudantes os hábitos de uma profissão laboriosa, capaz de sustentar aquele que a exerce.

Nos vossos admiráveis desígnios, estais a inspirar-lhes uma espécie de orgulho por terem estado tão cedo a cargo do público; como se, em caso algum, pudesse ser mais glorioso receber a caridade do que não precisar dela!

Ainda os recompensais com ajuda de dinheiro, com pensões, com recompensas, por terem sido expostos a provar esta primeira prova de vossa ternura.

Mal saídos da infância, os jovens privilegiados já têm um estado e apoios; e atrevem-se a lamentá-los pela sua modicidade! Vede, porém, entre os não privilegiados da mesma idade, que se destinam às profissões para as quais são necessários talentos e estudos, vede se algum deles, ainda que ligado a ocupações verdadeiramente penosas, custe ainda muito tempo aos seus pais grandes avanços, antes que seja



admitido à possibilidade incerta de retirar de seus trabalhos os necessários da vida.

Todas as portas estão abertas à solicitação dos privilegiados; basta-lhes mostrar-se, e todos se fazem dignos de se interessar pelo seu progresso. Cuidamos dos seus negócios, da sua fortuna. O próprio estado, sim, a coisa pública mil vezes competiu secretamente em seus arranjos de família.

Envolveu-se em negociações particulares de casamento. A administração prestou-se a criações de lugares, a trocas ruinosas, ou mesmo a aquisições cujo tesouro público foi obrigado a fornecer os fundos; etc., etc.

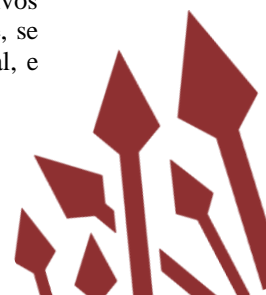
Os privilegiados, que não podem alcançar esses altos favores, encontram noutros lugares abundantes recursos. Uma multidão de capítulos para ambos os sexos, ordens militares não aplicáveis, ou cujo objeto é injusto e perigoso, oferecem-lhes prebendas, condecorações, pensões e sempre recompensas. E como se não bastassem os erros dos nossos pais, temos vindo a ocupar-nos com uma renovação, desde há alguns anos, de aumentar o número desses brilhantes saldos da inutilidade<sup>13</sup>.

462 Seria um erro pensar que a mendicidade privilegiada despreza as pequenas ocasiões ou os pequenos socorros. Os fundos destinados às esmolas do rei são em grande parte absorvidos por ela; e para dizer-se pobre na ordem dos privilegiados, não se espera que a natureza padeça, basta que a vaidade sofra. Assim, a verdadeira indignação de todas as classes de cidadãos é sacrificada a necessidades de vaidade.

Olhando um pouco para trás na história, vemos os privilegiados no uso de deleitar-se e de se apropriarem de tudo o que lhes convier. A violência e a rapina, seguras da impunidade, podiam sem dúvida passar sem mendigar; assim, a mendicidade privilegiada só teve de começar com os primeiros raios da ordem pública, o que prova a sua grande diferença em relação à mendicidade do povo. Esta manifesta-se à medida que o governo se deteriora, a outra à medida que melhora. É verdade que, com mais alguns progressos, fará cessar simultaneamente estas duas doenças sociais; mas é certo que não será alimentando-as, nem, sobretudo, fazendo honrar aquela entre as duas que é a mais indesculpável.

---

<sup>13</sup> Manifesta-se uma estranha contradição na conduta do governo. Ajuda, por um lado, a declarar sem medida contra os bens consagrados ao culto, e que dispensam pelo menos o tesouro nacional de pagar essa parte das funções públicas; e, ao mesmo tempo, procura dedicar o máximo possível desses bens, e outros, à classe dos privilegiados sem funções. É curioso ler a lista dos capítulos recentemente criados, ou entretidos para uso dos privilegiados de ambos os sexos; mais curioso ainda é conhecer os motivos secretos que levaram assim a faltar sem pudor ao verdadeiro espírito das fundações eclesiásticas que, se tiverem de ser alteradas, pelo menos devem sê-lo apenas por um interesse verdadeiramente nacional, e apenas pela nação.



