

Comissão Organizadora:

André Luiz Neiva

Jair Tauchen

Jerônimo Milone

Comissão Científica:

Bruna Bortolini

Francisco Jozivan Guedes de Lima

Grégori Laitano

Jaderson Lessa

XIV

**Semana Acadêmica
do Programa de
Pós-Graduação
em Filosofia da
PUCRS**

A Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação (PPG) em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica (PUCRS), cuja primeira edição ocorreu no primeiro semestre de 2008, foi criada com o objetivo de divulgar a produção discente e também integrar a comunidade acadêmica, promovendo um espaço de interação e confraternização entre alunos e professores do PPG em Filosofia da PUCRS. Ao longo de suas edições semestrais foi possibilitada a participação de alunos e professores de outras universidades. Atualmente, o evento tem abrangência nacional e recebe um número cada vez maior de propostas de comunicação por parte de pesquisadores das mais variadas regiões do país. O presente registro tem por objetivo principal disponibilizar para a comunidade os importantes trabalhos apresentados em sua íntegra, contribuindo assim para o contínuo debate sobre temas relevantes em filosofia.

ISSN EDIPUCRS 2237-2539



ISBN Fi 978-85-66923-48-3



XIV

**Revista da Semana
Acadêmica do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia
da PUCRS**

Comissão Organizadora:

André Luiz Neiva, Jair Tauchen e Jerônimo Milone

Comissão Científica:

Bruna Bortolini, Francisco Jozivan Guedes de Lima,
Grégori Laitano e Jaderson Lessa.

XIV

**Revista da Semana
Acadêmica do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia
da PUCRS**

Φ editora fi

 **ediPUCRS**

Porto Alegre, 2015

© EDIPUCRS, Editora Fi
www.pucrs.br/edipucrs

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni
Revisão dos autores.



EDIPUCRS – Editora Universitária da PUCRS

Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 33
Caixa Postal 1429 – CEP 90619-900
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone/fax: (51) 3320 3711
e-mail: edipucrs@pucrs.br - www.pucrs.br/edipucrs.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MILONE, Jerônimo; NEIVA, André; TAUCHEN, Jair.

XIV Revista da Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS [recurso eletrônico] / André Luiz Neiva, Jair Tauchen, Jerônimo Milone (Orgs.) -- Porto Alegre : EDIPUCRS ; Editora Fi, 2015.

724 p.

ISBN - 978-85-66923-48-3 (Editora Fi)

ISSN - 2237-2539 (EDIPUCRS)

Disponível em:

<http://www.editorafi.org>

<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/index.html>

1. Filosofia. 2. Programa de Pós-Graduação. 3. Anais. 4. Revista.
I. Título.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia

100

SUMÁRIO

O POSITIVISMO DA MORAL E A ÉTICA DA LEBENSFÜLLE: UMA LEITURA DE HEGEL E NIETZSCHE	
⌘ <i>Adilson Felício Feiler</i>	11
A MÚSICA NA ESTÉTICA DE HEGEL	
⌘ <i>Adriano Kurlé</i>	26
UM CORPO E UMA CONFISSÃO	
⌘ <i>Alexandre Pandolfo</i>	37
AGENTES SOCIAIS EM COOPERAÇÃO RACIONAL	
⌘ <i>Aline Isaia Spletstösser</i>	48
A CRISE DA REPRESENTAÇÃO E A METAMORFOSE DA RAZÃO: ENTRELAÇAMENTOS ENTRE WALTER BENJAMIN E EMMANUEL LEVINAS	
⌘ <i>Águeda Martinelli</i> <i>Bruna de Oliveira Bortolini</i>	68
BADIOU, TEORIA DOS CONJUNTOS E MODELOS DE JUSTIÇA	
⌘ <i>Carlos Roberto Bueno Ferreira</i>	87

BIOÉTICA E A GARANTIA DA DIGNIDADE NAS CONCEPÇÕES DEONTOLÓGICA E UTILITARISTA.	
¶ <i>Claudio Cesar Chagas</i>	99
HEIDEGGER E DARWIN ENTRAM NUM BAR	
¶ <i>Cristian Marques</i>	115
JUSTIFICATION IN ETHICS: THE OBJECTIVE EPISTEMOLOGICAL ROOTS OF JOHN RAWLS'S MORAL SYSTEM	
¶ <i>Diana Taschetto</i>	127
RESPONSABILIDADE EPISTÊMICA SEM AGÊNCIA EPISTÊMICA?	
¶ <i>Doraci Engel</i>	140
LIBERDADE SOCIAL EM JOHN STUART MILL E AXEL HONNETH	
¶ <i>Everton Miguel Publ Maciel</i>	167
INDÚSTRIA CULTURAL: DO FOLHETIM AOS VLOGS E REDES SOCIAIS	
¶ <i>Fabio Goulart</i>	189
WILLIAMSON CONTRA A DISTINÇÃO A PRIORI/A POSTERIORI	
¶ <i>Gregory Gaboardi</i>	218
POLÍTICA E RESPONSABILIDADE MORAL EM MAX WEBER E EM KARL-OTTO APEL	
¶ <i>Guido José Rey Alt</i>	237
CENSURA, MENOSPREZO E DESTERRO: ANTAGONISTAS DO FAVOR, DA ATENÇÃO E DAS NARRATIVAS IDENTIFICADORAS.	
¶ <i>Guilherme Mautone</i>	255

§ O <i>QUODLIBETUM</i> IX (Q. 1) DE HENRIQUE DE GAND: RELAÇÃO DE RAZÃO E RELAÇÃO REAL	
§ <i>Iuri Coelho Oliveira</i>	278
§ ÉTICA E MORAL: DIALÉTICA PERMANENTE NO CUIDADO DE SI	
§ <i>Jacira de Assis Souza</i>	287
§ APONTAMENTOS SOBRE CONCEPÇÃO POLÍTICA DE PESSOA EM RAWLS	
§ <i>Jaderson Borges Lessa</i>	300
§ REVOLUÇÃO FRANCESA DE 1789: PROSPECTOS FILOSÓFICOS E A ANÁLISE DE HEGEL OU SOBRE A CONDIÇÃO NO SUJEITO ÉTICO FRENTE AO LIBERALISMO BURGUESES	
§ <i>João Gilberto Engelmann</i>	315
§ O PREFÁCIO E O ILUSIONISTA	
§ <i>Jorge Piaia Mendonça Júnior</i>	333
§ UM CAMINHO POSSÍVEL DA RECONSTRUÇÃO NORMATIVA HONNETHIANA?	
§ <i>José Henrique Sousa Assai</i>	352
§ A CRÍTICA DE HONNETH A HEGEL: O DÉFICIT SÓCIO-NORMATIVO DA ETICIDADE SUBSTANCIALISTA HEGELIANA	
§ <i>Francisco Jozivan Guedes de Lima</i>	381
§ METAFÍSICA E FISIOLÓGIA: JUSTIFICAÇÃO DA ÉTICA EM ARTHUR SCHOPENHAUER	
§ <i>Leonardo Ritter Schaefer</i>	390

CRÍTICA DA VIOLÊNCIA EM WALTER BENJAMIN	
<i>Lourdes Pasa Albrecht</i>	398
ROUSSEAU E EDUCAÇÃO	
<i>Luís Carlos Goetz</i>	416
REPETIÇÃO E DESPERTAR: SOBRE A EXIGÊNCIA DE QUE AUSCHWITZ NÃO SE REPITA	
<i>Manuela Sampaio de Mattos</i>	433
IMPLICAÇÕES DA ANALÍTICA EXISTENCIAL NA CONSTITUIÇÃO DO CRITÉRIO ÉTICO FORMAL	
<i>Marcos André Webber</i>	445
O “ESPÍRITO DO POVO”: FUNDAMENTO DA CONSTITUIÇÃO, SEGUNDO HEGEL	
<i>Mariana Secani Lucas Fredes</i>	456
O CARÁTER REPUTÁVEL DAS CRENÇAS NA INVESTIGAÇÃO MORAL DE ARISTÓTELES	
<i>Mariane Farias de Oliveira</i>	466
SUBSTÂNCIA E ACIDENTE NA ETICIDADE: UMA INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DO DIREITO A PARTIR DA CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL	
<i>Marloren Lopes Miranda</i>	479
REPENSANDO O “ÚLTIMO” DA FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA: A ULTIMAÇÃO COMO PROCESSO REFLEXIVO GARANTIDOR DE BOAS RAZÕES NÃO-DEFINITIVAS PARA A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA	
<i>Maurício Martins Reis</i>	496

A DIMENSÃO MESSIÂNICA NAS UTOPIAS WALTER BENJAMIN	
¶ <i>Nelson Fossatti</i>	514
O <i>HABITUS</i> , O CAMPO E O CAPITAL EM PIERRE BOURDIEU	
¶ <i>Olga Nancy P. Cortés</i>	529
O LUGAR DA HISTÓRIA NO SISTEMA FILOSÓFICO DE HEGEL: BREVES CONSIDERAÇÕES	
¶ <i>Rafael Reigada Botton</i>	545
NÃO-COGNITIVISMO, RACIONALIDADE E TRAGÉDIA	
¶ <i>Rafael Graebin Vogelmann</i>	553
ENSAIO DO SILÊNCIO À PALAVRA DO DESERTO. UM DIÁLOGO NOS VESTÍGIOS DA ESCRITURA DE EDMOND JABÈS E JACQUES DERRIDA	
¶ <i>Renata Guadagnin</i>	573
POR QUE O FILME “EFEITO BORBOLETA” (2004) É TÃO PERTUBADOR? UMA HIPÓTESE FILOSÓFICA	
¶ <i>Ricardo Cortez Lopes</i>	595
O PRAGMATISMO IRÔNICO DE RICHARD RORTY: REMÉDIO OU VENENO?	
¶ <i>Ricardo Lavalhos Dal Forno</i>	612
ESTUDOS DE POSITIVISMO LÓGICO: PONTO CEGO DA APROXIMAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E ENFERMAGEM?	
¶ <i>Robson de Oliveira Silva</i>	628

ELEMENTOS PARA UMA APROXIMAÇÃO DO HEIDEGGER TARDIO: POESIA, MODERNIDADE, HABITAR	
§ <i>Sabrina Ruggeri</i>	639
O SISTEMA JURÍDICO NA POLÍTICA DE THOMAS HOBBES	
§ <i>Sádía A. S. Soares</i>	655
WALTER BENJAMIN E THEODOR W. ADORNO NA ERA DA REPRODUTIBILIDADE TÉCNICA	
§ <i>Talins Pires de Souza</i>	667
A PEDAGOGIA INOVADORA DO FREI BARTOLOMÉ DE LAS CASAS POR TRÁS DA OBRA “O ÚNICO MODO DE ATRAIR TODOS OS POVOS À VERDADEIRA RELIGIÃO”	
§ <i>Renata Floriano de Sousa</i>	681
EL DESARROLLO DE LA AUTORREFLEXIÓN COMO POSIBILITANTE DE UNA EDUCACIÓN DE LAS EMOCIONES	
§ <i>Helena Modzeleński</i>	698
DERECHOS Y OMISIONES. ¿EN QUÉ CONSISTE LA FUERZA EMANCIPATORIA DE LOS DERECHOS HOY?	
§ <i>Laura Gioscia</i>	712

O POSITIVISMO DA MORAL E A ÉTICA DA *LEBENSFÜLLE*: UMA LEITURA DE HEGEL E NIETZSCHE



*Adilson Felicio Feiler*¹

Introdução

Hegel, em seu *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, referindo-se a atuação do Jesus histórico, diz que “[...] ele colocou a reconciliação no amor e na plenitude de vida. A plenitude da vida *Lebensfülle* é a expressão da vida em sua reconciliação e totalidade. Através dela Hegel reage ao dualismo positivo e estranho, tributário do formalismo da razão moderna. Quase um século após a redação do *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, Nietzsche, em seu *Anticristo*, se investe contra uma tendência que destitui o ser humano da vida, compreendida em sua organicidade em nome de um

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS, feilersj@yahoo.com.br,

Deus moral. Porém esse manifesto anticristão tem seu ponto de partida já na redação de sua *Gaia Ciência*, onde lemos: “[...] o mais rico na plenitude de vida, o deus dionisiaco e o homem.” Ao invés do Deus cristão Nietzsche elege Dionísio, o deus que eleva o ser humano ao estatuto divino, circunscrito nos limites do mundo orgânico. Embora Nietzsche não tivesse conhecimento do *Espírito do Cristianismo e seu destino*, possui na *Gaia Ciência* e no *Anticristo* o mesmo objetivo de Hegel: devolver ao ser humano a vida, compreendida em sua plenitude, e que lhe permite viver neste mundo moderno.

1. A crítica à lei moral estranha: um elo entre Hegel e Nietzsche

Essa dimensão da lei, da qual se depreende uma moral, é um ponto comum nas críticas de Hegel e de Nietzsche, seja da moral vista como o momento dialético da exteriorização pelo deparar-se com o estranho, a lei², seja pela lei entendida como aquela instância autoritária e opressiva que põe o indivíduo na posição de passividade e subserviência³. Hegel e Nietzsche, como lembra Reinier Franciscus Beerling, se colocam distantes da moral cristã, vista por ambos como uma ficção a julgar o mundo⁴. Por essa razão, anuncia a morte da moral; Hegel, em nome da reconciliação que se constitui

² Hegel apresenta a reação de Jesus frente à lei positiva. “Sobre esta maneira poder-se-ia esperar que Jesus se colocasse contra a positividade do mandamento moral, contra a legalidade, [...] cada mandamento, na verdade, anuncia-se como um estranho” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p.322-3).

³ Nietzsche vê no Cristianismo o atentado contra a humanidade, precisamente pela inoculação da culpa. “A noção de culpa e castigo, toda a ‘ordem moral do mundo’ foi fundada *contra* a ciência – *contra* a desligamento do homem em relação ao sacerdote ...” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 49, 1999, p. 228).

⁴ Cf. BEERLING, 1961, p. 240.

como momento da atualidade da vida em plenitude, e Nietzsche pelos pontos culminantes de vida, como instantes da tensão trágica⁵. Embora Nietzsche dirija a Hegel as críticas mais duras no que toca a toda a forma de historicismo e idealismo, nos quais combate a noção de finalidade, contudo, no que diz respeito ao Cristianismo ambos comungam da mesma crítica: o distanciamento do verdadeiro espírito cristão no destino que o Cristianismo assume. Ora, o destino cristão⁶, que cabe a cada um assumir é aquele que o próprio fundador do Cristianismo assumiu; não como algo estranho, uma lei positiva, mas um fato no qual se reconhece e se é acolhido com amor. O estranhamento da positividade da lei é superado com a morte de Deus, ou melhor, de uma imagem moral de Deus, seu distanciamento. Embora muitos insistam em interpretar essa morte de Deus a partir do evento da encarnação, ao assumir a condição humana Deus já deixaria de ser Deus. A expressão “morte de Deus” foi criada por Hegel antes mesmo de Nietzsche e Feuerbach. Fazendo isso, Hegel se coloca dentro da grande tradição cristã; pois enfatiza, pela encarnação de Deus no mundo, o Cristo Total. Franco Riccio concorda que “[...] o anúncio da morte de Deus temporaliza o complexo dinâmico do movimento e da conexão em relação a um ‘poder’ externo que promove a ‘antítese’”⁷. É uma absoluta independência com relação à autoridade externa, seja ela Deus ou o Mestre⁸, o que implica em luta e oposição. Esta famosa expressão: “[...] Deus está morto – torna instável o tornar-se ‘sem fundamentos’,

⁵ Ibidem, p. 246

⁶ O tema do destino, muito caro aos autores românticos, não é determinismo, mas ao contrário abertura. Tanto Hegel como Nietzsche são influenciados por Hölderlin, que derivou o destino da tragédia grega. (Cf. INWOOD, 1997, p. 137).

⁷ Cf. RICCIO, 2004, p. 66

⁸ Cf. ALDRED, 2004, p. 05

elevando para o nível de partículas elementares”⁹. Desta oposição vai-se deslumbrando um mundo cada vez mais vasto, que tem o abismo como fundamento. Logo, se o abismo passa a ser o fundamento, aquela adesão cristã ao edifício sistemático conceitual do idealismo metafísico conceitual sob a noção de Ser é destronada. Portanto, tal fundamento longe de ser cristalizado, é sempre uma suprema transformação consignada sob a imagem da inocência reconciliadora da criança, uma *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) para se atingir algo, que é a plenitude diante da qual se pensa Deus fora daquelas categorias tradicionais. Assim, a compreensão moral de Deus é condição de existência e desenvolvimento da dialética, tal como a figura de Apolo para a configuração da tragédia; contudo, tanto a moral como Apolo devem ser ultrapassados, seja pela reconciliação dialética, seja pela transvaloração trágica. Com isso preservamos o princípio da afirmação da diferença, fundamental na leitura tanto dialética como trágica. Alguns filósofos, como Max Horkheimer e Theodor Adorno têm, segundo Elliot Jurist “[...] apresentado relutância a aceitar Hegel e Nietzsche como opostos. Do lado da teoria crítica [...] inclusive [...] argumentam que Nietzsche foi um dos poucos que, depois de Hegel, reconheceu a dialética do esclarecimento [...] Filósofos da linha francesa, como Georges Bataille, dizem que há [...] ligação orgânica entre Hegel e Nietzsche”¹⁰. Pela dialética, Nietzsche apresenta diversos temas de seu pensamento, de modo especial na tragédia, se dá pela confluência das disposições artísticas, dionisiaca e apolínea. O terceiro momento, que é o da síntese, é o mais problemático, porque não há reconciliação estática, mas luta contínua, ou seja, uma síntese momentânea aberta à transvaloração de todos os valores: em pontos culminantes de potência.

⁹ Cf. RICCIO, 2004, p. 71

¹⁰ Cf. JURIST, 2000, p. 4-5

Nietzsche compreendeu a aproximação dualista e simbólica pela semântica da tragédia grega, através das divindades Apolo e Dionísio, o que o jovem Hegel já, por seu lado, operou em termos de superação dos limites da ideia de racionalidade¹¹. Assim, para Hegel, a razão não pode se restringir àquelas categorias do entendimento, mas perpassa o ser como um todo. Tanto para Hegel como para Nietzsche a racionalidade humana não se identifica com a sua capacidade de cálculo, erro já herdado daquela confusão entre razão e entendimento, incapazes de dar o contorno do ser: a razão dialética de Hegel inverte a razão kantiana; une, assim, o que Kant separou. Da mesma forma opera Nietzsche, com as figuras de Apolo e Dionísio, que deixam de ser opostos para se tornarem duas faces de uma mesma moeda, como um todo orgânico em movimento¹².

¹¹ Viriato Soromenho-Marques, em sua pesquisa a respeito das possíveis aproximações entre Hegel e Nietzsche, afirma que aquela aproximação semântica nietzschiana com os gregos antigos já fora compreendida tempos antes pelo Jovem Hegel: “Nietzsche empreendeu uma abordagem dualista, simbólica para o núcleo semântico da tragédia grega antiga, consubstanciada nas entidades de Apolo e Dionísio. Foi em grande parte dependente do trabalho de Hegel, que, desde a sua juventude, lutou para superar os limites estreitos da ideia de racionalidade”. (SOROMENHO-MARQUES, 2000, p. 04).

¹¹ O termo “plenitude”, dentro do contexto romântico, é utilizado para expressar uma postura holística. Sob tal postura se trata a parte e o todo, de modo e se perceber uma interconexão entre ambas, a parte remete ao todo e o todo à parte.

¹² Viriato Soromenho-Marques, ainda, a respeito da tragédia grega como vínculo entre Hegel e Nietzsche, afirma: “Hegel radicalmente inverte a tese kantiana sobre o destino da razão dialética. Em vez de kantiana negativa de autodisciplina contra o perigo de ilusão e fantasia, Hegel deu um sentido amplo, positivo para ambos os objetos e métodos da razão dialética. Sublinhe-se que, no mesmo sentido, a relação entre as duas principais figuras nietzschianas (Gestalten), Apolo e Dionísio, foi desenvolvido de uma forma muito semelhante ao utilizado na dialética hegeliana, afirmando que Apolo e Dionísio não

Hegel e Nietzsche veem, na tragédia grega, o propósito da verdade concreta que abraça a pluralidade histórica e filosófica, com um sistema concreto por considerar a vida em sua universalidade, que reconcilia a singularidade fragmentária¹³ orgânica num todo em plenitude. Portanto, aberto a destruir para construir, “Do ser para o tornar-se, o ‘anúncio’ que traz luz para a dinâmica da natureza do universo físico e de partículas elementares. O tornar-se é explicativo, mas não físico”¹⁴.

Logo, a totalidade reconciliada nas suas partes fragmentárias, conduz ao reconhecimento da lei externa como uma força hostil que obriga e cria escravidão. Essa força assume, nas críticas de Hegel e Nietzsche, a moral cristã. Ambos os autores, como foi visto, viveram o ambiente do pietismo protestante: se em Hegel temos o início de uma crítica ao Cristianismo, enquanto manifestação de uma lei positiva, expressa pela fé, da mesma forma positiva, em Nietzsche, temos uma radicalização daquelas críticas. Ambas as críticas, portanto, atacam um ponto comum: a lei positiva, de cuja vivência se deriva uma moral. O Cristianismo, compreendido como estranho, exterior, ou seja, como lei moral, é no fundo uma compreensão que designa um ponto comum: a maneira despótica e autoritária com que o mesmo tem conduzido o

eram noções opostas propensas à exclusão mútua”. (SOROMENHO-MARQUES, 2000, p. 04).

¹³ Assim, em Hegel assistimos a uma verdadeira revolução no que diz respeito à transição do ser para o tornar-se: “A revolução introduzida pela dialética hegeliana foi a mudança radical de Ser para o Tornar-se. Mas, no final, os conceitos utilizados para expressar o movimento temporal do Ser como Werden se cristalizou e se paralisou nos sonhos do absoluto em suas diversas faces. As criações ideais do sistema de Hegel tornaram-se concretas, formas universais que foram consideradas para ter mais vida do que as entidades abstratas universais da experiência singular e fragmentária dos seres humanos concretos”. (SOROMENHO-MARQUES, 2000, p. 08).

¹⁴ Cf. RICCIO, 2004, p. 71

destino dos indivíduos. Ao invés de se acolher de maneira inclusiva todo o fato, utiliza-se este como um contraponto à existência, resultando disso a exterioridade alienada, a fraqueza, a doença e a resignação. Ambas essas posturas veiculadas pela lei, põem a filosofia moral de Hegel e Nietzsche em comum acordo: um projeto de crítica ao Cristianismo. Com isso, fazem emergir aquilo que se lhe corresponde, de fato – o de ser uma prática de vida, uma religião do coração, que é a vida expressa em sua plenitude¹⁵, como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade).

Assim, Hegel e Nietzsche defendem o Cristianismo autêntico, que se caracteriza como religião do coração, como plenitude da existência. A superação dialética de contradições conduziria a essa plenitude da existência, ou tal plenitude somente é conquistada pela transvaloração dos valores, ou seja, pela dissolução da moral?

2. A lei estranha expressa na moral

A superação que Jesus opera está na sua capacidade de unificação e reconciliação, que passa pelo zelo piedoso e pelo culto estranho. Ele mesmo foi um judeu praticante da lei e do culto, e não veio abolir a lei mas dar sentido pleno a ela. Nietzsche constata tal esforço em Jesus ao apontar a sua crítica à moral, “[...] Nietzsche [...] forçou a distinção em sua crítica do Cristianismo como moral, que está em Paulo, o maior de todos os apóstolos da vingança.¹⁶” O sentido pleno que ele dá à lei é o de superar sua interpretação indevida, baseada em seu cumprimento estrito. Ele introduz, na lei, uma prática de vida, e essa prática constitui seu sentido pleno, sem sobreposições. Por

¹⁵ O termo “plenitude”, dentro do contexto romântico, é utilizado para expressar uma postura holística. Sob tal postura se trata a parte e o todo, de modo a se perceber uma interconexão entre ambas: a parte remete ao todo e o todo à parte.

¹⁶ Cf. BISER, 2003, p. 279

sua parte, Hegel dirige à teologia moderna uma polêmica que diz respeito às relações da fé subjetiva para com o mundo. A consequência essencial era a necessidade inevitável de reconhecer o ateísmo e sua autoridade soberana sobre a realidade objetiva do mundo, sobre o ser moral histórico do homem. Dado que a teologia do século XVIII tinha admitido e reconhecido os direitos do entendimento, pelo lado da ética houve uma transformação em moralidade¹⁷. Essa moralidade, em forma de lei positiva, divide sujeito e objeto, impossibilitando a manifestação da plenitude da vida em nome de uma autoridade estranha a si mesma.

A privação do objeto no sujeito do entendimento em nome de um além tem levado a sérios dualismos: o esquema de dois mundos, divide o ser em um aqui e um além que se tornou estranho. Quanto mais distante, mais forte faz sentir o peso da lei moral que obriga: age-se não por convicção e liberdade, mas por coação, sem que a plenitude da vida esteja implicada na prática singular. Sem a referência a um contraposto, a fé se torna estranha a si mesma, como uma *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) que, ao desdobrar-se e opor-se na *Vielfältigkeit* (diversidade), não se reconhece nela, permanecendo estranha, alienada. O prático torna-se apenas algo objetivo, não atingindo a subjetividade necessária para tornar o estranho como algo conhecido. Nesse processo, a razão passa a ser rebaixada a um entendimento, como serva de uma fé positiva: “[...] o inevitável niilismo do mundo moderno oriundo do nada da razão objetiva, não teria podido se constituir inteiro e sem reencontrar a resistência se a fé não tivesse feito causa comum com o entendimento”¹⁸. Essa fé positiva expressa como moral, é estranha ao ser humano, por isso, incapaz de realizar a reconciliação que aponta para a plenitude da vida

¹⁷ Cf. ROHRMOSER, 1970, p. 76

¹⁸ Ibidem, p. 77

e para uma transvaloração dos valores. Por isso: quais os principais desafios para se superar essa positividade?

3. O estranhamento da lei e a ética da *Lebensfülle*

O modo pelo qual a lei moral racional encontra expressão nos diversos tipos de práticas humanas, a saber, a relação entre moralidade e razão, liberdade e natureza, metafísica e história, tem, na figura de Jesus, um exemplo emblemático. Jesus é aquele que não revoga nenhum ponto da lei, mas dá a ela o seu sentido de plenitude ao reconciliá-la com os agentes humanos, como povo ciente de sua natureza coletiva e, ao mesmo tempo, individual e subjetiva.

O espírito é o ethos que se atualiza num povo particular, reconciliando o todo e a parte na plenitude: *Lebensfülle*, até atingir seus pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*. Por isso, ao mesmo tempo em que se atualiza num povo particular, consiste num legado que transpõe seus umbrais, ou seja, está aberto a constituir uma totalidade orgânica em relação caótica e plena *Gegenseitigkeit* no seu encontro e atualização nos diferentes povos e culturas. Isso foi possível na atualização do legado ético de Jesus?

Peter Hodgson diz que, no destino de Jesus e da Igreja, há uma contradição não resolvida entre as verdades do Evangelho e as exigências do mundo externo; por essa razão “[...] a liberdade espiritual imaginada pelo Evangelho não pode ser atualizada na realidade ética e política”¹⁹, pois a impermeabilidade da lei que se depreende da transmissão do legado cristão impede com que seja absorvida nas diferentes culturas, de onde resulta um emprego da mesma como estranha ou simplesmente é negada. O destino do espírito cristão acaba caindo naquele mesmo problema

¹⁹ Cf. HODGSON, 1997, p. 59

judaico do estranhamento de Deus na lei que, por sua inflexibilidade, impede o encontro com as diferenças representadas pela natureza, pelas demais divindades e nações.

O destino do Cristianismo passa a ser o de uma religião institucionalizada na positividade, não aquela do espírito e do carisma originário de seu fundador, mas a de seus sucessores. O Cristianismo estabelecido sobre um conjunto de leis morais vazias, em sua expressão moderna, coloca o indivíduo sob o peso do comando moral divino. O caminho, para Hegel, é o de superação desse individualismo, expressão do Moralismo, que está na vivência em sociedade. Como expressão de uma ética de relação recíproca, a sociedade traz elementos do contratualismo e do Naturalismo: um sujeito de Direitos e deveres como uma unidade reconciliada numa eticidade. Como escreve Butler, “Hegel designa este ideal de harmonia ética pelo termo alemão *Sittlichkeit*, o qual ele contrasta com a ‘moralidade’ baseada na consciência privada. A ética individual de quem participa na vida da polis é guiada por regras institucionalizadas na prática²⁰.” Neste sentido, a instituição não é de todo negativa, pelo contrário, é necessária no sentido de contribuir para estabelecer o caráter do ser humano, que é seu destino. Neste sentido, os termos *Sittlichkeit*, *Schicksal* e *Geist* são equiparados por reforçar o princípio de individuação e da diferença sem levar ao individualismo. Outro problema é aquele da massificação quando a instituição se torna positiva, ao se encarar as leis que a compõe como um fim em si mesmas.

Para além da moralidade e legalidade ligadas aos imperativos da vida individual, a eticidade diz respeito à

²⁰ Cf. BUTLER, 1977, p. 92

vida da coletividade, aos costumes sociais²¹. A vida ética é um problema deduzido ‘a priori’ da noção de liberdade, um problema herdado de Kant, que representa, mais uma vez, a síntese entre liberdade e natureza, entre virtude e autonomia, de modo que esses excedam as dimensões da moralidade individual para assumirem a política na sua dimensão prática e institucional em redes relacionais de pólos em luta *Gegenseitigkeit* como recorda Douglas Moggach “[...] o conceito de autonomia vem a ser relacionado não apenas à moralidade própria, mas às instituições e práticas políticas [...] contra [...] as distorções dos efeitos do interesse privado.”²² Na eticidade os diferentes eventos são reconhecidos pelos agentes como ações que contribuem para a compreensão de sua liberdade.

Hegel enfatiza a importância da vida em sociedade, como exteriorização do particular, dizendo que aquele “[...] mundo ocidental moderno perdeu o senso da ética social grega. De acordo com ele, o individualismo moderno é meramente moralista.” Nietzsche vê, na mesma, uma totalidade orgânica para além da massificação alienante provinda de uma autoridade institucional, de uma moral de rebanho, já que o mesmo, através de uma experiência própria viveu a repressão de um tipo de Cristianismo moral autoritário. Por isso, mais uma vez somos movidos a aproximar a sua crítica a de Hegel. O problema está no tom radical que a crítica de Nietzsche assume contra a moral de rebanho autoritária, o que pode levar a uma leitura que se tornou caricata ao se associar Nietzsche à crítica a toda e qualquer modalidade de vida social. O legado da lei, pela vida social que supera o autoritarismo positivo e moral, contribui para a constituição do todo: a plenitude de

²¹ Na *Filosofia do Direito* Hegel trata este momento da eticidade como composto pela família, pela sociedade civil e pelo Estado.

²² Cf. MOGGACH, 2011, p. 182

pontos culminantes de força. Logo, a negação de toda e qualquer possibilidade de vida social reduz o humano a um átomo, isolado e onipotente e, por isso, incapaz de realizar aquilo que é o seu projeto: o de estabelecer uma nova cultura, a cultura de espíritos livres em relações recíprocas *Gegenseitigkeit* mediante um ethos singular. A constituição de um ethos singular como *Lebensfülle* passa necessariamente pela vida social: o lugar do confronto entre sujeito e objeto.

Conclusão

O projeto vital que Hegel e Nietzsche empreendem consiste na salvação do ser humano que se dá na história e passa pela não-violência: a prática da tolerância e do reconhecimento recíproco que fortalece a vida como plenitude. Desta maximização da vida como princípio ético de potencialidade se apresenta na lógica como um desdobramento e oposição na categoria da *Vielfältigkeit* (diversidade), pela negação de tudo aquilo que se opõem à vida pelos mecanismos e códigos legais.

O movimento para se atingir tal estatuto é o da unidade: a reconciliação no amor (Hegel), uma reconciliação sempre aberta, típica da postura que Jesus de Nazaré empregou a partir de sua prática de vida, destinada a atingir pontos culminantes de potência (Nietzsche). Portanto, na política a maximização da vida daquele princípio ético de *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) ao se desdobrar e opor-se numa lógica como *Vielfältigkeit* (diversidade) se reconcilia em redes caóticas de pólos em oposição numa política social pela categoria da *Gegenseitigkeit* (reciprocidade), o lugar promotor do reconhecimento da identidade nas diferenças pelas relações sociais que se estabelecem entre diferentes povos, nações e culturas, para uma sempre nova *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). Isso revela um desejo de maximizar a vida, de intensificar a potência, de vivê-la inúmeras vezes, um destruir para construir não como

eterna repetição, mas como plenitude de vida e do instante que ama o destino, e, com isso, alcança pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*.

O estudo que apresentamos foi o da aproximação entre Hegel e Nietzsche no que diz respeito à luta contra a moral da qual demanda um projeto ético construtivo, de intensificação da força e criação e que tem no Cristianismo que se depreende da pessoa concreta de Jesus sua inspiração. A importância da pessoa concreta de Jesus é tão grande que é impossível tratar dele como de alguém que já não representa nada, como se não fosse mais cabível colocar qualquer questão sobre ele. Por essa razão, o *Anticristo* consiste na redescoberta do Cristianismo originário, através do pensamento fraco ao que diz respeito àquela reconversão da religião em moral.

Referências Bibliográficas

ALDRED, Guy A. Friedrich Nietzsche. In: MORE, John (Ed.). *I am not a man, I am dynamite: Friedrich Nietzsche and the anarchist tradition*. Canadá: Spencer Sunchine, 2004.

BEERLING, R. F. The Young Hegel and the Moral. *Hegel-Studien*, Bonn, Bd. 1, 1961.

BISER, Eugen. *Paulus: zeugnis, begegnung, wirkung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

BUTLER, Clark. *G. W. F. Hegel*. Boston: Twayne Publishers, 1977

HEGEL, G. W. F. Die Positivität der christlichen Religion (1795/1796). In: HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994. Werk 1, p. 104-189. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 601).

HEGEL, G. W. F. Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798/1800): Der Geist des Judentums, Der Geist des Christentums. In: HEGEL, G. W. F. *Frühe*

Schriften. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994. Werk 1, p. 317-418. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 601).

_____. *Briefe von und an*. Band I: 1785 – 1812. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969.

_____. *Escritos da juventude*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

_____. O espírito do cristianismo e seu destino. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, n. 2, v. 1, p. 190-191, jul./dez. 2010. Disponível em: <<http://www.abavaresco.com.br/revista/index.php/opiniaofilosofica/article/view/24/24>>. Acesso em: 15 jul. 2011.

_____. *On christianity: early theological writings*. Traslated by T. M. Knox with an introduction and fragmaents translated by Richard Kroner. Chicago: Gloucester: Mass Peter Smith, 1970.

HODGSON, Peter C. (Ed.). *G. W. F. Hegel: theologian of the spirit*. Miniapolis: Fortress Press, 1997.

JURIST, Elliot L. *Beyond Hegel and Nietzsche. Philosophy, culture and agency*. The MIT Press: Cambridge, 2000.

MOGGACH, Douglas. Pós-Kantian perfectionism: virtue and economy. In: _____. *Politics, religion and arts Hegelian debats*. Northwestern: Northwestern University Press, 2011. p. 179-182.

NIETZSCHE, F. W. Der Antichrist. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Herausgegeben). *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. München: Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999. Bd. 6.

_____. *Nachgelassene fragmente: herbst 1887 bis märz 1888*. In: COLLI, von Giorgio; MONTINARI, Mazzino

(Herausgegeben). Achte Abteilung. Berlin: Walter de Gruyter, 1970. Bd. 2.

_____. Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe. In: MULLER-BUCK, Renate; SCHMID, Holger (Ed.). *Nietzsche Briefwechsel*. Kritische Gesamtausgabe: Nachbericht Zur Dritten Abteilung: Briefe Von Und an Friedrich Nietzsche 1880-1884: III 7/1. Dritte Abteilung. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. Bd. 7.

_____. F. W. *O anticristo, maldição do cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

RICCIO, Franco. The death of God. Index of possibilities for moving beyond without horror. In: MORE, John; SUNCHINE, Spencer (Ed.). *I am not a man, I am dynamite: Friedrich Nietzsche and the anarchist tradition*. Canadá: Autonomedia, 2004.

ROHRMOSER, Günter. *Théologie et alienation dans la pensée du jeune Hegel*. Paris: Beauchesne, 1970.

SOROMENHO-MARQUES, Viariato. *Ontological nihilism: how Hegel was read by Nietzsche*. Wien: Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000. p. 141-148.

A MÚSICA NA ESTÉTICA DE HEGEL



*Adriano Kurle*¹

1. A arte como elo entre a natureza e o *Geist*

Apesar do sistema de Hegel ser monista, a geração de diferenciações através da negatividade é um elemento constante no seu pensamento. Enquanto a dialética, o pensamento e a efetividade do real não são tomados como coisas separadas, eles estão permanentemente em relação. Mas isto não significa que eles estejam sempre juntos. Os processos de constituição e de figuração envolvem a diferenciação, e esta diferenciação pode se dar em vários níveis. Um nível básico, onde ela sempre se repete, é na relação entre espírito e materialidade, ou espírito e natureza. Embora o espírito possa estar manifesto na natureza, aquilo que Hegel chama por este termo está geralmente ligado à uma limitação de consciência. É aqui que a consciência, enquanto encarnação e individualização do pensamento, cumpre um papel mediador essencial, que serve como

¹ Doutorando em Filosofia pela PUCRS, adrianobk@gmail.com

fronteira entre a natureza e o espírito. Muito embora haja esta “fronteira”, ela não é, propriamente dito, uma cisão ou ruptura. A distinção entre espírito e natureza ocorre através de graus de reflexividade, mas ainda aqui podemos considerar certas distinções *qualitativas*.

Deste modo, existe a diferença entre o inorgânico e o orgânico, entre o meramente orgânico e a consciência, entre a mera consciência de objetos e a consciência de si e, finalmente, entre a consciência em geral do *Geist*. No momento em que o espírito constitui-se enquanto individualidade, ele separa-se de tudo aquilo que não é a sua individualidade. E é neste momento que ele se coloca a diferença dos elementos que são chamados por Hegel de naturais: o inorgânico e o meramente orgânico não tomam consciência da individualidade, dos objetos, do mundo, etc. Apesar de haver no orgânico a diferença entre o interno e o externo, apenas a consciência considera este externo como diferente de si. Já na consciência de si há diferença com o externo mas também há consciência do interno e de si mesmo enquanto algo que participa da relação.

Através da relação entre consciências de si (ou seja, da relação humana) é possível superar a limitação do individual rumo à relação intersubjetiva e social. Este caminho envolve a negação da consciência de si como absoluto (totalidade), da sua independência da natureza e do outro através da relação com o medo da morte e da submissão ao mais forte. Apenas aí a consciência de si reconhece o seu pertencimento e dependência do mundo natural e da vida, tornando-se a oposição entre consciência de si e mundo mediada pela outra consciência de si e, através da negação do desejo, ampliada como algo pertencente ao mundo. Esta negação da independência se dá através da negação do desejo, que desencadeia o *trabalho*. A relação artística encontra-se como progresso do *Geist* objetivo (onde o homem desenvolve suas relações sociais e morais) para o *Geist* absoluto. Porém, é de se compreender

que não ocorre primeiro a relação social e apenas depois de certo ponto a arte. A arte transpassa os níveis de relações sociais e os representa. Ela está relacionada com (e tem por conteúdo) a religião, e torna-se a atividade criativa em que o homem busca compreender sua relação com o *Geist*, compreender a si mesmo e moldar as próprias coisas para além da necessidade do desejo. Assim, a arte tem como pressuposto a capacidade do trabalho (onde o homem nega seu desejo de consumo imediato do objeto, permitindo o trabalho sobre ele), mas não se limita a ele: a arte envolve uma relação de representação (tanto aqui enquanto *Vorstellung*, enquanto uma representação que mantém a cisão entre o interno e o externo, quanto *Darstellung*, como apresentação ou exposição conceitual realizada, com a superação da cisão²), de projeção, e a negação do consumo, sendo uma relação que Hegel chama de teórica.

A arte é uma manifestação do *Geist* no mundo natural, concreto, através da consciência humana. Esta manifestação permite ao homem determinar a ideia ainda indeterminada, dando-lhe forma concreta e individual. E ao mesmo tempo que o homem manifesta sua consciência, ele também tem relação receptiva com esta manifestação. E através desta relação entre exteriorização e recepção o homem transforma-se e transforma o mundo. Através da expressão ele torna manifesto aquilo que estava oculto e indeterminado, e através da relação com sua própria obra transforma-se e toma consciência mais determinada do conteúdo espiritual. A manifestação artística e seu desenvolvimento é, assim, a manifestação da autonomia e liberdade do *Geist*, e a necessidade de exteriorizar-se no material concreto é o seu fazer-se substância. Neste sentido, a arte cumpre a função de tornar a substância, sujeito, e vice-versa.

² Cf. WERLE, M. A. *A Poesia na Estética de Hegel*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/ FAPESP, 2007, p. 14.

2. Formas de arte particular

É com a distinção entre as diferentes maneiras de relacionar forma e conteúdo que Hegel desenvolve o que ele chama de “formas de arte particular”, que são modos de expressão históricos da consciência artística. Esta depende do modo de concepção e manifestação do conteúdo (o Absoluto, o universal) e a maneira como se expressa ou se concebe na realidade material e natural (a forma). Hegel distingue entre três tipos de artes particulares: a arte simbólica, a arte clássica e a arte romântica.

Segundo Hegel:

Resumiremos estas breves considerações dizendo, pois, que a arte simbólica procura realizar a união entre a significação interna e a forma exterior, que a arte clássica realizou essa união na representação da individualidade substancial que se dirige à nossa sensibilidade, e que a arte romântica, espiritual por excelência, a ultrapassou³.