Não se pode discordar que não haja uma prodigiosa habilidade de roubar da compaixão aquilo que já não se pode tirar da fraqueza; de aproveitar assim, ora a audácia do opressor, ora a sensibilidade do oprimido. A classe privilegiada, a este respeito, soube distinguir-se de uma e de outra maneira. Desde que não tenha conseguido resistir, em qualquer ocasião, apressou-se a recomendar-se à liberalidade do rei e da nação.

Os cadernos dos antigos estados gerais, os das antigas assembleias de notáveis, estão cheios de pedidos a favor da *pobre classe privilegiada*<sup>14</sup>. Os Países de Estado ocupam-se há muito tempo, e sempre com novo zelo, de tudo o que possa aumentar o número de pensões que souberam atribuir à *pobre classe privilegiada*. As administrações provinciais já seguem traços tão nobres, e as três ordens em comum, porque elas ainda não são compostas senão de privilegiados, escutando com deferência respeitosa aprovação todos os pareceres que podem tender a aliviar a *pobre classe privilegiada*. Os intendentos arranjam fundos especiais para este objeto; um meio de sucesso para eles é ter um grande interesse no triste destino da *pobre classe privilegiada*; finalmente, nos livros, nas cátedras, nos discursos acadêmicos, nas conversas, e por todo o lado, quer que todos os seus ouvintes se interessem? É só falar da *pobre classe privilegiada*. Ter esta inclinação geral dos espíritos, e os inúmeros meios que a superstição, à qual nada é impossível, já se poupou, para socorrer os pobres privilegiados, na verdade, não posso explicar-me porque é que ainda não se acrescentou à porta das igrejas, se já não existe, um tronco para a *pobre classe privilegiada*<sup>15</sup>.

463

É preciso ainda citar aqui uma espécie de tráfico inesgotável em riquezas para os privilegiados. Baseia-se, por um lado, na superstição dos nomes; por outro, numa ganância ainda mais poderosa do que a vaidade. Refiro-me àquilo a que se ousa chamar de *classe inferior*<sup>16</sup>, sem que esse termo dissuada os estúpidos cidadãos que pagam tão caro para serem insultados.

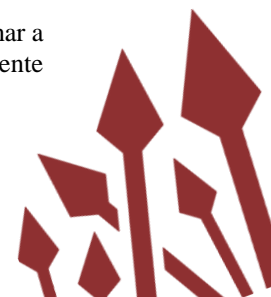
Desde que alguém da ordem comum, com a força de trabalho e da indústria, criou uma fortuna digna de inveja; desde que os agentes do fisco, por meios mais fáceis,

---

<sup>14</sup> Hoje, que os princípios da justiça geral estão mais difundidos e que as assembleias de bailiados terão tão grandes objetos para tratar, podemos sem dúvida esperar que não sujarão os seus cadernos com aquilo a que poderíamos outrora chamar o *dístico do mendicante*.

<sup>15</sup> Espero que encontremos este lugar *de mau tom*. Isso deve ser: o poder de proibir, sob este pretexto, expressões exatas, muitas vezes mesmo enérgicas, é ainda um direito dos privilegiados.

<sup>16</sup> Dever-se-ia, nem que fosse apenas pela clareza da linguagem, utilizar uma outra palavra para designar a ação de estender a mão às ricas ofertas da tolice: seria necessário uma palavra que marcasse claramente também de que lado está a *classe inferior*.



conseguiram amontoar tesouros, todas estas riquezas são aspiradas pelos privilegiados. Parece que a nossa infeliz nação está condenada a trabalhar e a empobrecer-se sem parar para a classe privilegiada.

Inutilmente, a agricultura, as fábricas, o comércio, e todas as artes reclamam, para se sustentarem, para se ampliarem, e para a prosperidade pública, uma parte dos imensos capitais que serviram para formar: os privilegiados devoram e os capitais e as pessoas, tudo está condenado à infertilidade privilegiada<sup>17</sup>.

A matéria dos privilégios é inesgotável como os preconceitos que conspiram para os apoiar. Mas deixemos este assunto e poupemo-nos às reflexões que ele inspira. Chegará o momento em que os nossos sobrinhos indignados ficarão estupefatos ao ler a nossa história, e darão à loucura mais imprópria os nomes que ela merece. Vimos, na nossa juventude, homens de letras manifestarem-se pela sua coragem em atacar opiniões tão poderosas como perniciosas para a humanidade. Hoje, os seus sucessores não sabem mais do que repetir as suas palavras e os seus escritos de raciocínios ultrapassados contra preconceitos que já não existem. O preconceito que sustenta os privilegiados é o mais funesto que aflige a terra; está mais intimamente ligado à organização social; corrompe-a mais profundamente; e mais interesses se ocupam em defendê-la. Quantos motivos para excitar o zelo dos verdadeiros patriotas, e para arrefecer o zelo das pessoas com as cartas dos nossos contemporâneos!

464

---

<sup>17</sup> Se a honra é, como se diz, o princípio da Monarquia, há que reconhecer, pelo menos, que a França faz, desde há muito tempo, sacrifícios terríveis para se fortalecer em princípio.



**REFERÊNCIAS**

SIEYÈS, Emmanuel-Joseph. *Essai sur les privilèges*. Nouvelle edition. France: [S.I.] 1789. Disponível em: <<http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb31365917p.public>>. [Catalogue de la Bibliothèque nationale de France]. Acesso em: 13 abr. 2021.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38222>

Resenha recebida em: 03/08/2021

Resenha aprovada em: 18/08/2021

Resenha publicada em: 12/01/2022

## A MENTIRA, O MENTIROSO E SEUS TIPOS EM *SOBRE A MENTIRA*

### LIES, LIARS AND ITS KINDS IN *ON LYING*

Matheus Guterres Brum<sup>1</sup>

([matheus\\_guterres@outlook.com](mailto:matheus_guterres@outlook.com))

**Resumo:** A mentira é um tema recorrente em Filosofia e, atualmente, esse problema nunca esteve tão em voga. Contudo, é um tópico há muito pesquisado por filósofos de diferentes correntes. Um deles foi Santo Agostinho em *Sobre a Mentira*, obra que discorre acerca de uma definição de mentira, tipos de mentirosos e mentiras, em quais situações mentimos e se há casos em que a mentira é mais ou menos pecaminosa.

**Palavras-chave:** Agostinho. Mentira. Filosofia.

466

**Abstract:** Lying is a recurring theme in philosophy, and today this problem has never been more in vogue. However, it is a topic that has long been researched by philosophers from different schools of thought. One of them was St. Augustine in *On Lying*, a work that discusses a definition of lying, types of liars and lies, in which situations we lie and whether there are cases in which lying is more or less sinful.

**Keywords:** Augustin. Lie. Philosophy.

*“Guardai-vos, pois, da murmuração inútil, e da maledicência preservai a língua; porque a palavra secreta não fica sem consequência e a boca mentirosa mata a vida.”* Sb 1,6-11

## 1 BREVE BIOGRAFIA DO AUTOR RESENHADO

Aurélio Agostinho nasceu em 354 d.C numa pequena cidade da Numídia na África. Realizou estudos em retórica nos anos 370 e 371, sendo essa formação cultural composta quase inteiramente por autores de língua latina. Em 387, Agostinho recebeu o

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7884440598325278>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5866-8594>



batismo do bispo Ambrósio, em seguida retornou a sua cidade natal onde fundou uma pequena comunidade religiosa. Em 391, já em Hipona foi ordenado sacerdote pelo bispo Valério e mais tarde, em 395, foi consagrado bispo ainda na mesma cidade, foi ali também onde travou a maior parte de suas batalhas contra doutrinas heréticas e onde permaneceu até sua morte em 430. Dessa pequena localidade, Agostinho, segundo Reale: “[...] determinou uma reviravolta decisiva na história da Igreja e do pensamento do Ocidente.” (1990, p. 429).