O conteúdo está sempre ligado ao espírito e à ideia. Inicialmente, o conteúdo é indeterminado e abstrato. Este conteúdo, na estética de Hegel, encontra-se geralmente ligado à alguma aspiração religiosa. Por isto estas formas de manifestações históricas da arte estão relacionadas também com a busca de manifestação e conscientização deste conteúdo absoluto. Concretizar-se em forma sensível é justamente o caminho da arte. Deste modo, a relação dialética entre manifestação e recepção reflexiva desta manifestação acaba as transformando reciprocamente: de um lado, o *Geist* toma conhecimento de si mesmo através

³ HEGEL, G. W. F. *Werke 13: Vorlesung über die Ästhetik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 392/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 340.

do seu estranhamento com a natureza; de outro, a própria natureza se adapta, enquanto forma, ao conteúdo do *Geist*. O objetivo do *Geist* é encontrar uma conciliação possível com as formas naturais, onde ele possa se reconhecer.

Ora, o *Geist* é aqui a racionalidade no seu sentido mais amplo, e encontra-se individualizado no ser humano. Portanto, é através da busca do ser humano, já como ser social e participante do *Geist* objetivo, que a realização artística ocorre. De início, a arte simbólica manifesta a tentativa de expressar um conteúdo universal e infinito na concretude e finitude da natureza, através da forma individual. Mas este conteúdo nunca permite-se atingir uma forma determinada que permita mostrar tudo que o conteúdo é. Há sempre, na forma de arte simbólica, uma diferença entre aquilo que o conteúdo deveria expressar e a sua forma de concretização. Na tentativa de expressar o conteúdo espiritual, este é posto em figuras que lhe são insuficientes, como representações da natureza como trovões, vento, entre outras forças da natureza, animais e representações antropomorfizadas de animais. Ou ainda, signos que estão ali como representando algo que não consegue se expressar plenamente na forma material. É nestes casos que o espírito não encontra a forma adequada de se manifestar, porque sua individualização é sempre insuficiente.

O caminho de superação desta insuficiência se dá quando há uma identificação entre o conteúdo e a forma, pois “A verdadeira significação só se encontrará, portanto, quando o conteúdo espiritual de um objeto já nele mesmo está implicado e através dele é perceptível quando o espiritual se manifesta em toda sua realidade e o corporal é apenas uma explicação adequada do espiritual e da interioridade⁴.” É na figura humana que a racionalidade se

⁴ HEGEL, G. W. F. *Werke 13: Vorlesung über die Ästhetik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 546/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O*

manifesta enquanto individualidade, sendo o corpo e a figura concreta do homem a perfeita adequação entre conteúdo e forma. Quando o homem, portanto, torna-se a figura central da manifestação artística chegamos ao ideal da arte clássica. Através do corpo humano e das narrativas das ações humanas, através da transformação dos deuses em figuras humanas, é que é superada a inadequação entre conteúdo e forma.

Não deixando de ser uma manifestação da liberdade e, ao mesmo tempo, de dominação da natureza, a expressão artística passa para sua última forma, onde o homem reconhece a sua própria interioridade e se distingue da natureza, reconhecendo-se como livre diante dela: “O espírito tem de começar por se retirar da natureza e regressar a si mesmo, por se elevar acima dela e ultrapassá-la, antes até de nela poder se orientar como num elemento sem resistência e dela fazer a expressão positiva da sua própria liberdade⁵.”

Assim passamos da arte clássica para a arte romântica, onde o espírito uma vez mais cinde-se do mundo material, porém desta vez ultrapassando-o. Isto porque através do reencontro reflexivo com a sua interioridade, agora o *Geist* – desta vez já corporificado no homem – reconhece sua infinitude e independência da natureza. De início, permanece separado da natureza e a considera apenas negativamente, para depois superar esta mera negatividade para buscar afirmar sua independência e liberdade neste mundo material, de diversas formas. Nas palavras de Hegel “O verdadeiro conteúdo da arte romântica é constituído pela intrisencidade absoluta, e a forma correspondente pela subjetividade espiritual

belo na arte. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 472.

⁵ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Vol. I. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 491.

consciente da sua autonomia e da sua liberdade ⁶.” Enquanto a arte clássica representa a fusão do ideal com o mundo material através da manifestação humana, na arte romântica expressa-se a conciliação da alma consigo mesma, da subjetividade interna.

Levada a este grau, a interiorização não é mais, por assim dizer, do que o exterior despojado da sua exterioridade objetiva, um exterior invisível e imperceptível, uma sonoridade que emana de uma origem misteriosa, um voo sobre as águas, uma música de ondas que se expandem sobre um mundo que, pelos seus fenômenos heterogêneos, apenas constitui um fraco reflexo daquele ser-em-si da alma. Para resumir esta relação entre o conteúdo e a forma na arte romântica, diremos que isso onde o tom fundamental da arte romântica aparece no seu aspecto mais autêntico é de natureza *musical* e, devido ao conteúdo preciso da representação, *lívica*; isso explica-se porque aí a universalidade é levada ao grau mais elevado e porque a alma, para se exprimir, não cessa de rebuscar nas suas mais íntimas profundezas. Na verdade, o abismo constitui a característica elementar, essencial da arte romântica [...]⁷.

3. A música

É neste ponto que devemos inserir a questão da música. Em primeiro lugar, a música é considerada dentro das formas de arte individuais, isto é, nas diferentes formas sensíveis e nos diferentes materiais que a expressão artística

⁶ HEGEL, G. W. F. *Werke 14: Vorlesung über die Ästhetik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 129/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 571.

⁷ HEGEL, G. W. F. *Werke 14: Vorlesung über die Ästhetik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp. 140 – 141/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, pp. 580 – 581.

se utiliza. Hegel compreende que apenas a visão e a audição são sentidos passíveis de expressão artística, considerando uma primazia racional destes sentidos sobre os outros, que são não-racionalizáveis (por estarem conectados com necessidades práticas e fisiológicas e por serem efêmeros). Deste modo, apenas a visão e a audição serão consideradas, e estas consideradas como racionalizáveis porque passíveis de representação sensível organizada: permitem associações e guardam a lembrança (são *sentidos teóricos*).

As relações puramente teóricas dependem dos órgãos dos sentidos, da visão e da audição; tudo quanto vemos e ouvimos nós deixamos tal e qual, quer dizer, intacto. Pelo contrário, os órgãos do olfato e do paladar já fazem parte das relações práticas. Só podemos, efetivamente, sentir o cheiro daquilo que a si mesmo se consome, e só podemos saborear destruindo⁸.

Há uma passagem progressiva também de uma arte individual para outra: primeiro, as artes visuais que estão mais ligadas ao mundo físico, ao peso da matéria: a arquitetura e a escultura. Estas funcionam principalmente enquanto arte simbólica (no caso da arquitetura) e clássica (no caso tanto da arquitetura quanto da escultura). Já a pintura é a arte visual que passa já pelo processo de interiorização da imagem, e pertence à forma de arte romântica. Esta já se dá com maior liberdade de expressão subjetiva e em apenas duas dimensões. Quando a negação do espaço ocorre, e o movimento de vibração passa unidimensionalmente a representar as relações deste movimento de corpos vibrando, e o relacionamos com o fenômeno do som, chegamos à música. A música também

⁸ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O sistema das artes*. Vol. II. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 162.

é considerada uma arte romântica, e está presa à temporalidade e à interioridade subjetiva.

A sonoridade da música é sem referência, sem objeto, e manifesta o eu puro, vazio, a pura temporalidade. Neste ponto, a pura subjetividade interior e o tempo representam a forma da música. Seu conteúdo, por outro lado, são os sentimentos. Enquanto a alma tem a forma da temporalidade sonora, a música a afeta diretamente, sem intermediários, e esta vibração da alma tem como conteúdo os sentimentos. Na música:

[...] a região das suas composições propriamente dita é constituída pela interioridade formal, pela sonoridade pura, e o seu aprofundamento do conteúdo traduz-se não por uma exteriorização, mas por um retorno à liberdade interior, por um recolhimento em si mesmo e em certos ramos da música, pela certeza de que como artista é independente do conteúdo. Se podemos considerar a contemplação do belo em geral como aquilo que tem por efeito uma certa libertação da alma, desligando-nos das necessidades e fraquezas da existência finita; se é verdade que a arte possui o poder de suavizar por uma figuração teórica os mais cruéis e trágicos destinos, transformando a dor em prazer, é preciso reconhecer que a música atinge esta libertação no mais alto grau⁹.

Ainda:

Mesmo fora da arte o som, como interjeição, como grito de dor, suspiro ou riso, constitui a expressão mais viva e imediata dos estados da alma e dos sentimentos, aquilo que eu chamaria de o *oh!* e o *ah!* da alma. Estamos em presença de uma objetivação da alma por e para si mesma, de uma expressão que ocupa o centro

⁹ HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 141/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O sistema das artes*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 294.

entre a concentração inconsciente e o retorno a si, para pensamentos interiores definidos: trata-se, enfim, de uma relação sem alcance prático, de um caráter puramente teórico semelhante ao canto das aves que, ao cantar, encontram alegria na sua própria produção¹⁰.

O eu se confunde com o tempo, e através da música o encontro de forma e conteúdo se dá na interioridade:

Em termos mais precisos, podemos dizer que o próprio eu real faz parte do tempo com o qual se confunde, se abstrairmos do conteúdo concreto da consciência; e isto porque na realidade não é mais do que tal movimento vazio que consiste em apresentar-se como um “Outro” e em suprimir essa mudança, conservando unicamente a si próprio, em suma, como o *eu*. O eu existe no tempo e o tempo é o modo de ser do sujeito. Ora, dado que é o tempo, e não a espacialidade, o elemento essencial ao qual o som, do ponto de vista do seu valor musical, deve a sua existência, e que o tempo do som é também o do sujeito, o som, em virtude deste princípio, penetra no eu, aprendendo-o na sua existência simples, e o põe em movimento pela sucessão rítmica dos instantes do tempo, enquanto as outras figurações dos sons, como expressão dos sentimentos, completam o efeito produzido pela simples sucessão rítmica no tempo, levando a emoção ao seu mais alto grau e destruindo as últimas resistências que o indivíduo podia ainda opor em se deixar seduzir. Tal seria a razão essencial do poder elementar exercido pela música¹¹.

¹⁰ HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 150/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O sistema das artes*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1997, pp. 301 – 302.

¹¹ HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp. 156 – 157/ HEGEL, G. W. F. *Curso de*

Tanto a música quanto a poesia têm como material o som. Mas em diferença da música, que não tem relação nenhuma com o exterior e não designa objetos ou imagens, a poesia é capaz de sintetizar a visão e a audição, ainda que tendo como material o som. Na poesia é possível designar objetos, construir contextos e, assim, fazer referência ao mundo exterior e às formas deste através da representação. A música não gera nenhuma objetividade autossuficiente, e sua forma e seu conteúdo praticamente se identificam, uma vez que seu objeto torna-se o sentimento e a própria interioridade em movimento sonoro¹². É por isto que Hegel considera que a música é superada pela poesia, pois a música, enquanto tem como material a sonoridade pura, é sem conceito, e serve para expressar apenas os movimentos da alma, como sentimentos, emoções e paixões. Já a poesia utiliza o som em palavras, que são capazes de representar o mundo objetivo e permite, assim, a liberdade para que o espírito recree, através do pensamento, seu próprio mundo objetivo com a maior liberdade possível¹³.

estética: O sistema das artes. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 307.

¹² Cf. HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 153/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O sistema das artes*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 304.

¹³ HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp. 226 – 227/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O sistema das artes*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 362 – 363.

UM CORPO E UMA CONFISSÃO



*Alexandre Pandolfo**

*Escoou mundice
rosto olho no chão
açoitado o cavalo*

Testemunhas da decadência e imiscuídos à trama da fantasia na qual estamos inseridos, resta-nos ainda um corpo esmorecido e inscrito enquanto tal sob a condição própria da sua experiência e da resistência à escritura, também ela, própria do desastre mesmo. A extensão da carne machucada até os rabiscos que podem cifrar os papéis sobrevive tão espessa quanto o tempo necessário para que seja assim possível fender a cumplicidade com o estado atual das coisas. Mas o ressecamento cabal da realidade em prol da sua dominação e as atrofias tecnicamente planejadas para a mesma realidade que não

* Mestre em Criminologia e Controle Social (PUCRS), bolsista CAPES. Doutorando em Teorias Críticas da Literatura (PUCRS), bolsista CNPq. acpandolfo@hotmail.com

oferece consolo deixa ao corpo contorcido nos limites extremos da dor, o silêncio. Em seu último recurso num restolho de sangue quase seco e oca carne, esse corpo luta contra a barbárie totalizante que mutila e unifica a consciência social. Ele luta finalmente. É, conseqüentemente, a luta de todos os homens. E, ao encontro de tal fato, por assim dizer, caminhamos. “O passado, conservando o sabor do fantasma”, como escreveu Baudelaire. Então, esse corpo perceptível que sobrevive e, pois, preserva os seus limites, encontra-se, entretanto, fora de alcance. Ainda que ofereça ao olhar uma das suas faces, esconde todas as outras. O alarma interno que a si dissimula, sem estar ausente, extrapola nu, a verdade das palavras. Aberto no palco resta não apenas o coração, preso a um rígido fêmur. E assim a abertura da sua presença viola o *voyeur*. A linguagem esgota-se no ser que habita um corpo no mundo onde esse corpo já não é mais uma pessoa.¹ Mas as articulações da sua sobrevida respondem finalmente à Totalidade, a quem deveras ela também significa, como elaboração do curso histórico que descreve. Walter Benjamin, nesse sentido, recusa-se a pensar a experiência fora da narração; também Maurice Blanchot, que situa na obra literária o “lugar da relação nua”. Esse interregno no qual o sujeito se dissolve e o seu corpo se dilacera deixa poucos rastros para o esforço de se reapropriar de uma parcela fundamental da sua própria humanidade. Os corpos, inseridos na ordem lógica contemporânea como nada, urram, não obstante. Até cair no abismo do silêncio, em que seria possível ou não contar com a pulsação nas têmporas. Em seu estilo próprio de aderência à realidade o último recurso que resta a esse

¹ Viñar, Marcelo. *Um grito entre milhares. Relato do cárcere*. In Viñar, Marcelo; Viñar, Maren. *Exílio e tortura*. Trad. Wladimir Lisboa. São Paulo: Escuta, 1992, p. 21.

corpo é o silêncio.² E não se pode dizer, nesse caso, que há uma surpresa linguística diante desse limite. Fosse um corpo a linguagem, seu olhar terno seria traído pelo tremor dos seus lábios. Nossa época, que qualificamos ainda de civilizada, guarda latentes os estremecimentos que inundam o futuro do pretérito do tecido social. O corpo conhecido e mutilado, transformado em excremento e em ausência para si próprio e para os outros numa sequência de gritos e dilaceramento, vai até o fim, porém, a qualquer fim, rodeado pelo silêncio, lá onde ele é mortal. E levado ao colapso, junto aos cacos da sua própria linguagem e da linguagem em geral, extrapola a consciência bem-pensante da sociedade do pensamento apaziguado e as relações de todos os seus termos. Em termos exorbitantes a sua linguagem preserva-se realista, ainda que seja fantástica no mais alto grau. Nossos corpos são hoje os ossos da nossa sociedade. E a sua realidade, o real no corpo e do corpo, está a serviço de infinitas elucubrações ao mesmo tempo sangrentas e fantasmagóricas.

*

À sombra das letras, condenadas a uma matéria que não conseguimos meramente apreender, embora ela seja evidente e embora, até o limite, essa matéria seja o resquício de que houve vida atrás das janelas fechadas, como é literalmente o caso que quero contar, o conto *A confissão*, de Guy de Maupassant, escrito em 1884,³ que na

² Kehl, Maria Rita. *Três perguntas sobre o corpo torturado*. In Tiburi, M; Keil, I. (Orgs.). *O corpo torturado*. Porto Alegre: Escritos, 2004, p. 11.

³ Todas as referências ao conto foram acessadas em <http://maupassant.free.fr/textes/confess2.html> (entre 25/04/2014 e 05/05/2014). A tradução para este texto é livre e feita pelo autor. Foi consultada também, principalmente, a seguinte tradução para o português: <http://www.chezsilvia.pro.br/acconfissao.htm> (acessada no mesmo período).

verdade eu gostaria de contar ainda uma vez, tendo em vista não apenas a sua premente atualidade, a sua correspondência quase pontual com o estado das coisas ainda hoje, mas também a sua importância histórica, a manifestação estética fascinada e apavorada que alcança através da linguagem e do choque o ponto de não-retorno em que, talvez, fosse o caso de outro escritor a narrativa demandasse continuação, mas que no conto de Maupassant ele acaba, acaba como uma vida que esteve entre dois extremos, mas que nunca soube que estava no fim, a sombra de uma vida entre os extremos que abre suas asas para o futuro tornando-se vivamente destinada a ser descoberta e apagada, queimada, até que as folhas que a contam pesem cinza, pesem tão pouco diante da gravidade e voem, como flores cinzas de inverno.

Mas não vou adiantar-me ao momento do desfecho. É preciso antes abrir o testamento e ler a confissão de um homem que frente a toda a sua comunidade transparecera sempre honestidade, justeza e apreço, e que guardou consigo durante muitos anos um crime “horrível e abominável”, como confessa, um crime que só vem à tona no momento da sucessão testamentária, junto com ela, lido com a entonação e a qualidade própria de um profissional do direito, um “notário habituado a essas operações”. A narrativa inicia soprando as qualidades desse homem que morre e que deixa dois filhos, dois herdeiros. Um casal que há muito herdara do pai as qualidades com que este se apresentava a sua comunidade, através de suas palavras, de seu exemplo, por meio de seu comportamento e certamente também por meio da sua vestimenta, do corte de sua barba e da forma do seu chapéu, como afirma o narrador sobre esse homem burguês e honesto e que se foi, e que de repente oferece-se sem consolo possível, depois que foi colocado sob a terra dentro do seu caixão, oferece-se como testemunho único de um fenômeno quase inverossímil.

Terminado o enterro, reuniram-se na casa do morto os dois irmãos e o marido da filha, o notário. Abriram o testamento numa ocasião solene e absolutamente privada, como era o desejo do falecido pai, assim como também era o seu desejo, indicado numa anotação sobre o envelope lacrado, que o abrissem somente depois que ele estivesse bem colocado sob a terra. Foi o hábil notário com sua voz neutra e talhada para ler e detalhar contratos que rasgou o envelope e começou a ler. Estaria em suas mãos o poder de tirar um corpo da sepultura? Em sua voz terna, feita para ler contratos, encontraria abrigo o corpo que se encontra definitivamente em segurança? Semelhante tensão entre ausência e presença do morto, tomando forma silenciosa e em harmonia tonal com o segredo a ser desvelado através de uma carta, um passado desconhecido transmitido pelo caráter fundamental do testamento, a espera dos bens e da fortuna, antes de toda a fortuna, lança uma sombra sobre o que cumpre deixar a todo custo de forma legível. A história oculta por traz de uma herança, o título secreto de nobreza da sua burguesa família, e a consciência da necessidade de dizer pela primeira vez a última voz da indecência e estar de acordo com a acusação própria da sua situação que mereceu o nome de assassino. A partir da abertura do testamento e porque gostaria o morto de “dormir tranquilo o sono eterno”, todos os três sobreviventes e herdeiros, e apenas eles, entraram no museu de seu próprio passado, o passado de seu pai. E o que encontraram foi um grito enorme esperando por sua voz, um grito que quase os esmaga.

Na carta que é aberta e endereçada aos seus filhos, o devir falante da própria morte faz uma sucinta exposição da sua vida de advogado em Paris, aos vinte e seis anos, “vivendo a vida de jovens da província”. Uma vida que espanta a terrível solidão com objetos amantes certamente provenientes de uma classe inferior à dele. No caso desse falecido personagem, tratava-se especificamente de uma

mulher que toma do ar o caráter depressivo de sua existência solitária e torna-se muito mais que boa ouvinte às suas lamúrias e anseios burgueses, essa mulher sua amante, “uma jovem como muitas havia em Paris com uma profissão insuficiente para prover-se”, porém, não deveria jamais constituir-se em sua esposa, como ele escreve, jamais ela estaria à altura de um casamento com honras, brasões e reputações necessárias à sua classe e sua família, motivo pelo qual o morto, à época bastante vivo, chamado M. Badon-Leremincé, esteve sempre decidido e disposto a abandoná-la assim que viesse a encontrar, como foi o caso, a mulher da sua vida e mãe dos seus tão amados filhos.

Naquele tempo, entretanto, de forma absolutamente inadvertida, o extremo longínquo se apresentou de frente. A amante, que de acordo com as tensões a serem criadas, tampouco precisa ganhar nome nessa narrativa, anunciou, após um relacionamento de cerca de um ano, que estava grávida. O jovem advogado ficou obviamente atormentado frente ao desastre que emergira às suas vistas, o desastre da sua existência a existência do outro. Mas, “e se um acidente acontecesse?”, questionara-se ele. E, agora, os filhos ouvem isso, o questionamento do pai quando jovem, lido pela voz neutra do notário. Não que ele desejasse a morte da sua amante, uma pobre moça de quem gostava. “Mas desejava talvez a morte do outro antes de vê-lo?”

Ele nasceu, todavia, o outro. E o honrado pai evitava-o a todo custo, como conta, não aguentava os gritos desse pedaço de carne ainda viva que cortava o seu curso, a sua vida, e limitava todas as suas expectativas. Mas não quero aqui apenas reproduzir o conto de Maupassant ponto por ponto, não é tão necessário reproduzi-lo quanto o é lê-lo. Brevemente digo que transcorreu cerca de um ano e o jovem advogado encontrara aquela que veio a ser definitivamente a sua esposa e, assim, naquele momento a sua situação ficou ainda mais delicada e iminente. Urgia

uma resolução, uma decisão em sua vida. Foi quando imprevisivelmente sua amante viajou para a casa dos pais, pois a mãe dela caíra doente. Ficaram só pai e filho. Fazia um frio horrível de dezembro. E a frieza do mundo racionalizado como pano de fundo de uma autoconsciência que só com a morte vem à tona como libertação que de fato foi para as tendências como um todo vitoriosas em sua analogia com o sujeito consciente e mestre de si mesmo, a frieza do mundo racionalizado vestiu-se naquele momento talvez nunca esquecido e agora transmitido aos seus herdeiros legítimos, vestiu-se como uma espécie de transe quando começou a suspeitar o que estava fazendo. Poderia dizer que foram os últimos sinais de terra firme para o morto que evoca a história que o levou até ali e ao mesmo tempo os sinais todos de que a firmeza sob a qual agora restava frio e putrefato foi o logro ao qual submeteu outrem e a si mesmo ao desassossego vital e incontrollável que nesse momento vem à tona. O gesto de quem não arrefeceu diante de um rosto que não disse nada, carregado durante toda uma vida até a posteridade, levando consigo a vida que foi aniquilada e que depois com outra força foi tingida no papel, esse gesto não é menos obscuro que o nosso presente; e seu segredo levado até o ataúde duas vezes, retorna em texto como uma espécie de ficção arcaica, pré-histórica, tornada real pelo espectro que agora carrega dois corpos mortos para dentro da sua casa.

Em testamento, as últimas palavras do pai morto expõem o próprio paradoxo de um tempo em desafiar a insuportabilidade do silêncio de morte (*die Unerträglichkeit der Totenstille*),⁴ através da transmissão e da lembrança e certamente também do recalçamento. Trata-se, em *A confissão*, de uma realidade demasiado poderosa que não se

⁴ Vedder, Ulrike. *Das Testament als literarisches Dispositiv: Kulturelle Praktiken des Erbes in der Literatur des 19. Jahrhunderts*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2011, p. 17.

sustenta apenas num pedaço do mundo interior, mas que se sustenta também sobre a imagem espectral de um passado convertido de forma iminente em herança concebida e dessa forma transmitida, condensada sob uma pressão espiritual e formal, na ideia viva que subjaz o conto, “o desejo mais ardente de um fantasma em recuperar ao menos um fiapo de corporeidade, algo tangível que o devolva por um instante à sua vida de carne e osso”,⁵ gostaria de dizer parafraseando Julio Cortázar. Mas o fascínio de submeter outrem às ações inomináveis e a linguagem ressequida a desenterrar esse passado como uma vida que não volta a ser uma página em branco, por que perduram na memória? Também nesse testamento o que *é*, precisamente, desapareceu. E os herdeiros não recuam diante da morte como também o pai não recuou diante da realidade que agora retorna como expectativa sem presente. “Uma terrível cólera crescente” escreveu o pai, tomara conta da sua existência naquela noite em que ficara sozinho com o filho, nessa noite que atormentou a sua vida para sempre como chaga exposta do passado, como logro de uma madrugada insone, uma raiva que o corroía “como corroem as ideias fixas, como os cânceres devem corroer as carnes”, e escrevendo sua carta-testamento o pai parece respirar o ar gelado de outrora e parece rever novamente o filho dormindo num berço, ele confessa:

Levantei delicadamente as cobertas que cobriam o corpo do meu filho; joguei-as sobre os pés do berço, e o vi, totalmente nu. Ele não acordou. Então fui até a janela, delicadamente, nem delicadamente, e a abri. Um sopro de ar gelado entrou assim como um assassino, tão frio que recuei diante dele; e as duas velas palpitaram. E fiquei em pé perto da janela, não ousando voltar para não ver o que se passava atrás de

⁵ Cortázar, Julio. “Alguns aspectos do conto” in *Obra crítica, v. II*. (Org. Jaime Alazraki) Trad. Paulina Wacht e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 347.

mim, e sentindo sem parar escorregar sobre a fronte, as bochechas, as mãos o ar mortal que entrava ainda. Isso durou muito tempo. Eu não pensava, não refletia sobre nada. Imediatamente um apequena tosse fez-me sentir um assustador arrepio dos pés à cabeça, um arrepio que tenho ainda nesse momento, na raiz dos cabelos. E com um movimento enlouquecido fechei bruscamente os dois batentes da janela, depois me volvei, corri ao berço. Ele ainda dormia, a boca aberta, totalmente nu. Toquei-lhe as pernas: estavam geladas, e eu as cobri. Meu coração, de repente se enterneceu...

A criança ainda tossiu outras vezes, o pai enternecido, culpado, tinha as têmporas molhadas de suor quente e gelado ao mesmo tempo, a sensação de quem esteve diante de uma realidade demasiado poderosa e, assim, ficou guardando o filho até a manhã do dia seguinte quando já era bastante tarde para salvar algum resto de vida que durante alguns dias ainda pôde respirar seus últimos suspiros, com os olhos vermelhos, a garganta obstruída e o corpo inteiro fraco. A substância concreta de um corpo que é deixado ao vento e que se esvai aos poucos junto ao ar cortante que o suga cada vez mais para dentro do volume de uma memória, a substância fugidia desse corpo misturada à salvaguarda egoísta dessa memória que se afoga cada vez mais em puro pânico até encontrar, *post mortem*, um palavreado definitivamente inadequado para interlocutores também inadequados, o que restou de um corpo na memória e num papel-carta aglutinante de uma realidade infinitamente vasta perante o esforço de sua escritura e de sua partilha emocional como entrega de uma herança imprevisível dirigida para um futuro são condensados finalmente no desfecho desse conto, desde o episódio único que reúne os três herdeiros a toda a rede subterrânea narrada. E, pois, a tensão excepcional que expõe o leitor à atualidade do concreto como parte da narrativa, as suas linhas de conexão não meramente evidentes diante da qual tantas coisas desaparecem sem que

seja possível captar os seus vestígios, tal tensão excepcional a encontramos ainda após o notário terminar sua leitura “com um movimento que lhe era familiar quando costumava acabar a leitura de um contrato”, e dizer: “é necessário destruir isso”. É assim que a tensão é endereçada ao estado de exceção que ainda hoje é a regra e o encanto do conforto de uma sociedade mantida sob a égide da opacidade do mundo e aparentemente apaziguada com a ausência de elaboração do seu passado. Após a leitura da confissão e de escutarem a sentença do genro notário, os dois filhos baixaram a cabeça em sinal de consentimento. O notário acedeu uma vela, separou cuidadosamente as páginas que continham a confissão daquelas que continham as disposições em dinheiro e colocou a confissão em chamas na lareira. “Eles olharam consumirem-se as folhas brancas” até perder a sua aura de absurdo. Como um desenho feito no ar com os dedos, a carta de desfez, mas não se desfez o medo de que vestígios do segredo queimado saíssem em voo pela lareira e encontrassem outrem, nós outros, leitores. Essa é a sua atualidade premente, político-educacional, a exigência de que nenhum assassinato seja esquecido.

Referências bibliográficas

CORTÁZAR, Julio. “Alguns aspectos do conto” in *Obra crítica, v. II*. (Org. Jaime Alazraki) Trad. Paulina Wacht e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KEHL, Maria Rita. *Três perguntas sobre o corpo torturado*. In Tiburi, M; Keil, I. (Orgs.). *O corpo torturado*. Porto Alegre: Escritos, 2004.

MAUPASSANT, Guy de. *A confissão* (1884). Acessado em <http://maupassant.free.fr/textes/confess2.html> e <http://www.chezsilvia.pro.br/aconfissao.htm> (entre 25/04/2014 e 05/05/2014).

VEDDER, Ulrike. *Das Testament als literarisches Dispositiv: Kulturelle Praktiken des Erbes in der Literatur des 19. Jahrhunderts*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2011.

VIÑAR, Marcelo. *Um grito entre milhares. Relato do cárcere*. In Viñar, Marcelo; Viñar, Maren. *Exílio e tortura*. Trad. Wladimir Lisboa. São Paulo: Escuta, 1992.

AGENTES SOCIAIS EM COOPERAÇÃO RACIONAL



*Aline Isaia Splettstösser*¹

1. Grupos enquanto agências compartilhadas: a base da Teoria da Cooperação Racional

Quando tratamos das condições de possibilidade da formação de uma agência epistêmica compartilhada partimos do pressuposto de que essa não é uma agência natural, e sim, alicerçada sobre objetivos e características específicas. Ao indagarmos que tipo de atitudes proposicionais e competenciais os agentes sociais podem ter, também devemos saber avaliar as suas capacidades para obter crenças (ou aceitação) justificadas e conhecimento compartilhado, bem como compreender quais são as suas possibilidades de performances em relação as suas verdades instrumentais. Esses problemas, entretanto, se ramificam na medida em que há vários tipos de composições de organização desses agentes enquanto grupos, desde as mais

¹ Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós Graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista Capes/Prosup/Proex. Contato: aline.isaia@ibest.com.br

informais até aquelas contratadas com rígidas regras de conduta².

Outro ponto a questionar nessa pesquisa diz respeito a estabelecer a forma como uma intenção coletiva é construída: se a partir da soma de razões de indivíduos particularmente, ou se conjugadas em um fenômeno não somatório representado por um sujeito coletivo³.

Ainda devemos nos debruçar sobre a maneira como grupos interagem, de que forma se comunicam e quais seus limites diante das percepções e influências alheias. Portanto, quando falamos de agência compartilhada não tratamos apenas da formação de grupos, mas de todos os processos aos quais os agentes sociais submetem-se quando perseguem um resultado comum e são identificados como “um produto de um exercício unificado de agência”⁴.

Nesse contexto, McMahon (2005) constrói seu trabalho com uma posição individualista, defendendo que na base dos estudos dos julgamentos de agências

² Para seguir as ideias centrais de McMahon (2005) não avaliaremos em profundidade os tipos de grupos, ou organizações coletivas, sob as quais a epistemologia social se debruça. Ao tratarmos de grupos estamos estabelecendo uma condição fraca, que identifica indivíduos mantendo relações sociais, ou agentes sociais em prol de uma cooperação. Seguiremos seu protocolo de aplicar a Teoria da Cooperação Racional tanto em grupos pequenos (ou informais), quanto em grupos estruturados (como estados e grandes corporações).

³ O debate contemporâneo sobre a natureza do conhecimento coletivo está polarizado entre individualistas e holistas. Individualistas defendem que o conhecimento atribuído a sujeitos coletivos pode ser analisado como a soma dos conhecimentos dos sujeitos singulares. Por sua vez, holistas rejeitam a explicação proposta pelos individualistas e defendem que o conhecimento coletivo deve ser analisado em termos de conhecimento de sujeitos coletivos. Pesquisa em: MULLER, F. de M. “Conhecimento de grupo”. In: MULLER, F. de M.; RODRIGUES, T. V. (Orgs.) *Epistemologia social: dimensão social do conhecimento*. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p. 118.

⁴ ROTH, A. S. “Shared Agency”. In: ZALTA, E. N. (Ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2011).

compartilhadas devemos contar sempre com as razões particulares de cada membro de determinado grupo. Trabalhar dessa forma reforça seu argumento de que um grupo deve ser construído a partir de sujeitos conscientes e responsáveis por suas escolhas, e que essas posições ímpares só podem ser detalhadas e bem embasadas se partirem de experiências singulares. Nessa plataforma de diversidade de preferências residiria o enriquecimento das atividades humanas e da própria teoria da racionalidade cooperativa⁵, ainda que em um denominador coletivo incluíssemos diferenças e conflitos de interesses. O foco estaria no benefício mútuo, ou ainda, na chegada de um denominador comum que viabilizasse ações compartilhadas que pudessem fazer a diferença no mundo⁶.

Seu exemplo mais emblemático de uma agência compartilhada refere-se a uma orquestra tocando uma sinfonia, apresentando-nos um grupo que age em prol de um mesmo fim, ainda que cada indivíduo seja responsável pela execução de um instrumento diferente.

Mas como garantir que esse grupo seja formado e mantido enquanto um corpo de intenções próprias? Para McMahon, um grupo só poderá ser chamado de agência compartilhada na medida em que ele agir de forma a garantir uma cooperação racional, identificada como:

“a produção de algo – uma combinação de ações ou uma resposta provocada por uma combinação de

⁵ MCMAHON, C. “Shared agency and rational cooperation”. In: *Noûs*, Malden, MA-USA, vol.39, n.2, junho.2005, p.303

⁶ Em seus trabalhos, McMahon apresenta diversos cenários em que a vida social nos exige um engajamento racional cooperativo, em geral quando estamos ligados a conflitos morais, políticos, legais, ou toda sorte de negociação coletiva. Esse tema pode ser aprofundado em seu livro *Collective Rationality and Collective Reasoning*, Cambridge University Press, 2001, em especial no capítulo 4, onde o autor trata exclusivamente sobre a necessidade da aplicação da Cooperação Racional nos processos democráticos deliberativos.

ações – que cada um dos participantes de um grupo considere como apropriada. No nível mais básico, o que é desejável para um agente é determinado por suas preferências. Mas essas preferências também podem ser entendidas como o reflexo de um julgamento de que há boas razões, incluindo boas razões morais, para promover um resultado particular”⁷.

Para viabilizar seu modelo de Cooperação Racional, McMahon (2005) identifica quatro condições que deverão alicerçar as relações entre agentes sociais. As duas primeiras são necessárias, e delas dependem o alicerce da organização primária de um grupo, tanto em relação a comprometimento, quanto em formas de atuação. São elas: a) esforço cooperativo (“*cooperative endeavor*”) e b) esquema cooperativo (“*cooperative scheme*”). As demais condições tendem a ser mais flexibilizadas diante das particularidades de cada grupo, e referem-se à manutenção das ações coletivas. São chamadas de: c) definição e legitimação de autoridade (“*subordinating authority*”) e d) orientação revisional do compromisso e das atitudes dos membros do grupo (“*the right to direct and the right to rebuke*”). No item a seguir trataremos de cada uma das propriedades da Teoria da Cooperação Racional.

2. As condições para a formação do Modelo de Cooperação Racional

2.a. O esforço cooperativo

Entendemos que a cooperação é a base do desenvolvimento e da prosperidade de grupos⁸, mas a

⁷ MCMAHON, C. “Shared agency and rational cooperation”. In: *Noûs*, Malden, MA-USA, vol.39, n.2, junho.2005, p.284, (tradução nossa).

⁸ Nas palavras de McMahon, “cooperation is central to the flourishing of groups, communities and societies”. In: MCMAHON, C. *Collective Rationality and Collective Reasoning*, Cambridge University Press, 2001, p.6.

grande questão que se impõe aqui é determinar como guiar essa cooperação pelos moldes da racionalidade, tendo em vista que um coletivo é construído tanto pela colaboração quanto pelas omissões de cada membro que o constitui. Membros esses que trazem experiências e visões ímpares e que, mesmo alinhadas por um mesmo objetivo, desafiam a conjugação de um entendimento coletivo. Dessa forma, quais são as razões suficientes para que o membro de um grupo se sinta motivado a cooperar com seus pares?

Inicialmente, o grupo deve estar alinhado quanto a um objetivo comum, e isso exige que cada um de seus membros manifeste-se abertamente em prol de uma disposição efetiva e comunitária, isto é, apresentando argumentos que priorizem o bom andamento das atividades de todos, e não apenas calcado em interesses meramente unilaterais. Assim, o esforço cooperativo passa a ser um compromisso direcionado a visão de conjunto.

É natural que nessa fase haja conflitos acirrados de ideias, o que chamamos de ‘problemas de coordenação’, caracterizados quando alguma das partes impede que o grupo como um todo obtenha os benefícios do esforço cooperativo, seja pela falha ou pela omissão de um dos agentes em apresentar boas razões. E aqui reside o esforço do compromisso de cooperação: é destinado a todo agente racional, ou membro do grupo, o compromisso de fazer as suas contribuições toda vez em que ele tiver boas razões para crer que os demais também farão a sua parte: esse, afinal, é o núcleo de um grupo, a sua troca de experiências. Caso ocorra de algum de seus membros crerem que os demais não farão a sua parte – gerando desníveis de contribuição – é admitido aos membros aderirem à ‘situação de não cooperação’.

A situação ou combinação *não cooperativa* é a negação da combinação cooperativa. Ela acontece quando a combinação cooperativa não se realiza porque cada membro considera que a cooperação não é desejável

porque assume (1), ‘que nenhum dos outros membros fará a sua parte’, e diante dessa suposição, cada membro (2) realiza a ação individual que lhe parece melhor para a obtenção do objetivo desejado. Portanto, a situação de grupo cooperativo é incompatível com (1) e (2). Quando (1) e (2) ocorrem os membros (todos e cada um) consideram que a não realização da combinação é preferível à sua realização, optando pela não cooperação⁹.

Dessa forma, o esforço cooperativo se constitui a partir de um compromisso com uma intenção em prol de uma ação que será compartilhada e, por essa razão, só gerará um engajamento eficaz na medida em que todos os membros do grupo em questão tenham conhecimento do esquema cooperativo ao qual serão submetidos.

2.b. O esquema cooperativo

O esquema cooperativo garante a estabilidade do esforço cooperativo e é apresentado por McMahon (2005) como a representação das escolhas das combinações de ações que serão realizadas pelo grupo em questão, tendo em vista um foco de concordância para atingir um ou mais objetivos coletivos.

Para a consolidação de um esquema cooperativo, ele:

(i) deve assegurar um processo para que os membros do grupo sintam-se engajados em fazer a sua parte em uma proposta de coordenação;

⁹ Os ‘problemas de coordenação’ e a ‘situação não cooperativa’ podem ser revistas em MCMAHON, C. “Shared agency and rational cooperation”. In: *Noûs*, Malden, MA-USA, vol.39, n.2, junho.2005, p.286. Agradeço a colega Kátia Etcheverry por compartilhar e elucidar seus estudos sobre o tema específico.

(ii) ainda que conte com várias combinações de ações como conjuntos viáveis cada membro desse grupo deve ser capaz de analisar a escolha que ele acredite ser a mais racional (segundo a sua preferência) combinada com outras razões aplicáveis, isto é, considerando as razões de todos os outros membros do grupo e submetendo-as a uma análise em prol de um resultado positivo para todo o grupo;

(iii) o mecanismo de escolha deve passar por um acordo explícito entre as partes¹⁰.

Portanto, a escolha de um esquema cooperativo não pode ser acidental, unilateral, fruto de uma imposição ou, tampouco, administrada sem um consentimento explícito coletivo. Explicitar esse acordo, no entanto, não significa normatizá-lo (estabelecendo direitos e obrigações de agir em prol de uma compreensão conjunta diante de uma determinada combinação), mas sim, torná-lo público através de um acordo descritivo, ou seja, gerado e comunicado através de uma coincidência de preferências, em que cada membro consulta seus próprios valores e encontra um resultado aceitável.

O acordo do esquema cooperativo requer que: a) a decisão desse mecanismo seja subscrita por todos (não considerando decisões aleatórias, como jogar uma moeda e escolher uma das faces como vencedora); b) a decisão mantenha os recursos de legitimação dessas escolhas, envolvendo algum tipo de comunicação (ex: “Vamos fazer x. Ok, tudo bem.”)¹¹.

Nessa etapa, já nos comprometemos com o esforço cooperativo, bem como definimos e acordamos o(s) esquema(s) cooperativo(s), todavia, para garantir a eficácia

¹⁰ MCMAHON, C. “Shared agency and rational cooperation”. In: *Notas*, Malden, MA-USA, vol.39, n.2, junho.2005, p.287.

¹¹ MCMAHON, C. “Shared agency and rational cooperation”. In: *Notas*, Malden, MA-USA, vol.39, n.2, junho.2005, p.287.

desse processo, McMahon nos adverte de que também é necessário estabelecermos um responsável pela manutenção do mesmo representado por uma autoridade (ou procedimento) que garanta o gerenciamento dessa atividade coletiva, sobre a qual trataremos na seção a seguir.

2.c. Definição e legitimação de autoridade

Um dos maiores problemas sobre o qual todo grupo em prol de uma cooperação racional vivencia é como submeter-se a uma autoridade, seja ela representada por um indivíduo, ou por um processo de controle e/ou gerenciamento¹². A autoridade de um grupo representa a garantia da boa execução tanto do esforço quanto do esquema cooperativo.

O papel dessa autoridade é o de aplicar ao conjunto de valores e regras desse grupo em questão a responsabilização e a direção para a execução das ações compartilhadas e previamente acordadas durante o processo *em andamento*. Ou seja, caso o grupo opte por escolher um líder como a autoridade legítima de determinada ação, esse líder só poderá cobrar sobre a ação em questão, não se tornando um gerenciador *de todas* as ações desse grupo.