## 2 PROBLEMA DE QUE TRATA O TEXTO

Verdade e mentira são conceitos caros a Agostinho. O primeiro, porque como podemos ver nessa breve citação “Nessa temática alma-Deus, o papel de alicerce é desempenhado pelo conceito de Verdade [...]” (REALE, 1990, p. 440), para o Filósofo, chegamos à verdade olhando para nós mesmos e conhecendo-nos como imagem de Deus. O segundo, tendo em vista o primeiro, porque obscurece o caminho da verdade e da salvação:

467

“O que seria então mais perverso do que colocar vantagens pessoais ou alheias acima da verdade? De fato, quando desejamos que alguém se torne capaz de alcançar a verdade, com uma mentira auxiliadora, fechamos o acesso à verdade.” (AGOSTINHO, 2019, p. 28)

Agostinho dedica duas obras ao tema da mentira: *Sobre a Mentira* e *Contra a Mentira*, nessa resenha optei pela primeira obra devido ao seu teor mais filosófico uma vez que a segunda tem um caráter mais teológico. Em que pese *Sobre a Mentira* seja uma obra curta — o livro referenciado possui apenas 77 páginas— o tema tratado, bem como as consequências da definição de Agostinho em relação a mentira, é extremamente profícuo para que possamos refletir hoje acerca dos desafios impostos pela era da *pós-verdade*, com isso não quero dizer que a saída agostiniana seria a melhor ou a mais correta, mas, sim que é um objeto interessante de reflexão. Por exemplo, examinemos a seguinte passagem:

Agostinho argumenta a impossibilidade em qualquer ocasião de uma declaração conscientemente falsa não ser uma mentira. Para demonstrar seu argumento ele inicia seu tratado desenvolvendo uma definição de mentira, e identifica no que ela consiste. **Após determinar que mentir é proferir uma falsidade com o propósito de enganar**, ele parte para questões mais complexas analisando se existem casos em que a mentira pode ter fins nobres. Revela-se como uma tentativa de compreensão do estatuto moral da mentira, no que tange a



situações sobre a vantagem ou desvantagem em realizar o pecado da mentira em oposição a evitar um sofrimento maior. (BLANS, 2012, p. 62, grifo nosso)

Ao tratar a mentira como um mal moral e uma declaração em que há a intenção de enganar, poderíamos utilizar esse conceito para estressar a seguinte questão hodierna: Quem compartilha *fake news* comete um mal moral? Seguindo o que foi exposto na citação, podemos dizer que não, caso a pessoa compartilhe por ignorância, desse modo ela recorre em vício, porém não pode ser julgada moralmente por isso, nas palavras de Agostinho:

Entretanto não é sem vício, porque ainda que não minta, caso acredite em coisas nas quais não deveria acreditar ou ignore se sabe aquilo que pensa, toma o desconhecido por conhecido. (2019, p. 11)

468

Creio que essa seja apenas uma do enorme campo de reflexões que essa obra nos abre. Mas vamos nos ater ao conteúdo do texto e não às suas ramificações agora. Em *Sobre a Mentira*, Agostinho discorre sobre a natureza da mentira, como podemos defini-la, classificá-la e classificar aqueles que mentem. O argumento central do texto é de que não há caso em que possamos proferir conscientemente uma falsidade sem que ocorramos em mentira e, portanto, em pecado. Assim, já nas seções iniciais, define o que seria a mentira e qual a natureza da mesma (proferir conscientemente uma declaração falsa), a partir daí analisa casos mais complexos em que mentir poderia ser útil, ou lícito e contrasta a opinião daqueles que advogam sobre ser útil mentir às vezes contra a daqueles que dizem que nunca se deve mentir. Para além disso, nos traz casos em que cometer o pecado da mentira seria mais ou menos vantajoso em oposição a um sofrimento maior, bem como se seria lícito utilizar a mentira em prol de um propósito nobre. Agostinho é peremptoriamente contrário ao último caso e sobre o primeiro citado nos diz que o pecado da mentira sempre resulta num mal; para o autor todo aquele que mente, necessariamente, comete um pecado, todavia há mentiras mais e menos pecaminosas. Ele classifica assim 8 tipos de mentiras, do caso mais grave ao menos grave.