¹² Um ponto interessante dos estudos de McMahon acerca de ‘subordinação de autoridade’ diz respeito a considerá-la não apenas como representação do poder de um agente específico, mas como a base da própria consolidação de um fenômeno de gerenciamento (i.e., a autoridade pode ser estabelecida mediante a garantia de um processo coletivo autorregulador) que se justifique como facilitadora da cooperação mutuamente benéfica. Exemplo desse fenômeno de autoridade pode ser visto nos exercícios democráticos, em que um determinado processo de votação pode atuar como a representação da autoridade enquanto legitimação de um acordo político. Para maior aprofundamento sobre esse tema, vide MCMAHON, C. *Authority and Democracy: a general theory of government and management*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, capítulos 2 e 4.

Pode ocorrer, entretanto, que o próprio processo de escolha de um esquema cooperativo venha a direcionar a emissão das opiniões do grupo perante a definição de um agente/procedimento ao qual ele se subordine. Isso ocorre quando na raiz da exposição das preferências de cada membro notamos uma imposição de determinado líder com perfil ditador, ou ainda quando o grupo é forçado a um acordo de mecanismo de ação compartilhada através de um procedimento questionável, como a exposição a loterias ou votações por consenso, podendo gerar constrangimentos ou supostos engajamentos que não terão uma sustentação estável por parte de todo grupo.

Uma autoridade só é definida de fato e legitimamente quando ela é escolhida sob um processo de análise e apreciação de todos os membros do grupo e, portanto, seu poder (enquanto capacidade de suporte ou influência) for de conhecimento comum de todos. Ainda assim, a autoridade desse líder ou procedimento não é soberana, devendo haver espaço constante para o questionamento de deferências. Sublinhamos o fato de que, ao tratar de liderança, McMahon não destaca o poder dos especialistas, que exercem um caso a parte de legitimação de autoridade, já que esses possuem um histórico de competências que geralmente se impõe como autoridade suprema sobre determinados assuntos.

A autoridade que nos interessa aqui é a que fornece soluções para a garantia do bom andamento dos processos coletivos compartilhados em questão¹³, o que não exclui a responsabilização dos demais membros do grupo, que continuarão tendo especial comprometimento e atenção no próximo item.

¹³ “The de facto subordinating authority of the mechanism for choosing schemes provides a ready solution to the assurance problem”. MCMAHON, C. “Shared agency and rational cooperation”. In: *Notes*, Malden, MA-USA, vol.39, n.2, junho.2005, p.288.

2.d. Orientação revisional do compromisso e das atitudes dos membros do grupo

Ainda que aceitemos uma autoridade enquanto gestora de determinada ação racional cooperativa compartilhada, isso não exclui o fato de que essa ‘preferência’ de administração se dará de forma irrefutável ou autônoma. Pelo contrário, a autoridade só poderá ser exercida à luz das razões que se aplicam para ela e, nesse sentido, todo e qualquer membro do grupo acatará suas diretivas na medida em que suas ações já foram previamente combinadas e acordadas em um esquema cooperativo.

Será sobre o bom funcionamento desses esquemas que a autoridade focará sua orientação, e não sobre as ações particulares ou independentes dos membros do grupo. Assim, não cabe ao gestor determinar qual membro deverá se esforçar mais ou menos em determinada ação, mas sim estabelecer critérios que monitorem o desempenho das ações finais, ou das ações específicas compartilhadas por todos, mediante o tempo e os objetivos também previamente acordados.

Essa revisão dos desvios ou do descumprimento de regras dos planos acordados, entretanto, não caberá apenas à autoridade gestora, mas a todos os membros do grupo. Um membro pode ser repreendido por ter um ‘lapso de racionalidade prudencial’ ou desatenção¹⁴, ou toda vez que se desviar de um esquema cooperativo para o qual ele tenha boas razões para contribuir.

É dessa forma que a orientação revisional do compromisso e das atitudes dos membros do grupo não tratará apenas de uma ação propositiva pela garantia da boa

¹⁴ Exemplos de ‘lapsos de racionalidade prudencial’, ou simples desatenção, são compartilhados em MCMAHON, C. “Shared agency and rational cooperation”. In: *Noûs*, Malden, MA-USA, vol.39, n.2, junho.2005, p.298.

gestão das ações, mas também deverá prever espaço para a observação das falhas do processo que, invariavelmente, serão evidenciadas sempre que novas dúvidas ou proposições surgirem no decorrer desse intrincamento de ações coletivas.

3. Estudos de aplicação da Teoria de Cooperação Racional enquanto modelo de agência compartilhada

Todo contexto de compartilhamento de ações coletivas deve levar em consideração intenções e obrigações mútuas, ou seja, a unificação das razões que levam todos os membros de um grupo a posicionarem-se e comprometerem-se em prol de um objetivo comum. Cabe aos epistemólogos sociais apresentar as condições em que essa responsabilização coletiva é construída, enfatizando o fato de que agir em conjunto é um processo muito mais complexo do que apenas agregar crenças e atos de diferentes indivíduos.

É dessa forma que esse fenômeno vem recebendo variadas propostas teóricas, fazendo com que a exposição das condições que constroem esse processo cooperativo reforce visões tanto complementares quanto antagônicas. Para termos uma visão desse panorama iremos comparar a teoria de McMahon aos trabalhos de Tuomela, Velleman, Searle e Bratman, em três análises aplicadas a um mesmo estudo de caso.

O exemplo intitulado ‘O mutirão para limpeza da praia’ é sugerido por Tuomela e readaptado por McMahon, e tratará da cooperação racional em grupos estruturados¹⁵. Consideremos um grupo razoavelmente grande, mas não a ponto de inviabilizar uma democracia direta. Tomemos como chave uma associação civil organizada, do tipo de

¹⁵ MCMAHON, C. “Shared agency and rational cooperation”. In: *Notas*, Malden, MA-USA, vol.39, n.2, junho.2005, p.289 e 290

uma associação de bairro. Esse grupo escolhe a votação (em que todos os membros participam) como esquema cooperativo para solucionar um problema conjunto (a sujeira da praia onde moram) e decidem unir-se para limpar essa praia que está coberta de lixo. É de conhecimento comum que todos aceitam a autoridade do processo de votação e o esquema satisfaz as condições de viabilidade conjunta.

Na visão de Tuomela haverá uma *we-intention* (“nós vamos fazer isso”, como exemplo, limpar a praia) quando as seguintes condições forem atendidas:

- (i) Cada membro tenha a intenção de fazer a sua parte;
- (ii) Cada membro acredite que os outros membros farão a sua parte no sentido de garantir o desempenho da ação compartilhada em questão;
- (iii) Cada membro acredite que há uma crença compartilhada dentro do grupo de que a segunda condição será satisfeita.

A contribuição de McMahon (2005) reforça os pontos expostos por Tuomela, acrescentando duas condições que devem ser ajustadas à teoria do segundo autor. São elas: 1ª) Deve ser de conhecimento comum que o esquema cooperativo (votação) rege de autoridade perante o grupo; 2ª) Cada membro deverá ter boas razões para acreditar que a (iii) será satisfeita, pois levando em consideração o posicionamento de cada um, ninguém levantou a hipótese de que o esforço seria maior ou desproporcional aos benefícios da ação em questão.

Enquanto Tuomela e McMahon reforçam uma visão reducionista e individualista, enfocando que na origem de uma ação compartilhada estão as intenções individuais de cada agente, Velleman e Searle, enquanto holistas, pretendem dar mais um passo no reforço das

intenções coletivas, analisando em sua raiz não indivíduos com preferências particulares, mas indivíduos enquanto fruto do elemento de um fenômeno de cooperação mais radical, ou seja, fazendo a sua parte *enquanto eles se sentem representantes* de determinado grupo.

Para nos aprofundarmos nesse ponto é interessante lembrar que a ‘intenção cooperativa de Searle’¹⁶ identifica que um grupo gera um comportamento coletivo (ex: compromete-se e faz a limpeza da praia) quando cada indivíduo assume suas decisões a partir de um sentimento de pertencimento ao grupo, isto é, enquanto ele tem uma representação mental que causa um comportamento como um efetivo e potencial membro desse grupo, e não apenas como agente consciente buscando boas razões isoladamente. Searle une na “intenção cooperativa” as funções de seleção e de conformidade das ações coletivas.

Esse mesmo conceito é tratado por Velleman¹⁷ que reforça a ideia de que uma intenção compartilhada é um fenômeno genuíno e intrincado porque nasce de um cenário de uma decisão que é ordinariamente indivisível, ou seja, um problema enfrentado por um grupo é um problema de ‘representação autorreferente coletiva’, e não um problema que pode ser enfrentado por experiências individuais ou dissociadas de um propósito necessariamente coletivo.

Tendo essas propostas, retomemos nosso exemplo sobre o mutirão da praia sob um novo enfoque¹⁸. Para Velleman e Searle, o grupo adquire um estado representacional enquanto agência coletiva – causando um

¹⁶ SEARLE, J. “Collective Intentions and Actions”. In: COHEN, P.R.; MORGAN, J e POLLACK, Martha (Eds). *Intentions in Communication*. Cambridge, MA-USA: MIT Press, 1990, p.414.

¹⁷ VELLEMAN, J. D. “How To Share An Intention”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Rhode Island-USA, vol.57, n.1, março.1997, p.36.

¹⁸ MCMAHON, C. “Shared agency and rational cooperation”. In: *Notis*, Malden, MA-USA, vol.39, n.2, junho.2005, p.291 e 292.

comportamento cooperativo – unindo as duas funções básicas da Cooperação Racional: a de seleção do mecanismo de escolha cooperativa (esquema cooperativo) e a de cumprimento da ação estabelecida (esforço cooperativo). Em ambos os casos, o sujeito que determina as escolhas é o grupo, e há uma intenção construída coletivamente. Nesse ponto surge a divergência de McMahon que defende que a seleção de como agir (esquema cooperativo) e o compromisso do engajamento nas funções coletivas (esforço cooperativo) não precisam estar interligados, na sua raiz, representado por um sujeito coletivo; pelo contrário, a escolha de um esquema cooperativo nasceria de decisões independentes de cada membro, em que cada qual apresentaria suas razões suficientes para serem incorporadas ao processo. Assim, a intenção seria individual, e só na execução desse processo cooperativo é que o sujeito passaria a ser coletivo.

Nossa última análise parte da teoria da intenção compartilhada de Bratman¹⁹ que estipula que os membros de um grupo compartilham da intenção de realizar algum tipo de ato conjunto quando cada um desses entende que o grupo acolheu uma ‘malha de subplanos’. Esse plano parcial – que prevê os meios e as etapas facilitadoras que levam a sua satisfação – pode ter sido adotado pela oferta e aceitação de uma proposta de coordenação de um mecanismo de escolha e, por si só, já seria uma atitude controlada e conduzida. Para ter continuidade, esse plano deveria ser preenchido por decisões posteriores, feitas por todos os membros do grupo, levando em consideração restrições de consistência e coerência compatíveis com o resultado dessa intersubjetividade prática.

¹⁹ BRATMAN, M. E. “Shared intention”. In: *Ethics*, Chicago-USA, vol.104, n.1, pp.97-113, outubro.1993.

Nesse caso, McMahon²⁰ admite utilizar-se do conceito de ‘malha de subplanos’, enquanto correspondente ao seu ‘esquema cooperativo’ (ex: votar pela limpeza da praia seria o mesmo que aprovar um plano parcial que seria preenchido por decisões posteriores no sentido de dar continuidade ao mesmo). Ainda assim, o autor lembra que faltaria à Bratman endossar um mecanismo de autoridade que garantisse o sucesso desse processo coletivo, representado pelo sua condição do ‘esforço cooperativo’.

A posição de McMahon defende as propriedades de ‘esforço e esquema cooperativos’ como essenciais a qualquer aplicação de seu Modelo de Cooperação Racional. No entanto, no que tange a aplicação de exemplos em grupos informais²¹, o mesmo autor admite uma maior flexibilização de suas propriedades, em especial nas alterações com relação as propriedades de ‘subordinação de autoridade’ e ‘orientações revisionais das atividades’, quando as ações desses grupos menores, com suas próprias necessidades e idiossincrasias, passariam a exigir uma maior agilidade e inovação durante o processo de cooperação.

4. O diálogo de McMahon com Gilbert

Quando tratamos de epistemologia coletiva frequentemente endossamos dois termos basilares criados por Gilbert, e os chamamos ao debate com demais autores. Referimo-nos ao ‘compromisso conjunto’ e ao ‘sujeito plural’. Essas análises não fogem ao trabalho de McMahon,

²⁰ MCMAHON, C. “Shared agency and rational cooperation”. In: *Notes*, Malden, MA-USA, vol.39, n.2, junho.2005, p.292.

²¹ Exemplos de aplicação do modelo de Cooperação Racional em grupos informais, como o Caso do Ônibus que estraga no meio da estrada, e o Caso do Acampamento são apresentados em MCMAHON, C. “Shared agency and rational cooperation”. In: *Notes*, Malden, MA-USA, vol.39, n.2, junho.2005, pp.295-299.

que pretende atualizar esses termos diante de sua Teoria da Cooperação Racional.

Segundo Gilbert (2001) a condição do ‘compromisso conjunto’ considera que todos os membros de uma organização social devem agir em conformidade e comprometimento simultâneo em todas as decisões do grupo, sejam elas relativas a ações presentes ou futuras. Quando duas ou mais pessoas estão agindo em compromisso de articulação conjunta, elas devem demonstrar a intenção e comunicar a sua decisão de compartilhar conhecimentos e objetivos comuns.

O ‘compromisso conjunto’ pode ser visto como uma forma de cooperação racional, com a seguinte ressalva: para Gilbert, uma pessoa deve manter seu compromisso conjunto mesmo se ele não for compatível com seu interesse pessoal. Para McMahon, deve-se saber em que medida nossas intuições sobre nossas razões particulares podem combinar com os princípios morais e/ou as ações comuns a um grupo sobre o qual nos sentimos representados.

A questão importante a ser levantada aqui é saber se existe um lugar em nossas vidas práticas que, por alguma razão, sintamo-nos engajados a participar de uma ação compartilhada quando outros indivíduos ainda não investiram na mesma direção, ou nem sequer anteciparam seu desempenho.

Para Gilbert, esse tipo de comprometimento só pode nascer quando um grupo é encarado como um ‘sujeito plural’, termo visto pela autora como uma subclasse dos grupos sociais, e correspondente à reunião intencional de indivíduos que se comprometem diante de laços obrigacionais. Convém observar que uma crença coletiva exige uma ação conjunta por parte de um grupo social, e deve satisfazer a condição básica de que tanto o sujeito quanto o predicado de uma sentença referem-se a uma asserção coletiva, exemplificado na sentença: “Nós cremos

que ‘p’”, enquanto que ‘p’ representa o corpo de uma proposição conjunta. Dessa forma, crenças coletivas consideram a ação de sujeitos plurais, isto é, “agentes reunidos em torno de um acordo de aceitação conjunta sobre a intenção de manifestarem-se em prol de um mesmo corpo de proposições ‘p’”²².

É nesse sentido que Gilbert e McMahon divergem: a primeira não entende o conceito de crença coletiva como uma mera extensão das propriedades relacionadas a crenças individuais genuínas, em que o sujeito está representado no singular, caso em que McMahon assume como originário diante das preferências de um grupo. Notemos a nova suposição proposta pelo autor²³, atualizando o conceito de ‘compromisso conjunto’ de Gilbert na base de uma agência compartilhada (sem fazer uso do termo ‘sujeito plural’), análise essa desdobrada em duas possibilidades:

1ª) Há um agente social que assumiu um ‘compromisso conjunto’ a partir de vários julgamentos independentes que serão feitos por cada membro do grupo, segundo seus interesses e motivações para dar continuidade a um processo coletivo.

2ª) Na segunda interpretação das obrigações de ‘compromisso conjunto’, não é visto apenas as razões independentes de cada membro do grupo, mas se a reunião dessas razões (de cada um e de todos membros do grupo) não pode vir a ser superada por quaisquer outras razões relevantes compartilhadas.

Isso leva McMahon a admitir que: na base/criação de uma agência compartilhada há intenções particulares e somente na manutenção desse tipo de agência coletiva podemos aceitar a associação da ‘cooperação racional

²² GILBERT, M. *On social facts*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989, p.20 (tradução nossa).

²³ MCMAHON, C. “Shared agency and rational cooperation”. In: *Notas*, Malden, MA-USA, vol.39, n.2, junho.2005, pp.300-302

compartilhada' a um 'compromisso conjunto', que coincidirá ou não com interesses individuais. Dessa forma, as razões para justificar a adesão à ação dos participantes seriam garantidas pelo 'esforço cooperativo', lembrando a primeira condição de seu Modelo de Cooperação Racional, em que cada um está preparado para contribuir contanto que o resultado de todas as contribuições, tomadas em conjunto, seja preferível à situação não cooperativa. Já o reforço de sua segunda condição, o 'esquema cooperativo', garantiria a execução das atividades coletivas, na medida em que prevê um acordo descritivo entre as partes (ainda que não invoque uma plataforma de normatividade).

Assim, o diálogo entre McMahon e Gilbert utiliza-se *em parte* de um mesmo esboço teórico, com a ressalva de que McMahon elimina a propriedade do 'sujeito plural' acreditando preencher essa lacuna com a defesa das duas primeiras condições de seu Modelo de Cooperação Racional.

5. Considerações finais

Para McMahon, toda ação compartilhada tem de ser analisada, em sua raiz, a partir de razões individuais. Seguindo seu raciocínio, o fenômeno da agência compartilhada deve ser apresentado como uma forma de cooperação racional entre as preferências mais apropriadas a cada indivíduo, levando em consideração os objetivos coletivos de determinado grupo. Essa cooperação racional compartilhada tem como propriedades necessárias o esforço cooperativo e a escolha de esquemas cooperativos. Condições essas que devem ser associadas à apropriação de uma autoridade legítima, e ao direito de gerir e repreender os membros que não corresponderem às diretivas previamente estabelecidas.

Dados alguns ajustes conceituais, o Modelo de Cooperação Racional de McMahon é parcialmente

compatível com as plataformas teóricas de outros expoentes da epistemologia social, com destaque especial à proposta de adaptação do termo ‘compromisso conjunto’ de Gilbert. Alguns exemplos de estudos de caso desses diálogos foram por nós abordados, reforçando as bases da justificação de sua argumentação.

Referências bibliográficas

BRATMAN, M. E. “Shared intention”. In: *Ethics*, Chicago-USA, vol.104, n.1, pp.97-113, outubro.1993

GILBERT, M. *On social facts*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

_____. “Sociality, unity, objectivity”. In: RASMUSSEN, D. M. *Social and Political Philosophy: the proceedings of the twentieth world congress of philosophy*. Bowling Green: Bowling Green State University, 2001, pp.153-160.

MCMAHON, C. *Authority and Democracy: a general theory of government and management*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

_____. *Collective Rationality and Collective Reasoning*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001

_____. “Shared agency and rational cooperation”. In: *Noûs*, Malden, MA-USA, vol.39, n.2, pp. 284-308, junho.2005

MULLER, F. de M. “Conhecimento de grupo”. In: MULLER, F. de M.; RODRIGUES, T. V. (Orgs.) *Epistemologia social: dimensão social do conhecimento*. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, pp.118-136

ROTH, A. S. “Shared Agency”. In: ZALTA, E. N. (Ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2011). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/shared-agency/>>. Acessado em: 22.ago.2014

SEARLE, J. “Collective Intentions and Actions”. In: COHEN, P.R.; MORGAN, J e POLLACK, Martha (Eds). *Intentions in Communication*. Cambridge, MA-USA: MIT Press, 1990, pp.401-415

VELLEMAN. J. D. “How To Share An Intention”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Rhode Island-USA, vol.57, n.1, pp.29-50, março.1997

A CRISE DA REPRESENTAÇÃO E A METAMORFOSE DA RAZÃO: ENTRELAÇAMENTOS ENTRE WALTER BENJAMIN E EMMANUEL LEVINAS



*Águeda Martinelli*¹

*Bruna de Oliveira Bortolini*²

Introdução

O presente estudo objetiva-se em uma crítica ao conceito moderno de razão e às suas formas de

¹Mestranda do curso de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – FAPERGS/CAPES – E-mail: agueda.martinelli@acad.pucrs.br

²Mestranda do curso de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – FAPERGS/CAPES – E-mail: bbortolini1@gmail.com

representação do real, centradas em sistemas de pensamento essencialistas e de usos instrumentais da linguagem. Busca também discutir, a partir dos filósofos Walter Benjamin e Emmanuel Levinas, as relações de poder e exclusão que estas formas de interpretação e organização da realidade são capazes de provocar quando elevadas ao extremo da racionalidade e, suas implicações éticas à humanidade. Visto que, mais do que nunca, é preciso considerar a complexidade de se oferecer respostas essencialistas e definitivas a questões de caráter plurivalentes como, por exemplo, as interações humanas e o núcleo temporal das realidades que as compõem. Vinculado a isso, a pesquisa tem como foco ampliar o tradicional conceito de razão para além de concepções reducionistas, recuperando o potencial criador da linguagem e com isso possibilitar mudanças efetivas no modo dos sujeitos compreenderem e se relacionam com o mundo em sua vasta pluralidade. O trabalho parte do princípio, que analisar o pensamento humano e o modo como este se configurou, ao longo da história, significa movimentar a consciência humana em torno de sua própria estrutura, na tentativa de repensar suas rachaduras e com isto permitir-se um novo esboço. Para tanto, questiona-se como é possível pensar em uma verdade única, quando a vida, diversa desde sempre, nos oferece milhares de interpretações? Como organizar, criar e significar experiências vividas em tempos acelerados, no qual constantemente se substitui qualidade por quantidade? Que tipo de relação é capaz de comportar as diferenças sem submetê-las a padrões de pensamento homogeneizadores de identidades?

Para responder tais questões o estudo será dividido em três seções. A primeira seção aborda questões de cunho conceitual a respeito das categorias do *Mesmo* e *Outrem*, presentes no pensamento de Emmanuel Levinas. Tais categorias serão utilizadas para discutir determinados

aspectos vinculados à tradição do pensamento ocidental em suas recorrentes tentativas de encontrar padrões ou sistemas de classificação que possam oferecer respostas concretas acerca do mundo. Principalmente, por descreverem a relação do “Eu” ou *Mesmo* – em sua condição primária, egoísta e isolada, a qual tende a um comportamento de apropriação daquilo que lhe é exterior, mas que diante do *Outro*, que oferece resistência a esta dominação, pode sair de si através do acolhimento da alteridade.

Na segunda secção, o foco do estudo gira em torno da necessidade de pensar a questão da fragmentação e do empobrecimento dos indivíduos em meio a um modelo de sociedade em profunda exaustão, com base nos questionamentos de Walter Benjamin a respeito da modernidade. A qual, por fundar-se em princípios da extrema razão, tem como consequência, além de grandes avanços, a perda progressiva das capacidades do sujeito de poder criar e significar suas próprias vivências. Também, destaca-se nesta secção a urgência de uma reestruturação do pensamento humano, com base em uma linguagem criadora, que priorize as relações de receptividade e não apenas relações de pura dominação, tão recorrentes no contexto atual.

A terceira secção, seguindo a linha do pensamento benjaminiano a respeito da linguagem e suas relações de receptividade, expandidas ao âmbito das relações humanas, propõe a discussão sobre a relação ética de Emmanuel Levinas como o ápice de uma metamorfose pela qual se desdobra a razão. Tal abordagem parte de uma construção do *Eu (Mesmo)*, receptivo a alteridade daquilo que lhe é estranho e exterior (*Outrem*), de forma a acolhê-lo. O surgimento de *Outrem* no *face a face* surpreende o *Mesmo*, causando nele um abalo, em razão da resistência que oferece às suas constantes tentativas de redução e conceitualização. Fator que o faz reconhecer seu agir

ingênuo e ao mesmo tempo injusto, levando-o a compreender sua responsabilidade pelo outro, bem como a consciência de que somente por meio da não dominação, ambos poderão construir em conjunto uma sociedade primordialmente ética.

Neste sentido, o trabalho mostra-se relevante na medida em que defende a necessidade de constantes exercícios de reelaboração do pensamento para mantê-lo distante da sedutora postura positivista de crer em verdades absolutas e segregadoras.

1 A fragilidade de pensar por essências e os perigos do retorno ao Mesmo

O sujeito moderno, fundado na crença de autodeterminação, capaz de pensar, agir e decidir, é modelo e fruto de uma ordem de crenças, comuns a cultura ocidental, que coloca a razão como eixo principal de sua orientação no mundo. O ser humano concebido como força ativa, capaz de proporcionar ordem e sentido às coisas, orienta-se por um pensamento lógico, que se dá na forma de discurso e se entende como fundamental para alcançar a verdade, ou seja, o universalmente válido. A modernidade, berço deste sujeito, gestora de grandes avanços e inovações técnicas potencialmente emancipadoras, tem no cientista a figura que o representa. Este é visto como garantia da verdade e estabilidade da própria razão.

Esta busca pela verdade, que atualmente desemboca em outros desdobramentos, na tradição do pensamento humano, impulsionou um processo de desvelamento da realidade, na tentativa de atingir algo de permanente em meio à multiplicidade e ambiguidade da vida. Algo que pudesse oferecer bases sólidas para fundar conhecimentos. Porém, a certeza do uno como caminho para o absoluto acabou provocando um modo de perceber o mundo que

considera a contradição, o conflito, a diferença e a mudança como nocivos à questão da verdade. Desta forma, foi preciso forjar um lugar, fora do tempo e da realidade da vida, que pudesse superar a pluralidade que nela existe. Este lugar metafísico que outrora se encontrava em um cosmos ordenador ou na imagem de um deus todo poderoso, têm-se acreditado desde alguns séculos atrás, centrar-se na figura do próprio ser humano e na força de seu pensamento.

A valorização da razão como capaz de conduzir os indivíduos a verdade e ao bem, provocou, conseqüentemente, o afastamento destes da própria vida. Pois, o mais importante era dedicar-se a essência das coisas, as quais jamais poderiam ser encontradas em meio às variações do mundo sensível, justamente por serem inconstantes e duvidosas. Em vista disso, na tradição da cultura ocidental, o núcleo fundamental de todas as coisas só pode ser conhecido pelo pensamento humano, sendo o discurso organizado e universalmente válido a forma pela qual o homem diz a essência daquilo que investiga. Conforme Rosenzweig,

Toda filosofía preguntó por la <<esencia>>. Es esta pregunta la que la diferencia del pensamiento no filosófico del sentido común. Este no pregunta, en efecto, qué es <<propriamente>> una cosa. Le basta con saber que silla es una silla, y no se cuestiona si propriamente es otra cosa completamente distinta. Eso es precisamente lo que pregunta la filosofía cuando pregunta por la esencia. El mundo no puede en modo alguno ser mundo, Dios en modo alguno Dios, el hombre en modo alguno hombre, sino que <<propriamente>> todos han de ser algo completamente distinto³.

Mas dizer o que algo é não pressupõe uma relação

³ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989, p. 49.

de redução e exclusão? Se para dizer o que algo é, conforme Parmênides acreditava, é preciso dizer também aquilo que ele não é, então, como estabelecer uma ideia de essência, de unicidade, que incorpore a totalidade das coisas? Tal questionamento conduz a percepção de que trabalhar com sistemas de pensamento guiados por conceitos ou padrões lógicos, na tentativa de controlar o desconhecido, é determinante ao conhecimento humano. Isto não significa, contudo, limitar ou esgotar as possibilidades de novas interpretações que escapem a esta formalização linguística.

Historicamente, quando se fala de teoria ou processos de conhecimentos que têm como base o conceito, comumente se pensa em seu sentido aristotélico, ou seja, como significação e contemplação da verdade com a inteligência ou a razão. Esta forma de pensar vincula-se a um modelo teórico fundamentado na ideia de apropriação, em que o indivíduo ao relacionar-se com seu objeto de saber incorpora-o, eliminando sua alteridade. De acordo com esta forma de teoria, aquilo que não parte de um princípio de identidade é considerado um erro lógico. Para Emmanuel Levinas, na filosofia, este processo de redução da multiplicidade ao uno, corresponde a reduzir ao Mesmo toda diferença do mundo. Quer dizer, o Mesmo incorpora tudo que encontra no mundo como parte de sua identidade, reencontrando a si mesmo porque toma posse do mundo, isto é, não identifica como alteridade o mundo que lhe é exterior. Ele *permanece* no mundo que é outro no sentido de ser mantido no mundo e pelo mundo como um ser em sua própria casa. Mas, ainda que o mundo seja outro e às vezes lhe apresente riscos, o Eu pode nele se estabelecer, ter um abrigo, através da apropriação. É necessário observar que Levinas não fala do mundo de uma maneira formal, pois é uma dimensão física em que, o Mesmo ou Eu, se identifica pelo corpo, pelo trabalho, pela posse, pelo habitar e, desse modo, se mantém, tem uma existência *econômica*, porém centrada em seu ser, ou seja, de maneira *egoísta*. Trata-se de

uma *vida interior* ou *psiquismo*, separada da totalidade e solitária, a qual o autor chama de *ateísmo*. No artigo *O Eu e a Totalidade*⁴, Levinas esclarece que o Mesmo ocupa o centro de um mundo interior de maneira despreocupada em ter de se situar em relação à exterioridade. É como se falasse de uma *consciência sem consciência*, a qual corresponderia aos termos *inconsciente* e *instinto*. O Mesmo ou Eu, para o autor, requer um egoísmo estrutural, no qual a vivência não se dê de forma escravizada, mas na fruição de um mundo que é outro.

Ele caracteriza esta fruição como *Viver de...* Viver de... estaria relacionado a tudo aquilo que preenche e faz a vida, não numa relação de utilidade, em que as coisas servem à vida, mas de maneira prazerosa, como coisas que se oferecem ao gosto e ultrapassam a esfera do apreender e manipular. Compreende-se, assim, que se a relação com as coisas fosse uma relação instrumental, seria delineada por uma situação de dependência, o que não é o caso, pois o *Mesmo* frui o mundo e é feliz, independente da utilidade que as coisas proporcionam. O alimento, por exemplo, se transforma em “Eu” antes de qualquer possível consciência ou reflexão do que seja alimento e, assim, todo *prazer é alimentação*, em que:

[...] a fome é necessidade, a privação por excelência e, nesse sentido precisamente, *viver de...* não é uma simples tomada de consciência do que preenche a vida. Esses conteúdos são vividos: alimentam a vida. Vive-se a sua vida. Viver é como um verbo transitivo em que os conteúdos da vida são os complementos diretos. E o ato de viver os conteúdos é, *ipso facto*, conteúdo da vida⁵.

Neste sentido, o alimento é fruído, mas se o indivíduo trabalha para consegui-lo, então vive de seu

⁴LEVINAS, E. *Entre nós, ensaios sobre a alteridade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, p. 36.

⁵LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: 70, 2008, p. 101.

próprio trabalho, de modo que o trabalho e o alimento não são somente necessidades, mas preenchem a vida, proporcionam uma ocupação e fazem-no feliz. Por fim, Levinas afirma que “aquilo que faço e aquilo que sou é, ao mesmo tempo, aquilo *de que* vivo.”⁶. Observa-se que existe uma relação de necessidade do *Mesmo* com o mundo, mas a alteridade do mundo é sobrepujada, porque este se transforma no *Mesmo*. Paradoxalmente, o Eu é dependente de certas coisas que necessita, mas ao mesmo tempo é soberano em seu egoísmo. Entretanto, a necessidade não é uma falha que deve ser reparada pela satisfação. A fruição é a satisfação do Mesmo pela suspensão da alteridade do mundo, ou seja, “um ser desligou-se do mundo do qual, no entanto, se alimenta”⁷. Este Eu levinasiano põe-se a distância do mundo ao lhe dobrar a alteridade, e nisso se satisfaz e é feliz mesmo nas suas necessidades, tornando-se independente em sua própria dependência do mundo. O mundo ainda oferece risco, na medida de suas incertezas.

Mas a necessidade é também o tempo do trabalho: relação com um outro que franquia a sua alteridade. Ter frio, fome, sede, estar nu, procurar abrigo – todas estas dependências em relação ao mundo, tornadas necessidades, arrancam o ser instintivo às anônimas ameaças para constituir um ser independente do mundo, verdadeiro *sujeito* capaz de assegurar a satisfação das suas necessidades, reconhecidas como materiais, isto é, suscetíveis de satisfação. As necessidades estão em meu poder, constituem-me enquanto Mesmo e não enquanto dependente do Outro⁸.

A concepção do *Mesmo* em Levinas, claramente não se limita ao esboço realizado acima, como se poderá ver no terceiro capítulo deste trabalho, porém não se pode negar

⁶LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: 70, 2008, p. 103.

⁷LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: 70, 2008, p. 107.

⁸LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: 70, 2008, p. 107.

que impulsiona a pensar o processo tradicional do conhecimento dentro da cultura ocidental, o qual sempre se deu de forma a reduzir a objeto do conhecimento as necessidades dos indivíduos e a alteridade do mundo. Porém, a tentativa de atingir a essência das coisas através de um *corpus* chamado conceito, capaz de abranger o todo e orientar o campo de ação dos sujeitos de maneira mais assertiva, acabou levando a humanidade a pensar dentro de uma redoma, onde somente algumas configurações lógicas poderiam ser consideradas válidas à compreensão da realidade. Acontecimento que se mostrou, no decorrer do tempo, insuficiente aos excessos da experiência humana com a própria vida. Pois, obviamente pensar a realidade do ponto de vista do Eu egoísta, conduz a tautologias. Ao tentar dizer o mundo, sem respeitar ou sequer perceber a alteridade do outro (seja este um objeto ou um ser vivo), o Eu diz apenas “ele mesmo”, se repete e obtém como resposta sempre a sua própria face empobrecida.

2 A linguagem criadora e a importância de um conceito ampliado de razão

Toda pretensão de totalidade, que exclui ou não consegue comportar a diferença, é incompleta. Walter Benjamin, a respeito desta tentativa de redução do Outro ao Mesmo se posiciona: “Não existem, nas vozes, a que agora damos ouvidos, ecos das vozes que emudeceram?”⁹. Por trás daquilo que hoje existe e se afirma como verdade, não está aquilo que foi calado em função de um universalmente válido? Não faltam exemplos históricos para mostrar as catástrofes que esta racionalidade que quer ser absoluta foi capaz de provocar. Para o filósofo, a

⁹BENJAMIN, W. Sobre o conceito da história. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 242.

realidade é um complexo cheio de possibilidades, a qual muitas vezes nós esvaziamos para conseguir lidar com questões cotidianas. A questão é que este mesmo esvaziamento que nos torna capazes de responder aos estímulos da vida diária, conduz também a um empobrecimento das coisas e da própria percepção que temos a cerca do real. Esta problemática é apontada por Benjamin como fragmentária, visto que as relações estabelecidas entre o Eu e o Outro são plurais demais para querermos reduzi-las a uma única verdade. Em seu pequeno texto *Experiência e Pobreza*, o filósofo berlinense questiona esta crescente incapacidade dos indivíduos, na modernidade, de comunicarem suas experiências e de se relacionarem com sua própria cultura de forma criativa. Como se já não fossem mais agentes produtores de cultura, mas apenas objeto dela. O filósofo fala de uma época em que a técnica avança de forma veloz e o indivíduo, sitiado nas complicações da vida diária, mal consegue olhar para o mundo a sua volta e estabelecer com ele uma rede válida de sentidos. “Ficamos pobres” pronuncia Benjamin, “abandonamos, uma a uma, todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’”¹⁰.

O atual encontra-se vinculado ao progresso. E, é em nome deste que o indivíduo moderno busca o *sempre novo*, “como se uma tempestade o impelisse irresistivelmente para o futuro”¹¹. Na tentativa de dominar objetivamente o mundo, crescemos enquanto cultura, mas perdemos enquanto sujeitos. A razão artilosa, que tudo

¹⁰BENJAMIN, W. Experiência e Pobreza. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p.128.

¹¹ BENJAMIN, W. Sobre o conceito da história. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 246.

separa, fragmentou o humano e o deixou quase incapaz de se colocar em relação com aquilo que lhe excede, ou melhor, com aquilo que está além de seu pensamento, sem assumir posturas reducionistas. O corpo, os afetos, a natureza que nele habita encontram-se em luta constante com a imagem que racionalmente criou de si. Entretanto, esta fragmentação não se trata apenas da cisão entre a esfera da razão e a esfera da sensibilidade, que colocam o humano em tensão. Mas, também, da dificuldade de pensar a própria tensão, de compreender que a sua negatividade, na medida em que é dor e inquietação, o convida, assim como pensa Schopenhauer¹², a sentir a vida. Por este motivo, pensar as relações somente por meio de uma síntese, sem o choque e a resistência do Outro, daquilo que é estrangeiro ao Mesmo, é um ato castrador da dinâmica da vida, dos processos criativos e da própria cultura. Ao reduzir todas as coisas a uma única percepção e forma de conceber o mundo, deixa-se de lado tudo aquilo que poderia vir a ser ou apresentar-se como novo, como outro caminho, além daqueles já trilhados ou que serão aprendidos. Walter Benjamin, frente a este amortecimento do indivíduo em relação à multiplicidade que o cerca, defende a necessidade de se reconhecer e confessar o estado de pobreza e esvaziamento no qual vivemos, para que quem sabe algo de decente possa resultar disso.

Estar empobrecido de experiências, para Benjamin, significa estar nu no mundo. Perder, em meio ao ritmo frenético que permeia a vida cotidiana, a rica capacidade de intercambiar saberes, histórias, de aprender com as marcas deixadas pelo outro. Ao depositar suas esperanças em uma promessa de felicidade, vinculada à noção de progresso, a humanidade abriu espaço ao monstruoso desenvolvimento da técnica, a qual mais tarde veio a se sobrepor ao próprio

¹² SCHOPENHAUER, A. *Dores do Mundo*. Tradução José Souza de Oliveira. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora S. A., 1954.

indivíduo. Pois este não estava preparado para concebê-la. A ideia de alternativas que pudessem fazer da vida mais agradável acabou, por certo, gerando muitas riquezas, mas, por outro lado, gerou o isolamento, o individualismo exacerbado, o fetiche pela novidade que logo envelhece e precisa ser substituída. Nesse contexto, confessar a pobreza de sentido em que muitas vezes nos encontramos é um ato de redenção, uma porta para criação, um estímulo para começar de novo. Caso contrário, “qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais está vinculada a nós?”¹³.

Para tanto, o sujeito não deve ser visto apenas como um ser de cultura, mas como parte fundamental desta, responsável por sua continuidade e renovação. E, é através da linguagem, entendida como a essência espiritual do homem, que Walter Benjamin nos aponta uma saída. Para ele a linguagem humana, simbolicamente, participa do ato divino da criação, de forma complementar, pois é capaz de traduzir e dar voz à linguagem muda das coisas por meio da relação que estabelece com elas. Conforme é possível observar no seguinte trecho, retirado do texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*:

As línguas dos objetos são imperfeitas, e eles são mudos. Às coisas é negado o puro princípio formal da linguagem que é o som. [O] homem que não foi criado a partir da palavra é conferido o *dom* da língua, que o eleva acima da natureza. Deus [...] liberou no homem a linguagem que lhe havia servido, a *ele*, como *meio* da Criação. Deus descansou após depositar no homem seu poder criador. Contudo, [não é uma criação espontânea, de forma ilimitada e infinita]; o nome que o homem atribui à coisa repousa sobre a maneira como ela se comunica a ele. No nome a palavra divina

¹³ BENJAMIN, W. Experiência e Pobreza. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p.124.

não continua criadora; ela se torna em parte receptividade ativa [...]. Essa receptividade responde à linguagem das coisas mesmas, das quais, por sua vez, a palavra divina se irradia, sem som, na magia muda da natureza¹⁴.

Ao usar o exemplo bíblico da criação, o filósofo revela uma forma humana de conhecer e criar, que se dá na pura relação entre as coisas, e só é possível por meio de uma receptividade ativa. Quer dizer, o ato do conhecimento e da nomeação não acontece de forma instrumental, como ferramenta de codificação e *disciplinação* do mundo, em que o homem dotado de um *poder criador* retira ou concede às coisas um sentido através da linguagem, como tradicionalmente se acredita. Na verdade, para Benjamin, as coisas em si são possuidoras de um sentido, de uma linguagem própria que se verbaliza ao homem na medida em que este, de forma receptiva e não autoritária, é capaz de percebê-la. Por esta razão, o ato da criação e significação do mundo é um processo que se dá por meio da relação do sujeito com o que está a sua volta e não pela dominação deste sobre aquele, num ato reducionista e antropocêntrico. Quando Benjamin fala de criação divina, aproxima-se das narrativas alegóricas, justamente para contornar os limites e impasses desta racionalidade dominadora que opera pelo conceito, oferecendo imagens de pensamento que venham a explorar territórios ainda não percorridos por esta. Segundo D'angelo, Benjamin assemelha-se a Platão ao colocar narrativas mitológicas a serviço de suas ideias filosóficas. Para ela, “o mito seria, assim, uma hipótese lançada sobre o desconhecido para esclarecer uma questão obscura. [...] Ele se apresenta como suporte de uma metafísica honesta, pois faz um reconhecimento explícito dos limites da razão humana sem retirar dela seu poder de

¹⁴ BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades, 2011, p. 60-64.

criação”¹⁵. Com isto, o filósofo chama atenção para um novo e descentralizado modo de pensar o mundo, em que a razão isolada em seu espaço conceitual seja percebida em suas carências e a partir deste reconhecimento os sujeitos possam reformular as bases em que estão fixados os seus saberes. Culturalmente a humanidade adotou uma dentre as várias formas possíveis de se explicar o desconhecido e esta, hoje, apesar das grandes conquistas, mostra-se insuficiente para pensar a multiplicidade do real. É preciso, porém, ressaltar que o foco do trabalho não é realizar uma crítica cega ao conceito de razão, negando até mesmo aquilo que se deu beneficentemente na história, mas, defender uma ideia ampliada deste conceito, uma metamorfose da razão. Algo que vá além da racionalidade “viciada”, ou que ao menos possibilite um exercício filosófico mais cuidadoso sobre alguns aspectos da própria tradição do pensamento ocidental. Desta forma, na medida em que se compreende a impossibilidade de reduzir a realidade em sua diversidade a uma única e simples teoria sobre conhecimento, é possível pensar também em uma ideia de *relação ética* no sentido levinasiano, em que a relação de respeito e receptividade existente no âmbito da linguagem criadora, exposta por Benjamin, possa configurar-se no *face-a-face* do *Eu* com o *Outro*. Pois para ambos os autores, a linguagem é, por excelência, a grande expressão da relação humana e, portanto, potencialmente transformadora desta.