Creio que pelo teor dos assuntos discutidos nos parágrafos anteriores, fica claro que a mentira aqui não é enfrentada no campo epistemológico, é antes, um problema moral, filosófico e teológico. Pela profundidade da discussão e dos argumentos movidos (que veremos melhor na seção a seguir), é patente a relevância histórica e filosófica do texto. Histórica, pois é um importante documento que traz consigo considerações relevantes sobre a exegese católica e da moral ocidental. Filosófica, pelo próprio



conteúdo e seu exercício argumentativo e contra-argumentativo, que nos auxilia, ou ao menos melhora nossa capacidade reflexiva.

### 3 HIPÓTESE DEFENDIDA E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Em *Sobre a Mentira*, Agostinho argumenta que a mentira nunca é lícita, ou melhor, nenhuma declaração que é conscientemente falsa escapa de ser uma mentira, como podemos ver na seguinte passagem:

É por isso que diz uma mentira quem tem uma coisa em sua mente e enuncia outra por meio de palavras ou quaisquer signos. Daí que se diga que o coração do mentiroso é duplo: pensa ou sabe a verdade de uma coisa, mas não a exprime, e diz outra no lugar daquela [...]. (AGOSTINHO, 2019, p. 11)

469 *Prima facie* o que salta aos olhos é que a noção de mentira não envolve uma falsa asserção acerca de um dado objeto, “Portanto, é a partir da opinião de sua mente, e não das próprias coisas, que deve ser julgada a verdade ou a falsidade [...]” (AGOSTINHO, 2018, p.11), mas a intenção daquele que profere tal e tal asserção, i.e., se eu sei que x, mas intencionalmente profiro y (ao invés de x), preencho os dois requisitos para me tornar um mentiroso, um pecador. A mentira aqui não é enfrentada a partir do campo epistemológico, mas do moral. Disso se segue, que um indivíduo que crê ou opina erroneamente acerca de algo não necessariamente mente, caso tenha a intenção de falar uma verdade, o que este indivíduo faz é recorrer em um vício, ou falar muito apressadamente sobre o que não tem certeza. Essa definição central sobre a mentira é o que se pode chamar de Doutrina do Duplo Coração, nesse caso é como se tivéssemos dois corações um interior e outro exterior, além da citação feita no início desse parágrafo há várias outras passagens em que a relação entre o coração interior e exterior é feita, por exemplo:

Ainda estais sem entendimento? Não entendestes que aquilo que entra pela boca vai para o ventre, e é lançado na latrina, mas o que procede da boca sai do coração, e é isso que polui o ser humano? Porque é do coração que saem os maus pensamentos, os homicídios, os adultérios, as fornicções, os furtos, os falsos testemunhos, as blasfêmias e são essas as coisas que poluem o ser humano [...] Portanto, o que nos resta é entender que o senhor está falando de uma boca do coração quando diz: Aquilo que procede da boca sai do coração. (AGOSTINHO, 2019, p. 53)



De forma menos retórica e teológica, podemos esquematizar o argumento agostiniano da seguinte maneira:

1. Fulano faz uma afirmação falsa;
2. Fulano em seu coração (interior) acredita no oposto do que afirma (ou acredita que x e afirma não-x);
3. Fulano ao afirmar o contrário do que acredita tem a intenção de enganar, i.e., fazer com que acreditem em não-x.

É importante notar que se tomarmos apenas 1 não temos um caso de mentira —como já foi dito anteriormente o Fulano pode apenas estar recorrendo ao vício— Agostinho parece fazer uma diferenciação entre: “enunciar uma proposição falsa” e “enunciar uma mentira”, certamente 1 é condição necessária, mas não suficiente para definir mentira. A discussão sobre se 2 e 3 tomadas separadamente seriam condição suficiente para definir uma mentira é algo que penso ser interessante, mas nos tomaria um tempo desnecessário aqui e fugiria do escopo da resenha.

470

Feita a definição, o autor passa a discutir se há casos em que mentir seria lícito. Por exemplo, se alguém enuncia algo falso, com a intenção de evitar um mal. Imagine uma situação em que o indivíduo A não é percebido como veraz pelo indivíduo B. A sabe que durante a noite uma certa estrada estará lotada de ladrões e que B passará por essa estrada. A também sabe que B não acreditará em suas palavras se disser a verdade, e então A diz que não existem ladrões naquela tal estrada naquele tal horário, assim B não seguirá esse caminho, pois entende que A mente. Nesse caso A comete um pecado? E se fosse ao contrário, A diz a verdade com a intenção de que B tenha suas posses roubadas, pois sabe que não será crido. Nesse ponto Agostinho inicia uma longa discussão sobre as passagens 1,2 e 3 do argumento supracitado. Se tomarmos apenas 2, A mente na primeira situação, mas não na segunda. Se tomarmos apenas 3 A mente na primeira situação, mas não mente na segunda. Esse ponto dos textos, como bem diz BLANS, fica em aberto:

[...] Agostinho diz sim o que “ela é”, ele constrói uma estrutura para a definição de mentira em que há pelo menos três condições suficientes para caracterizar uma mentira. A questão que ele deixa em aberto é se as três condições devem conjugar-se para que haja uma mentira. Neste particular é que considera o quanto problemática é a noção de dizer uma mentira. (2012, p. 71)



Agostinho ainda levanta casos em que seria proveitoso mentir, mentiras que talvez evitem prejuízo, tragam paz à uma alma perturbada, ou evitam algum tipo de mal. Aqui também cita algumas passagens bíblicas onde personagens do antigo testamento teriam se utilizado do recurso. Contra os argumentos iniciais o autor nos diz o seguinte:

[...] fazendo uso da própria autoridade divina, já que no próprio decálogo está escrito: *Não dês falso testemunho*, em que classificam todos os tipos de mentira [...]. Mas, para que alguém não conteste que nem toda mentira deve ser chamada de falso testemunho, o que se dirá do que está assim escrito: *A boca que mente mata a alma?* Para que alguém não julgue que se pode mentir excepcionalmente, diz em outro lugar: *Destróis todos que falam a mentira.* (AGOSTINHO, 2019, p.17, grifo do autor)

Contra o argumento daqueles que dizem que há mentiras no velho testamento, o autor resumidamente, nos diz que: 1) há casos em que a linguagem utilizada é figurada, e.g., nas falas dos profetas; 2) há um tipo de engano, ou não são mentiras completas, pois houve alguma espécie de progresso moral<sup>2</sup>. Fica claro que para Agostinho não há mentiras nas escrituras e tampouco devemos admitir qualquer tipo de mentira em nossa vida cotidiana. Mesmo em casos onde a verdade pudesse levar a morte:

471

“Essa morte que os ignorantes temem, sem temer o pecado, não mata a alma, mas o corpo: como ensina o Senhor no Evangelho, em que nos instrui que a morte não deve ser temida. Porque a boca que mente mata a alma, não o corpo [...] Não se considera de extrema perversidade que alguém precise morrer espiritualmente para viver corporalmente? [...]” (AGOSTINHO, 2019, p. 23)

Ou evitar a impureza do corpo quando somos flagelados por alguém:

“Por isso, aos que propusessem aquela condição “Se não oferecerdes incenso, sofrereis esta violação”, se ele respondesse: “Eu não escolho nenhuma das duas coisas, detesto ambas, não vos dou nenhum consentimento”, com palavras como essas, [...], não lhes dá nenhum **consentimento**[...]. Seja qual for o castigo que lhe infligem fica com ele o recibo da injúria, eles com o delito.” (AGOSTINHO, 2019, p.31, grifo nosso)

<sup>2</sup> Aqui me refiro às páginas 18 e 19 da obra de Agostinho, esse argumento me pareceu estranhamente obscuro e soa mais como um recurso retórico para provar seu ponto, talvez seja uma dificuldade imposta pela tradução, mas também não encontrei mais clareza em outras traduções dessa obra seja em inglês, ou português.