3 O reconhecimento da alteridade e a valorização da relação ética

A linguagem em Levinas, assim como em Benjamin, irá propiciar uma relação entre os interlocutores de modo que um não se reduza ao outro. No *face a face*, o Mesmo

¹⁵ D'ANGELO, M. Experiência e Linguagem. In: *Arte, Política e Educação em Walter Benjamin*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 14.

acolhe a alteridade, permitindo que ela se manifeste, sem marcá-la e sem deixar de ser ele próprio. Para ambos os autores a linguagem não se refere meramente ao discurso, pois o discurso procura a coerência, o uno, o universal e a linguagem, enquanto manifestação do espírito humano, transcende esta esfera instrumental. Levinas trabalha a linguagem supondo termos absolutamente separados e que, no entanto, se relacionam. Isso é possível se,

[...] por um lado, o Outro é transcendente, por outro, o Eu permanece firme no seu ponto de partida, mas em movimento de transcendência, isto é, como ser-para. A possibilidade desta forma de relação ser transcendente é que resista à totalização, à unificação, e respeite a alteridade, acolhendo o Outro a partir dele mesmo, transcendendo os movimentos da consciência intencional ou transcendental¹⁶.

Observa-se, deste modo, que a linguagem “não pode ser reduzida à ação linguística, nem a expressão vocal ou similar de pensamento ou de emoção”¹⁷. A linguagem acontece quando os interlocutores não possuem comunidade, e assim, ela proporciona um modo de relação que mantém os termos. O discurso, portanto, não é uma busca pelo universal, mas é a experiência da relação com algo estranho que, doravante, obterá sentido. Pois, a presença de Outrem, ao abalar a existência do Mesmo, põe em questão sua espontaneidade no mundo, fazendo-o perceber a ingenuidade e injustiça de seu agir em suas constantes tentativas de apropriação e redução a si do que lhe é exterior e, envergonhado disso, surge a razão como consciência de culpabilidade.

Isso se deve a nudez do rosto de Outrem, que é a própria resistência manifestada ou a *epifania do rosto*. Uma

¹⁶ PIVATTO, P. *A questão da subjetividade nas filosofias do diálogo* – o exemplo de Levinas. Porto Alegre: Veritas, 2003, p. 193.

¹⁷ PIVATTO, P. *A questão da subjetividade nas filosofias do diálogo* – o exemplo de Levinas. Porto Alegre: Veritas, 2003, p. 194.

nudez que não possui formas, mas que, entretanto, possui sentido antes de qualquer ideia ou significação que alguém poderia lhe conferir. O rosto nu expõe a miséria e a riqueza de um ser que é ao mesmo tempo indigente e mestre. Se na representação o sujeito cognoscente guarda um *noema*, reapresentando esse *noema* em sua mente sempre que se lembra daquela primeira apresentação, o rosto rompe todo *noema*. É absoluta novidade que invade o Mesmo, sacode sua estrutura fixa. Por não poder fugir, é surpreendido pela resistência desse rosto que impõe um limite, podendo ou acolher essa alteridade, de modo que uma *relação ética* se instaure, ou procurar contê-lo e assim haveria a violência. Por esta razão, pensar a relação ética é poder, primeiramente, dar-se conta de que não podemos saber tudo do outro e reduzi-lo a conceitos, mesmo que quiséssemos. É a manifestação respeitosa de um indivíduo que reconhece a existência de algo que tende para o além, como o *absolutamente Outro*.

Somente Outrem pode arrancar o Mesmo do seu interior, que se constitui de fruição e felicidade. Nesta relação o Mesmo é trazido para fora, o que significa o princípio da consciência e do próprio conhecimento, pois a crítica como essência do saber é algo que Outrem faz pelo Eu. Esta ruptura no modo dos sujeitos compreenderem e se relacionarem com o Outro, significa em Levinas o *acolhimento*. Um processo de *pôr a própria liberdade em questão*: “captar no discurso uma relação não alérgica com a alteridade, descobrir nele o Desejo”. Diante do rosto, o *Mesmo* que possui o mundo, que pode habitar e alimentar-se, oferece a ele aquilo que possui. Pois, desperto de seu sono de felicidade, tendo a carne da sua vida, que é fruição do mundo, sido cortada pela pungente presença da alteridade, torna-se generoso indo para Outrem de mãos repletas. A partir deste momento, a própria objetividade é possível, pois prepara “a descida das coisas à categoria de

mercadorias possíveis”¹⁸. O reconhecimento de Outrem é o movimento de comunhão entre seres diferentes, que pelo compartilhamento de seus “mundos”, possibilita a universalidade.

Visto que o rosto de Outrem exige e implora *não me deixes morrer*, ele ensina a palavra, mas exige a resposta. O Mesmo reconhece no rosto dos mais necessitados como a viúva, o estrangeiro, o órfão e o pobre, a fome e a miséria expressa na nudez do rosto, no sentido de “não ter quem por ele” e que implora “me acolha”, “não me mates”, ao mesmo tempo em que exige e ensina “não matarás”. Desta forma, o sujeito na relação, sem um processo de unificação de diferenças por meio do conceito, abre-se a realidades culturais e mundos diferentes, saindo do domínio do próprio e reconhecendo as pluralidades existentes, o que possivelmente lhe faz forte para valorizar a sua cultura, sem impô-la ao outro. A relação ética também é aquela capaz de promover a diferença, a interpretação da alteridade e renovação do próprio mundo, justamente por que há o Outro e esse, pode-se dizer, estimula a tensão criadora e antirreducionista.

Considerações Finais

O estudo mostrou-se relevante na medida em que possibilitou o diálogo entre os autores Walter Benjamin e Emmanuel Levinas, numa crítica ao conceito moderno de racionalidade, centrado em posturas reducionistas e excludentes da alteridade. Verificou a importância de uma teoria que respeite a exterioridade e conduza a uma maneira de compreender e significar o mundo, diversa daquela predominante ao longo da tradição ocidental, preocupando-se com a crítica de seu exercício no livre agir frente à diferença. Quer dizer, é de suma importância

¹⁸LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: 70, 2008, p. 65.

reconhecer que todo ato de nomeação, criação ou construção de conhecimentos não deva partir apenas de uma consciência que vê o mundo somente do seu ponto de vista, ou a partir das suas categorias e estruturas lógicas fundadas no princípio de identidade, excluindo tudo aquilo que não se encaixa ou não corresponde com o padrão ou sistema estabelecido. É necessário um novo conceito de razão, mais ampliado, que consiga equilibrar opostos sem anulá-los e que compreenda que o universo conceitual que a humanidade elaborou ao longo dos séculos, não resulta de uma verdade única, mas de necessidades, que são sempre múltiplas, contraditórias e nem um pouco lineares. Por este motivo, pensar por meio da relação que os sujeitos estabelecem entre si e com o mundo a sua volta, sem que a dominação seja o objetivo principal e único, significa fortalecer a humanidade, para que esta saiba cuidar de si, preservando o diferente, a tensão e ao mesmo tempo criando novas formas de interpretar o real. Neste sentido, pode-se entrever, a partir das ideias expostas, que a relação ética, no sentido proposto por Levinas, surge como ponto alto de uma nova razão, capaz de suportar interlocutores sem reduzi-los um ao outro, mantendo a exterioridade de ambos, isto é, sem totalidade na relação.

Referências

- BENJAMIN, W. Experiência e Pobreza. In: BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 123-128.
- _____. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 241-252.
- _____. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades, 2011.

D'ANGELO, M. Experiência e Linguagem. In: D'ANGELO, M. *Arte, Política e Educação em Walter Benjamin*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Portugal: Edições 70, Lda, 2008.

_____. *Entre nós, ensaios sobre a alteridade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, p. 302.

PIVATTO, P. *A questão da subjetividade nas filosofias do diálogo* – o exemplo de Levinas. Porto Alegre: Veritas, 2003, p. 187-195.

ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989.

SCHOPENHAUER, A. *Dores do mundo*. Tradução José Souza de Oliveira. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora S. A., 1954.

BADIOU, TEORIA DOS CONJUNTOS E MODELOS DE JUSTIÇA



*Carlos Roberto Bueno Ferreira*¹

INTRODUÇÃO

O que há de comum entre a teoria dos conjuntos, conforme foi abordada por Alain Badiou, e nossos sistemas normativos modernos? Pode a ontologia matemática servir de embasamento lógico para a construção de uma teoria sobre justiça? Estas questões são o objeto de estudo deste artigo. Pretende-se mostrar que estes temas guardam mais semelhanças entre si do que possam aparentar.

Badiou é reconhecidamente um filósofo de ideias originais. Obras como “O Ser e o Evento” trazem uma nova aplicação para termos como sujeito, evento e verdade, além de propor uma rigorosa abordagem filosófica baseada na ontologia, que para o referido autor, é a própria matemática. Contudo, as teorias de Badiou não são

¹ Mestrando em Filosofia pela PUCRS, bolsista parcial CAPES-PROSUP. Email: crbuenoferreira@gmail.com

matemática pura, tampouco se destinam à apreciação reservada dos matemáticos. Com efeito, os cientistas matemáticos pouco se interessavam pela produção do referido filósofo, o qual pouco fazia para fortificar a ciência matemática como um conhecimento hermético, mas sim tratava de abordá-la em um contexto mais amplo.

É justamente essa interpretação de Badiou sobre a teoria dos conjuntos e a possibilidade de se considerar multiplicidades sem uma unidade de referência que pode servir de embasamento para uma série de analogias e considerações sobre nossas perspectivas sociais e, porque não, sobre nossos sistemas de leis e justiça.

BADIOU E AS MULTIPLICIDADES SEM UNIDADE

Badiou reconhece a importância da descoberta de Cantor² no que tange à teoria dos conjuntos, em especial à possibilidade de infinitos de puros múltiplos. Antes de Cantor, não existia a noção de níveis de infinito, mas apenas a ideia de um conjunto total. A teoria dos infinitos cardinais mostrou não só que poderiam existir vários infinitos (conjuntos totais), mas que esses infinitos possuíam magnitudes diferentes. Dessa forma, passa-se a admitir a possibilidade de que não exista apenas um conjunto infinito, mas sim uma multiplicidade de infinitos com “tamanhos” (potências) diferentes. Para Badiou este é um momento determinante, que serve para exemplificar como estruturas matemáticas podem expandir os horizontes daquilo que o pensamento humano é capaz³.

² Georg Cantor é um matemático russo a quem é atribuída a moderna teoria dos conjuntos, através da qual se chegou ao conceito de número transfinito.

³ “*Along with analytic philosophy, it will be held that the mathematicological revolution of Frege Cantor sets new orientations for thought*” BADIOU, Alain. *Being and Event*. New York: Continuum, 2006, p.2.

Outra inovação matemática digna de menção foi a contribuição de Paul Cohen, na qual Badiou inspira-se para a elaboração de sua teoria sobre o ser e o acontecimento enquanto multiplicidades independentes de um conceito de unidade. Cohen dispõe de termos como “genérico” e “forçamento”, que serão aproveitados por Badiou em sua estrutura de raciocínio como parte constituinte do procedimento de formação do “evento”⁴. Conforme admite o autor no prefácio à sua obra “O Ser e o Evento”, Badiou toma emprestado o esforço de matemáticos como Cantor, Cohen e Gödel para formular sua própria teoria⁵:

To think the infinity of pure multiples I took tools from Cantor's set theory. To think the generic character of truths I turned to Gödel and Cohen's profound thinking of what a 'part' of a multiple is.⁶

Para pensar o infinito de puros múltiplos eu peguei ferramentas da teoria dos conjuntos de Cantor. Para pensar o caráter geral das verdades eu procurei o pensamento profundo de Gödel e Cohen sobre o que é uma “parte” de um múltiplo.

Com efeito, Badiou propõe uma quebra em relação à tradicional metafísica ocidental, a qual, na sua visão, consiste justamente em basear seus múltiplos em uma espécie de unidade ou substância.

Para Badiou o sujeito não é uma unidade (substância) a partir da qual se formam as demais estruturas e conjuntos. Tampouco o sujeito é um conjunto vazio, ou um nada. O

⁴ O termo “evento” foi a tradução adotada pelas versões do texto de Badiou em português. O original em francês é “Tévénement” que seria mais adequadamente traduzido como “acontecimento”.

⁵ Adotaremos, nesse artigo, como padrão de uso de citações em língua estrangeira, a citação literal seguida de uma tradução livre desse autor.

⁶ BADIOU, Alain. *Being and Event*. New York: Continuum, 2006, p.xiii.

sujeito é uma nova categoria filosófica que se distingue das varias outras concepções de unidade⁷. Considerando a estrutura da teoria erigida em “O Ser e o Evento” o sujeito sequer é necessário ou invariante. Isso significa que nem sempre há um sujeito definido. O sujeito é, pois, a parte finita e indiscernível de um acontecimento, considerando-se o trajeto de uma verdade proposto por Badiou.

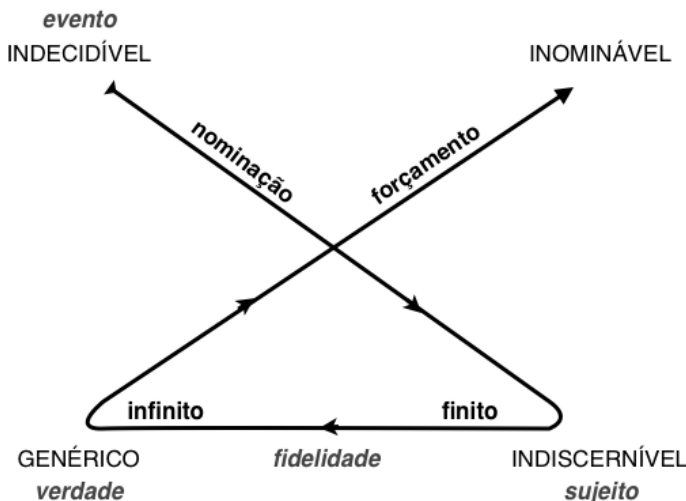


Figura 1. O trajeto de uma verdade

Fonte: BADIOU, Alain. Verdade e Sujeito. São Paulo: USP – Instituto de Estudos Avançados 8(21), 1994. p. 177.

A teoria criada por Badiou é de um rigor filosófico notável, e possui uma série de novos conceitos, os quais o autor procura comprovar com formulações matemáticas. Estas servem como base para essa nova meta-ontologia⁸

⁷ BADIOU, Alain. Verdade e Sujeito. São Paulo: USP – Instituto de Estudos Avançados 8(21), 1994. p. 177.

⁸ Badiou deixa bem claro que se trata de uma meta-ontologia: “*Our goal is to establish the meta-ontological thesis that mathematics is the historicity of the discourse on being qua being. And the goal of this goal is to assign philosophy to the*

proposta, que, por sua vez, tem o papel de estabelecer a matemática como a historicidade do discurso sobre o “ser enquanto ser”. Não se trata, portanto, de afirmar simplesmente que a matemática é ontologia. Nas palavras de Badiou⁹:

The thesis 'ontology = mathematics' is meta-ontological: this excludes it being mathematical, or ontological. The stratification of discourses must be admitted here. The demonstration of the thesis prescribes the usage of certain mathematical fragments, yet they are commanded by philosophical rule, and not by those of contemporary mathematics.

A tese ‘ontologia = matemática’ é meta-ontológica: isso exclui que seja matemática ou ontologia. A estratificação dos discursos deve ser admitida aqui. A demonstração da tese prescreve o uso de certos fragmentos matemáticos, contudo, eles são comandados pela regra filosófica, e não pela matemática contemporânea.

Entretanto, não é o objetivo deste artigo analisar o sucesso ou a validade da teoria da Badiou. Tampouco se pretende passar a uma apreciação dos novos conceitos e estruturas filosóficas criadas pelo autor. O que me disponho a fazer aqui é tentar demonstrar que a mesma estrutura filosófico-matemática utilizada por Badiou pode também servir de fundamento para nossas construções sociais, em especial nossos sistemas de justiça.

thinkable articulation of two discourses (and practices) which are not it: mathematics, science of being, and the intervening doctrines of the event, which, precisely, designate 'that- which is-not -being- qua-being'.” BADIOU, Alain. *Being and Event*. New York: Continuum, 2006, p.13.

⁹ Idem.

MÚLTIPLOS SEM UNIDADE E TEORIAS DA JUSTIÇA

Em 2002, William H. Widen, publicou um artigo intitulado “*Forcing Analogies in Law: Badiou, Set Theory, and Models*”¹⁰, no qual afirma que o constructo da “posição original”, de John Rawls, somado ao artifício do “véu de ignorância” correspondem a uma estrutura matemática de múltiplo sem unidade. Apesar de parecer uma afirmação inusitada, a argumentação é consistentemente sustentada.

Widen recorda que a teoria dos conjuntos é o estudo abstrato de grupos de objetos e das possíveis relações entre esses grupos. Dessa forma, essa estrutura teórica serviria perfeitamente como moldura para que se possa pensar em multiplicidades. Considerando-se a obra de Badiou, para o qual a linguagem matemática é a única capaz de desenvolver o discurso sobre o “ser enquanto ser”, a afirmação de que uma disciplina tão abstrata como a teoria dos conjuntos possa ser aplicada a questões de concreto interesse social passa a fazer certo sentido.

Contudo, ainda resta a pergunta: como tais estruturas matemáticas poderiam ser aplicadas no desenvolvimento das teorias sociais e políticas? Uma resposta plausível seria: no seu nível fundacional.

No senso comum, desde os gregos, prevalece o pensamento de que uma multiplicidade decorre de uma unidade, a qual, por sua vez, serve como base para o cálculo. A unidade, por esse prisma, é um conceito anterior à multiplicidade¹¹. Nesse ponto de vista, a multiplicidade não passa de aglomerado de unidades. Widen aponta como sendo a tradição da filosofia grega a redução a uma

¹⁰ WIDEN, William H. “*Forcing Analogies in Law: Badiou, Set Theory, and Models*” – Cardozo Law Review Vol. 29-5.

¹¹ WIDEN, William H. “*Forcing Analogies in Law: Badiou, Set Theory, and Models*” – Cardozo Law Review Vol. 29-5. p. 2423.

“essência”. Para isso bastaria que se utilizassem perguntas como: O que é ser homem?¹² A resposta a essa questão aponta para uma substância individual – uma unidade – que serve como a base para o cálculo. Uma vez identificada a unidade (homem) se passa a construir as possibilidades de multiplicidades (sociedades, grupos, cidades, etc.)

Para Badiou essa forma de raciocínio não é válida. Como vimos anteriormente, para o referido filósofo o sujeito não é uma substância. Tampouco deve ser anterior à multiplicidade. Sequer o sujeito é considerado necessário. É de suma importância, portanto, que o múltiplo seja independente do conceito de unidade. É isso que significa o “múltiplo sem unidade”.

Exemplos de multiplicidades concretas e facilmente identificáveis são as formações de grupos e sociedades, como formas de manifestação social e política. Widen sustenta que na formação de teorias sociais e de justiça, ao se cogitar princípios de igualdade social, muitas vezes se recorre ao método da “subtração”¹³. Nesse método vários atributos dos sujeitos (humanos) são extraídos para que se crie uma sociedade estilizada de múltiplas pessoas, ou um coletivo de “sujeitos destilados”¹⁴.

Para Widen, um bom exemplo anglo-americano de utilização desse método de “subtração” é a teoria da justiça conforme proposta por John Rawls. A “posição original” consiste em um experimento mental, no qual se consideram uma multiplicidade de sujeitos, os quais devem eleger as regras de alocação de recursos de uma futura sociedade hipotética. Contudo, para que possam fazer essa eleição, cada sujeito deve estar por trás de um “véu de ignorância”, que os impeça de saber as suas próprias potencialidades e qualidades. Widen reconhece que, de forma lógica, no caso

¹² Idem.

¹³ Idem.

¹⁴ Idem.

proposto, o método da subtração acaba criando uma pluralidade de indivíduos sem que haja um critério de individuação¹⁵.

Uma vez retirado o critério de individuação não se está mais perante uma multiplicidade que tenha por base um indivíduo, mas sim diante de uma multiplicidade sem unidade.

Widen atenta para o fato de que a utilização desse método de “subtração” pode levantar dúvidas lógicas fundamentais. Contudo, esse ceticismo lógico somente se sustenta levando-se em consideração o conceito de múltiplo dependente de uma unidade que o antecede, porquanto nessa estrutura de raciocínio o critério de individuação serve tanto como unidade de medida como critério de distinção entre as unidades.

Se tomarmos o exemplo da teoria dos conjuntos de Cantor, o próprio conceito de conjunto pode servir de unidade de medida, e, portanto, se prescinde de uma unidade substantiva anterior. É importante ressaltar, contudo, que isso não significa que na teoria dos conjuntos o “conjunto” passa a ser o equivalente a uma “unidade” de medida, pois, se assim fosse, simplesmente estaríamos diante de uma nova forma de individuação, consistente justamente em um conjunto. O conjunto não é uma nova unidade. A noção de “conjunto” se dará somente pela elucidação das estruturas de axiomas e das relações entre conjuntos e elementos ($\in$, $\notin$, $\subset$, $\varsubsetneq$)¹⁶.

Assim, aplicando-se o raciocínio de Cantor e da teoria dos conjuntos, a noção de uma multiplicidade sem a necessidade de um critério de individuação passa a ser uma possibilidade lógica, e, da mesma forma, o método da

¹⁵ WIDEN, William H. “*Forcing Analogies in Law: Badiou, Set Theory, and Models*” – Cardozo Law Review Vol. 29-5 p. 2423.

¹⁶ Idem. p. 2424.

“subtração” se torna uma ferramenta válida na construção de teorias sociais.

Widen conclui que Rawls poderia ter se valido da teoria dos conjuntos e da ontologia de Badiou para reforçar seus argumentos sobre a utilização do método de “subtração” e que, embora tenha tentado formular uma teoria de justiça que se distancie da metafísica, sua solução pode não ter conseguido distanciar-se de questões fundacionais de matemática e lógica¹⁷.

Cumprе observar que tudo isso se trata de uma análise estrutural do pensamento filosófico utilizado em “Uma Teoria da Justiça” e não de uma comparação entre o modelo democrático proposto por Rawls e o pensamento político de Badiou. Com efeito, Widen reconhece que Badiou rejeitaria fortemente o uso da “democracia” como um ponto de partida para pensar uma posição política, pois, ao contrário de Rawls, que tenta contornar a metafísica, Badiou trata de questões fundacionais antes de tentar construir uma teoria sobre o sujeito¹⁸.

Considerando-se ideologias políticas, certamente a posição de liberal moderado assumida por Rawls seria muito severamente embatida por Badiou, que notadamente possui uma visão oposta e outra concepção sobre a própria possibilidade de se fazer “filosofia política”.

Badiou apresenta um rigor filosófico incontestável. Em “Metapolitics” o autor afirma não entender o papel do “filósofo político” e desfere duras críticas à concepção de política proposta por Hanna Arendt¹⁹. Para Badiou é

¹⁷ WIDEN, William H. “Forcing Analogies in Law: Badiou, Set Theory, and Models” – Cardozo Law Review Vol. 29-5 p. 2426.

¹⁸ Nota 81. Idem. p. 2426.

¹⁹ “Indeed, if the political prescription is not explicit, opinions and debates inevitably fall under the invisible yoke of an implicit, or masked, prescription. And we know what draws support from every masked prescription: the State, and the instances of politics articulated around it. Presenting itself as the philosophy of a politics of plurality, of the resistance to evil and the courage of judgement, this very peculiar neo-

necessário que se “*comece pelo começo, reconhecendo que política é, no seu ser, e no seu executar, um pensamento*”²⁰.

Contudo, não vejo motivos para desmerecer a descoberta de Rawls, cujas ideias, ainda que não estejam salvas de críticas como essas apontadas por Badiou, influenciaram profundamente o pensamento moderno sobre a concepção política de justiça.

Não obstante, como dito anteriormente, esse artigo não se destina a confrontar as posições ideológicas desses dois autores. Tratou-se, de fato, de exemplificar como nossas teorias sociais (e teorias sobre justiça) podem ser fortalecidas caso reforcem-se de argumentos de um maior rigor filosófico, tais quais os fundamentos matemático-ontológicos oferecidos por Badiou e pela teoria dos conjuntos.

CONCLUSÃO

Quando pensamos em teorias sociais, logo podemos associá-las à noção de multiplicidade. Raramente, contudo, consideramos que essa multiplicidade não seja uma mera soma de unidades independentes. Quando estamos diante de questões difíceis, como justiça e igualdade, ou mesmo temas complexos como felicidade e violência, é muito comum que recorramos a um critério de individuação que gera uma “unidade de medida”. Essa unidade serve como uma base segura de cálculo para então formularmos soluções, as quais, geralmente, apenas refletem uma projeção ampliada. Essa solução, entretanto,

Kantianism is no less than a philosopheme suited to the prescriptions which sustain the parliamentary State” BADIOU, Alain. *Metapolitics*. New York: Verso 2005. p. 24.

²⁰ “*This is why placing philosophy under condition of emancipatory politics requires a break with ‘political philosophy’ in Arendt’s sense; it requires us to begin from the beginning, from the recognition that politics itself is, in its being, in its doing, a thought.*” BADIOU, Alain. *Metapolitics*. New York: Verso 2005. p. 24.

não está muito distante da solução utilitarista, que usa uma lógica semelhante de soma e distribuição de utilidade.

A ontologia de Badiou, inspirada na teoria dos conjuntos, traz uma justificação sólida e coerente que pode (e deve) ser aplicada quando formulamos nossas teorias de justiça. A noção de múltiplo sem uma unidade faz imenso sentido quando consideramos que os critérios de individuação não são suficientes para solucionar questões de equidade e distribuição de recursos. **A diferença entre abordar a sociedade como um somatório de indivíduos ou como uma multiplicidade sem uma unidade pode ser decisiva na hora de se construir os diferentes sistemas sociais que devem tomar lugar.**

A teoria da justiça formulada por John Rawls é modernamente reconhecida (ao menos no âmbito anglo-americano) como uma das mais eficientes formas de promover a equidade política e gerar igualdade. Muito embora não seja uma solução perfeita, é dotada de uma lógica capaz de conferir grande legitimidade na ocasião da eleição dos critérios de justiça.

Esse artigo procurou demonstrar que a lógica utilizada por Rawls em “Uma Teoria da Justiça” se vale da noção de múltiplo sem uma unidade, porquanto utiliza um método de “subtração” das qualidades e potencialidades dos indivíduos que estão na “posição original”. Trata-se de um exemplo no qual uma teoria sobre justiça pode ser fortalecida por um raciocínio filosófico tão rigoroso como o proposto pela ontologia de Badiou.

Enfim, este é um bom exemplo de como a lógica-matemática pode fornecer uma linguagem mais confiável para traduzir temas sociais complexos. Contudo, não considero que seja uma questão de se aplicar a ontologia matemática a tudo que seja relacionado ao relacionamento humano. Em que pese Badiou considerar que a linguagem matemática é a única capaz de representar o discurso do “ser enquanto ser”, ainda assim, ela não é suficiente para

explicar tudo que é o ser humano. Penso que o próprio Badiou concordaria que as nossas verdades são sempre uma versão daquilo que podemos representar no nosso estado de coisas, e nem mesmo a matemática é capaz de descrever o inominável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BADIOU, Alain. *Metapolitics*. New York: Verso 2005.

BADIOU, Alain. *Being and Event*. New York: Continuum, 2006

BADIOU, Alain. *Verdade e Sujeito*. São Paulo: USP – Instituto de Estudos Avançados 8(21), 1994.

HALLWARD, Peter. *Badiou's Politics: Equality and Justice*. Culture Machine, Vol. 4, 2002.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1971;

_____, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press 1996.

WIDEN, William H. “*Forcing Analogies in Law: Badiou, Set Theory, and Models*” – Cardozo Law Review Vol. 29-5.

BIOÉTICA E A GARANTIA DA DIGNIDADE NAS CONCEPÇÕES DEONTOLÓGICA E UTILITARISTA.



*Claudio Cesar Chagas*¹

Introdução

São significativas descobertas científicas ligadas à saúde, os esforços recentes da biomedicina em pesquisar os fatores das doenças humanas e as inovações no campo da genética. Acentuadamente a partir dos anos de 1960, estas descobertas têm inopinada e persistentemente nos recolocando perante questões em dois pontos basilares das relações médico-paciente: Ética médica e direitos dos pacientes - em segundo plano, mas certamente não menos significativo o direito da sociedade de se envolver em temas

¹ Graduando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: claudio.chagas@acad.pucrs.br. Telefone: (51) 8117-4616.

que podem afetar a ética nestas relações, bem como os avanços científicos.

Em temas relacionados à bioética, não é difícil perceber a importância de tomadas de decisão². Além disso, no entanto, não se pode desconsiderar que os questionamentos levantados no âmbito bioético não se reduzem a meros aspectos legais ou acatamento de regras³. Por conta disto, fazer uma análise de princípios no intuito de consolidar a construção de um conhecimento que auxilie na articulação efetiva entre ciência e ética se mostra notavelmente relevante.

Para tanto, será analisado um ponto fundamental na bioética: a Autonomia. Certamente que a análise deste princípio não pretende esgotar as discussões bioéticas, mas fomentar uma maior produção de recursos sobre o assunto orientando o raciocínio perante dilemas e tomadas de decisão; considerando a tessitura de aspectos ⁴ que compõem a bioética, percebe-se este princípio como mais recorrente nos mais variados casos e concepções éticas. Serão evidenciados os pontos principais da concepção deontológica de autonomia, bem como suas convergências e divergências em relação a concepção utilitarista, aparentes ou não, por fim se estabelece uma articulação mínima entre as duas concepções a partir de suas construções argumentativas. Elucidando, assim, detalhes que podem estabelecer um diálogo entre aquelas concepções.

² Tanto atualmente quanto como visto na origem da bioética. Por exemplo, os trabalhos de Fletcher em 1954 e do "Comitê de Deus".

³ É um direito moral dos pacientes que gera obrigações morais para médicos, enfermeiros, pesquisadores e demais profissionais envolvidos em medicina e pesquisa. CLOTET, Joaquim. *Bioética: uma aproximação*. 2a ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p.96.

⁴ Como evidenciado pela bioética complexa, considera-se os aspectos culturais, ambientais, políticos, científicos, econômicos e financeiros, éticos, sociais, espirituais, legais, etc.

AUTONOMIA KANTIANA

A autonomia enquanto princípio ético contemporâneo teve grande influência de Immanuel Kant (1724-1804). Esta influência, principalmente na bioética, se fundamenta na ideia de que as pessoas devem ser tratadas como fins e nunca meramente como meios, em outras palavras, a autonomia baseia-se na concepção de dignidade da pessoa. Em termos gerais a teoria moral kantiana é deontológica, ou seja, argumenta que o correto é algo moralmente bom em si mesmo desprezando as consequências que delas podem resultar. Por este viés é imprescindível definir a ação em função do valor moral.

A característica fundamental da ética kantiana está em determinar um princípio supremo da moral livre de qualquer fator empírico. Kant faz uma clara distinção entre dever moral e o desejo empírico de uma pessoa. O dever moral é a razão determinando a vontade de agir - independente de desejos pessoais. Vontade e Desejo são semelhantes, estão intimamente relacionados com escolha, mas a Vontade é a capacidade de determinar-se e agir em conformidade com a representação de certas leis⁵.

Determinar uma vontade ou ato significa determinar o que tal vontade ou ato deveria ser em função de seu uso intencional e se sua ação possível por intermédio do sujeito seria boa⁶. Além disso, Kant distingue máximas de leis práticas: Máximas são princípios segundo os quais os sujeitos atuam, já as leis práticas são princípios com os quais os sujeitos *devem* agir. Por conta dos impulsos, inclinações opostas e desejos dos sujeitos que podem ser

⁵ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC). Trad. Paulo Quintela. Edições 70, 2007, p.67.

⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* (CRP). Trad. Manuela Pinto Dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Serviço De Educação E Bolsas Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª. Edição, 2001, p.484 e FMC, p.50.

contra as leis, as leis práticas são representadas por *Imperativos* - valendo objetivamente e universalmente⁷.

A partir disto, Kant assume que o princípio supremo da moral que ele busca, não deve basear-se em objetos de desejo pessoal e não deve depender ou conter qualquer condição empírica - mesmo que o preceito seja universal de certo modo. Dito de outra forma, se o objeto se realizará ou não, se vai trazer prazer ou não são condicionamentos materiais e, portanto não seriam princípios da vontade factíveis a qualquer ser racional, sem exceção.

Excluindo os princípios de ordem material, Kant formula o princípio supremo da moral ou Imperativo Categórico: "*Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal*"⁸. 'Além desta fórmula Kant define outras duas, ostensivamente conhecidas e que expressam universalidade e necessidade absolutas, ou seja, que não derivam de qualquer experiência. São elas: a fórmula do fim em si mesmo e a formula da Autonomia respectivamente: "*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.*"⁹ e "*... a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal.*"¹⁰

Segundo Kant, se nossas máximas não estiverem em conformidade com estas leis elas não podem ser morais. A lei moral deve ser a autoridade e o incentivo de nossa vontade. Se testarmos nossas próprias máximas em função destas fórmulas, podemos saber o que é permitido, o que deve ser feito e quais são nossos deveres, mesmo que em

⁷ FMC, p.50-51 e KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática* (CRPr). Trad. Afonso Bertagnoli. Edições e Publicações Brasil Editora, São Paulo, 1959, p.41-45.

⁸ FMC, p.80 e também CRPr, p.65.

⁹ FMC, p.69.

¹⁰ FMC, p.76.

alguns casos frustrar nossos desejos e inclinações. Pois agir moralmente não é agir em busca da felicidade, mas para merecer, para ser digno da felicidade¹¹. Essa característica moral na concepção kantiana está intimamente ligada à liberdade, pois nossa vontade deve ser livre para exercer o uso prático da razão na forma de lei moral, sem influências empíricas. Encontrar a lei moral dentro de nós mesmos nos permite perceber que somos livres para agir com base unicamente na razão.

Para a concepção deontológica o dever é o conceito ético mais fundamental. As obrigações não derivam das consequências boas ou ruins, mas do próprio dever. Em alguns casos, como na bioética, estes deveres são chamados de deveres *prima face*, ou seja, devem ser cumpridos a menos que, em determinada situação, entre em conflito com outro dever de igual ou maior porte¹².

Posto isto, uma ressalva deve ser feita: em bioética a concepção de autonomia, apesar de se basear acentuadamente na ética kantiana, toma um sentido particular. No sentido bioético a autonomia diz respeito às particularidades das decisões pessoais na construção de projetos ou ideais de vida ligados à felicidade. Esta autonomia corresponde às tomadas de decisão que mesmo sendo pessoais e intransferíveis, tem uma relação com a

¹¹ CRPr, p.256: "...não se deve aduzir a isso como fim a felicidade dos seres racionais neste mundo, mas sim o sumo bem, o qual acrescenta àquele desejo dos seres racionais ainda uma condição, a saber, a de ser digno da felicidade..."

¹² W. D. Ross, 1930. BEAUCAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. *Princípios de Ética Biomédica* (PEB). (trad. Luciana Pudenzi). São Paulo: Loyola, 2002, pp. 50-51. Alguns conflitos, como a mentira, o suicídio, etc. devem ser ponderados de acordo com cada concepção. Muitas críticas podem surgir perante o posicionamento kantiano, por exemplo. No entanto Kant, coerentemente, afirma que abrir uma exceção a determinada regra por causa das circunstâncias nega o apriorismo característico desta concepção. Em outras palavras: abrir exceções aos princípios morais seria o mesmo que negar a universalidade que caracteriza estes princípios.

história e os hábitos de cada um. Na aplicabilidade da bioética o princípio de autonomia kantiana refere-se via de regra à dignidade, ou seja, quando mencionamos autonomia kantiana em bioética estamos falando no sentido de uma formulação do fim em si mesmo.

Nesta construção argumentativa a teoria kantiana enfoca determinadas características das ações e não nelas mesmas. A racionalidade de uma ação não deve levar em conta tradições, desejos, intuições, etc. que estão influenciados por fatores empíricos. Qualquer motivação influenciada por algum fator empírico é heteronomia. A busca de Kant perpassa a natureza da autonomia e chega ao seu valor - em suma: dignidade de uma pessoa provém de ser *moralmente* autônoma.

A Dignidade enquanto fundamento da Autonomia é sem dúvida a grande contribuição kantiana para a bioética. Apesar disto, o sistema dedutivo estabelecido por ele recebeu diversas críticas. Em geral por indicar um absolutismo - o que dificultaria a análise de casos. Em outras palavras, Kant estabelece uma forte garantia para sua moral, mas apóia-se em algo fora da experiência humana comum. Conflitos bioéticos não estão no campo exclusivo dos deveres morais, como vimos autonomia diz respeito à auto-realização. Por isso, diz-se que sua deontologia apresenta um problema em relação a obrigações conflitantes e confere certa primazia ao formalismo¹³ em detrimento da moralidade concreta. A corrente utilitarista

¹³ Apesar da crítica, Kant declara no prefácio de sua FMC que seu propósito é somente a fixação do *princípio* supremo da moralidade e não dos atos dos sujeitos agentes. Ainda assim, Hegel o critica esta posição afirmando que um princípio ético é resultante da determinação e mediação das vontades livres dos sujeitos agentes. Ou seja, Hegel diz que o conteúdo também é universalizável. Por isso agrega historicidade e temporalidade à fixação de um princípio supremo da moral, elementos notadamente indispensáveis para a vida humana. Para melhores esclarecimentos ver: WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo kantiano*. 2a ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

apresentou uma série de críticas ao deontologismo kantiano, procurando demonstrar a importância de avaliar casos concretos para se chegar a noções morais mais amplas. Por conta disto será exposta a concepção utilitarista.

UTILITARISMO

O Utilitarismo enquanto corrente ético-filosófica consolidou-se a partir do trabalho de Jeremy Bentham (1748-1832) e posteriormente com a interpretação de John Stuart Mill (1806-1873). O Utilitarismo pretende ser um método mais intuitivo para as justificações do dia-a-dia. Em bioética a teoria utilitarista parte de casos concretos para chegar a conclusões morais. Seu cálculo hedonista visa maximizar o benefício da maioria. Os benefícios aqui são notáveis quando se pretende considerar os efeitos de uma ação sob o ponto de vista das tomadas de decisão e para determinar a correção moral da ação e a sua eventual obrigatoriedade.

A origem clássica do Utilitarismo é estabelecida por Bentham nestes termos: *a maior felicidade do maior número de pessoas é a medida do certo e do errado*. De forma distintamente prática, este autor mantinha certo desprezo para com a ideia de um direito moral, entendia que existe apenas uma única fonte de valores: a felicidade (ou como foi posteriormente definida pelo próprio Bentham ¹⁴ : a utilidade).

Essencialmente este hedonismo descreve que o valor do prazer depende apenas de dois fatores: sua duração e sua intensidade. O que indica uma visão

¹⁴ Termo foi cunhado e utilizado por Bentham em 1781, a partir da concepção de "utilidade" elaborada por Hume. Posteriormente Bentham a descarta por não refletir com tanta clareza as idéias de prazer e dor como o termo felicidade. Mill reafirma o uso da palavra "utilitarismo", por ser um termo mais ajustado à distinção que se busca no tratamento de suas ideias e este se manteve desde então.

puramente quantitativa do bem-estar, uma vez que os prazeres e dores são inteiramente mensuráveis e comensuráveis¹⁵.

Mill argumenta em favor um hedonismo mais refinado¹⁶, pois acrescenta que além da duração e da intensidade é necessário avaliar a qualidade dos prazeres. Por sua natureza alguns prazeres são superiores a outros. Distingue os prazeres inferiores (de ordem corporal), dos prazeres superiores (que resultam do exercício das faculdades intelectuais) e afirma que para maximizarmos nosso próprio bem-estar, devemos dar preferência aos superiores, mesmo que tenhamos uma quantidade idêntica ou mesmo maior de prazeres inferiores.

Outra marca característica do utilitarismo diz respeito ao consequencialismo. Ou seja, as consequências de nossos atos ou escolhas constituem a única base fundamental desta ética.

Dessa forma a autonomia utilitarista está baseada em uma concepção individualista, ou seja, parte do direito do indivíduo sobre seu próprio corpo. Como diz Mill: "*A única parte da conduta de cada um, pela qual é responsável perante a sociedade, é a que diz respeito aos outros. Na parte em que diz respeito apenas a si mesmo, sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seu corpo e mente, o indivíduo é soberano*"¹⁷.

Por este parâmetro o indivíduo é completamente livre para buscar sua realização pessoal, seus projetos ou qualquer outra atividade. Apenas se o indivíduo prejudicar a sociedade sua liberdade sofre interferência. Em outras palavras; a liberdade de ação (autonomia) é aqui concebida,

¹⁵ MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. p15.

¹⁶ Há uma série de características e críticas referentes ao tipo de hedonismo de Mill em relação ao de Bentham. Para complementar: WEST, Henry R. *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*. Blackwell Publishing, Oxford, 2006 p.121 e CRISP, Roger. *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*. Londres, 1997, pp. 26 e 27.

¹⁷ MILL, John Stuart. *On Liberty*. P.14.

na medida em que não é obstáculo ou dano para os demais. A isto, notadamente, se vincula a ideia do contexto social. Unindo isto ao lema utilitarista temos: o exercício da autonomia deve ser calculado em função de que os bens obtidos pelos demais excedam os danos.

Com isto Mill concebe que não basta seguir um imperativo, é preciso que condições concretas garantam a dignidade humana. A dignidade não é garantida se o indivíduo é perseguido, se tiver sua saúde prejudicada, se for humilhado ou tiver sua vida ameaçada. Conceitualmente a autonomia é limitada pela sociedade ou mediada por esta. Em suma é uma liberdade negativa. Dessa forma a liberdade é uma garantia parcial da dignidade.

Sobre a interferência na liberdade do indivíduo, apesar de ser um caso bem específico, como um ato ofensivo à moral de determinada sociedade ou se o indivíduo põe em risco sua vida por ações imprudentes; ainda assim este princípio - se for tomado de forma rigorosa - supõe a incapacidade do indivíduo de decidir o que é certo ou errado. Coloca o indivíduo submetido à regra da maioria e, portanto ofende seu direito à independência, sem estabelecer claramente um parâmetro para distinguir entre o que afeta apenas o indivíduo e o que afeta os outros. E as consequências dos atos perdem a força. Não fica tão claro se consequências dos atos são a garantia da ética efetivamente ou apenas dados relacionados à ação de indivíduos. Ou seja, o utilitarismo não se mostra amplo o suficiente para abarcar a vida humana¹⁸. Como superar estas limitações?

¹⁸ Sandel faz duras críticas ao utilitarismo no segundo capítulo de seu livro *O que é fazer a coisa certa*. Este autor afirma que a dignidade humana transcende a concepção de utilidade, entre outros motivos porque pesa preferências sem julgar nem atribuir valores a elas supondo que todos os valores têm o mesmo peso, a mesma natureza e igual importância. SANDEL, Michael. *Justiça - O Que É Fazer a Coisa Certa*. 6a ed. (trad. Heloísa Matias e Maria Alice Máximo) Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2012.

HARE E O UTILITARISMO KANTIANO

Na tentativa de superar estas dificuldades R. M. Hare argumenta, propondo uma conciliação entre as concepções utilitarista e deontológica - especificamente a teoria moral kantiana. Esta conciliação é apresentada pelo autor como possível pelo caráter sistemático que a moral é concebida. Seu Prescritivismo Universal é fundamentado por uma teoria ética sobre o significado, a natureza e as propriedades lógicas de conceitos morais. Prescrições morais não podem ser arbitrárias, pois requerem uma característica lógica: a universalizabilidade. Contudo somente os fatos podem assinalar este caráter universal. A universalidade de juízos morais é uma característica lógica e não expressa nenhum princípio moral substancial, diferente de fatos sobre situações ou a respeito da vontade das pessoas.

Desta forma, Hare entende que é kantiana a linguagem moral baseada no prescritivismo apoiado na universalidade que fundamenta sua metaética. Além disso, o conteúdo que visa a maximização e a satisfação de todos e que fundamenta a sua teoria normativa, é utilitarista. Hare entende que Kant não era utilitarista, mas considera que esta leitura pode ser feita sobre o filósofo de Königsberg. Seguindo, para Hare¹⁹ a moralidade pode ser dividida em dois níveis: o **nível intuitivo** e o **nível crítico**. No nível intuitivo de pensamento moral, apresenta-se um valor prático e psicológico, formado por princípios morais gerais e *prima facie*. Hare entende que na maior parte das teorias morais é apenas considerado este único nível de pensamento. Entretanto, o nível crítico do pensamento moral se caracteriza pela realização da análise da moralidade sob o jugo das propriedades lógicas dos conceitos morais.

¹⁹ HARE, R. M. *Moral Conflicts - The Tanner Lecture on Human Values*, p.181.

Estas propriedades fazem parte do caráter crítico do pensamento moral. Este caráter é ilimitadamente mais específico do que um princípio *prima facie* intuitivo. E em contraposição, mantém a universalidade do princípio. As situações de conflito moral ocorrem no nível intuitivo. E um conflito somente pode ser resolvido no nível crítico do pensamento moral. Estas propriedades lógicas são entendidas como o que pode resolver um conflito, porque são características de um tipo de pensamento que não faz apelo a intuições, mas apenas à linguística²⁰.

Com isso Hare procura distinguir a partir do Utilitarismo de Mill duas vertentes ou correntes. O utilitarismo de atos (clássico) e o utilitarismo de regras. No utilitarismo de atos o princípio utilitarismo pode ser formulado da seguinte forma: *Deve-se agir de tal modo que sua ação produza a maior felicidade possível, tendo em conta todas as pessoas atingidas pelo ato*. No utilitarismo de regras o princípio utilitarista assume um caráter diverso: *Deve-se agir em conformidade com certas normas morais que, se observadas habitualmente, produzem o maior balanço de felicidade, tendo em conta todas as pessoas implicadas*.

Ainda assim, não há como esquecer que Hare coloca o utilitarismo de atos e o utilitarismo de regras coexistindo em seus respectivos níveis. O interesse do autor está em saber como estes níveis se relacionam e a partir disto saber o que é racional²¹. A relação é descrita desta forma: os princípios *prima facie* do nível intuitivo devem ser selecionados pelo nível crítico de pensamento, e adaptados de acordo com a especificidade de cada situação. O que importa nessa seleção é o cálculo racional utilitarista, que sai de um utilitarismo regra - do nível intuitivo e avança em

²⁰ HARE, R. M. *Moral Conflicts - The Tanner Lecture on Human Values*, p.178.

²¹ HARE, R. M. *Moral Conflicts - The Tanner Lecture on Human Values*, p.184.

direção a um utilitarismo de atos - do nível crítico. Neste nível os princípios escolhidos podem solucionar conflitos e garantir a Dignidade de forma efetiva.

Por estas características o utilitarismo de regras está mais próximo da ética kantiana (e da deontologia em geral) do que o utilitarismo de atos - tal como Kant, o utilitarismo de regras avalia a moralidade de atos particulares apelando a diversas regras gerais. Porém, estas duas teorias divergem profundamente no modo como justificam essas regras. Para Kant, como visto anteriormente, as regras morais decorrem da exigência de universalização que constitui o imperativo categórico. Kant, ainda, supõe que este princípio moral fundamental tinha uma autoridade *a priori*: deve ser estabelecido sem recorrer à experiência, recorrendo unicamente à razão. Já no utilitarismo de regras, no entanto, as normas morais que ditam a moralidade dos atos são estabelecidas por meios empíricos.

CONSIDERAÇÕES SOBRE BIOÉTICA

As comparações, apresentadas aqui, visam exclusivamente analisar possíveis conexões entre o deontologismo e o utilitarismo. Além de ponderar a aplicação destas duas concepções aos casos considerados pela bioética. Essa aplicação enquanto forma de exercício, precisa de um campo comum mínimo para se tornar factível. Mesmo sendo concepções irreconciliáveis em muitos aspectos, o uso destas concepções, é essencial para a manutenção do diálogo dos diferentes aspectos desta disciplina trans e multidisciplinar.

Em bioética, tipicamente, não há menção explícita a determinado tipo de metodologia. Entende-se que cada caso é único e deve ser analisado de forma particular. Mesmo quando casos mantêm diversas semelhanças entre si, as pessoas devem ser consideradas em sua dignidade de forma única. Além disso, muitos dos desafios da bioética se

colocam quando não há precedentes e isto leva a necessidade constante de reavaliar princípios.

O exercício da bioética não pode se fixar à determinada corrente ética, tanto o deontologismo quanto o utilitarismo são aplicáveis (enquanto metodologia pode-se dizer também dedutivismo e indutivismo). Como foi visto a importância do deontologismo kantiano e do utilitarismo para a bioética é marcada pela robustez de seus sistemas éticos, e pela forma como dialogam com princípios e casos constantes nas discussões bioéticas. A contraposição entre os dois princípios de prescrição universal (utilitarismo de atos e de regras) como propôs Hare acentuou as dificuldades do utilitarismo na garantia dos direitos humanos. De outra forma como colocar em um cálculo utilitarista o direito inalienável e irrenunciável da dignidade humana? Neste intento Kant se mostrou mais eficiente, vinculando a Autonomia à Dignidade. Apesar de o deontologismo kantiano manter sua moral fora de casos concretos, e ter certa dificuldade em conciliar deveres conflitantes - um elemento indispensável para a avaliação de casos em bioética.

Por outro lado, as propriedades lógicas indicadas por Hare sugerem aquele campo comum na linguagem moral e um meio termo entre os aspectos diversos destas duas concepções. Mesmo que a dificuldade de estabelecer um parâmetro para este campo comum ainda permaneça. Pois: quando sair de uma análise deontológica para seguir com uma análise utilitarista? Hare pretendia se valer de uma teoria eclética. Sua intenção era superar a dicotomia formulada na questão: em quais casos devemos ser utilitaristas e em quais devemos ser deontologistas? Apresentava a dificuldade de escolher entre teorias éticas essencialmente diferentes, mas ainda fortemente consistentes para a consideração de dilemas morais. Essa dificuldade sugeria o seguinte esclarecimento: qual parâmetro usar para estabelecer este ou aquele recurso

teórico em função de cada caso?

Ainda assim, o caráter multidisciplinar da Bioética, pressuposto aqui, direciona para além destas duas concepções. A necessidade de combinar os dois métodos entrevê uma análise ampla e rigorosa visando oferecer um parecer comprometido com o resguardo dos direitos dos envolvidos em questões bioéticas. O esforço de Hare em conciliar utilitarismo e a moral kantiana, e superar as dificuldades expostas, ainda esbarra na: justificação hedonista do utilitarismo que não é encontrada em Kant; no consequencialismo como critério de decisão moral; bem como a impossibilidade de uma ética moral kantiana ser tocada por qualquer porção de empirismo.

As diferenças e semelhanças entre estas duas concepções, mesmo não ofertando uma possibilidade de união efetiva, supõem um campo de diálogo comum. Um mínimo dialogável entre as duas teorias, por conta da forma como suas argumentações são construídas. Nenhum dos questionamentos aqui apresentados tem o objetivo de apresentar falhas ou incongruências nas duas concepções, apenas evidenciar a forma como elas constroem suas teorias morais. Neste aspecto é possível concordar com Hare quando fala de propriedades lógicas, para a solução de conflitos. Nesta visão este autor dá um passo para fora da discussão de princípios ou concepções e analisa a forma como as argumentações são construídas. Este aspecto, o da construção da linguagem - ética, científica, legal, etc. -, não garante a dignidade ou estabelece o fundamento da bioética. Possibilita, por outro lado, uma forma de conciliação a partir da análise destas propriedades - Onde está o dever a partir da construção de cada concepção?

Sem a avaliação destes aspectos estas ponderações permanecem: no utilitarismo, como assinalado pela análise do consequencialismo, há uma lacuna na distinção entre dados e garantias. No deontologismo kantiano as razões que apoiam a garantia de sua moral são tão fortes que

ultrapassam a experiência humana comum. O que nos leva em suma a dois pressupostos da bioética que requerem a devida atenção: o primeiro diz respeito ao pensamento analítico que sustenta as duas concepções e que estão, ao menos por sua base ético-teórica, estabelecidas de forma linear, sem inter-relações. Por fim, o outro pressuposto diz respeito ao liberalismo e os limites do exercício da autonomia, se buscamos apenas nosso próprio interesse pessoal e se dar primazia à autonomia garante a plena liberdade do indivíduo na sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUCAHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. **Princípios de Ética Biomédica**. (trad. Luciana Pudenzi). São Paulo: Loyola, 2002.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. (trad. Paulo Quintela). Edições 70, 2007.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Afonso Bertagnoli. Edições e Publicações Brasil Editora, São Paulo, 1959

MILL, John Stuart. **Utilitarismo**. (trad. Pedro Galvão). Portugal: Porto Editora, 2005.

BENTHAM, Jeremy. **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. Batoche Books, Kitchener, 2000.

CLOTET, Joaquim. **Bioética: uma aproximação**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

SANDEL, Michael. **Justiça - O Que É Fazer a Coisa Certa**. 6ª ed. (trad. Heloísa Matias e Maria Alice Máximo) Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2012.

HARE, R. M. **Moral Conflicts**. In: The Tanner Lectures on Human Values. Utah: S. McMurrin, 1981.

BERNARDES, Cleide. **O Utilitarismo Kantiano de R. M. Hare**. Uberlândia: UFU, 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal de Uberlândia.

LOCH Jussara de A. Metodologia de Análise de Casos em Bioética Clínica. **Bioética, Interdisciplinaridade e Prática Clínica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008; p. 303-317.

_____. **Bioética: uma atualização necessária para a ética da medicina**. Porto Alegre: Revista da AMRIGS, jul.-set. 2009, p. 308-312.

WEBER, Thadeu. **Autonomia e dignidade da pessoa humana em Kant**. Direitos Fundamentais & Justiça. Porto Alegre, 2009, p. 232-259.

_____. **Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo kantiano**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

GOLDIM, José Roberto. **O consentimento informado numa perspectiva além da autonomia**. Porto Alegre: Revista da AMRIGS, jul.-dez. 2002, p. 109-116.

_____. **Bioética complexa: uma abordagem abrangente para o processo de tomada de decisão**. Porto Alegre: Revista da AMRIGS, jan./mar. 2009, p. 58-63.

DALL'AGNOL, Darlei. **Utilitarismo Kantiano?** Santa Catarina, 2001.

HEIDEGGER E DARWIN ENTRAM NUM BAR



*Cristian Marques*¹

É claro que todos aqui perceberam a referência, pelo título, ao livro de Tom Cathcart e Daniel Klein “*Platão e um ornitorrinco entram em um bar*”². Porém, com essa referência não tenho a intenção de ser engraçado como eles – até porque não tenho essa competência –, mas, isso sim, fazer referência a aproximação, sem grandes pretensões, de elementos que em princípio estão muito distantes. Contudo, essa aproximação de elementos distantes pode suscitar questões, como fez ver o filósofo Ernildo Stein no último capítulo de seu novo livro: “*Às voltas com a metafísica e a fenomenologia*”. Os elementos que ele aproximou foram principalmente a transformação da metafísica por

¹ Mestrando em Filosofia, no Programa de Pós Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS); bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/PROSUP/PROEX). Endereço eletrônico: cristianmq@gmail.com. Telefone +55xx(51)96881915.

² CATHCART, T.; KLEIN, D. *Platão e um ornitorrinco entram num bar: A filosofia explicada com senso de humor*. São Paulo: Objetiva, 2007. 230 p.

Heidegger e a transformação da cosmologia por Darwin. Lendo esse capítulo de Stein, percebi que talvez se pudesse levantar uma questão à Analítica Existencial de Martin Heidegger a partir da concepção atual da Teoria da Evolução, que foi originalmente formulada por Charles Darwin e Alfred Wallace.

Para essa conversa fictícia não se tornar somente um “papo de bar” no pior sentido, mas pudermos ao menos tomá-la no sentido de “despretensiosa”, preciso esclarecer alguns pontos acerca da Analítica Existencial do *Dasein* feita por Heidegger. Imaginemos aqui Heidegger tentando resumir o essencial de seus achados a Darwin, enquanto chama o *barman* da *Bierstube* e pede um tira-gosto: “*Ich hätte gern eine Vorspeise, bitte*”. Primeiro de tudo, é importante saber que o projeto de Heidegger nada tinha a ver com Antropologia Filosófica; algo que poderia parecer ser o ponto possível de contato entre o filósofo e Darwin. Isto é porque, como afirma Stein, Heidegger pretendia “compreender o indivíduo a partir de si mesmo, sem débito nenhum com o gênero humano (...), livre da consciência e de todo o elemento psíquico e corpóreo, pelo medo de cair numa empiria”³.

Mas mesmo sendo um projeto ontológico, ele é feito a partir da observação fenomenológica do ser humano e não a partir de princípios. Isso significa que sua ontologia fundamental somente é realizada a partir desse ente, como Heidegger diz, que “compreende o sentido de ser”⁴, mas também possui uma dimensão empírica. Para esse ente especial, que é por meio do qual poderemos filosofar, Heidegger dá o nome de *Dasein*. Para a exposição das estruturas ontológicas do *Dasein*, o filósofo, dá o nome de *Analítica Existencial*.

³ STEIN, E. *Antropologia Filosófica: Questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2009. p. 87 e 88.

⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 59-61.

Contudo, como disse há pouco, esse projeto de Heidegger somente é empreendido tomando o filosofar fenomenológico, observando o modo de ser do *Dasein* tal qual ele se dá no mundo. E é nesse momento que Darwin, tomando um gole de sua *weizenbier*, diria o seguinte: “Pois então, *Sir* Heidegger, se eu entendi direito, o senhor abandonou a ideia de essência do ser humano para descrever o modo de ser do ser humano... Do que posso concordar desde minhas pesquisas, pois não há algo como uma essência de uma espécie, já que ela está sempre em modificação... Agora, se o senhor me permite, todo esse olhar fenomenológico se deu somente a partir do ser humano que somos *agora* e não poderá se pretender universal no sentido de ser uma descrição que abrange os seres humanos de hoje e os de amanhã. Correto? Em um futuro, em escala evolutiva, teremos de fazer uma nova *Analítica Existencial* porque o *Dasein* de hoje não será igual ao *Dasein* de amanhã, assim como o *Homo habilis*, embora *Homo*, não é igual ao *Homo sapiens*.”

Acredito que agora Heidegger teria cofiado seu bigode, secando uma leve transpiração, e teria dito a Darwin: “Pois então, *Herr* Darwin, o senhor quer me dizer que o achado da Analítica Existencial é tão transitório como o são as verdades das ciências? Mas é preciso entender que o *Dasein* é uma espécie de metáfora para falar de nosso existir no planeta, da condição precária dessa existência... *Dasein* é um termo puramente formal, filosófico, que não tem nada a ver com a existência física, real⁵... Quer só expressar a experiência que temos da questão do ser. Portanto, essa sua pergunta, *mein Freund* Darwin, não se põe à Analítica Existencial ou ao *Dasein*.”

“Bom, se é assim” diria Darwin “que nada tem a ver o *Dasein* com a existência física, real, então como o

⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 71-73.

senhor pode falar que essa *experiência da questão do ser* pelo *Dasein* é a *nossa* experiência? Se, de alguma maneira, o *Dasein* não tiver a ver com o ser humano, não tem sentido; mas, se tem a ver de alguma maneira com o ser humano, então temos de pensar que essa *experiência*, para o qual a metáfora do *Dasein* aponta, é de tal modo como o é o modo como os seres humanos experienciam as coisas, ou não?”

Heidegger provavelmente teria pensado em como é difícil passar uma concepção filosófica a mentes científicas, tomaria alguns goles de sua *Schwarzbier* pensando em “como seria bom estar em sua cabana no campo” e diria “Entendo, entendo... Quando escrevi *Ser e Tempo* não quis fazer uma completa ontologia do *Dasein*, algo que seria um projeto de Antropologia que fosse suficientemente filosófica⁶. Porém, é claro que se trata de uma experiência do ser humano aquela da compreensão do sentido de ser. Eu afirmei isso claramente em meu *Ser e Tempo*: Que se tratava de uma análise do ente que somos nós mesmos⁷. Mas para tratar do modo de ser do *Dasein*, do modo de ser desta experiência humana, não é preciso concebê-la a partir da realidade e da substancialidade transitórias⁸.

“O que quero dizer, meu amigo Darwin, é que essa estrutura fundamental da compreensão é partilhada por todos aqueles que se encaixam na descrição de *Dasein*; isto é, independe se nós somos homens, mulheres, com dois braços ou não, se somos mais ou menos altos, se somos desta ou daquela raça, ou ainda se temos um cérebro com 400ml, 900ml ou 1500ml de massa cerebral... Veja bem senhor Darwin... Não temos como verificar, é claro, mas é

⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 73.

⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 139.

⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 212

muito provável que, dado todos achados arqueológicos da sua área, o *Homo habilis* possuía toda uma aptidão para antecipar o uso de ferramentas – por isso as manufaturava e guardava – e fazia isso exatamente porque tinha se dado conta, em algum momento de suas experiências pregressas, onde lhe faltaram essas mesmas ferramentas que a inventividade deles concebeu. Ora, de certa maneira, o existencial do *cuidado* (*Sorge*) de que trato em minha Analítica Existencial captura essa experiência. Se falarmos em algo como substância do ser humano, somente poderemos dizer que é a existência⁹ e mais nada.”

Darwin ainda um pouco desconfiado com a explicação teria dito, após uma pequena pausa meditativa: “O senhor quer dizer que a substância do ser humano é a existência... Essa experiência humana, embora assentada sobre uma base biológica, de um cérebro complexamente evoluído – como descreve minha teoria – não pode ser reduzida à explicação dos agentes orgânicos, químicos e biofísicos... Certo?”. “*Ja, ja*” diria Heidegger. “É como quando na biologia alguns de meus colegas ficam seduzidos por explicar o organismo humano somente reduzindo-o à explicação do DNA, mas sabemos que somente compreendemos a função do DNA no contexto dos organismos¹⁰”. “*Ja, ja*” mais uma vez diria Heidegger.

“Mas, se me permite a insistência, professor Heidegger, eu gostaria de explorar um pouco esse ponto”. Heidegger estaria agora fazendo uma nota mental de que não podia esquecer-se de avisar onde escondeu seus Cadernos Negros: “*Ja*, prossiga senhor Darwin”. “Bom, na minha área, a Biologia Evolucionista, nós entendemos isso: Que as mudanças e avanços culturais desenvolvidos pelo

⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 212

¹⁰ DAWKINS, R. *O gene egoísta*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979. p.14.

Homo sapiens, entorno de 40 mil anos, não se reduz à explicação da mutação genética – é claro. Também sabemos que já havia cultura, ainda que rudimentar, desde o *Homo erectus*. O ponto é que em algum momento o ser humano se descolou do mundo meramente animal. Como o senhor diz, sir Heidegger, *o animal é pobre em mundo*. Bom, em algum momento saímos dessa condição meramente animal para sermos, como o senhor diz, *formadores de mundo*¹¹. Ora, se em algum momento, de acordo com minha Teoria da Evolução, biologicamente o organismo forneceu condições para que o ser humano florescesse e assim se pudesse fazer algo, como o que o senhor chama de Analítica Existencial, então é possível que em algum momento futuro o ser humano não seja mais biologicamente o mesmo. Isso implica que a experiência de mundo humano seria outra – talvez até radicalmente diversa daquela que sua Analítica Existencial sugere. O que o senhor me diz?”

“*Nein, nein!* Acho que o senhor não entendeu *Herr Darwin*.”. Darwin continuaria: “Mas, professor Heidegger, ainda que não possamos reduzir toda a experiência de mundo do ser humano ao biológico, o senhor concorda que a experiência do ser humano é de um modo tal como permite as limitações de nossa biologia. Se a estrutura biológica de nossos organismos se modificar muito, isso deve impactar nossa experiência do próprio mundo. Com isso teremos de ter uma nova Analítica Existencial, afinal o *Dasein* que o senhor fala será fundamentalmente outro.”

“*Nein, nein! Herr Darwin*.” Nesse momento Heidegger pediria outra cerveja, pois seu copo teria acabado de esvaziar. Creio eu que Heidegger teria ficado em silêncio solene, degustando sua bebida recém trazida, antes de responder a Darwin assim: “O mito da origem...

¹¹ HEIDEGGER, M. *Conceitos fundamentais da metafísica: Mundo; Finitude; Solidão*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 230.

Ah! Como o Homem é fascinado por encontrar o exato momento em que ele surge... Eis um problema com que a Antropologia física se depara: Quando foi que o Homem perdeu seu paraíso no seio da Natureza! Caro senhor Darwin, sem dúvida é tentador querer saber como foi que deixamos de ser meramente animais. É claro que do ponto de vista puramente biológico, como o senhor expõe, a distância que nos separa dos outros animais é mínima. O ser humano parece figurar meramente como um primata típico. Aqueles elementos que se apontam como distintivos do Homem, como a cultura, podem ser ligados ao aparecimento do psiquismo e este é sustentado por uma base biológica¹². Porém, temos de pensar em simultaneidades, senhor Darwin. O biológico não causa o pensamento, menos ainda o biológico causa a cultura; ainda que os sustentem no empírico.

“Quero dizer com isso, que não dependemos de encontrar tanto a origem como não dependemos da dimensão empírica para explicitarmos hoje a experiência humana de mundo e de sentido que ele possui. Senhor Darwin, o senhor procura um início para o Homem para dizer que: Assim como ele mudou no passado, mudará no futuro. Isto é, assim como ele tornou-se um dia, um dia ele deixará de ser. Digo que não precisamos, no âmbito filosófico, nos preocuparmos com a origem, sempre irrecuperável para uma Filosofia da Finitude. Quanto ao Homem mudar no futuro? Não creio nisso; porque, o Homem como o conhecemos hoje, já escapou pela sua cultura à regra da evolução, portanto é um caminho sem volta¹³. Então, não vejo como a Analítica Existencial do *Dasein* pudesse ser afetada.”

¹² STEIN, E. *Antropologia Filosófica: Questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2009. p.170

¹³ RUFFIÉ, J. “O mutante humano”. In: MORIN, E.; PIATTELLI-PALMARINI, M. (Orgs.). *A unidade do Homem : Invariantes biológicos e*

Heidegger, de tanto falar estaria com a garganta seca. Já Darwin teria seu copo pela metade, porque tomado de espanto diante da última afirmação de Heidegger. “Professor Heidegger, compreendo a questão da origem e posso conceder ao seu argumento; entretanto, não posso aceitar essa afirmação de que o ser humano já escapou ao processo evolutivo. Veja bem: Sei que é comum hoje dizer que a humanidade parou de evoluir justamente porque a civilização construída por nós, de certa maneira, fez uma interrupção na Seleção Natural. Seguramente um cego ou alguém com insuficiência cardíaca morreria na natureza num tempo anterior a civilização. Cuidados médicos e sociais, as profilaxias da medicina, ou os medicamentos salvando milhares de pessoas todos os anos, garantem que pessoas assim, como outras pessoas, sobrevivam e procriem. Evidente que nossa espécie interfere nesse processo e que a Seleção Natural ficou enfraquecida, mas dizer que populações humanas não evoluem é opinião leiga sobre o assunto¹⁴ e tomar como prova a civilização para a interrupção da Seleção Natural é um ‘pensamento simplista e, em sua essência, incorreto’¹⁵.

“A Seleção Natural não desapareceu das populações humanas, muito menos de todas as populações humanas. A medicina, por exemplo, não atinge a todos, assim como a assistência social e os programas de apoio não atingem. Não há porque acharmos que a seleção deixou de ocorrer entre os seres humanos civilizados. Deve ficar claro que o ser humano continua evoluindo, sim – qualquer biólogo evolucionista sabe disso. Deixe-me esclarecer um pouco o

universais culturais. Vol. I, Do Primata ao Homem. Trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, 1978. p. 101-162.

¹⁴ FURTADO, G.;PESSOA, F. A. C. *Lições sobre 7 conceitos fundamentais da biologia evolutiva*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2009. p. 61.

¹⁵ FURTADO, G.;PESSOA, F. A. C. *Lições sobre 7 conceitos fundamentais da biologia evolutiva*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2009. p. 63.

que é *Evolução*. Essencialmente *evolução* significa *mudança*, e não é sinônimo de Seleção Natural – que é somente um dos mecanismos da Evolução¹⁶. Portanto, Evolução significa ‘mudança, ao longo do tempo, nas proporções de entidades biológicas, diferindo geneticamente umas das outras’¹⁷. Para mostrar isso nem preciso voltar ao tempo do surgimento do *Homo Sapiens*. Desde os primeiros assentamentos agrícolas, em torno de 10 mil anos¹⁸, as populações humanas não mantiveram todas as frequências alélicas de todos os *loci* inalteradas. Isso significa pequenas alterações genéticas entre as populações acontecendo desde o surgimento da civilização humana¹⁹. Além disso, as guerras, as miscigenações, as doenças são processos que alteram as frequências alélicas²⁰. Isto que acabei de explicar é um dos mecanismos da *Evolução*, chamado de *Deriva Genética*, que não é o mesmo que Seleção Natural²¹. A Deriva é um fenômeno disseminado em todas as espécies e não possuímos, enquanto civilização, nenhum impacto significativo nisso^{22 23}.

¹⁶ FUTUYMA, D. J. *Evolução, Ciência e Sociedade*. São Paulo: SBG, 2002. p. 9-10.

¹⁷ FURTADO, G.;PESSOA, F. A. C. *Lições sobre 7 conceitos fundamentais da biologia evolutiva*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2009. p. 62.

¹⁸ WADE, N. *Before the Dawn: Recovering the lost history of our ancestors*. New York: Penguin, 2007. p. 125.

¹⁹ RIDLEY, M. *Evolution*. 3a ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2003. p. 137-154.

²⁰ GILLESPIE, J. H. *The Causes of Molecular Evolution*. New York: Oxford Univ. Press, 1991. p.228-230.

²¹ GILLESPIE, J. H. *The Causes of Molecular Evolution*. New York: Oxford Univ. Press, 1991. p.211-225

²² FURTADO, G.;PESSOA, F. A. C. *Lições sobre 7 conceitos fundamentais da biologia evolutiva*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2009. p.92-93.

²³ RIDLEY, M. *Evolution*. 3a ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2003. p. 155-193.

“Enfim, com isso, volta minha dúvida quanto a sua explicitação da estrutura fundamental do *Dasein*: Ainda que a Analítica Existencial seja ontológica, ela é cooriginária e coexistente de uma dimensão empírica que, embora não seja sua causa, deve ser afetada por ela. Isto é, se dissermos que essa dimensão ontológica não é causada pelo empírico, mas coexiste e não pode existir independentemente, podemos fazer uma analogia com a simbiose: Se um dos animais da simbiose morre ou se altera evolutivamente é preciso pensar que a simbiose ou se desfaz ou evolui também.”

“Está bem, senhor Darwin. Acho que é isso por hoje, tenho outros compromissos logo mais”. Heidegger faz um sinal ao *barman* para encerrar a conta, cansado, mas também com certo sentimento de que não conseguiu fazer ver ao amigo Darwin o que ele via filosoficamente como algo claro e cristalino.

Referências Bibliográficas

CATHCART, T.; KLEIN, D. *Platão e um ornitorrinco entram num bar: A filosofia explicada com senso de humor*. São Paulo: Objetiva, 2007. 230 p.

DARWIN, C. *The Origin of Species*. First published in 1859 under the title ‘On the Origin of Species by Means of Natural Selection or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life’. With afterword by Oliver Francis. London: Collector’s Library, 2004. 576 p.

_____. *Viagem de um naturalista ao redor do mundo, volume I: África, Brasil e Terra do Fogo*. Trad. Pedro Gonzaga. Porto Alegre: L&PM, 2008. 280 p.

_____. *Viagem de um naturalista ao redor do mundo, volume II: Andes, ilhas Galápagos e Austrália*. Trad. Pedro Gonzaga. Porto Alegre: L&PM, 2008. 320 p.

DAWKINS, R. *O gene egoísta*. Trad. Geraldo H. M. Florsheim. Col. O Homem e a Ciência, nº7, Dir. Antônio Brito Cunha. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979. 133 p.

_____. *O relojoeiro cego: A teoria da evolução contra o desígnio divino*. Trad. Laura Teixeira Moita. São Paulo: Cia das Letras, 2001. 355 p.

FUTUYMA, D. J. *Evolução, Ciência e Sociedade*. São Paulo: SBG, 2002.

FURTADO, G.; PESSOA, F. A. C. *Lições sobre 7 conceitos fundamentais da biologia evolutiva*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2009. 108 p.

GILLESPIE, J. H. *The Causes of Molecular Evolution*. Oxford Series in Ecology and Evolution. New York, Oxford University Press, 1991. 351 p.

GREISCH, J. *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein um Zeit*. Paris: Press Universitaire de France, 1994. 522 p.

HEIDEGGER, M. *Conceitos fundamentais da metafísica: Mundo; Finitude; Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. 486 p.

_____. *Ser e Tempo*. Traduzido, organizado, notas e anexos de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 1199 p.

MORIN, E.; PIATTELLI-PALMARINI, M. (Orgs.). *A unidade do Homem: Invariantes biológicos e universais culturais*. Vol. I, Do Primata ao Homem. Centro Royaumont para uma Ciência do Homem. Trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, 1978. 270 p.

OVERHAGE, P. *A caminho da Pós-Humanidade*. Col. Experimento-Humanidade, v.1. Trad. Evaldo Scheid. Petrópolis, RJ: Vozes, 1970.

RIDLEY, M. *Evolution*. 3a ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2003. 784 p.

STEIN, E. *Antropologia Filosófica: Questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2009. 248 p.

_____. *Compreensão e finitude: Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Col. Ensaios: Política e Filosofia. Ijuí: Unijuí, 2001. 416 p.

_____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. 1ª reimpressão. Coleção Filosofia, n. 152. Porto Alegre: Edipucrs, 2011. 208 p.

_____. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. 149 p.

VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica*. v.I-II. São Paulo: Loyola, 1993.

WADE, N. *Before the Dawn: Recovering the lost history of our ancestors*. New York, NY, USA: Penguin Books, 2007. 314 p

.

JUSTIFICATION IN ETHICS: THE OBJECTIVE EPISTEMOLOGICAL ROOTS OF JOHN RAWLS'S MORAL SYSTEM



*Diana Taschetto*¹

Epistemology has, from the beginning of the twentieth century, by means of the work of persons such as the members of the Vienna Circle and others such as Pierre Duhem, Karl Popper, Thomas Kuhn and Willard V. O. Quine, seen its grounds shaken, destroyed and rebuilt so many times in a short period of time as never before in the history of the field. From all the important consequences that can be drawn from the proficuous work of these intellectuals regarding the reach and the boundaries of the concept of *method* and its relation to *justification*, I focus on two: (i) the traditional distinction between innate rationality

¹ Philosophy undergraduate student – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

E-mail: taschetto.diana@gmail.com /Phone: (051)99420802

and products of acculturation is unsound; (ii) there are no such things as ‘truths of reason’ in opposition to ‘truths of fact’. Any philosophical system, epistemological, political or otherwise, must take these considerations into account. Rawls’s moral theory is constructed over these assumptions.

Rawls offers three ideas of justification, namely, (a) the method of the reflective equilibrium, (b) the derivation of principles in the original position and (c) the idea of public reason. These notions are linked in such a way to hold the structure of a non-metaphysical system which is coherentist, holist and pragmatic. The argument for the construction of a system of this sort is simple: it is a liberal response to the diversity of opinions, ideologies and customs prevalent in modern societies. Traditional approaches have failed in their tasks on moral and politics for having acknowledged neither (i) the plurality of beliefs of citizens nor (ii) the epistemological constraints set above nor (iii) the capability of persons of making noncontroversially competent judgments for political matters as sufficient objectivity for justification in politics. Taking Quine’s ontological relativity seriously, Rawls assumes that the question the dominant tradition has tried to answer – that is, which conception of the good is the *true* one – has no practicable answer; public agreement on matters of that sort *cannot be obtained*².

How, then, to proceed? There is an important conceptual distinction, in ethics, between (1) foundationalism and (2) coherentism. (1) postulates that a moral belief *p* is justified if and only if *p* is (a) fundamented (self-justified) and (b) based on an inference chain of cornerstone beliefs. (2), on the other hand, asserts that *p* is justified while satisfying the constraints set by a given

² See RAWLS, John. “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical”. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, 1985, p. 223-251.

system x . The intratheoretical coherence of p 's in x [partially] explains one's support of x . In (1) p is either (i) given *a priori* or (ii) grasped by 'intuition' (examples are Kant's and Moore's proposals). In (2), on the other hand – the perspective that Rawls embraces – the grounds are bricked rather differently. Let's take p 's for a set of conceptions of a given moral system. Principles such as 'equality', 'good', 'person', 'community' and so forth, which play a main role in any moral theory cannot be understood/discussed/analyzed as 'entities' or something of the like but just and only as *elements* of a system. Their meanings are *directly conditioned by the system's dependent variables* – Quine's slogan is here again applied loud and clear. That methodological move however *a fortiori* leads us to a further epistemological issue: how then to supply the meanings of the binding-variable operators? Rawls asserts that the system is *constructed*; but on what grounds? As he said himself, one has got to start somewhere³ – and no option fits better, or seems more reasonable, than citizens' own common sense conceptions. *Justice as fairness* is chosen over other views for its familiarity and compatibility with people's shared values, those being culturally and socially inherited – not because of its *truthfulness*, but because of its reasonableness vis-à-vis our pragmatic needs.

These 'common sense moral conceptions' are what Rawls labels *considered judgments*⁴. Rawls's starting point is thereof not finding first principles to be *imposed*, but rather the *explanation* and *description* of our practical reason: thou shall not make use of idealized (unreal?) conceptions, if you expect them to work – justice as fairness therefore emerges as the exercise of practical reason aimed at producing a

³ "Not everything, then, is constructed; we must have some material, as it were, from which to begin" (RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005, p. 104).

⁴ Lincoln's maxim 'if slavery is not wrong, nothing is wrong' is a good example of a nowadays deep-rooted and shared considered judgment.

moral conception capable over time and in light of the empirical facts of human psychology of winning the enduring allegiance of free and rational persons. It is against *this background* that reflective equilibrium (the first of three ideas of justification above stated) must be understood: as Goodman's approach to the justification of rules of inductive logic⁵, according to which no rule of inference would be acceptable as a principle if it was not compatible with what we regard as acceptable instances of inferential reasoning (that is, we justify rules of inference in inductive and/or deductive logic just and only by *bringing them into reflective equilibrium with what we judge to be acceptable inferences*) Rawls takes us to examine the soundness/consistency/reasonableness of his Theory of Justice by looking for its coherence with our considered judgments, in all levels of generalization (wide reflective equilibrium); and to examine our moral judgments about a particular issue by seeking their coherence with the system, that is, by 'testing' them against it, going back and forth between (a) principles and (b) judgments until one reaches a set C of {a+b} that is internally consistent (narrow reflective equilibrium). The former determines what principles of justice we ought to adopt [a moral *theory* is justified]; the latter gets us to arrive at principles that 'best account for' the cases under assessment [moral *judgments* are justified]. Those being reached, further justification lacks point or purpose (we have well-learned from Aristotle that precision is not to be sought for alike in all discussions!⁶).

It would be incorrect however to assume, given the complexity of our moral capacity, that the so-called

⁵ See GOODMAN, Nelson. *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge: Harvard University Press, 1955.

⁶ See ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Newbury, MA: Focus Pub./R. Pullins, 2002.

considered judgments are intuitive and thereof ruled out in advance: as an explication widely shared by persons brings them in line to one another, reasonable, justifiable background conditions must be drawn to equalize standards of inference and commitment. In order to verify the soundness of the steps a citizen, let's say, x , makes along the way of exercising her theoretical reason in order to achieve reflective equilibrium, one ought to also verify x 's *starting points* – and that's where Rawls's second idea of justification (according to the order previously given) comes into the picture; namely, the idea of the *original position*.

According to Rawls people will have reason to accept a principle as a regulative standard if and only if it is one which they would have chosen for that role under conditions that are fair: "it seems reasonable and generally acceptable that no one should be advantaged or disadvantaged by natural fortune or social circumstances in the choice of principles [...]"⁷. That is the basic idea of justice as fairness: the function of a conception of justice is to serve as a public shared reference for resolving claims against society's basic institutions. How to settle for such a conception though, given the epistemological constraints sketched above and the requirement of justifiable relations? The mechanism of the original position, as Rawls explains it, enables citizens to achieve what can reasonably be accepted as objective reference and, therefore, ensures fairness once taken in consideration the following theory-building features and theoretical assumptions:

Assumption: citizens of a given society x may hold mutually incompatible interests;

⁷ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 16.

Requirement (i): All members of $\mathcal{Z}$ must be included on the deliberation [if rationality and disposition demands are satisfied⁸];

Requirement (ii) [veil of ignorance strategy/heuristic valued thought experiment⁹]: as a method for selecting principles of justice would be unfair whether it favored a set of principles A with particular features x over a set B with features y because the elements of A were beneficial to a certain economical and/or religious group of $\mathcal{Z}$; the general terms of the requirement for the process of principle-building are two-fold: the parties are assumed to be (a) ignorant of their particular economic positions and (b) ignorant of their particular comprehensive doctrines. Says Rawls:

[...] If a man knew he was wealthy, he might find it rational to advance the principle that various taxes for welfare measures be counted unjust; if he knew he was poor, he would most likely propose the contrary principle. To represent the desired restrictions one imagines a situation in which everyone is deprived of this sort of information. One excludes the knowledge of those contingencies which sets men at odds and allows them to be guided by their prejudices. In this manner the veil of ignorance is arrived at in a natural way¹⁰.

Unfairness is thus avoided since the procedure deprives the parties under deliberation to favor their own

⁸ See RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

⁹ The original position is not understood as a concrete historical situation or an ancient period of society but as a hypothetical situation which works as a parameter for further inquiry and theory-building. For details, see RAWLS, John. "Outline of a Decision Procedure for Ethics". *Philosophical Review*. Vol. 60, n.2, 1951, p. 177-197.

¹⁰ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 17.

particular class or group: the privilege of one is the privilege of all. Political principles and their inferenced consequences are pondered and chosen under such and such circumstances; the principles of justice as fairness described by Rawls, i.e.,

1) Each person has the same indefeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all;

2) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions:

They are to be attached to offices and positions open to all under conditions of *fair equality of opportunity*;

They are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (the *difference principle*)¹¹

are principles which Rawls claims citizens of modern democracies would choose in the original position he describes [a great deal of *Theory of Justice* is devoted to show the convergence of these principles with our considered judgments about justice and to argue that a reinterpretation in different terms such as to reconcile them with alternate formulations (e.g. an utilitarian approach) would not match our present shared values and morality]: only a nonpositivist, nonauthoritarian, yet objective and *reasonable* view of morality is congenial to a genuinely viable democratic politics. The final move for testing the ‘correctness’ of the principles set up by this mechanism is itself justified, as it should be, by employing the above portrayed method of reflective equilibrium:

In searching for the most favored description of this situation we work from both ends. We begin by describing it so that it represents generally shared and preferably weak conditions. We then see if these conditions are strong enough to yield a significant set

¹¹ RAWLS, John. “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical”. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, 1985, p. 227-228.

of principles....By going back and forth, sometimes altering the conditions of the contractual circumstances, at others withdrawing our judgments and conforming them to principle, I assume that eventually we shall find a description of the initial situation that both expresses reasonable conditions and yields principles which match our considered judgments duly pruned and adjusted [...]¹².