Em ambas passagens fica claro que o espiritual tem preponderância em relação ao físico e que salvar o primeiro é mais importante que o segundo. No entanto, é válido pensar se aquele que sofre uma violação não comete um pecado da carne, contra isso Agostinho introduz as noções de consentimento, cumplicidade e permissão. Na citação acima já fica um pouco evidente qual a função do consentimento, i.e., se eu não consinto com uma certa atitude que é impressa sobre mim não posso ser julgado moralmente por sofrer aquela ação. Não aceitar isso, seria o mesmo que dizer que aquele que prefere à morte ao invés de negar sua fé comete suicídio<sup>3</sup>, pois de alguma forma não estaria zelando pela própria vida —tal coisa é obviamente absurda. Ser cúmplice de um pecado é aceitar um mal menor para se defender de um maior, e.g., retomando a citação acima, queimar o incenso para evitar a violação. A permissão pode ser concedida contra a nossa vontade para evitar algo pior, mas isso não significa consentir com determinada ação, podemos ter razões para permitir algo contrário à fé, mas não consentir em nossa alma: "Daí, portanto que consentimos quando aprovamos e queremos, mas permitimos contrariamente a nossa vontade, para evitar algo mais ignóbil" (AGOSTINHO, 2019, p.63).

472

Em que pese mentir seja sempre pecado, há pecados mais graves que outros e o mesmo se segue para a mentira, i.e., há mentiras mais graves que outras. Podemos resumi-las na seguinte tabela, sendo 1 a mais pecaminosa e 8 a menos pecaminosa:

01	A mentira contra a doutrina religiosa
02	A mentira que prejudica alguém de forma injusta, não beneficia ninguém
03	A mentira que prejudica alguém em benefício de outrem
04	A mentira contada pelo prazer de mentir
05	A mentira motivada pelo desejo de agradar
06	A mentira usada para proteger bens materiais
07	A mentira usada para salvaguardar a vida
08	A mentira para conservar a pureza do corpo

Os 5 primeiros tipos de mentira são, em resumo, taxativos, ou seja, “mentir é errado!”,

<sup>3</sup> Ver p. 31.



pois são os tipos de mentira que prejudicam alguém e não ajudam ninguém. Já o tipo 6, 7 e 8, segundo Blans:

“[...] o sexto e o sétimo um verdadeiro cristão não deve cometer. O oitavo tipo de mentira também deveria ser evitado, porque também não se justifica sob hipótese alguma, pois, mesmo aquela mentira que contém boas intenções futuramente será julgada por Deus.” (2012, p. 121)

Além disso, 6 e 7 são o tipo de mentira que não prejudica ninguém, mas ajuda alguém, sendo 8 um caso particular, não genérico, de agressão física ou sexual. Nos próximos parágrafos darei uma breve explanação sobre cada tipo de mentira.

Tipo 1- O mais grave dos tipos de mentiras é a mentira contra a Sagrada Escritura, tendo em vista que leva ao erro e ao ensinamento errado da Doutrina. Nesse tipo de mentira, também estão prescritos os casos em que se mente sobre as Escrituras para convencer alguém a se converter, nas palavras de Blans: “A verdade em relação à doutrina é a responsável pela castidade da alma, e se esta é perdida não há outra possibilidade de conservar a pureza do espírito.” (2012, p.119).

473

Tipo 2- O único intuito desse tipo de mentira é causar dano a alguém, sendo por injúria, calúnia ou difamação e até mesmo visando um mal físico, i.e., tem como motivação apenas a maldade.

Tipo 3- Em essência é semelhante ao tipo 2, porém aqui um terceiro é beneficiado pela mentira proferida.

Tipo 4- Esse é o tipo de mentira contada apenas pelo prazer de mentir, talvez pudéssemos pensar num caso de mitomania ou, talvez, nas redes sociais em que não é difícil encontrar casos de indivíduos que ostentam um certo *status* que é falso, corpos criados via *photoshop*, etc.