Principles reached by an overlapping consensus through reflective equilibrium under the veil of ignorance qualify citizens to establish the reasonableness of, as well as to render intelligible and justify to one another, their political bearing on a wide variety of issues¹³. Not to beg the question, however, we shall link the procedures so far displayed with the third idea of justification that arises in Rawls's thought and which is, as the reader shall see, implicit on the ideas already discussed and of vital importance for the internal coherence of the whole system: the idea of *public reason*.

Rawls is concerned here with coming up with a proper response to the question of how a well-ordered democratic society can be stable given the fact of reasonable pluralism. Acknowledging that any society in which persons are free to cast and shape their own opinions they will, as they reasonably can, come over time to hold all sorts of different views on certain fundamental issues such as the kinds of freedom human beings should strive for; the kind of life is best for one to live; what religion to embrace; what is the meaning and importance of life; and so on and so forth (a set of opinions and ideas regarding those affairs is what Rawls calls one's

¹² RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 20.

¹³ There are of course circumstances under which citizens may reasonably disagree. Rawls deals with issues of the sort in his *Theory of Justice*; I will not, however, discuss those matters here.

‘comprehensive doctrine’), and taking into account Quine’s lessons on pragmatism and ontological tolerance, Rawls ought to show, lacking epistemological tools to prove the truthfulness of his theory, its stability and endurance over time: not to do so would prove the system’s construction pointless, since a society which has chosen such a conception of justice would not last over time.

Using again the procedure of the reflective equilibrium and making use of the following criteria for the construction and assessment of the system’s predicates, namely, (i) simplicity (Occam’s razor); (ii) familiarity of principle (Neurath’s boat); (iii) sufficient reason (shunning of gratuitous singularities; no need to commit ourselves with problematic and unnecessary ideas)¹⁴ Rawls delivers the sort of shared public understanding of citizenship necessary to the long-term stability and vitality of a democracy in his *Political Liberalism*, showing that people would have reason to affirm a sense of justice based on his two principles no matter what reasonable comprehensive doctrines they come to hold: if a citizen’s views are in wide reflective equilibrium, her political conception will be supported by, or be at least in harmony with, her wider comprehensive view. In a well-ordered society citizens will therefore hold the same political conception even though they maintain different, or even incommensurable, comprehensive doctrines. This is precisely the core of Rawls’s notion of public reason: questions of constitutional essentials and basic justice are to be settled by appealing to *political values that every person in society, regardless of his or her comprehensive views, has reason to concern about*. The understanding of this notion is sufficient to sustain the public trust among citizens in an enduring way to draw

¹⁴¹⁴ It is important to keep in mind that these are the very criteria proposed by Willard V. O. Quine in his *Word and Object* for the assessment of evidence and/or the construction of theory-based predictions.

their stable allegiance as free equals. Misconceptions regarding Rawls's proposal are due mainly for not fully understanding this particular feature of his system: constitutional essentials and matters of basic justice must be settled by appealing to *political values*, and to those values alone. Justice as fairness, it is important to stress, is *political*, *not metaphysical* [for reasons related to the criteria (i) and (iii), above]. Truth is not the primary currency of practical reason; sound political principles are reasonable means to a reasonable end: realizing as maintaining as free equals mutually intelligible and justifiable *political relations*¹⁵.

It is widely acknowledged in epistemology that one shall not ask of a system x for explanations that go beyond x 's scope. A reasonable, feasible conception of justice must (a) refrain from taking sides on issues on which reasonable comprehensive doctrines may disagree and (b) provide a shared basis and a follow-up mechanism for answering all (or most) questions which arise in the course of legislation. A moral theory's (1) internal coherence; (2) feasibility and (3) full-acceptance by free and rational citizens are its only test. There is no further metaphysical claim regarding the grounds of justification. Rawls refuses to commit himself with any ontology: a different position would imply in a 'gratuitous singularity'¹⁶. In other words, *ontological commitment is not necessary for the efficiency of the theory* (but on the contrary, would open the door for a considerable set of

¹⁵ Analogously, it would be incorrect to conclude justice as fairness is a closed, fixed system: according to Rawls, political liberalism does not try to fix public reason once and for all in the form of one favored political conception of justice (See his RAWLS, John. "The Idea of Public Reason Revisited". *University Of Chicago Law Review*. Vol. 64, 1997, p. 765-807). Therefore it is here where criterion (ii) above indicated must be taken into account: no system, moral or otherwise can claim being above reformulation. Politics is a dynamical, always evolving affair and it goes without saying that we must correct/change the arrangement of the variables as many times as necessity requires.

¹⁶ See criteria (iii), above.

ceaseless, unnecessary critiques). If no ‘first philosophy’ has so far been found (and, as Quine puts it, it *never* can; see his “Ontological Relativity” and “On What There Is”) Rawls has no dreams of having done so: justice as fairness, as it is a moral system, is a *pragmatic* proposal – any reasonable political conception need not have any deeper ground than the normative self-understandings at work in narrow and wide reflective equilibrium among democratic citizens. Truth may be the language spoken by the voice of one’s conscience; Rawls however leaves issues of that sort for one’s comprehensive views. That is not the task for a political conception of justice to pursue.

Let me conclude by summarizing the objectivity requirements for practical systems as follows:

- i) A public framework must be stated for the construction/assessment of principles in accordance with a mutual basis of evidence and reasons;
- ii) Considered judgments must be analyzed in accordance to an adequate procedure;
- iii) Public and subjective/individual points of view must be properly distinguished;
- iv) Overlapping consensus among reasonable agents is a *sine qua non* condition for objectivity. Sharing the same values and under the same circumstances citizens are able to learn and master the same concepts and principles of practical reason. Following the same construction method reasonable agents, applying shared concepts and principles, will arrive at the same [similar] conclusions.

As we can see the conditions (i-iv) above are fully satisfied by the ideas of justification (1-3) discussed thoroughly this presentation. Rawls’s theory of justice is

therefore as objective as objectivity, in a moral system, can be striven for and obtained. We have come, with Rawls's guidance, as far as methodological considerations can bring us.

References

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Newbury, MA: Focus Pub./R. Pullins, 2002.

ESTLUND, David. "The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the 'Truth'". *Ethics*, Vol. 108, No. 2, 1998, p. 252-275.

FREEMAN, Samuel (Ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge University Press, 2003.

GOODMAN, Nelson. *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge: Harvard University Press, 1955.

QUINE, Willard van Orman. "Epistemology Naturalized." In: QUINE, Willard van Orman. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969, p. 69-90.

QUINE, Willard van Orman. "On What There Is." In: QUINE, Willard van Orman. *From a Logical Point of View*. New York: Harper & Row Publishers, 1963, p. 1-19.

QUINE, Willard van Orman. "Ontological Relativity". In: QUINE, Willard van Orman. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969, p. 26-68.

QUINE, Willard van Orman. "Two Dogmas of Empiricism." In: QUINE, Willard van Orman. *From a Logical Point of View*. New York: Harper & Row Publishers, 1963, p. 20-46.

QUINE, Willard van Orman. *Word and Object*. Cambridge: The M.I.T. Press, 1960.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical". *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, 1985, p. 223-251.

RAWLS, John. "Outline of a Decision Procedure for Ethics". *Philosophical Review*. Vol. 60, n.2, 1951.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

RAWLS, John. "The Idea of Public Reason Revisited". *University Of Chicago Law Review*. Vol. 64, 1997, p. 765-807.

RAWLS, John. "The Independence of Moral Theory". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Vol. 48, 1975, p. 5-22.

RAZ, Joseph. "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence". *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, No. 1, 1990, pp. 3-46.

RESPONSABILIDADE EPISTÊMICA SEM AGÊNCIA EPISTÊMICA?



*Doraci Engel*¹

1. Introdução

Numa tentativa recente de sumarizar o debate sobre agência epistêmica, Pascal Engel² identifica, pelo menos, seis modelos em que nossas crenças podem ser vistas como resultado de ações ou atitudes. Pode-se entender esse controle (1) através do exercício manipulativo das volições, como na concepção deontológica de justificação epistêmica, de acordo com a qual crença justificada é crença responsável de um agente obedecendo certos deveres epistêmicos, defendida, entre outros, por Mathias Steup; (2) como resultado da reflexão intelectual, proposta, por exemplo, nas teorias de virtude epistêmica; (3) através de julgamentos práticos, como sugerem algumas teorias recentes de decisão racional, nas

¹ Doutorando Filosofia PUCRS/CNPQ (doraci.engel@gmail.com)

² Engel (2012c).

quais a busca da verdade corresponde a uma meta para a qual agentes, individual ou coletivamente, tomam certas decisões racionais³ e (4) das novas teses pragmatistas segundo as quais atribuições de conhecimento dependem do contexto prático ou dos interesses práticos dos agentes, desenvolvidas por autores, como Jeremy Fantl e Mathias MacGrath, John Hawthorne e Jason Stanley, entre outros. Além desses, Engel identifica ainda o que ele chama (5) de modelo avaliativo, presente nos trabalhos de Thomas Scanlon e Pamela Hieronymi, que, segundo ele, são uma espécie de elaboração do modelo reflexivo segundo o qual o agente deve estar em algum sentido consciente dos seus estados mentais, mesmo que não reflexivamente, para que possa controlá-los; e, por fim, (6) o modelo da aceitação, extraído de teses de Jonathan Cohen e Michael Bratman nas quais a agência envolve meramente a atitude de assentimento verbal ou mental a uma determinada proposição, diferente da atitude de crer. Para Engel, nenhum desses modelos nos permite concluir que pensar ou conhecer são uma forma de ação, o que significa dizer, segundo ele, que a própria noção de agência epistêmica, como o engajamento (individual ou coletivo) em algum tipo de ação direcionada para a obtenção de crenças verdadeiras, carece de um sentido epistêmico relevante. Isto porque, conclui ele, os problemas no âmbito da racionalidade prática, da formação da crença, da investigação ou da deliberação intelectual em geral, nada dizem sobre as propriedades epistêmicas da verdade ou racionalidade das crenças.

Desde a histórica controvérsia Clifford/James, no final do século 19, que a ideia de que há uma “ética da crença”, expressa numa concepção deontológica da

³ Segundo Engel essa proposta pode ser encontrada em Levi, I (1991). *The Fixation of Belief and its undoing*, Cambridge University Press e em Roth, H (2003). *Chance, Choice and Credence*. Oxford: Oxford University Press..

natureza da justificação epistêmica, vem sendo fustigada por objeções pragmatistas, que tentam mostrar que a polarização entre deveres epistêmicos, de um lado, e práticos, de outro, é menos clara do que parece. Algumas dessas objeções questionam, inclusive, a adequação do uso de termos paradigmaticamente normativos, como *dever*, *obrigação*, *permissão* não apenas pelas evidências empíricas massacrantes do involuntarismo doxástico (a constatação de que não temos controle direto sobre nossas crenças), mas também por razões conceituais. Segundo essas objeções, as normas de formação de crenças e outras atitudes epistêmicas não estão ancoradas em necessidades categóricas, mas tem a mesma estrutura hipotética e contingente das normas práticas, sendo, portanto, melhor entendidas a partir de uma visão teleológica ou axiológica em relação as diferentes metas ou fins dos agentes. “Fazer o que é moralmente correto ou promover o bem moral, por um lado, e, por outro, adquirir significativo conhecimento ou minimizar crença falsa. (Foley 1987).

Numa visão pragmatista ampla, fins epistêmicos são parte da nossa condição mais elementar de seres racionais ou, como afirma Hilary Kornblith, são parte da condição de que tenhamos metas como um todo, Ou seja, basta que tenhamos metas para que as normas epistêmicas sejam automaticamente aplicadas (Kornblith 1993). É o que Veli Mitova define como “argumento pragmático cru”: (1) Seguir normas epistêmicas é o melhor caminho para alcançar crenças verdadeiras, (2) Crenças verdadeiras são a precondição para ações bem-sucedidas, logo, (C) devemos seguir normas epistêmicas se estamos interessados em ações bem-sucedidas.. E apesar do caráter hipotético da conclusão, ela é universal, não apenas porque todos nós importamo-nos com o êxito de nossas ações, como é duvidoso que possamos escolher agir malsucedidamente.⁴

⁴ Ver Mitova (2005)

A despeito de qualquer explicação substantiva adicional de se e por que crer verazmente produz ações bem sucedidas,⁵ o que o argumento acima pretende mostrar é que razões epistêmicas estão a serviço ou são indiretamente necessárias para o êxito das nossas deliberações práticas. Com explica Mitova, nas visões pragmatistas, normas epistêmicas são tidas como especiais e frequentemente assumidas por nós como categóricas porque o sucesso das normas práticas depende essencialmente de *uma boa higiene* epistêmica. Ou seja, tomar determinadas hipóteses como categóricas é “natural”. Como na célebre explicação kantiana sobre a difusão da felicidade como um fim: segundo Kant, nossas razões para executar ações conducentes a nossa própria felicidade tem força hipotética, que é diferente da força categorial das razões morais. Mas porque nós temos a meta da felicidade como uma questão de “necessidade natural”, nós tomamos imperativos práticos ou prudenciais, como imperativos morais, de forma “assertórica” ao invés de “hipotética”⁶.

Resumidamente, o que as objeções pragmatistas mais qualificadas sugerem não é que as razões epistêmicas ou morais sejam meramente reduzidas à razões práticas ou prudenciais ou, ainda, que estas últimas determinem as primeiras, mas que ambas são contingentes e se assentam no antecedente igualmente contingente de que somos criaturas que têm metas, sem quais não poderíamos agir e não seríamos agentes.

⁵ Há vários contraexemplos a esse tipo de pretensão. Eles mostram, em geral, que crer falsamente (por lavagem cerebral, pensamento mágico etc) pode nos fazer sentir bem, algo que valorizamos. Mas esse tipo de atitude acaba invariavelmente levando a situações estranhas, pois tão logo o agente em questão constata a falsidade da sua crença ele já não pode mais se sentir bem. Ou seja, há uma hierarquia psicológica substancial nas metas que alvejamos.

⁶ Essa observação é feita por Kelly (2003: 623) na sua crítica aos modelos instrumentalistas de racionalidade.

É certo que é possível negar que esse antecedente seja, de fato, hipotético. A constatação de que ser um agente epistêmico ou perseguir normas epistêmicas não são atitudes que escolhemos pode ser assumida com tipo de fundamento constitutivo do conceito de agência epistêmica (Velleman 2000) ou, na negação de uma noção relevante de agência epistêmica, como faz Engel; do próprio conceito de crença (Williams 1973, Shah 2003, Shah and Velleman 2005, Engel 2005, Wedgwood 2002). Mas esta, como veremos, talvez não seja a melhor estratégia para evitar as objeções pragmatistas, pois argumentos constitutivos desta ordem tendem a atribuir aos conceitos papéis causais e ou disposicionais que conceitos provavelmente não tem. Refiro-me a tese racionalista, a meu ver problemática, de que ter um conceito é *constituído* por minhas atitudes ou disposições de empregá-lo corretamente.⁷

2. Normativismo da crença

Desde que Bernard Williams⁸ introduziu a ideia de que a crença “aponta para a verdade”, a relação entre verdade, evidência ou razões para crer e normatividade tem sido explorada de diferentes formas por diferentes autores. Afirmo Williams: “a verdade e a falsidade são dimensões de avaliação de crenças e não de muitos outros estados e disposições psicológicas”(…) “crer que p é crer que p é

⁷ Minha sugestão aqui é que não são minhas atitudes ou disposições que constituem a posse de um conceito, mas que a posse de um conceito *explica* porque estou disposto a aplicá-lo corretamente. Como escreve Laurence Bonjour sobre a epistemologia da virtude reflexiva de Ernest Sosa: “Nenhum conceito descritivo de qualquer tipo é *definido*, mesmo “em parte”, em termos de uma habilidade de aplicá-lo. Tal conceito, não importa ao que ele se aplica, é definido *inteiramente* por seu conteúdo descritivo, sendo algo relevante para sua aplicação que esse conteúdo seja verdadeiro ou correto”. (Bonjour 2003: 196).

⁸ Ver Williams (1973).

verdadeiro” (...) “em geral, dizer que creio que p leva consigo a afirmação de que p é verdadeira”, entre outras afirmações, para sustentar a tese geral de que a verdade é a dimensão primária de avaliação de nossas crenças. Ou seja, diferentemente de outros estados psicológicos, como desejar ou imaginar, alguém não pode ver a si mesmo crendo por uma razão que não esteja relacionada com a verdade, pois crer por qualquer outra razão equivale a perceber-se a si mesmo como não tendo uma boa razão para crer a proposição, e assim equivale a duvidar dessa proposição.

Valendo-se de uma analogia com o “paradoxo de Moore”, Peter Railton chama a atenção para a estranheza de asserções, como:

(1) p , mas eu não creio.

No entanto, não há qualquer dificuldade sobre:

(2) p , mas eu desejo que não- p .

ou

(3) p , mas eu imagino que não- p .

Assim, como não há nada de estranho de crer em falsidades:

(4) p , mas eu não cria nisso no momento.

ou:

(5) p , mas João não crê p .⁹

O que parece estranho, explica Railton, é o reconhecimento sincrônico de minha parte de que p , combinado com minha falha igualmente sincrônica de crer

⁹ Cf. Railton (2002): 72-73.

que p ou qualquer outra coisa diferente de p , quando não há diferença no modo de apresentação¹⁰ ou de consciência para explicar essa discrepância.

No artigo *A New Argument for Evidentialism*, Nishi Shah¹¹ desenvolve um suporte independente para a objeção pragmatista de que nem sempre devemos seguir nossa evidência, identificando um fenômeno que ele descreve como *transparência* da crença, segundo o qual somente a evidência para a verdade de p pode ser razão para crer que p . Trata-se de uma característica crucial da deliberação doxástica e, segundo ele, a melhor maneira de explicá-la é através de uma concepção plena da crença como algo constitutivamente normativo. A “transparência” da crença, ele explica, é um fenômeno que ocorre quando alguém pergunta a si mesmo se crê na proposição p e imediata e inevitavelmente passa a perguntar se é o caso, excluindo qualquer outra pergunta, como se p é suportado por nossa evidência ou favorece nossos interesses práticos.

Para Engel a ideia de que a crença tem como alvo a verdade de modo constitutivo ou essencial pode ser vista, pelo menos, de quatro maneiras diferentes: (1) como uma platitude, porque parece trivial que nossas crenças objetivem a verdade; (2) como um fato profundo sobre a essência da crença e talvez sobre a meta do conhecimento; (3) como uma simples metáfora, porque não há qualquer razão para acreditarmos que crenças, enquanto estados mentais, “miram” ou são “orientadas” como mísseis para a verdade; ou (4) como uma grossa falsidade, porque muitas

¹⁰ Modo de apresentação aqui refere-se a noção de Gotlob Frege, segundo a qual o sentido de uma expressão linguística é dado pelo modo como a referencia (objeto) se apresenta. Assim, podemos ter o mesmo objeto (referencia) com modos de apresentação (sentidos) diferentes.

¹¹ Shah (2006) .

das nossas crenças são irracionais ou falsas e, por isso, não parecem ser reguladas pela norma da verdade.¹²

É certo que há uma platitude na afirmação de que nossas crenças estão sujeitas a algum padrão de correção. Ou seja, de que uma crença é correta somente e se a proposição crida é verdadeira. A questão em disputa é saber se essa platitude é determinada por um fato trivial ou seja, por uma determinada regularidade ou por uma propriedade descritiva de nossos estados mentais, que nos permite avaliar quando uma crença é falsa ou verdadeira, ou, como quer Engel, diz respeito a um “fato profundo sobre a essência da crença”, de modalidade deôntica e, por consequência, normativa. Normatividade é, de longe, um dos termos mais usados e mais ambíguos da filosofia contemporânea. Não entrarei neste debate aqui. Observo apenas que, assim como em ética, também em epistemologia há uma divisão entre o que se entende por epistemologia normativa, atrelada às várias concepções de como devemos formar e revisar nossas crenças, e uma dimensão metaepistêmica, que lida com a natureza das normas epistêmicas em geral. O normativismo da crença diz respeito a essa segunda dimensão. E, sendo assim, não há como não envolver suas pretensões com uma série de questões (não resolvidas) da metaética. Afinal, o que torna um julgamento ético distintamente normativo? Para muitos, há um contraste relevante entre julgamentos descritivos e julgamentos normativos, que reside no fato que a função primária dos julgamentos normativos não é descrever fatos, mas recomendar ou prescrever algum tipo de ação específica. Assumindo que julgamentos éticos prescritivos são, de fato, o paradigma do que se entende por normatividade (qual seria o outro?), temos, por analogia, que a normatividade epistêmica deve envolver deveres ou

¹² Engel (2012b):1

prescrições genuínas, ou seja, deve prescrever ações capazes de regular ou orientar nossa vida cognitiva.

Diferentemente da visão do evidencialismo cognitivo de Earl Conee e Richard Feldman¹³, segundo a qual crer verazmente ou falsamente é uma contingência da atividade racional, na concepção de Engel e também de Shah, David Velleman Ralph Wedgwood, Paul Boghossian, entre outros, o que torna a norma da verdade da crença normativa deriva da própria natureza categorial do conceito de crença.

A normatividade é essencial e constitutiva do próprio conceito de crença. É parte do conceito de crença que crenças são corretas se e somente se elas são verdadeiras (...) A menos que percebamos que a verdade tem essa relação normativa com a crença, não iremos perceber o significado de “crença”. Assim, porque é uma questão conceitual que a verdade é o padrão de correção da crença, é desnecessário buscar por outros fatos para explicar como a verdade é inescapavelmente normativa para a crença. Essa inescapabilidade é uma necessidade conceitual.¹⁴

Em outras palavras, segundo Shah, quando delibero se devo crer algo uso o conceito de crença, porém não posso usar o conceito de crença sem ver minha atitude como estando sujeita ao padrão de correção da crença (que deriva da normatividade constitutiva da crença), sendo a “transparência” a apreciação inescapável que tenho de minha crença como sujeita ao padrão de correção (para qualquer p , uma crença que p é correta se e somente se p é verdadeira) da própria crença. Antes de analisar a questão crucial sobre a força normativa de uma verdade conceitual ou analítica, como a formulada acima por Shah, é preciso retroceder alguns passos para afastar mais algumas

¹³ Conee and Feldman (2004)

¹⁴ Shah (2003):468.

ambiguidades que acompanham a noção de normatividade em geral.

Como mencionei anteriormente, alegações de normatividade podem ser interpretadas de várias maneiras, sendo as mais óbvias as que fazem referência a termos deônticos, usando noções como *certo*, *errado*, *obrigatório*, *permitido*, *proibido* e as postulações axiológicas, que usam expressões como *bom*, *mau*, *valioso* etc. Essas últimas tendem a interpretar a ética da crença ou a platitude de que nossas crenças têm como alvo a verdade num sentido teleológico. Neste caso, a correção da crença expressa o fato de que crença tem como meta ou objetivo a sua correção e, portanto, a verdade da proposição crida.

Embora, como vimos, comprometida com um tipo de metaepistemologia pragmatista, a linguagem teleológica é empregada também em versões que alguns classificam de “intelectualistas” de justificação epistêmica, como é o caso tipicamente do evidencialismo de Conee e Feldman e, no âmbito das teorias que assumem a verdade, como meta primária de correção da crença, de autores como David Veleman, Paul Noordhof e Asbjorn Steglich-Peterson, entre outros.¹⁵ Segundo esta estratégia, “crer que *p* é assumir a meta de ter essa proposição como verdadeira apenas se de fato ela é verdadeira. Ou dito de outra maneira: a crença é correta se a proposição crida é verdadeira, pois apenas crenças verdadeiras atingem a meta envolvida no ato de crer.

Diferentemente dos *normativistas*, segundo os quais há uma norma categorial para a crença que fundamenta nossas razões para crer, os *teleologistas* sustentam que a verdade é um valor (intrínseco ou instrumental). Embora a meta de ter crenças verdadeiras é reconhecidamente uma meta epistêmica, o problema com a visão instrumental é que ela remete, como ocorre em algumas propostas

¹⁵ Essa divisão é sugerida em Engel (2012b):4

pragmatistas, assim como no evidencialismo de Conee e Feldman, para exigências hipotéticas, que podem ser superadas por outros tipos de exigências igualmente hipotéticas. Se o padrão de correção da crença não é uma verdade necessária, então ele é relativo, permitindo, ao menos em princípio, que se compare a meta de ter crenças verdadeiras com outras metas, como as metas práticas, morais ou prudenciais. É claro que se pode sempre sustentar o monismo de valor¹⁶, ou seja, que a verdade é o único valor epistêmico intrínseco e todos os demais derivam dele, mas isso não alivia a pressão da comensurabilidade, apontada notadamente por Richard Foley¹⁷, pois do ponto de vista hipotético nem sempre objetivamos a verdade em nossas crenças e nossos interesses práticos podem simplesmente minar nossos objetivos epistêmicos.

Se, por outro lado, admitirmos que a meta de correção da crença, a verdade, possui valor intrínseco final, que procuramos encontrar e seguir métodos confiáveis para alcançar esse valor, então essa versão provavelmente não é essencialmente diferente da visão *normativista*, sendo pouco claro em que sentido ela pode regular ou fornecer orientação para nossas crenças. Ou seja, o mero fato de a norma da verdade ser constitutiva da crença não implica que os agentes irão se submeter a ela. Como observa Railton, uma noção mínima de norma envolve pelo menos duas dimensões: uma semântica, que consiste em descrever quais são as condições de correção em questão, e outra epistemológica, que envolve uma explicação de como podemos nos conformar a essas condições, ou seja, de como a norma *regula* o comportamento dos agentes supostamente sujeitos a ela. É

¹⁶ Monismo veritista é a tese formulada por Alvin Goldman segundo a qual crença verdadeira é o único valor epistêmico intrínseco.

¹⁷ Foley (1987).

o que ele chama de “força normativa”, algo que ocorre na interioridade da mente do indivíduo e anda lado a lado com a “liberdade normativa”¹⁸ - o fato central da normatividade de que normas devem poder ser violadas, pois do contrário não seriam normas.¹⁹

Não irei explorar aqui, como faz Engel, que tipo de ação é requerida para alguém ser um agente epistêmico. Direi apenas, com Railton, que assumir a norma da verdade, como norma básica de correção da crença como meta epistêmica única e constitutiva implica em dizer provavelmente que se o agente tiver essa meta particular - ter crenças verdadeiras - a norma se tornará inerte, pois o agente não poderá violá-la. Porém, se por outro lado o agente não tiver essa meta ele não poderá agir e assim não será um agente.

A abordagem teleológica enfrenta ainda outro dilema talvez mais explícito, apontado por Shah:

Por um lado, o teleologista deve permitir que a disposição de ter como meta a verdade seja tão fraca a ponto de permitir casos paradigmáticos nos quais as crenças são causadas por processos não-evidenciais, como o chamado pensamento positivo (*wishful thinking*) e, neste caso, ele não consegue capturar o papel da evidência no processo de formação da crença racional. Por outro lado, a fim dar conta do papel exclusivo da evidência no ato de raciocinar sobre o que crer, o teleologista deve reforçar a disposição de ter como alvo a verdade para assim excluir a influência de considerações não relacionadas com a verdade nestes

¹⁸ Railton apresenta aqui a noção kantiana de liberdade como vontade racional. Assim liberdade não diz respeito à capacidade de livre escolha, mas à capacidade de refletir sobre nossos desejos e perguntar se devemos agir naquilo que desejamos. Trata-se de uma premissa metaética: pensar normativamente é uma questão de expressão de desejos reflexivos sobre nosso próprio estado de desejo. Ver Railton (1999)

¹⁹ Railton (1999) .

raciocínios. Contudo, ao fortalecer a disposição para a meta da verdade, o teleologista não pode acomodar os casos de pensamento positivo, nos quais fatores não-evidenciais claramente exercem influência sobre a crença.²⁰

Se as abordagens teleológicas resultam, de fato, nesse dilema - ou os padrões de correção da crença são fracos demais, e, portanto, não são mais padrões ou são tão restritivos que somente crenças intencionais, conscientes e reflexivas, podem alcançá-los - então em que sentido é correta a afirmação de que nossas crenças objetivam essencialmente a verdade? Para os autodenominados *normativistas*, como Shah, Wedgwood, Boghossian e Engel, entre outros,²¹ a chamada norma da verdade não apenas é correta como é a única e mais fundamental norma aplicada à crença, sendo que todas as demais normas epistêmicas derivam sua força dessa norma básica de correção da crença. Com o escreve Wedgwood: “a norma da verdade tem um papel crucial na explicação de todas as outras normas constitutivas da crença, enquanto que nenhuma outra norma epistêmica aplicada a crença desempenha tal papel nas suas explicações”²² Ele cita, por exemplo, a norma da racionalidade:

...parece plausível que a noção de crença racional seja também normativa: isto é, dizer que é irracional para você manter certa crença num dado momento é dizer que você não *deveria* manter essa crença. Pode ser plausível também que os princípios que articulam as condições sob as quais crenças contam como racionais fazem parte da natureza essencial da crença, ajudando a distinguir crença de outros estados mentais. Assim, como pode ser também que um dos requisitos da

²⁰ Shah (2003):461.

²¹ Essa taxionomia é proposta em Engel (2012b).

²² Wedgwood (Forthcoming):2

racionalidade seja que as proposições que formam os conteúdos das crenças, devam ser consistentes uma com a outra. Mas por que racionalidade requer consistência neste sentido? O que há de tão mau sobre ter crenças inconsistentes? Talvez a explicação tenha que apelar para uma norma da verdade mais fundamental que se aplica a crença. Talvez, racionalidade requer consistência porque se o conteúdo de nossas crenças não é consistente, então elas não podem ser todas verdadeiras – garantindo assim que algumas das nossas crenças são incorretas. Esse tipo de explicação pode ser generalizado a todos os demais requisitos de racionalidade que se aplicam a crença. E se é assim, então parece plausível que a norma da verdade é mesmo a mais fundamental das normas que se aplicam à crença.²³

Argumentos similares podem ser desenvolvidos com relação ao evidencialismo (devemos obedecer nossas evidências) que, no entanto, tem pretensões mais bem fundadas do que a norma de verdade sobre a tarefa de regular nossas crenças. Como o próprio Wedgwood ressalta, o princípio de que qualquer crença numa proposição verdadeira é correta parece implausível quando a crença em questão é gritantemente irracional. É por isso que alguns autores preferem o modelo teleológico, onde a verdade surge como meta para nossa evidência, cabendo a essa última a tarefa de regulação da crença, pois é com base na evidência, não na verdade, que formamos nossas crenças. Assim, embora o padrão de correção da crença seja talvez uma verdade necessária e fundamental para explicar a platitude (nossa evidência é sempre evidência *para* a verdade), seus requerimentos não são independentes dos requerimentos da evidência. A distinção geral que tem uma longa tradição tanto na literatura ética como na

²³ Wedgwood (Forthcoming):2

epistemologia²⁴, é que a norma da verdade envolve “normas objetivas”, diferentemente das normas subjetivas claramente associadas com as normas da evidência, que respondem pelas conexões internas entre as crenças e sua regulação.

Portanto, embora a norma da verdade da crença possa ser vista como um fato fundamental sobre nossa evidência para crer que p , sendo p neste caso a contraparte psicológica para uma verdade analítica (dizer que p é verdadeiro é apenas dizer que p), ela mesma não pode fazer nada para guiar ou orientar pessoas reais no momento de formar as suas crenças, mesmo que tacitamente. Ou seja, a norma da verdade guia, mas mediante ou via as normas subjetivas presentes na norma da evidência.

Mas se o papel de regular a crença cabe, em última análise, às propriedades normativas da nossa evidência, qual exatamente é o papel que o reconhecimento reflexivo de uma condição abstrata e ideal de correção da crença, como a norma da verdade, pode ter na formação, manutenção e revisão de nossas crenças?

3. Contra o normativismo

Juntamente com Richard Fumerton²⁵, Kathrin Glüer e Asa Wikforss estão entre os principais críticos da ideia de que normas epistêmicas tenham um sentido genuinamente normativo. Segundo elas, a tese amplamente difundida na epistemologia contemporânea de que estados mentais possuem propriedades normativas, de que normas epistêmicas são, em algum sentido, essenciais ou constitutivas dos conteúdos mentais é fortemente suspeita,

²⁴ Para uma visão geral das diferenças relevantes entre justificação objetiva e justificação subjetiva ver Müller (2004) cap. 3.

²⁵Fumerton (2001)

pois pressupõe que estas regras sejam descritivas e prescritivas ao mesmo tempo, pretensões que, a princípio, não podem andar juntas. Ou somos não-cognitivistas e aceitamos que propriedades normativas devem ser prescritivas, que os julgamentos epistêmicos são imperativos que não possuem valor de verdade, ou, ao contrário, somos cognitivistas e admitimos que esses julgamentos possam descrever propriedades objetivas da realidade.²⁶ A dificuldade aqui é conhecida. Trata-se do problema humeano do objetivismo ou, resumidamente, da dificuldade de explicar, sem circularidade, como a crença de que algo tem determinada propriedade irá motivar alguém a perseguir tal coisa.²⁷

²⁶ Fumerton pensa que o não-cognitivista é um personagem em extinção na cena epistemológica contemporânea: “Não conheço qualquer epistemólogo proeminente que endosse a ideia de que julgamentos epistêmicos são normativos e com isso queira explicitamente contrastá-los com julgamentos descritivos que possuem valor de verdade. Podemos colocar essa conclusão condicionalmente. Se julgamentos morais são imperativos que não possuem valor de verdade, e se alguém é um cognitivista a respeito de julgamentos epistêmicos, então esse alguém deve certamente hesitar antes de chegar a conclusão de que julgamentos epistêmicos são, em algum sentido importante, normativos” (Fumerton 2001:52). Essa afirmação é provavelmente exagerada se consideramos, por exemplo, como nota Kelly (2003), que o primeiro filósofo a considerar a possibilidade do não-cognitismo ou expressivismo em epistemologia foi Roderick Chisholm (1957), como a visão desenvolvida na longa controvérsia com Roderick Firth, de que a normatividade epistêmica é, de fato, uma subespécie da normatividade ética.

²⁷ De acordo com a literatura filosófica não-cognitivismo em ética envolve basicamente a asserção de que sentenças prescritivas tem uma natureza diferente de sentenças descritivas; elas não têm valor de verdade, não descrevem aspectos da realidade e tem um papel ilocucionário diferente. Em oposição às teorias éticas cognitivistas, as teorias não cognitivistas sustentam que a principal característica das sentenças normativas (a ausência de valor de verdade) é consequência do papel ilocucionário dessas sentenças, que, de volta às definições extraídas da linguística, quer dizer, grosso modo, que elas não carregam

No artigo *Against Content Normativity*, Glüer e Wikforss²⁸ distinguem dois sentidos ou duas versões nas quais o conteúdo mental pode ser dito como “normativo”: uma versão na qual as normas da racionalidade em geral determinam o caráter normativo do conteúdo de nossas crenças, que elas chamam de “normativismo CD” (*content-determining norms*) e, outra, na qual as normas associadas aos conceitos são derivadas dos conteúdos mentais, o “normativismo CE” (*content-engendered norms*). Esta última versão, que apela a platitude de que há uma conexão essencial entre conteúdo e as condições de correção das nossas crenças (e outros estados mentais) é frequentemente associada à recepção de Saul Kripke das considerações sobre seguir regras de Wittgenstein, que explora a tese de que a dimensão normativa dos conteúdos provém do seu significado e do papel inferencial associado a eles²⁹. Para

qualquer significado cognitivo (como asserções e descrições), mas são apenas um ato linguístico para proferir prescrições. O principal argumento em favor das teorias não cognitivistas é a Lei de Hume (a ideia de que conclusões morais não podem ser validadamente inferidas de premissas não-morais). Há basicamente duas versões de não cognitivismo: o emotivismo, defendido historicamente por A. J. Ayer (1936) e C. L. Stevenson (1944), segundo o qual sentenças normativas expressam fundamentalmente sentimentos, e que, por isso, normas lógicas são impossíveis de serem prescritas e o prescritivismo, proposto por M. R. Hare (1952) e G. H. von Wright (1963) para os quais a possibilidade de normas lógicas existe, embora seja problemática. Para uma introdução ao debate cognitivismo/não cognitivismo em ética ver Marturano (2005).

²⁸ Glüer and Wikforss (2009).

²⁹ Kripke é frequentemente apontado como o precursor da posição conhecida como anti-individualismo ou externalismo de conteúdo desenvolvida a partir dos anos de 1970 especialmente por Hilary Putnam e Tyler Burge. A tese central de *Naming and Necessity* (1972) é que alguns termos da nossa linguagem (nomes próprios e designadores de espécies naturais) funcionam como “designadores rígidos” (em todo mundo possível designam o mesmo objeto), cuja referencia é fixada num contexto normativo particular (o da investigação científica,

Glüer e Wikforss, ambas versões são incapazes de sustentar suas pretensões de normatividade. O normativismo CE porque resulta num fato normativamente inerte e o normativismo CD porque leva ao que elas chamam de “dilema do regresso ou da ociosidade” (ou o apelo a regras envolve alguma forma de regresso de regras ou a noção de seguir regras é inoperante, como veremos a seguir).

Antes, porém, é importante fazer ainda algumas considerações sobre a versão CE de normativismo que, como já observamos, é uma tese oriunda da linguística – a ideia de que “significado é normativo”. O argumento básico deste tipo de normativismo é que, independentemente do que se conceba como significado, deve haver uma conexão essencial entre significado ou conteúdo e as condições semânticas de correção, que torna o conteúdo essencialmente normativo. Como afirma Boghossian em diferentes citações: “atribuições de conteúdo envolvem constitutivamente “obrigações”; “pensar corretamente depende no que a pessoa está pensando, no conteúdo do seu pensamento ou “o fato de que a expressão significa algo implica um conjunto completo de verdades normativas sobre meu comportamento com essa expressão”...³⁰. A ideia aqui, ainda no âmbito linguístico, é que expressões significativas têm necessariamente condições de uso correto. Assim, para qualquer expressão *w*, aplica-se o seguinte princípio, segundo Glüer e Wikforss:

(C) *w* significa $F \rightarrow \forall x (w \text{ aplica-se corretamente a } x \leftrightarrow x \text{ é } F)$ ³¹

por exemplo) e mantida por cadeias de uso, que são independentes das associações mentais dos sujeitos que os empregam.

³⁰Citações da obra *The Normativity of Content*, de Paul Boghossian feitas em Glüer and Wikforss (2009):35.

³¹ Glüer and Wikforss (2009):35.

Para Glüer e Wikforss este argumento envolve dois aspectos especialmente importantes: primeiro a normatividade do significado ou do conteúdo é derivada diretamente (sem a ajuda de qualquer outra premissa) de C, o que implica no uso, segundo elas, de premissas não semânticas e remete a ideia de que dado que correção é um conceito normativo a conclusão se segue imediatamente. E o segundo aspecto, consequência do primeiro, é que o argumento depende da proposição de que é uma verdade conceitual que correção, como usado no argumento acima, é uma noção normativa. E é aí, dizem elas, que a proposta tropeça.

Aceitemos que se eu quero dizer verde com “verde”, então “verde” é verdade apenas de coisas verdes, e se eu digo “Isso é verde”, enquanto aponto para um objeto vermelho, eu disse algo falso. Porém disso não se segue imediatamente que falhei naquilo que eu “deveria” fazer – nem mesmo do ponto de vista meramente semântico. A noção relevante de correção neste contexto é a de correção semântica (...) e a noção de correção semântica é não-normativa precisamente no sentido que nenhuma verdade normativa – nenhuma verdade sobre o que devemos ou não fazer com “verde” – segue-se do argumento (C). Em outras palavras, correção semântica ser normativa não é uma verdade conceitual.³²

Glüer e Wikforss observam que o que ocorre tipicamente com relação às condições de correção semântica é uma mera categorização entre aplicações falsas e verdadeiras do significado, que não é normativa, pois não tem consequências normativas diretas. Assim, embora consequências normativas possam ser extraídas de qualquer categorização, para que uma categorização tenha consequências diretas, segundo elas, é preciso adicionar

³² Glüer and Wikforss (2009):36.

uma premissa. E é exatamente essa premissa que as teses normativistas do tipo CE tentam prover, estabelecendo que há normas constitutivas ou categoriais (da asserção que objetiva o conhecimento, da crença que alveja a verdade ou simplesmente de correção semântica), cuja aplicação é uma relação entre um objeto abstrato, o conceito, e os objetos que caem sob esse conceito.

Note-se que a pretensão normativa, extraída do fenômeno de transparência da crença, requer claramente dois passos: primeiro estabelece que o conceito de correção básica da crença é constitutivamente normativo; e, depois, que não posso usar o conceito sem ver minha atitude como estando sujeita ao conceito. Para Glüer e Wikforss ambos os passos são problemáticos: o segundo porque envolve a tese polêmica da “primazia da crença” (a ideia de que não podemos ter noções de significado ou de conteúdo mental sem ter antes o conceito de crença) e o primeiro porque leva, como já vimos, ao dilema apontado por Railton, presente em todos os argumentos constitutivos (ou são normas necessárias e não podem ser violadas e, por isso, não podem ser normas ou são meras descrições de requisitos ideais, que não possuem qualquer força para orientar ou guiar a conduta dos agentes).

Nem mesmo a proposta de Wedgwood, que analisamos anteriormente, segundo a qual a norma de verdade da crença diz respeito apenas às proposições que consideramos conscientemente num dado momento, parece estar livre deste problema, pois não há nenhuma garantia de que entreter conscientemente uma proposição irá nos motivar de alguma maneira.

Da mesma forma não está livre de problemas a ideia, compartilhada também por Engel, de que a tarefa motivacional de regulação da crença deve ser realizada pela norma da evidência. Ou seja, de que a norma básica de correção da crença, a norma da verdade, como meta objetiva, guiaria a crença mediante as normas subjetivas da

norma da evidência. Sobre isso lembremos uma célebre citação de Feldman: “(...) A pessoa que crê irracionalmente em muitas verdades não está fazendo bem epistemicamente. Em contraste a pessoa que forma um monte de crenças falsas racionalmente esta indo bem epistemicamente.”³³ Ou, como escrevem Glüer e Wikforss:

A norma da verdade da crença e a norma da evidência levam a vereditos diferentes. A meta normativista é mostrar que crer o que é falso é incorreto. Mas regras subjetivas como a norma da evidência não dão suporte a essa conclusão, a medida que a noção de incorreção implicada pela norma da evidência não coincide com a de falsidade. É certo que há boas razões para crer que há uma conexão entre verdade (no mundo real) e as normas epistêmicas: normalmente, seguir as normas epistêmicas levará a verdade, mas essa conexão é puramente contingente, enquanto o que é requerido aqui é uma conexão constitutiva ou metafísica, que possa sustentar que ser guiado pela norma objetiva é apenas ser guiado pelas normas subjetivas.³⁴

Se essa primeira versão de normativismo parece sucumbir à objeção da impotência normativa, ou seja, ela é incapaz de responder por que a norma regula as crenças, a segunda versão, de acordo com a qual o conteúdo da crença (o que estou pensando) é uma questão das regras que estou seguindo no meu pensamento, enfrenta dificuldades talvez ainda maiores, segundo Glüer e Wikforss. A principal delas é a circularidade, pois para aplicar a norma da verdade da crença, por exemplo, devemos crer que a proposição em questão é apta para figurar como verdade, ou seja, devemos crer que *p* é verdadeira para seguir a norma que devemos crer que *p*. E essa é uma dificuldade que, como veremos a seguir,

³³ Conee and Feldman (2004):184.

³⁴ Glüer and Wikforss (2009):45.

envolve não apenas as alegações constitutivas de correção da crença, como a norma da verdade, mas todas as demais normas epistêmicas, como a norma da evidência, as regras da racionalidade e, inclusive, as regras aplicadas ao raciocínio prático.

Glüer e Wikforss dividem o normativismo epistêmico, versão CD, em dois tipos: o fraco, que pretende meramente responder à questão fundacional da determinação do conteúdo - *em virtude de* que pensamentos têm o conteúdo que, de fato, têm, sem a adoção (automática) de uma semântica inferencial específica; e o tipo forte, que pretende responder também à questão *o que é o conteúdo*, como sendo *constitutivamente* governado por regras particulares de raciocínio, descritas na teoria do significado, como regras semânticas de função, outras vezes, como regras semânticas conceituais, causais ou computacionais. De acordo com esse tipo de semântica, o conteúdo proposicional da crença é determinado pelo seu papel na cognição do agente e alcançar o conteúdo conceitual é, em última análise, estar preparado para fazer certas transições inferenciais.

Para Glüer e Wikforss qualquer proposição do tipo “o conteúdo do pensamento de um sujeito *S* é determinado por regras que governam o raciocínio de *S*” está ao alcance do que elas chamam “dilema do regresso ou da ociosidade”, apontado originalmente por Quine no seu ataque a teoria convencionalista de Carnap sobre os significados das constantes lógicas na *Verdade por Convenção*. “Se tal convencionalismo não leva a um regresso vicioso, então ele é um rótulo ocioso”³⁵

³⁵ A referência à obra de Quine é feita por Glüer e Wikforss com a ressalva de que a crítica quineana é endereçada ao convencionalismo das regras lógicas em Carnap e diz respeito, portanto, a um regresso de convenções, não de regras. Elas acreditam, entretanto, que sua objeção ao normativismo epistêmico não depende do que exatamente distingue uma convenção de uma regra (Glüer and Wikforss 2009:49)

Intuitivamente, o que é requerido para seguir uma regra R é que a performance em questão possa ser explicada fazendo referência a R . Essa explicação está disponível porque S , ele mesmo, toma certas atitudes para R : S , se quiser, assume o compromisso de adequar seu comportamento para R . Numa leitura muito natural, isso simplesmente significa que R desempenha um papel na motivação de S . Entretanto, num entendimento ordinário do que é ser motivado, essas intuições tornam impossível que a crença seja governada por regras.³⁶

Segundo Glüer e Wikforss, o que a impotência motivacional apontada na citação acima mostra é que qualquer que seja o modelo de racionalidade ou prática de seguir regras que se adote, para ser motivado por R , S precisa (consciente ou inconscientemente) ser pró-ativo e seguir algum tipo de inferência prática. Algo como:

P1 Eu quero crer o que está de acordo com R

P2 Crer que p está de acordo com R

P3 Eu quero crer que p ³⁷

O problema é que essa inferência envolve outra crença, a crença de que o crer que p está de acordo com R . Eis aí o *regresso de motivações*, como elas classificam, que compromete as pretensões normativas não apenas da versão CD de normativismo, mas de todos os pleitos da epistemologia normativa, incluindo as normas da racionalidade e da evidência, que como reconhece também Feldman, não têm força motivacional.³⁸ E esse não é um problema atrelado à questão do voluntarismo doxástico (se temos ou não e em que medida controle sobre nossas

³⁶ Glüer and Wikforss (2009):56.

³⁷ Glüer and Wikforss (2009):57.

³⁸ Para Feldman, como vimos, o que motiva o agente a crer em determinada proposição são fatores pragmáticos, não epistêmicos.

crenças), mas é uma dificuldade que afeta qualquer categorização semântica, que pretenda prescrever normas de correção do conteúdo proposicional de nossas crenças. Ter crenças com conteúdo, segundo elas, não requer a existência ou atuação de tais normas.

Por outro lado, não há qualquer problema com a afirmação de não há conteúdo sem condições de correção. Essa é uma verdade analítica - um fato, por si mesmo trivial, porém normativamente ocioso. Assim como não há conteúdo sem condições de correção, também pode-se dizer que não há conteúdo sem relações racionais entre os conteúdos, ou seja, sem relações lógicas ou evidenciais. A objeção de Glüer e Wikforss, a meu ver acertada, é de que essas relações possam ser reduzidas a fatos naturais de nossa psicologia, como defendem muitos pragmatistas, ou explicadas em termos distintamente normativos.

Referências:

Alston, William (1988). *The Deontological Conception of Epistemic Justification*. In *Philosophical Perspectives*, Vol. 2, Epistemology, p. 257-299.

BonJour, Laurence (2003). *Reply to Sosa*. In BonJour, L and Sosa, E. *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. Malden, MA: Blackwell, p. 173-200.

Conee, Earl and Feldman, Richard (2004) *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

Engel, Pascal (2005). *Truth and the Aim of Belief*, in Gillies, D. ed. *Laws and Models in Science*, London: King's College, p. 77-97

_____. (2009). *Epistemic Responsibility without Epistemic Agency*. *Philosophical Explorations*, Vol. 12, nº 2, p.205-19.

_____. (2012a) *Epistemic Norms.*, In Bernecker, S and Pritchard, D. (Ed). *The Routledge Companion to Epistemology*. New York: Routledge, p.47-57.

_____. (2012b) *In defense of normativism about the aim of belief.* Não publicado. Disponível em <http://www.unige.ch/lettres/philo/enseignants/pe/> acesso em 03.06.2012.

_____. (2012c) *On the very idea of epistemic agency.* In EGIDI, R. & DE CARO, M. *The Architecture of Knowledge*, Roma, p. 131-57

Feldman, Richard (1988). *Epistemic Obligation*. *Philosophical Perspectives* 2, p. 235-56

_____. (2000) *The Ethics of Belief*, *Philosophy and Phenomenological Research* LX, p. 667-95.

_____. (2008) *Modest Deontology in Epistemology*, *Synthese*, p. 339-55.

Foley, Richard (1987) *The Theory of Epistemic Rationality*. Cambridge. Harvard University Press.

_____. (1993) *Working Without a Net: A Study of Egocentric Epistemology*. New York: Oxford University Press, 1993.

Fumerton, Richard (2001). *Epistemic Justification and Normativity*. In Steup, M. ed. *Knowledge, Truth and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*. Oxford University Press, p. 49-61.

Glüer, Kathrin and Asa Wikforss (2009). *Against Content Normativity*. *Mind*, Vol.118, p. 31-70.

Haack, Susan (2001). *The Ethics of Belief Reconsidered*. Reprinted. In Steup, M. *Knowledge, Truth and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*. Oxford University Press, p. 21-33.

Kelly, Thomas (2003). *Epistemic rationality and instrumental rationality: a critique*, Philosophy and Phenomenological Research , LXVI, 3, p.

Kornblith, Hillary (1983). *Justified Belief and Epistemically Responsible Action*. Philosophical Review Vol. 92, p. 33-48.

_____. (1993) *Epistemic Normativity*. Synthese, vol. 94, p. 357-78

Marturano, A. (2005). *Non-Cognitivism in Ethics*. Internet Encyclopedia of Philosophy.

Mitova, Veli (2005). *The Value of Epistemic Norms*. *South African Journal of Philosophy*, p. 61-76.

_____. (2008) *Why W. K. Clifford was a Closet Pragmatist*, Philosophical Papers

Vol. 37, No. 3, p. 471-489

Müller, Felipe M. (2004) *Deontologismo Epistêmico*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUCRS, 2004.

Railton, Peter (1999). *Normative Force and Normative Freedom: Hume and Kant but not Hume versus Kant*. Ratio (new series) XII 4, Oxford: Blackwell, p. 320-53.

_____. (2006). *Normative Guidance*. In Shafer-Landau, R. (Ed.) Oxford Studies in Metaethics, vol. 1. Oxford University Press.

Shah, Nishi (2003). *How Truth Governs Belief*. The Philosophical Review, 112, p. 447–82.

_____. (2006). *A New Argument for Evidentialism* . Philosophical Quarterly Vol. 56, p. 481–98 .

Shah, Nishi. and Velleman, David (2005). *Doxastic deliberation*, Philosophical Review, 114, 2, p. 497-534.

Steglich-Petersen, Asbjorn (2006): *No Norm Needed: On the Aim of Belief*. The Philosophical Quarterly, 56, p. 499–516

Velleman, David (2000). *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Wedgwood, Ralph (2002). *The Aim of Belief*. Philosophical Perspectives, vol.16, p. 276-97

_____ (2007). *The Nature of normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____ (Forthcoming). *The Right Thing to Believe*. In Chan, T. (Ed.) *The Aim of Belief*. Oxford: Oxford University Press,.

Williams, Bernard (1973). *Deciding to Believe, in his Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 136-151.

LIBERDADE SOCIAL EM JOHN STUART MILL E AXEL HONNETH



*Everton Miguel Publ Maciel*¹

Considerações Iniciais

Ao longo dos últimos anos, tem-se resgatado paulatinamente os escritos do filósofo utilitarista John Stuart Mill na América Latina para uma análise mais criteriosa da compreensão da abertura democrática que vem sendo experimentada por alguns países. Além disso, o escritor ganhou espaço na esteira de teóricos, mais recentes, preocupados com o mesmo tipo de conciliação, entre os princípios de liberdade e igualdade. Por outro lado, o sentimento comunitário preocupado com uma criminalização teórica das concepções políticas voltadas ao minimalismo individualista, presente na obra de autores como Mill, sempre reforçou a falta de interesse pelos escritos do autor, levando as poucas interpretações críticas

¹ Doutorando PUC-RS; e-mail: jornalistamaciel@gmail.com; bolsista Capes.

a simplificações banais com interesse de desqualificar o projeto teórico do liberalismo de uma forma abrangente.

Foi pelo trabalho de autores contrários ao utilitarismo que os escritos de Mill ganharam uma nova luz. As produções de John Rawls², Ronald Dworkin³ e, mais recentemente, Axel Honeth acabam tratando os resultados práticos do autor inglês como um conjunto de critérios esperados para toda e qualquer teoria que seja pretensamente democrática e plural. Isso acontece mesmo nos casos dos autores filiados a uma sobrevaloração da justiça frente ao bem, algo que Mill não admite, podendo se falar apenas em uma adequação da ideia de bem-estar social no âmbito público, como um critério indispensável para a compreensão da justiça e interligado ao conceito jurídico mais relevante, da perspectiva de ser a justiça aquilo que se conectada com o projeto da utilidade⁴.

Nesse trabalho, vamos tentar interpretar a tese de que Mill ofereceu avanços importantes à filosofia política, na medida em que superou a concepção de liberdade negativa, autorizando uma reinterpretação do conceito de liberdade já inserido dentro do contexto democrático, algo que acrescenta muito à justificação interna da liberdade reflexiva, como proposta pelo modelo kantiano.

Em alguma medida, este não é um projeto novo, pois vem sendo explorado desde que Rawls absorveu o conceito de liberdade proposto por Mill em *On Liberty*, na sua *Teoria da Justiça*; mesmo sem subscrever o utilitarismo, colocando-o no registro das doutrinas morais abrangentes, objeto central de sua crítica.

Inicialmente, vamos mapear parte do recente trabalho do professor Axel Honneth⁵, a respeito da sua

² Uma Teoria da Justiça, 2008.

³ Império do Direito, 2007.

⁴ CW X:240ss.

⁵ El Derecho de la Libertad, 2014.

concepção de liberdade negativa e reflexiva para que possamos ver se Mill se encaixa de forma crítica ou elogiosa em algum dos casos. Num segundo momento, vamos explorar a ideia de liberdade social, mas sem nos preocuparmos com a finalidade de Honneth, a saber: elaborar uma postura sólida de liberdade social nos moldes institucionais da *Filosofia do Direito* de Hegel⁶, valorizando o elemento institucional como promotor da efetivação da liberdade para os cidadãos envolvidos, ao mesmo tempo em que deixa de lado categorias da lógica e desinflando a ideia de Estado.

Liberdade Negativa

A ideia de liberdade negativa tem origem na construção do contrato e remonta, do ponto de vista histórico, às guerras civis entre os séculos XVI e XVII. Para traçar um perfil coerente da definição de liberdade negativa, a referência inicial de Honneth é Thomas Hobbes⁷: a liberdade humana é a ausência de resistências externas capazes de limitar o movimento natural dos corpos:

Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditarem⁸.

Essa postura do contratualismo clássico tem como pano-de-fundo a tradicional tensão envolvendo os limites do estado frente ao indivíduo, problema recorrente da

⁶ Hegel, 2010.

⁷ Letiatã, 2003

⁸ HOBBS, 2003, p.112.

tradição política desde o constitucionalismo europeu iniciado na Inglaterra do século XIII com João Sem-Terra. A limitação da discussão da liberdade negativa como alicerce mínimo para o constructo político possui uma vantagem significativa para a elucidação do problema, como observa Honneth:

A ideia de que o comprimento de qualquer desejo pode já constituir um objetivo da liberdade quanto, desde a perspectiva do sujeito, apenas serve para a afirmação de si mesmo, permite a Hobbes se limitar totalmente às resistências externas em sua definição, uma vez que possíveis obscuridades, extravios ou limitações da vontade do homem não podem importar para determinar a liberdade natural, porque para nós, como observadores, não nos cabe julgar ninguém a respeito do que deveria querer o sujeito⁹.

Essa é uma interpretação sugestiva, pois deixa, em alguma medida, clara a diferença fundamental que existe entre a tese da liberdade negativa em Hobbes e a liberdade política de Mill, na medida em que fica caracterizado no primeiro autor o fato de que não está à disposição do observador emitir juízo sobre desejos e intenções do indivíduo. Essa é a principal crítica de Honneth, pois a construção de uma teoria da justiça com base na normatividade necessita de uma avaliação entre os pares, algo que não podia fazer parte da preocupação de Hobbes, enquanto buscava um freio ao movimento republicano crescente entre os ingleses do seu período.

⁹ “La ideia de que el cumplimiento de cualquier deseo pueda ya constituir un objetivo de la libertad en tanto aquel, desde la perspectiva del sujeto, solo sirva a la afirmación de sí mismo, le permite a Hobbes limitarse totalmente a la resistências externas em su definición, puesto que posibles opacidades, extravíos o limitaciones de la voluntad del hombre no pueden importar para determinar la libertad natural porque a nosotros, como observadores, no nos cabe juicio alguno acerca de lo que habría de querer el sujeto” (2014, 37s).

Um problema central, nesse contexto, é tentar determinar a ideia de que a ausência de barreiras físicas para o movimento dos corpos deve ser compreendida, inclusive, dentro do problema constitucionalista. Saber, portanto, se há como usar essa ideia naturalizada do conceito de liberdade para uma correta formulação do problema político a respeito dos limites que o estado deve ter para a interferência na vida dos indivíduos¹⁰. No entanto, o conceito de liberdade, disposto da forma negativa, busca resguardar um espaço para a proteção de atividades egocêntricas, especialmente aquelas que não dizem respeito ao âmbito da responsabilidade moral e às ações morais passíveis de louvor e censura.

Do ponto de vista da interpretação moderna do conceito negativo de liberdade, o indivíduo tem a garantia de poder seguir seus desejos e intenções que não entram em conflito ou estão submetidos a princípios maiores. Trata-se de um modelo de filosofia política que busca a idiosincrasia, ligada a busca de si mesmo, como na aproximação que Ronneth faz entre a liberdade negativa de Hobbes e Sarte: “[ambos] só servem aqui para sustentar a tese de que a ideia de liberdade negativa pode se converter em um elemento inabalável do mundo das ideias modernas, porque lhe concedeu um direito ao anseio de especificação individual”¹¹. A diferença central é que Hobbes contribuiu com sua determinação da liberdade externa com a tradição

¹⁰ Justamente nesse espaço vai operar a filosofia de Ronneth, pois a conexão não é tão óbvia quanto parece. A falta de poder normativo para a solidificação das teses alicerçadas em uma doutrina negativa da liberdade abre flanco para o modelo hegeliano da institucionalização da justiça pelo viés sugerido pelo autor: a ideia de liberdade social, ponto que extrapola os limites do nosso trabalho e diz respeito à tese de Ronneth em toda a obra estudada.

¹¹ “[Hobbes y Sartre] solo sirve aquí de sustento a la tesis de que la idea de la libertad negativa puede convertirse en un elemento inquebrantable del mundo de las ideas modernas porque lo otorgó un derecho al anhelo de especificación individual” (2014, p.40s).

contrária a sua, dando voz aos que mais tarde caracterizaram como livre toda a ação que pode ser compreendida como expressão de uma escolha própria. Em Sarte, por sua vez, não existe nenhum critério que nos permita proporcionar uma justificação frente a nós mesmos e os outros, ou seja, a liberdade negativa como ação frente a incontáveis possibilidades existenciais, sem relação com a reflexão, o campo onde opera a vida humana. A vantagem do modelo tradicional hobbesiano parece ser sua vinculação estreita com o naturalismo. Mesmo assim, de Hobbes até Sartre, a ideia de direito serve como um anseio de legitimação individual. Para Honneth, ambos os modelos de liberdade negativa não servem para os cidadãos se colocarem como autores e renovadores dos princípios de justiça¹².

Liberdade Reflexiva

A liberdade reflexiva não é uma extensão nem um aprofundamento da liberdade negativa. A reação imediata é de servir como um contraponto, pois, volta-se para uma justificação interna da ação, justamente jogando luz a tentativa de evitar violações ao direito correspondente de outra pessoa, preocupação acentuada com o amadurecimento político da modernidade. A liberdade reflexiva busca a autorrelação do sujeito, relacionando-se consigo mesmo. É nesse sentido que surge a ideia de guiar-se em seu agir por si mesmo ou deixar se guiar por intenções próprias, uma discussão diretamente ligada à ideia metafísica de liberdade da vontade ou livre-arbítrio.

A concepção de orientar-se a si mesmo, a partir do ponto de vista internalista, é uma postura filosófica polêmica e possui amplas ramificações na história. No entanto, podemos resumir a posição inicial em dois grupos

¹² 2014, p.44s.

básicos, aquele que se aproxima da autonomia e outro, ligado à autorrealização. Vamos tratar do segundo grupo quando iniciarmos a discussão sobre Mill. O primeiro é, segundo Honneth, liderado por Rousseau:

Das análises engenhosas, mas nem sempre coerentes, que Rousseau dedicou à diferenciação entre ações autônomas e heterônomas desdobram-se assim um efeito intelectual em duas direções; se bem que em ambos os casos se trata de descobrir a estrutura reflexiva da liberdade individual, em quê consiste esta reflexividade; quê constitui sua peculiaridade se contesta recorrendo ao mesmo autor de maneira quase oposta¹³.

Autolegislação e autodeterminação são os dois grupos ligados à autonomia, a partir das interpretações decorrentes da obra de Rousseau. Kant interessado na colocação da lei pelo próprio agente busca concluir o projeto, levando em conta que não basta mais que a ação seja sem resistência, mas precisa residir na vontade. O idealismo alemão absorve a ideia de autolegislação para o projeto deontológico. E a liberdade reflexiva recebe, nessa posição, o papel de autenticar os desejos genuínos do agente moral. Kant reconhece a capacidade pura do internalista de dar a lei a si mesmo para agir e, da mesma forma, agir segundo tais leis dadas pela razão. Trata-se de uma vantagem significativa frente a Rousseau. Por conta da diferença entre os projetos não fica claro, na obra do moralista francês se estamos discutindo propósitos empíricos ou racionais. Podemos notar isso numa tentativa

¹³ Los análisis ingeniosos, pero no siempre coerentes, que Rousseau le dedicó a la diferenciación de las acciones autónomas y heterónomas despliegan así un efecto intelectual en dos direcciones; si bien en ambos casos se trata de descubrir la estructura reflexiva de la libertad individual, en qué consista esta reflexividad, qué consituya su peculiaridad se contesta recurriendo al mismo autor de manera casi opuesta (2014, p.44).

de contrapor a liberdade humana e a dos outros animais, elaborada por Rousseau:

A natureza comanda todos os animais e o animal obedece. O homem sofre a mesma influência, mas se reconhece livre para ceder ou resistir; é sobretudo na consciência dessa liberdade que aparece a espiritualidade de sua alma, pois a Física explica de certo modo o mecanismo dos sentidos e a formação das idéias, mas na força de querer, ou melhor, de escolher e no sentimento dessa força se encontra apenas atos puramente espirituais, dos que nada se explica pelas leis da Mecânica¹⁴.

Com o racionalismo kantiano, ficou muito mais transparente o esforço do autodeterminar-se da razão. A liberdade deve ser um produto da realização reflexiva para ser configurada como liberdade da vontade no sentido estrito.

Um avanço significativo oferecido pelas teorias críticas do século XX foi a tentativa de conciliação entre elementos externos e internos para o ajuizamento moral. O sujeito moral está ligado a uma comunidade moral de comunicação e não responde mais de forma monológica como no racionalismo kantiano, acusado de solipsismo. Nesse contexto, o sujeito só pode pôr a si mesmo a socialização diante de uma comunidade comunicativa. Diante dela, a autolegislação do eu para o nós não encontra forma de se autodeterminar sem condições institucionais adequadas para realização das suas metas. Os defensores de Kant argumentam que a acusação feita sobre internalismo reflexivo não é suficientemente sólida para afastar do autor um ideal de justiça social, reclamada como elemento fundamental para o desenvolvimento prático da comunidade moral. A justiça social, em Kant, acabaria por se inserir na autodeterminação da vontade do indivíduo que

¹⁴ 1985, 60s

se materializaria no respeito universal aos pares na comunidade. E este seria um exercício da liberdade individual.

Essa ideia internalista, quando é desenvolvida pelo utilitarismo de Mill sofre sérias alterações. A principal delas é ignorar deliberadamente o conceito de autolegislação. A interpretação oferecida no século XIX está muito mais ligada a uma noção pública de autorrealização como um projeto de vida que precisa de muitos atores para ser efetivado e dar sentido à liberdade política e individual. A realização dos próprios projetos de vida em compasso natural com os da comunidade em que se vive passa pela articulação sem coerção de um eu autêntico como uma construção permanente ao longo da vida. A proposta de Mill, em alguma medida, busca dissolver a tensão entre individualismo e coletivismo, pela realização do eu real e pela soma dos recursos sociais existentes, respectivamente. Trata-se da ideia negativa de liberdade somada à autorrealização com uma concepção adequada de governo, pensado como um articulador da criação do ambiente social adequado para gerenciar os recursos da comunidade, minimizando tensões, e dar oportunidade para o desenvolvimento da liberdade social.

Liberdade Política, Civil ou Social

Vamos buscar nessa segunda metade do nosso trabalho interpretar a ideia de liberdade social na obra de Mill. Compreender o tipo de liberdade a qual Mill não está se referindo é tão difícil quanto apontar os parâmetros do conceito que ele quer atingir. As primeiras frases de *On Liberty* tentam deixar claro para o leitor que não se trata da tradicional discussão sobre a doutrina da necessidade, tampouco se busca explicar a ideia de liberdade da vontade. A contribuição importante do utilitarista inglês é um desafio, porque busca inserir a discussão da liberdade em

um ambiente inóspito para a própria tradição utilitarista: uma mescla de naturalismo e os “limites do poder que podem ser legitimamente exercidos pela sociedade sobre o indivíduo”¹⁵. O ponto que Mill anuncia querer atingir é bastante polêmico para a tradição utilitarista, pois a discussão do poder de ação e coerção para sobre o indivíduo sempre foi um ponto na relação estado-sujeito; a sutilidade do anúncio feito por Mill pode soar desproposital, mas é uma tentativa de inserir a discussão liberal em um ambiente socialista que não foi explorado pela tradição do liberalismo naturalista por não ser passível de aferição empírica. O conceito de sociedade se manteve, até então, como um reduto não explorado pela força que o materialismo exerce sobre a teoria utilitarista. Mill foi o primeiro a ampliar o expecto para um leque maior do que a soma dos indivíduos isolados. Em parte, o projeto é sustentado pelos elementos para os quais Honneth chama atenção, mas em larga medida, também é motivado pela sua interpretação do papel desempenhado pelas instituições de uma determinada sociedade, incluindo a mais importante delas, a justiça.

A dificuldade de compreender a interpretação da expansão do conceito de sociedade proposta por Mill habita o fato de que não está na obra *On Liberty* seu conjunto de considerações relevantes a respeito do tema da justiça social, apenas indiretamente¹⁶. Ele escreve no *Utilitarianism*:

as pessoas justas se ressentem de um dano à sociedade, apesar de, ao contrário, não prejudicar elas mesmas, e não se ressentem de um dano causado a elas mesmas,

¹⁵ “[...] limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual” (CW XVIII:217).

¹⁶ Sobre correções importantes feitas a esse ponto, sou grato à professora Cinara Nahra, op. cit. Ela me fez considerações importantes que serão exploradas no futuro.

embora penoso, a não ser que tal prejuízo seja do tipo que a sociedade tenha um interesse comum em reprimir¹⁷.

Não se trata de um mero avanço interpretativo promovido entre os anos de 1859 e 1861. A ideia de estabelecer uma relação entre a justiça e a utilidade é algo fundamental para a explicação do próprio conceito de liberdade. Só assim, Mill consegue remontar os parâmetros da justiça social e traçar uma descrição valorativa adequada para o comportamento esperado no ambiente institucional, dentro de uma sociedade pretensamente democrática e que valorize os interesses honestos de estabelecer projetos de vida dissonantes, mas com um fio condutor comum.

A justiça é salvaguarda das nossas regras morais mais imperativas na escala da utilidade social quando analisadas em conjunto. Exaltar o papel social da justiça pode parecer uma tarefa desnecessária e irrelevante. Mas não o é, se levarmos em conta uma tentativa de descrever a justiça dentro de um corpo teórico mais amplo ao qual ela está vinculada. Para tal investigação, seria conveniente saber em que medida o elemento social é inserido no nosso sentimento de justiça. E em que circunstâncias o sentimento de retaliação natural dos seres humanos está subordinado às simpatias sociais.

A justiça tem sua força e seu caráter compulsórios conferidos por dizer respeito ao conjunto de sentimentos sociais de toda humanidade. Uma leitura superficial, mantém a justiça em seu âmbito normativo e não leva em consideração esse grupo de sentimentos que adquire características de virtudes morais. Mesmo que não seja possível exigir deveres morais imperfeitos de cada

¹⁷ “[...] just persons resenting a hurt to society, though not otherwise a hurt to themselves, and not resenting a hurt to themselves, however painful, unless it be of the kind which society has a common interest with them in the repression of” (CW X:249).

indivíduo em particular, a humanidade, em seu conjunto, pode ter responsabilidades morais especiais como a beneficência e a generosidade. Mill dá um cuidado muito especial para essa característica da justiça:

Ninguém tem um direito moral a nossa generosidade ou beneficência, porque nós não somos moralmente obrigados a praticar essas virtudes com relação a algum indivíduo determinado. E será considerado com respeito a isso, como com respeito a toda definição correta, que os casos que parecem conflitar com esta são os que mais a confirmam. Porque se um moralista tenta, como alguns têm feito, comprovar que a humanidade em sua generalidade, mesmo que não um indivíduo determinado, tem direito a todo bem que podemos lhe fazer, ao defender tal tese, de uma só vez, inclui generosidade e beneficência dentro da categoria da justiça. Ele está obrigado a dizer que nossos maiores esforços são *devidos* as nossas criaturas próximas, sendo assim, assimilando-os a uma dívida; ou que nada menos pode ser uma *retribuição* suficiente por aquilo que a sociedade faz por nós, assim, classificando o caso como um caso de gratidão; ambos [dívida e gratidão] são reconhecidos como casos de justiça¹⁸.

¹⁸ “No one has a moral right to our generosity or beneficence, because we are not morally bound to practise those virtues towards any given individual. And it will be found with respect to this as with respect to every correct definition, that the instances which seem to conflict with it are those which most confirm it. For if a moralist attempts, as some have done, to make out that mankind generally, though not any given individual, have a right to all the good we can do them, he at once, by that thesis, includes generosity and beneficence within the category of justice. He is obliged to say, that our utmost exertions are *due* to our fellow creatures, thus assimilating them to a debt; or that nothing less can be a sufficient *return* for what society does for us, thus classing the case as one of gratitude; both of which are acknowledged cases of justice” (CW X:247).

As palavras “devidos” e “retribuição” não são grifadas por Mill em vão. As noções de dívida e gratidão, outrora configuradas em domínios diferentes da obrigação moral (respectivamente, obrigações perfeitas e imperfeitas), recebem aqui uma configuração pública e social. Em ambiente público, a beneficência pode provocar direitos, sendo assim, positivar-se. Dívida e gratidão, nesse sentido, são sentimentos morais voltados, ambos, para o registro das obrigações perfeitas, na medida em que geram um direito correlativo em alguém quando vistos do ponto de vista de exigirem os esforços da humanidade em geral para a satisfação do sentimento de justiça.

Sempre que pensamos em “proteger” algo, enquanto direito moral do indivíduo, precisamos levar em conta o fato da sociedade coletivamente ter o dever de proteger esse bem¹⁹. Essa característica do papel social da justiça frente ao elemento de resguardar o ambiente da coletividade, através da própria coletividade, como um lugar seguro não é algo circunstancial no que diz respeito à felicidade dos agentes morais, na filosofia utilitarista de Mill. A tradição contratualista inglesa, por outro lado, faz repousar na segurança, proveniente das regras de justiça, não apenas a garantia do ambiente civil instituído pelo pacto social, mas deposita na garantia da segurança institucional vários elementos condizentes ao bem-estar dos envolvidos. Pactuar para buscar a paz é também garantir o bem-estar dos súditos que pactuam. Dialogando com essa tradição, o que Mill faz é inverter o giro da roda. Para ele, a instabilidade daquilo que se considera publicamente justo e injusto é um indicativo forte da ligação da justiça com a utilidade. Além disso, as regras de justiça não podem ser reconhecidas ou descobertas por simples introspeção. Mill observa isso também

¹⁹ Para Mill, ter um direito é algo cuja posse a sociedade moderna deve defender coletivamente (CW X:250).

contextualizando o fato de haver muita ambiguidade naquilo que se considera justo:

Se a análise precedente, ou alguma semelhante, não é a descrição correta da noção de justiça; se a justiça é totalmente independente da utilidade, e é um padrão *per se* que a mente pode reconhecer por simples introspecção de si mesma; é difícil entender por que o oráculo interno é tão ambíguo, e por que muitas coisas parecem ou justas ou injustas de acordo com a luz na qual elas são consideradas²⁰.

Está é uma das sérias vantagens da interpretação do utilitarismo liberal de Mill no que diz respeito à interpretação da justiça aliada à utilidade: não existe, por exemplo, a necessidade de explicar a ambiguidade que as regras de justiça têm em diferentes ambientes sociais, ou no mesmo ambiente social visto de outro ângulo. Na ausência de regras de justiça reconhecidamente verdadeiras e indiscutíveis, cabe ao princípio da utilidade a aplicação em cada caso. Isso não ocorre isoladamente, nem a todo instante, mas serve como elemento de correção. Acusar a utilidade de ser tão ambígua quanto as regras de justiça não é propriamente uma crítica ao utilitarismo como um todo. Tal objeção apenas evidencia o papel da utilidade social quando se relaciona com os mais diferentes problemas absorvidos pelas regras de justiça. A importância disso para questões sociais como o pagamento de impostos é evidente. Mill lembra que a defesa de um pagamento igualitário de impostos

²⁰ “If the preceding analysis, or something resembling it, be not the correct account of the notion of justice; if justice be totally independent of utility, and be a standard *per se*, which the mind can recognise by simple introspection of itself; it is hard to understand why that internal oracle is so ambiguous, and why so many things appear either just or unjust, according to the light in which they are regarded” (CW X:251).

diverge fortemente dos sentimentos de humanidade dos homens e das percepções de conveniência social; mas o princípio de justiça que isso invoca é tão verdadeiro e compulsório quanto poderiam ser aqueles aos quais se pode apelar contra²¹.

Julgar que o estado tribute mais os ricos e garanta, igualmente, acesso ao aparelho estatal a todos nada mais é do que uma forma de redistribuição de renda que, mesmo sendo bastante insipiente, só é respaldada por sentimentos de justiça social ratificados pela filosofia liberal do utilitarismo, de matriz declaradamente ligada à conveniência social. A ideia de justiça só pode ser fonte desse tipo de desembaraço quando está subordinada ao princípio da utilidade. Estella Aznar observa o ponto como um elemento importante da justiça utilitarista advogada no período de Mill: “Para o utilitarismo, a lei deve ser baseada na utilidade; e é um absurdo deixar isso separado da economia humana e das inevitáveis condições de vida”²². Uma justiça oriunda da natureza das coisas, longe de ser a solução para o problema, pode defender tanto uma tese ligada a economia social quanto voltada para os propósitos de quem defende os direitos naturais de propriedade.

²¹ “[...] conflicts strongly with men's feelings of humanity and perceptions of social expediency; but the principle of justice which it invokes is as true and as binding as those which can be appealed to against it” (CW X:254).

²² “For Utilitarianism, law must be based on utility; and it is absurd to leave apart human economic and inevitable conditions of life” (2012, p.78). Aznar está preocupada em defender que Adam Smith era um economista que se afastou desse modelo, justamente, por criticar o conceito de justiça utilitarista. Para ela, Mill teria dificuldades em estabelecer limites quanto à intervenção estatal na economia por acreditar que justiça é um conceito compatível com a utilidade. Smith não aceitou que a ideia de justiça pudesse ser utilitarista. Nesse ponto, o economista inglês poderia ser considerado, inclusive, um antiutilitarista (2012, p.75).

É preciso compreender que o fato de Mill ler a justiça através do princípio da utilidade não diminui a força compulsória desse sentimento. Se o princípio da utilidade precisasse ser um critério permanente na mente do agente, não haveria espaço para regras morais oriundas de outros ramos da moralidade, como direitos ou virtudes. Devemos evitar essa interpretação simplista que gera problemas apenas passíveis de discussão numa teoria exegeticamente deontológica. O fim último é a felicidade geral. Portanto, com isso, imaginamos um teste último para o ajuizamento das ações morais. James Urmson, entre outras complicações interpretativas, chama atenção para essa conclusão precipitada na relação entre o ajuizamento e o fim último da moralidade: “[tal erro] mais sugere que, para Mill, esse teste último, também, é um teste imediato; a correção ou incorreção de alguma ação particular será decidida considerando se promove o fim último”²³. Essa é uma interpretação problemática, porque assim como não existe um amparo imediato do princípio da utilidade, o valor das regras morais estabelecidas pela justiça não precisa ser testado e legitimado, através de algo proveniente da natureza das coisas. Mapeamentos feitos pela biologia para “provar” o sentimento de justiça em primatas ou outros animais, igualmente, não são uma demonstração empírica de sua força entre os humanos. Tais exemplos, também, não testemunham a favor da justiça em detrimento do bem-estar. Tanto no homem quanto onde

²³ “[...] it is further suggested that for Mill this ultimate test also the immediate test; the rightness or wrongness of any particular action is to be decided by considering whether it promotes the ultimate end” (1953, p.34). O artigo de Urmson é muito valioso por ser pioneiro na interpretação de Mill como um utilitarista de regras. Ele repousa sobre as regras morais nossa visão de certo e errado. No início do capítulo 2, adotamos outra postura com relação a isso quando consideramos Mill um autor desvinculado tanto do utilitarismo de atos quanto de regras. Mesmo assim, a crítica de Urmson às leituras de filósofos como Moore segue relevante (1953, p.33s).

puder ser observado, o sentimento de justiça é importante por desempenhar um papel que só cabe a ele: ser a demonstração mais original e contundente da história de nossas relações sociais. As regras morais que limitam as ações dos homens frente aos outros, naquilo que diz respeito a prejudicar algum semelhante, são apoiadas no conjunto de sentimentos sociais da humanidade. A preservação da liberdade e da segurança em uma comunidade política é um elemento bastante frisado, mas outra função da justiça social é atestar, pela observância das regras de justiça, a habilidade dos homens para viverem como membros de uma comunidade de humanos:

É pela observância de um indivíduo a estas [regras morais] que sua aptidão para existir como um membro da sociedade dos seres humanos é provada e decidida; visto que disso depende se ele será ou não um incômodo para aqueles com os quais ele está em contato. Ora, são primordialmente essas moralidades que compõem as obrigações de justiça²⁴.

É assim que explicamos o motivo que faz com que a frustração de expectativas naturais e razoáveis possa transgredir nossos sentimentos de justiça, mesmo quando isso não envolve apenas direitos perfeitos. O princípio meritocrático “dar a cada um o que merece” é uma regra compulsória de justiça graças a observância da avaliação conveniente dos nossos sentimentos morais, organizados e expostos através das regras de justiça da comunidade política na qual estamos inseridos. Isso explica, entre outras coisas, porque a origem da ideia de justiça não precisa estar relacionada com a força compulsória das regras

²⁴ “It is by a person's observance of these, that his fitness to exist as one of the fellowship of human beings, is tested and decided; for on that depends his being a nuisance or not to those with whom he is in contact. Now it is these moralities primarily, which compose the obligations of justice” (CW X:256).

provenientes de sua organização social para que as regras tenham valor. Apenas imaginar que o instinto de justiça venha da natureza, e elaborar uma explicação muito convincente para isso, não legitima suas intuições. No entanto, na interpretação que estamos sugerindo, a justiça exige um controle superior. Admitir um sentimento natural de justiça não é o mesmo que reconhecer isso como um critério último para o ajuizamento moral das regras que ela sustenta. Se o que distingue a justiça e a injustiça são os atributos comuns dos atos justos e injustos, mantem-se aberto o critério de correção e a revisão permanente desses atributos comuns, em uma comunidade política. Justiça, em Mill, é algo que ultrapassa a mera deontologia, onde parte da noção de dever diz respeito à obrigação, justamente no ponto que frisamos aqui: a justiça está relacionada com algo que vai além dos deveres perfeitos no sentido tradicional, por também incluir algo do relacionamento social vinculado às expectativas que os humanos podem ter uns com relação aos outros. Fica aberto assim, o caminho para uma leitura da justiça no ambiente público socialmente organizado e onde os sentimentos de justiça fazem parte da cultura de uma comunidade.

A justiça é o ramo mais compulsório da moralidade. Mesmo assim não abarca a moralidade como um todo. Mas o que há de moral no sentimento de justiça se origina da ideia de conveniência, mesmo que o sentimento de justiça em si não tenha essa origem. O papel social desempenhado pela justiça é o de resguardar e promover os sentimentos morais de uma sociedade. Mesmo que o estatuto dos direitos individuais seja um tema interessante na obra de Mill, não podemos encontrar nessa agenda o elemento motivador da moralidade. A força compulsória das regras de justiça, no entanto, parece conter as características mais marcantes daquilo que diz respeito ao caráter motivacional da ação moral. As regras morais de justiça são importantes para o problema da motivação moral, pois elas não só

proíbem os homens de se auto-prejudicarem, mas também conferem uma determinada forma ao conjunto de sentimentos sociais da humanidade. Mill parece bastante interessado em ressaltar esse outro aspecto importante das regras morais ligadas ao caráter compulsório da justiça quando escreve:

As regras morais que proíbem a humanidade de se ferir uns aos outros (nas quais nós nunca nos esquecemos de incluir a injusta interferência na liberdade de cada um) são mais vitais ao bem-estar humano que algumas máximas que, por mais importantes que sejam, apenas apontam o melhor modo de conduzir algumas áreas dos assuntos humanos. Elas têm, além disso, essa peculiaridade: são o elemento principal na determinação da totalidade dos sentimentos sociais da humanidade. É a sua observância que, sozinha, preserva a paz entre os seres humanos²⁵.

A imperatividade das regras de justiça não se sobrepõe a das regras morais. Mas contém um atestado de empenho social para sua concretização e isso é importante do ponto de vista da normatividade institucional.