Tipo 5- O tipo de mentira que é utilizado comumente em discursos em que um indivíduo é exaltado, também em práticas sociais que visam agradar outrem para conseguir um certo benefício no futuro.

Tipo 6- Esse é um dos tipos compreensíveis de mentira e que visam proteger alguém, por isso acabam causando um benefício, por exemplo, uma situação em que alguém mente sobre não possuir um determinado bem para não ser assaltado.

Tipo 7- Talvez esse tipo de mentira nos soe estranha atualmente, mas se pensarmos na época onde Agostinho estava inserido essa discussão se torna um pouco mais compreensível, vide a citação feita sobre queimar um incenso para não



sofrer uma violência. De qualquer modo, é a mentira que não prejudica ninguém, mas beneficia alguém.

Tipo 8- Essa é a única definição que faz relação com um caso mais particular e menos genérico, a saber, salvar o corpo de uma impureza. No entanto, conforme já vimos em parágrafos anteriores, salvar a alma e mantê-la pura (não mentindo, por exemplo) é mais importante que salvar o corpo.

Agostinho também faz uma categorização dos tipos de mentirosos, essa muito mais moderada, são duas as classes: O Mentiroso e o Mendaz. O Mendaz é aquele que mente sem motivo, mente porque “[...] ama mentir: regozija-se interiormente mentindo (AGOSTINHO, 2019, p.36)”. Enquanto o mentiroso, mente como que sem querer, talvez apenas para agradar alguém, ou escapar de uma situação constrangedora. No entanto nos é dito:

Entretanto, esses dois tipos de mentirosos prejudicam muito a si mesmos: os primeiros [os mendazes] por abandonarem a verdade porque a mentira lhes dá prazer, os segundos [os mentirosos] por preferirem agradar a dizer a verdade. (AGOSTINHO, 2019, p. 36)

474

Em todo caso, mais uma vez é retificado a abominação do autor em relação a mentira, mesmo em casos extremos, mentir seria, no máximo, evitar um pecado maior com um menor.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acredito que a reflexão interessante que podemos extrair da obra resenhada é, sobretudo, a Doutrina do Duplo Coração, i.e., a mentira não como uma falsa asserção acerca de algo, mas quando há a intenção deliberada de enganar —nesse caso aquele que engana, sabe em seu coração interior o que é verdade— deixo de lado aqui as consequências um pouco radicais desse conceito, por exemplo, a de que é melhor sofrer uma violência à mentir. Entendo que a discussão sobre a mentira pode ser útil para hoje melhor compreendermos o que é a mentira, ou como classificá-la, bem como de que forma lidamos com essa problemática. Talvez essas concepções tenham até mesmo reverberações em nosso modo de lidar com *fake news*, teorias de conspiração, etc. E, com certeza, na área do direito definir mentira e mentiroso tem uma função fulcral acerca de testemunhos e depoimento. Por fim, se nenhuma reverberação sair da concepção agostiniana de mentira, espero que fique claro o valor histórico e filosófico de *Sobre a Mentira*.



**REFERÊNCIAS**

- AGOSTINHO, Santo. *Sobre a mentira*. Trad. Alessandro Jocelito Beccari. Petrópolis: Vozes, 2018. 77 p. (Vozes de Bolso).
- BLANS, Lisiane Sabala. *A análise da mentira em Agostinho*. 2012. 154 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2012. Disponível em: <<http://w3.ufsm.br/ppgf/wp-content/uploads/2011/10/Dissertacao-lisiane1.pdf>>. Acesso em: 12 mai. 2021.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*, v. 1. 6 ed. São Paulo: Paulus, 1990. (Filosofia)





**AGRADECIMENTOS**

Essa resenha nasceu da disciplina Redação e Pesquisa, ministrada pelo professor Renato Duarte Fonseca. Agradeço ao professor pela ajuda, correções, compreensão e conversas ao longo desse extenuante semestre.

Agradeço também ao meu colega Darlan Rodrigo Campos pelas correções e sugestões feitas no texto. Entendo que essa troca é seminal para o desenvolvimento de nossos trabalhos.