Considerações Finais

Os escritos de Mill se tornaram um parâmetro para publicações políticas, ao lado de Hegel. No autor alemão, Honneth colhe elementos institucionais para o

²⁵ “The moral rules which forbid mankind to hurt one another (in which we must never forget to include wrongful interference with each other's freedom) are more vital to human well-being than any maxims, however important, which only point out the best mode of managing some department of human affairs. They have also the peculiarity, that they are the main element in determining the whole of the social feelings of mankind. It is their observance which alone preserves peace among human beings [...]” (CW X:255).

estabelecimento do normativismo, por meio da filosofia do direito. No utilitarista inglês, por outro lado, a justiça tem um importante papel, na medida em que corrobora a ideia de justiça social, um conceito importante do liberalismo de *welfare state*. Ambos os casos parecem não só ultrapassar os parâmetros da liberdade no sentido negativo e reflexiva, mas justificam a ideia de equidade social.

O que nos parece vantajoso em Mill é o fato de sua teoria utilitarista ser mais compatível com o projeto liberal prático, na medida em que não há uma inclinação para prever problemas inerentes à estabilidade democrática. É nesse sentido que o contexto institucional, caro a Honneth, pode ser estabelecido sem deixar de lado o seu sentido amplo, incluindo estado, sociedade civil, e todas as múltiplas formas de reconhecimento moral.

O modelo utilitarista de Mill não é alheio ao plano social, inclusive somando elementos de justiça social a sua agenda. A vantagem interpretativa frente aos modelos do mesmo período, incluindo os advindos da esquerda hegeliana, é uma concepção de Estado muito mais razoável como administradora de conflitos internos e não a instituição com si mesma. Ora, justamente a concepção de Estado é aparentemente desinflada na proposta de Honneth que não se mantém fiel a Hegel nesse ponto, por justas pretensões intelectuais próprias da sua teoria revisionista, em busca do direito da liberdade.

Resta, tratando-se de Mill, tentar compreender como é possível atender a uma demanda social partindo de algo que pode ser apontado como um minimalismo fundacional calcado no indivíduo, o ponto de partida do substrato social de forma estrita. Suspeitamos que essa resposta possa estar ligada ao principialismo fato-valorativo da liberdade como um elemento caro às sociedades contemporâneas, mas isso é apenas *teaser* para uma reflexão futura.

Referências

AZNAR, Estella Trincado. A Turning Point in the Concept of Justice: from Adam Smith to John Stuart Mill. **Las Torres de Lucca**. Madrid: Universidad Complutense Madrid, n.0, jan., 2012, pp.75-96.

CLARK, Barry S.; ELLIOTT, John E. John Stuart Mill's Theory of Justice. **Review of Social Economy**. London: Taylor & Francis, v.59, n.4, dez., 2001, pp.467-490.

DWORKIN, Ronald. **Império do Direito**. Tradução: Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FUCHS, Alan E., Mill's Theory of Morally Correct Action. In WEST, Henry R. (org.). **The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp.139-158.

HEGEL, G. F., **Filosofia do Direito**. Tradução: Paulo Meneses, *et al.* São Leopoldo, RS: Unisinos, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução: Claudia Berliner São Paulo: Martins Fontes, 2003

HONNETH, Axel. El Drecho de la Libertad: esbozo de una eticidad democrática. Traducción: Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.

MILL, John Stuart. **Utilitarianism / Three Essays on Religion** *et al.* In *Collected Works*, v.10. Toronto: Toronto University Press; ROBSON, John (Ed.), 1969.

_____. **On Liberty**. In *Collected Works*, v.18. Toronto University Press; ROBSON, John (Ed.), 1977.

NAHRA, Cinara. The Harm Principle and the Gratest Happiness Principle. **Kriterion**: revista de filosofia. Belo Horizonte: UFMG, v.55, n.129, jun. 2014.

RAWLS, John **Uma Teoria da Justiça**. Tradução: Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Brasília: UNB, 1985.

URMSON. James O. The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill. **The Philosophical Quarterly**. St. Andrews: Blackwell Publishing, v.3, n.10, jan., pp.33-39.

INDÚSTRIA CULTURAL: DO FOLHETIM AOS VLOGS E REDES SOCIAIS



*Fabio Goulart*¹

1. INDÚSTRIA CULTURAL

Em linhas gerais a *indústria cultural* (*Kulturindustrie*) é um termo crítico criado e apresentado pelos filósofos alemães Theodor Adorno e Max Horkheimer pela primeira vez no capítulo intitulado *O iluminismo como mistificação das massas* na obra *Dialética do Esclarecimento*, com a finalidade de

¹ Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2012-2014) e pela Universidad de la Republica (URUGUAI - Sandwich) Possui graduação (Licenciatura Plena e Bacharelado) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2006-2011). Atualmente é Professor da Secretaria da Educação do estado do Rio Grande do Sul. Atua nos seguintes grupos de pesquisa: *Filosofia e Interdisciplinaridade* (PUCRS) e *Filosofia Sistemática: Dialética e Filosofia do Direito* (PUCRS). É o criador e Administrador do site *FilosofiaHoje.com* que é um dos maiores sites de filosofia do Brasil. (51) 9342.7886; fabiotg@zipmail.com.br ; <http://www.filosofiahoje.com/>

ilustrar a situação de submissão da arte e dos veículos de comunicação frente à economia capitalista e à cultura burguesa em geral. Como o próprio termo já diz, trata-se de um ramo da indústria que produz e distribui produtos culturais, porém o problema que esta prática tão corriqueira produz é extremamente pesado e complexo.

Não existe uma data exata para o surgimento da indústria cultural, porém o pensador brasileiro *Teixeira Coelho* nos faz alguns esclarecimentos sobre esta questão. Primeiramente não se pode falar em indústria cultural antes da Revolução Industrial do século XVIII. Evidentemente foi necessário a pré-existência de uma cultura industrial para que a cultura propriamente dita pudesse passar a ser industrializada. Porém, o fator definitivo que delimitaria a criação de tal atividade economia aparece só alguns anos depois:

(...) surge somente após a formação de “uma economia de mercado, isto é, de uma economia baseada no consumo de bens; é necessário, enfim, a ocorrência de uma sociedade de consumo, só verificada no século XIX em sua segunda metade.²

Dessa forma diríamos que a indústria cultural e sua cultura para massa são frutos do fenômeno da industrialização, mas não somente isso, são fruto da submissão do homem às novas condições de trabalho e consumo burguesas citadas no primeiro capítulo. Ou seja, são fruto da nova forma de economia ditada pelo ritmo das máquinas, pela exploração do homem sobre o próprio homem, pela reificação e pela alienação.

Dois desses traços merecem uma atenção especial: a reificação (ou transformação em coisa: a coisificação) e a alienação. Para essa sociedade, o padrão maior de avaliação tende a ser a coisa, o bem, o produto; tudo é julgado como coisa, portanto tudo se transforma em coisa — inclusive o homem. E esse homem reificado

² COELHO, 1993, p.6.

só pode ser um homem alienado: alienado de seu trabalho, que é trocado por um valor em moeda inferior às forças por ele gastas; alienado do produto de seu trabalho, que ele mesmo não pode comprar, pois seu trabalho não é remunerado a altura do que ele mesmo produz; alienado, enfim, em relação a tudo, alienado de seus projetos, da vida do país, de sua própria vida, uma vez que não dispõe de tempo livre, nem de instrumentos teóricos capazes de permitir-lhe a crítica de si mesmo e da sociedade.³

Todo e qualquer bem cultural, informação ou arte antes de se tornar produto reproduzido massivamente pela indústria cultural passam pelo minucioso processo de *gatekeeping* a fim de só se produzir e reproduzir aquilo que aceite o fim último de movimentar a maquinaria econômica: seja vendendo produtos, ou seja sendo vendido como produto (e até mesmo ideias e ideais podem ser considerados produtos neste paradigma de reificação). Neste cenário toda cultura, informação e arte deixam de ser fruto de livre expressão e perdem seu poder crítico. Diríamos que tornam-se um produto, fabricado, vendido, consumível e descartável. Assim sendo todos produtos da indústria cultural são produzidos para vender para a maior quantidade de indivíduos possível perdendo seus valores críticos, artísticos e transformadores; ou como dito por Adorno e Horkheimer:

O cinema e o rádio não precisam mais se apresentar como arte. A verdade de que não passam de um negócio, eles a utilizam como uma ideologia destinada a legitimar o lixo que propositalmente produzem. Eles se definem a si mesmos como indústrias, e as cifras publicadas dos rendimentos de seus diretores gerais

³ COELHO, 1993, p.6.

suprimem toda dúvida quanto à necessidade social de seus produtos.⁴

Com o passar dos anos a indústria cultural só se consolidou cada vez mais, com o desenvolvimento das técnicas de transmissão e reprodutibilidade ganhou dimensões gigantescas ainda na Era da Eletricidade no final do século XIX e com a Era da Eletrônica a partir das décadas de 1930-1940 (período da análise de Adorno e Horkheimer) seu poder de penetração e invasão na vida das pessoas se tornou basicamente irrefreável. A consolidação definitiva da indústria cultural se dá a partir da segunda metade do século XX com o capitalismo monopolista. Nesta época o consumo excessivo e massivo se tornou a principal engrenagem econômica e a indústria cultural ficou encarregada de inflar as necessidades de consumo reais através da publicidade direta e indireta transmitidas com seus produtos.⁵ Para *Annie Leonard*, após a Segunda Guerra Mundial economistas e analistas estudavam formas de impulsionar a economia, o estímulo ao consumo era um dos métodos mais discutidos naquele momento e a solução que surgiria como a norma para o funcionamento do capitalismo monopolista teria vindo do economista *Victor Lebow* em seu artigo *Price Competition in 1955*:

Nossa enorme demanda produtiva da economia exige fazemos do consumo nosso modo de vida, que convertamos a compra e uso de bens em rituais, que busquemos nossa satisfação espiritual, nossas satisfações do ego, no consumo. A medida de status social, de aceitação social, de prestígio, está agora a ser encontrada em nossos padrões consumistas de consumo. O próprio significado e importância de nossas vidas hoje se expressam em termos de consumo. Quanto maiores forem as pressões sobre o

⁴ ADORNO; HORKHEIMER, 1947, p.57.

⁵ COELHO, 1993, p.7.

indivíduo para estar em conformidade com os padrões sociais seguros e aceitos, mais ele tende a expressar suas aspirações e sua individualidade em termos do que ele veste, dirige, come - sua casa, seu carro, seu padrão de alimento e seus hobbies(...) Nós precisamos que as coisas sejam consumidas, queimadas, substituídas e descartadas em um ritmo cada vez mais acelerado.⁶

Como veremos no decorrer deste trabalho, a indústria cultural não apenas adotou esta norma para a produção de seus produtos como músicas, filmes, romances, etc. como também se tornou o principal veículo transmissor de tal ideologia através de ações como a *obsolescência perceptiva*. Embora a solução apresentada por Lebow seja voltada para as nações ricas e desenvolvidas, a psicóloga *Maria Rita Kehl* ressalta que este não foi um projeto que desprezou a pobreza, com a ação efetiva da indústria cultural se tornou um projeto que contemplou maquiando a realidade ao apontar para os pobres uma falsa perspectiva de ascensão econômica através do trabalho que quase nunca ocorre e funciona como mais um elemento de alienação e replicação da economia burguesa que acaba por propagar nas nações não desenvolvidas a imagem do *Self-made man* que na prática jamais se efetiva para a maioria dos oprimidos⁷. Para Teixeira Coelho este novo *way of life* propagado pela indústria cultural evidentemente se desenvolveu e consolidou-se primeiramente nos países desenvolvidos, mas através da venda de bens ao nível do imaginário (consumo com os olhos) e da replicação ideológica também exerceu rapidamente seu domínio nos países em desenvolvimento e nos subdesenvolvidos. Segundo ele mesmo nestes países em que a sociedade de consumo sub existe:

⁶ LEBOW, 1955, p.3. (Livre tradução)

⁷ Em entrevista dada ao documentário *Beyond Citizen Kane* de 1993.

O consumo existe antes como valor ainda a alcançar, como meta ainda irrealizada; mesmo assim, ele orienta a organização da sociedade, tendendo a fazê-lo segundo os moldes das sociedades do Primeiro Mundo — razão pela qual todos esses traços típicos da indústria cultural (e seu produto, a cultura de massa) nos países desenvolvidos acabam por aparecer em linhas gerais, na análise do mesmo fenômeno nas demais regiões.⁸

2. A ATUALIDADE DA INDÚSTRIA CULTURAL (INDÚSTRIA CULTURAL GLOBAL)

Se saltássemos da concepção de indústria cultural feita por Adorno e Horkheimer em meados da década de 1940 e simplesmente aterrissássemos sobre a internet desta segunda década do terceiro milênio, certamente teríamos a sensação de haver um tremendo abismo entre os dois paradigmas. Mas se fizéssemos isto, provavelmente teríamos uma visão desconexa e precipitada frente à *web* - que por ser um fenômeno contemporâneo ainda não temos a capacidade de emitirmos juízos completos e definitivos sobre a mesma.

Antes de analisarmos a “*cultura conectada*” precisamos entender alguns processos que surgiram e influenciaram a indústria cultural nos últimos setenta anos. Para Rodrigo Duarte o processo mais significativo seria o da *globalização*.⁹ Evidentemente nossa intenção aqui não é nos aprofundarmos neste complexo conceito, mas é de apenas estabelecermos alguns *links* entre a internet e concepção clássica de indústria cultural.

Duarte acredita que a globalização reintroduziu a discussão sobre a indústria cultural, porém de uma forma

⁸ COELHO, 1993. p.7.

⁹ DUARTE, 2003, p.147.

ainda mais potente, na qual até as fronteiras nacionais e as soberanias estatais da informação foram superadas pela supremacia daquilo que o sociólogo inglês *Scott Lash* chamou de *indústria cultural global*.

Com base nisso o sociólogo alemão *Ulrich Beck*¹⁰ faz uma análise séria que não chega ser apocalíptica, porém também não é totalmente apologética ao *status quo* globalizado. De um lado negativo, a globalização teria levado a degeneração da classe operária, a rebaixou ao nível de uma “subclasse”. Isto foi possível devido ao avanço tecnológico e da melhora das condições de trabalho que foram resultado da luta desta própria classe. Principalmente nos países desenvolvidos, mas hoje até mesmo nos países pobres em desenvolvimento como o Brasil, a classe operária que se opunha aos ideais burgueses foi aos poucos dando lugar a chamada “nova classe média”. Evidentemente esta “nova classe” ainda é formada pelos mais pobres e oprimidos, porém a indústria cultural financiada por governos e por multinacionais teria doutrinado as massas a não desejarem lutar contra o sistema, mas sim lutar pelo sistema. O desejo de transformação social através do esforço coletivo foi perdendo espaço para o ideal de ascensão social pelo esforço individual. A indústria cultural de fato é grande responsável por isso, afinal viu desde cedo o poder de consumo da nova classe média e com seus produtos pregou a ideia que a luta coletiva seria utópica e por outro lado o esforço individual seria a garantia da prosperidade. Desta forma os capitalistas clássicos que outrora encontravam no operário socialista um limite para sua expansão mundial, no funcionário da nova classe média encontram um interessante aliado.¹¹ Por outro lado, a transmissão de guerras ao vivo, bem como a transmissão de catástrofes

¹⁰ cf. BECK, 1998.

¹¹ DUARTE, 2003, p.149.

naturais, por exemplo, são capazes de causar uma comoção gigantesca nas massas e gerar aquilo que Beck chama de *solidariedade internacional*. Evidentemente todo este processo ainda está ocorrendo diante de nós e a única certeza que já temos é a de sua ambiguidade e contradição nativa que já era verificada desde o início do século XX quando colocávamos lado a lado os textos de Walter Benjamin - *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica* - e Theodor Adorno - *Dialética do Esclarecimento*.

A já citada ideologia do *status quo* observada por Adorno e Horkheimer se tornou tão soberana que alguns estudiosos como Yoshihiro Francis Fukuyama chegaram a proclamar o fim da história, o fim da ideologia e progresso do processo de globalização.¹² Porém, esta não foi uma opinião que se consolidou nos últimos anos, mesmo após a queda do Muro de Berlim assistimos uma enxurrada de conflitos, porém o que vimos não foi o surgimento de um novo Hitler, até porque o padrão hoje é o da pseudoindividualização, o que temos são pequenos e poderosos grupos que transcendem barreiras nacionais e que defendem interesses específicos, o exemplo mais claro que podemos observar é a *Al-Qaeda*, uma organização terrorista que tem como base o fundamentalismo islâmico, mas que é internacional, constituída por células colaborativas e independentes.

Ulrich Beck fala sobre a *relativação das fronteiras* e isto sem dúvida é uma realidade do mundo globalizado. Na economia isso fica evidente quando observamos as grandes multinacionais, vemos uma empresa de calçados norte americana que tem todas as suas fábricas na Ásia e vende seus produtos na Europa. Na indústria cultural isso não é muito diferente, um filme é produzido por Hollywood por um diretor europeu, gravado por uma empresa japonesa, distribuído por alguma empresa chinesa e chega até as casas

¹² cf. FUKUYAMA, 1989.

de pessoas na África que assistem e acabam por reproduzir padrões de comportamento que não são exatamente Americanos, Europeus, Asiáticos ou Africanos, são padrões globalizados.

Seguindo esse raciocínio o jornalismo teria se tornado também um grande produto da indústria cultural global e a partir do momento que os satélites atropelaram todas as fronteiras nacionais e de classe. A posse da informação alienou-se inclusive dos interesses dos poderes tradicionalmente estabelecidos. Se desde os tempos dos arautos a comunicação sempre respondeu aos interesses dos governantes, num mundo globalizado isto mudou drasticamente. Por mais rígido que possa ser o sistema de concessão midiática de um país, a informação sempre acaba chegando por meio da indústria cultural global, isto se daria devido àquilo que Beck chama de *Rede mundial de informação*:

Vários exemplos disso são dados por Beck: o primeiro deles refere-se ao discurso do então presidente russo Bóris Iélsin, ao se posicionar contra uma tentativa de retomada do poder pela força, por parte de comunistas. O discurso não foi transmitido pela rádio e pela televisão russa, que eram politicamente controladas pelo Partido Comunista, mas foi ao ar para todo mundo (inclusive para Rússia) através da CNN. Para Beck isto é um exemplo concreto da atual da atual ilimitação do fluxo informacional, o que transcende, em muito a capacidade de coerção de um poder localmente constituído: “Neste momento histórico de decisão política, o significado escandaloso de uma rede global de informação torna-se exemplarmente reconhecido: a soberania da informação de um Estado nacional, enquanto parte da soberania política é posta fora de combate.”¹³

Porém isso nem de longe deve ser um motivo de comemoração por nossa parte. Nos deve ficar claro que o

¹³ DUARTE, 2003, p.151.

discurso Bóris Iélsin só foi ao ar pois era de interesse da CNN e de seus respectivos anunciantes. Desta forma não é exagero afirmarmos que a indústria cultural global possui um poder manipulador ainda mais forte e escancarado em relação a sua concepção clássica.

Outra consequência da globalização é a *globalização cultural*. Ao contrário do que se possa pensar, isto para Ulrich não significa somente a padronização da cultura como previa Adorno desde os anos 1930, trata-se de um processo contraditório, em que de um lado há sim esta estandardização, mas do outro há uma simbiose positiva entre o distante e o próximo.¹⁴ Boa parte da programação da televisão por assinatura se dedica a mostrar hábitos e culturas distantes, desta forma conhecemos muito mais hoje as culturas distantes e as culturas distantes conhecem muito mais os nossos hábitos e costumes. A indústria cultural global reificou na forma de mercadoria este tipo tradicional de cultura fechada em si mesmo e baseada em operadores tradicionais de identidade como: nacionalidade, raça, classe, etc. Isto poderia nos levar a pensar que este processo acabaria por reforçar as culturas individuais, pois hoje é mais fácil reconhecermos nossas diferenças, porém não é bem assim que acontece, o novo operador identitário oriundo da indústria cultural faz com que no fim das contas todas estas culturas diferentes se tornem apenas subculturas, apenas extensões da ideologia dominante do *status quo*, algo próximo a uma *aldeia global* como supunha McLuhan já nos anos 1960,¹⁵ porém não exatamente assim como veremos. Apenas para reforçar a dimensão de padronização da cultura, temos que ter em mente que no início dos anos 2000 pouco mais de uma dúzia de corporações controlavam quase toda oferta de mercadorias culturais no

¹⁴ DUARTE, 2003, p.152.

¹⁵ cf McLUHAN, 2011.

mercado mundial.¹⁶

Além da globalização que deu poder à indústria cultural lhe transformando em indústria cultural global, Rodrigo Duarte apresenta uma série de mudanças que transformaram radicalmente a realidade da comunicação em relação à crítica de Adorno e Horkheimer. Tais mudanças teriam ocorrido principalmente nas décadas de 1980 e 1990 com a formação dos grandes oligopólios mundiais da comunicação.

O primeiro ponto de todas estas mudanças se deu com a compra da Twentieth Century-Fox pelo *player* australiano Rupert Murdoch em 1985. Ele não ficou somente com o estúdio de cinema, criou a emissora Fox TV que abalou o mercado televisivo norte americano, pois ditou um novo padrão cinematográfico para a programação televisiva. Introduziu também o conceito de *Reality TV* explorando dramas e história reais, por fim, Murdoch comprou em 1993 o sistema de canais por satélite Star TV ampliando sua audiência em milhões de pessoas e transmitindo sua programação para diversos novos países (novos mercados consumidores).¹⁷

O segundo ponto é crucial, pois muda muito a situação de dependência da indústria cultural frente a outras indústrias da época de Adorno, neste ponto grandes empresas fabricantes de hardware eletrônicos da comunicação compraram (ou se uniram) às principais corporações midiáticas existentes, além disso, este ponto também significou a fusão de empresas ocidentais e orientais. A Sony em 1988 comprou a gravadora CBS e depois comprou o estúdio cinematográfico Columbia Pictures. O conglomerado Matsushita formado por Panasonic, JVC e Technics comprou em 1990 a MCA/Universal e lançou em 1993 o filme *Jurassic Park* que

¹⁶ DUARTE, 2003, p.159.

¹⁷ DUARTE, 2003, p.160-162.

além de gerar lucros na casa de absurdos 900%, introduziu a então revolucionária tecnologia de efeitos de computação gráfica elaborada pela Silicon Graphics. Também a Warner junto com CNN e a Toshiba formaram a partir de 1989 a Time Warner que se tornaria o maior e mais lucrativo conglomerado de mídia.¹⁸

O terceiro ponto pode ser observado com a criação da MTV por parte do conglomerado Viacom Media Networks em 1981. Trata-se de um canal de programação feita para adolescentes e jovens adultos onde a música é o produto principal através da exibição de vídeo clipes. Com um núcleo de programação baseado em artistas de língua inglesa, sem dúvidas a MTV foi uma das principais responsáveis pela globalização cultural e pela padronização da cultura pop nas décadas de 1980 e 1990 divulgando diversos hits e astros de gravadoras como BMG, Polygram, EMI, Sony Music, Virgin, Geffen e Island. Nesta época o limiar entre o que era e o que não era pop dependia da exibição ou não do produto na MTV.¹⁹

O quarto ponto era visto apenas como uma possibilidade por Rodrigo Duarte em 2003, porém hoje já é uma realidade não só na televisão por assinatura, como também na televisão aberta. Trata-se da *TV Digital*:

Isto tende a mudar radicalmente os processos de comercialização das mercadorias culturais, pois, em função da capacidade disponível, os custos de transmissão cairão sensivelmente e, em um futuro talvez não muito distante, os grandes oligopólios de *media* (que hoje são poucos em todo o mundo) não precisarão mais licenciar seus produtos junto aos canais de televisão do resto do mundo, mas fornecê-los diretamente através de canais de satélites digitais e embolsar, eles próprios o dinheiro da publicidade. Isso

¹⁸ DUARTE, 2003, p.162-163.

¹⁹ DUARTE, 2003, p.163-164.

ocorre, em parte, através do sistema de satélites digital europeu *Astra* e dos sistemas similares mundiais como o *Sky* e *DirecTV* (a primeira pertence ao grupo do mencionado Rupert Murdoch)²⁰

Além da TV digital o quarto ponto também aponta para compra de programação *on demand e pay-per-view* como consequências da nova tecnologia e o surgimento das *Smart tv's* (aparelhos de televisão inteligentes que executam funções de computador e telefone) como uma necessidade. Devido a isso as companhias de telefonia também começariam a fazer parte dos novos conglomerados da indústria cultural. Hoje absolutamente todas estas tendências se confirmaram.

O quinto e último ponto da análise de Duarte diz respeito à entrada dos PC's e da internet no ramo da comunicação de massa. Muito antes dos aparelhos televisores incorporarem funções de computadores, foram os computadores que incorporaram funções dos televisores. No início dos anos 1990 Apple e Microsoft trouxeram sistemas operacionais com interfaces muito mais intuitivas e dinâmicas nos quais qualquer um poderia operar. Não demorou muito para fabricantes de hardware desenvolverem os famosos *kit multimídia* e antes do fim da década de 1990 além de todos os recursos dos novos Macintosh e Windows, os PC's também reproduziam vídeos, músicas, jogos, tocavam e gravam CD's e alguns computadores mais sofisticados eram capazes de receber sinal de rádio e televisão, permitindo aos usuários até gravarem digitalmente a programação através dos formatos MP3 e AVI.

Assim sendo, mesmo se tratando de um diagnóstico realizado na década de 1940 a crítica de Theodor Adorno e Max Horkheimer à indústria cultural continua válida e é até mesmo “atual”, seja no escopo econômico, ideológico ou estético. O único cuidado que precisamos ter ao

²⁰ DUARTE, 2003, p.165.

contemporizar a *Dialética do Esclarecimento* é que hoje temos uma indústria cultural global que é muito mais poderosa e independente do que aquela que os filósofos da Escola de Frankfurt conheceram. Como vimos neste subcapítulo, tornou-se muito mais independente frente aos governos e frente a outros setores da economia, por isso mesmo se tornou muito mais poderosa frente ao seu público, que somos todos nós.

Por outro lado, a análise de Rodrigo Duarte erra muito ao analisar as tendências do futuro da internet como meio de comunicação. O pensador brasileiro via na popularização do uso do e-mail e dos navegadores *World Wide Web* apenas a replicação de toda lógica já citada neste trabalho. O autor chega a citar a fusão do provedor de conteúdo AOL com conglomerado Time Warner como uma tendência para o futuro próximo, na verdade já em 2004 Time Warner percebeu o tremendo erro que significou esta negociação. O que Duarte, bem como a maioria dos analistas da época, não podia prever era a verdadeira revolução que estava para acontecer na internet, um fenômeno que realmente rompeu com paradigmas e estabeleceu novos e até então inesperados padrões para a comunicação de massa, justamente sobre isso dissertaremos no próximo item destes trabalho.

3. INTERNET

Quando falamos em internet não podemos aceitar e incluir toda rede mundial de computadores como “uma coisa só”, precisamos ter em mente que a internet são “múltiplas internets”, que a pluralidade e a diversidade são suas marcas e que tentar entendê-la como “uma coisa só” é um verdadeiro insulto à sua natureza. Por muito tempo se vinculou a imagem do internauta à figura de um navegador que desbrava o oceano virtual em busca de novos mundos, mas esta analogia não é muito adequada, pois a superfície

do oceano é um lugar vazio e melancólico, onde sem deparar-se com nada nosso olhar se perde e avistamos apenas uma imaginária linha do horizonte há muitos quilômetros de distância, evidentemente esta não é a imagem que melhor representa a internet hoje. Para *Michael K. Bergman* no artigo *The Deep Web: Surfacing Hidden Value* a imagem mais adequada para internet seria a de um oceano profundo e o internauta um pescador em sua embarcação passando uma rede de arrasto:

Pesquisar na Internet hoje pode ser comparado ao ato de jogar uma rede de arrasto através da superfície do oceano. Embora uma grande quantidade de peixes possa ser pescada na rede, ainda há uma riqueza de informações (peixes) que vivem em águas profundas e, portanto, são inacessíveis. A razão é simples: a maioria das informações da Web está submersa em locais bem no final das redes geradas dinamicamente e por isso motores de busca padrão nunca irão encontrá-las.²¹

Como veremos, segundo a pesquisa de Mike Bergman a maior parte da informação online não está na superfície, mas sim nas profundezas, a partir disso surge analogia entre os dados da internet e um *iceberg*. Vejamos então o internauta como um naufrago que após colidir sua embarcação contra este iceberg precisa se agarrar ao gigante de gelo para sobreviver, sobrevivendo precisará encontrar alguma forma de chamar a atenção e ser visto por outras embarcações que possam passar por ali. Seguindo esta analogia, para muitos analistas, assim como um iceberg a internet tem um corpo largo que está em contato com a superfície do mar, um cume reluzente e um uma grande parte submersa e inacessível para quem não mergulhar.

A parte submersa é para Bergman a *Deep Web*, nela

²¹ BERGMAN. Disponível em <<http://goo.gl/MBcsVD>> Acesso em: 18 de Fevereiro de 2014. (Livre tradução)

está todo conteúdo que não foi indexado, que por isso mesmo não pode ser acessado por qualquer internauta, nem pode ser localizado por mecanismos de busca como o Google que trabalham apenas com sites indexados ou *linkados* por outros sites indexados. Em seu mencionado artigo Mike estima que a Deep Web represente cerca de 70% à 75% de toda internet, isso significa milhares de sites e milhões de megabits de informação. Tanta informação velada se dá por vários motivos. A grande maioria são bancos de dados que servem de base para o funcionamento de toda rede e por isso mesmo não devem ser acessados, mas existem informações sigilosas, base de dados de governos, intranets de empresas, sites que não foram indexados pela ignorância dos programadores e até mesmo fóruns e páginas que por lidarem com atividades ilegais e não querem ser localizados.

Com isto em mente, a BrightPlanet quantificou o tamanho e a relevância da Deep Web em um estudo com base em dados coletados (...) Nossas descobertas chave incluem:

- Informação pública na Deep Web é atualmente 400 a 550 vezes maior do que aquilo que o mundo comumente define como World Wide Web.
- A Deep Web contém 7.500 terabytes de informação em comparação com 19 terabytes de informação na Surface Web.
- A Deep Web contém cerca de 550 bilhões de documentos individuais em comparação com o 1 bilhão da Surface Web. (...)
- A Deep Web é categoria que mais recebe novas informações na Internet.(...)

- Mais da metade do conteúdo da Deep Web reside em bancos de dados de tópicos específicos.²²

A parte mais larga do iceberg que está em contado com a superfície é a *Web 1.0* ou *Surface Web*, dotada de seus grandes portais que divulgam notícias, informação e entretenimento. No Brasil temos referências nestes meio como o *Uol*, *Terra*, *Ig*, *Bol*, *G1*, *R7*, etc. Nesta *web* estão localizados todos sites institucionais, páginas do governo, bancos, lojas, ONGs, pornografia e até sites de divulgação pessoal. Esta parte de internet foi sem dúvidas a mais importante pela consolidação deste meio de comunicação na década de 1990.

O cume reluzente é a *Web 2.0* é lá que fixamos nossa bandeira improvisada e clamamos por atenção. Tecnicamente ela faz parte da Surface Web, por isso mesmo muitos especialistas como Timothy John Berners-Lee consideram tal nomenclatura dada por Tim O'Reilly apenas uma jogada marketing. Ela é formada por todas as páginas que possuem estruturas colaborativas de criação e compartilhamento de conteúdo. Habitam este cume as redes sociais, a blogosfera, fóruns públicos, as Wikis, redes de compartilhamento de vídeos, etc. É aqui que popularizou-se o uso na internet a partir da década de 2000 e é onde encontra-se os gigantes do setor como o *Google*, *Facebook*, *Yahoo*, *Wikipédia*, *You Tube*, *Blogger*, *Mercado Livre*, *eBay*, *MSN*, *Twitter*, etc. O sucesso da Web 2.0 é tão grande que é difícil encontrar alguma página da web tradicional que não incorpore os elementos da Web 2.0 - geralmente botões para compartilhamento e espaço para comentários no fim da página.

Referente à questão dos meios de comunicação e da luta contra a alienação e reificação evidentemente seria interessante nos aprofundarmos no estudo da Deep Web,

²² BERGMAN. Disponível em <<http://goo.gl/MBcsVD>> Acesso em: 18 de Fevereiro de 2014. (Livre tradução)

principalmente frente à comunicação realizada entre *hackers* e também sobre a resistência popular em países onde as redes sociais são proibidas, porém este é um campo demasiadamente técnico e complexo para ser explorado por um estudo de filosofia como este que aqui vos faço, julgo que seria necessário uma pesquisa interdisciplinar um pouco mais longa que envolvesse especialistas em filosofia, sociologia, comunicação social e informática. Já a Web 1.0 poderíamos dizer que faz parte do velho paradigma da indústria cultural, pelo menos no que se refere a centralização e transmissão de informação pelas mãos de grandes empresas do ramo, também pelo *gatekeeping* e pelo *feedback* reificado e indireto. Assim sendo, quando falo em internet como um novo paradigma neste trabalho estou referindo-me à Web 2.0 e sua estrutura colaborativa, pois é aí onde sujeito encontra um nível de liberdade que parecia a muito estar perdido, onde cada vez mais se fecham os lugares para velha tirania da comunicação feita de poucos para muitos, onde o padrão identitário se faz cada vez menos significativo e a democracia consolida-se nas novas praças públicas virtuais. Mas como veremos, nem tudo são flores neste novo mundo, precisamos ter um olhar crítico para não fazermos deste mais um temível meio de alienação e reprodução ideológica da realidade vigente.

O conceito de “Web 2.0” teria começado com um *brainstorming* entre a O’Reilly e a MediaLive International. Neste encontro Dale Dougherty pontuou que a internet estava tomando uma posição central nos meios de comunicação, que milhões de novos sites estavam surgindo e que somente os melhores e mais dinâmicos sobreviveriam, ao contrário dos mais pessimistas que diziam se tratar de uma crise na qual existiam muitos sites e uma enxurrada de publicidade desconexa e irritante, Tim O’Reilly propôs a ideia de que a internet estaria evoluindo, ou mesmo *se revolucionando*, por isso seria adequado falarmos que experimentávamos uma nova Web, a *Web 2.0*. Em pouco

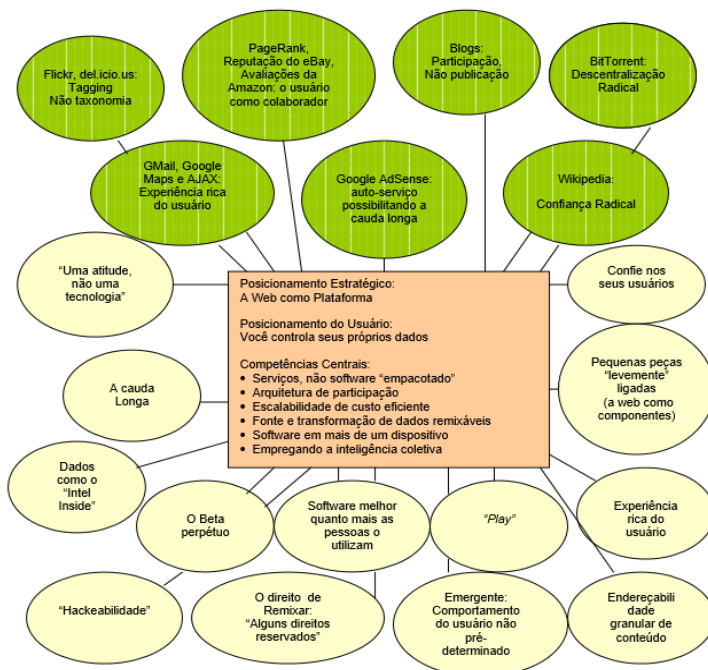
mais de um ano o termo já possuía mais de 9,5 milhões de citações no Google e muitas discussões e divergências sobre tal conceito começaram a surgir, pensando nisso O'Reilly escreve em 2005 o artigo *What Is Web 2.0* buscando dar alguns esclarecimentos.²³

A principal crítica feita ao conceito de Web 2.0 se dá devido ao fato de que os protocolos de comunicação e os servidores de armazenamento nunca mudaram, assim sendo não se trata de uma nova tecnologia, o que seria então? Por que chamá-la de 2.0? O'Reilly se defende afirmando que realmente não é uma nova tecnologia, mas sim uma nova maneira de se relacionar com a velha tecnologia. Seriam Web 2.0 sites e empresas que utilizam a internet como plataforma e que possuem um padrão de design que transforma-o em um ambiente colaborativo onde as informações e mensagens só são completas a partir da inteligência coletiva do respectivo público. Visto que isso não era suficiente para esclarecer porque alguns sites seriam 1.0 e outros 2.0 O'Reilly parte para uma análise de casos de sucesso na velha web em relação a casos de sucesso na nova.²⁴

²³ O'REILLY, 2005, p.1.

²⁴ O'REILLY, 2005, p.2.

Figura 1 – Esquema e possibilidades de websites
2.0.



Fonte: O'REILLY (2005, p.3)

Nota: Na figura vemos que o conceito de Web 2.0 não é rígido, porém possui um centro gravitacional comum que inclui algumas características básicas. Podemos ter os mais variados tipos websites 2.0 como demonstrado nas esferas verdes e as esferas amarelas mostram características facultativas e interessantes para de Web 2.0.

Antes do Google, o Netscape definia o que era tratar "a web como plataforma", porém fazia isso seguindo o velho paradigma da indústria de software, seu carro-chefe era o navegador: um aplicativo que necessitava ser baixado e instalado e funcionava somente para *desktop*. Para O'Reilly

a empresa responsável pelo Netscape buscava dominar o mercado de navegadores para ter também o controle também dos servidores e assim vender serviços únicos e caros aos seus clientes. Ela queira ter o tipo de poder de mercado que a Microsoft desfrutava no mercado de O.S.²⁵

Por outro lado, a empresa Google, embora hoje até possua o O.S. Android e o navegador Chrome, sempre foi uma empresa de serviços nativamente *web*, poderíamos dizer que ela só criou este O.S. e o seu navegador com intuito de disponibilizar para usuários e programadores softwares de código aberto capazes de proporcionar a experiência online desejada pela mesma. Para O'Reilly a Google nunca apresenta velhas armadilhas como obsolescência programada e perceptiva em seus serviços online que seguem a lógica do *beta continuo* sempre recebendo novas e diárias atualizações baseadas no feedback direto e indireto de seus usuários, mesmo seu O.S. e seu navegador funcionam desta maneira. Os serviços da Google por rodarem em plataforma online podem ser acessados de qualquer sistema e de qualquer lugar, se pode até salvar arquivos no Google Drive e rodá-los diretamente no Google Docs sem a necessidade de se instalar softwares específicos para isso. Especulações sobre um possível Google O.S. nos fazem pensar em um sistema rodando completamente online, com uma área de trabalho semelhante a *time line* do Google+ e sendo executável de qualquer *gadget*, até mesmo em algo como o ambicioso e desajeitado projeto *Google Glass*, no qual o usuário pode acessar a internet a partir de um óculos da empresa. Voltando um pouco ao texto de Tim O'Reilly:

O serviço da Google não é um servidor – embora ele seja prestado através de uma maciça coleção de servidores de Internet –, nem um navegador – embora seja experimentado pelo usuário dentro do navegador.

²⁵ Sistema operacional.

Nem o serviço de busca que é o seu carro-chefe sequer hospeda o conteúdo que ele permite o cliente encontrar. Muito parecido com um telefonema, que acontece não apenas nos aparelhos em cada extremo da ligação mas na rede entre eles, a Google acontece no espaço entre navegador e ferramenta de busca, e o servidor de conteúdo de destino, como um possibilitador ou intermediário entre o(a) usuário(a) e a sua experiência online.²⁶

Desta forma é correto afirmar que tanto Netscape quanto Google tratam a internet como plataforma, porém enquanto a Netscape seguia as mesas lógicas de empresas de software dos anos 1980 e 1990 como a Lotus, Microsoft, Apple e Oracle; a Google criou novas lógicas e paradigmas rapidamente adotados por outras empresas como eBay, Facebook, Wikipédia e Bit Torrent. Por isso poderíamos enquadrar a Netscape e suas práticas como Web 1.0 e a Google e sua lógica como Web 2.0.

A Bit Torrent e seu homônimo programa gerenciador de downloads tecnicamente nem trabalha com serviço web, pois sua tecnologia é baseada em uma arquitetura de conexão diferenciada. E é justamente por tal arquitetura que Tim O'Reilly acha interessante salientar sua importância no cenário Web 2.0. Na arquitetura P2P utilizada pelo Bit Torrent cada computador conectado e realizando um download funciona como um servidor. Enquanto um usuário baixa um arquivo com o Bit Torrent ele envia fragmentos já descarregados deste arquivo para outros usuários que estejam descarregando o download simultaneamente. Quanto mais popular for o arquivo mais rápido fica o download.

A BitTorrent, portanto, demonstra um princípio chave da Web 2.0: o serviço fica automaticamente melhor quanto mais forem os usuários que o utilizam.

²⁶ O'REILLY, 2005, p.6.

Enquanto a Akamai precisa adicionar servidores para melhorar o serviço, cada consumidor da BitTorrent traz os seus próprios recursos para o grupo. Existe uma “arquitetura de participação” implícita, uma ética de cooperação embutida pela qual o serviço atua, primariamente, como um intermediário inteligente que conecta as pontas entre si e combina o poder dos próprios usuários.²⁷

Mesmo sem usar o P2P ou a forma tão radical do Bit Torrent onde o desempenho técnico da conexão depende do número de usuários online, todos outros serviços de Web 2.0 assumem uma posição de *descentralização da internet*. Enquanto os velhos provedores como o Terra, Uol, Ig e Aol funcionavam exatamente como emissoras de televisão arrogando expressões como: “o melhor conteúdo” e “conteúdo exclusivo de qualidade”; as redes sociais, wikis e sites de compartilhamento como Facebook, Wikipédia e You Tube não se responsabilizam pela publicação de nenhum conteúdo, passam toda esta responsabilidade para seus usuários. Desta forma é impossível imaginar Facebook, Wikipédia e You Tube sem seus usuários e redes, pois sem eles de fato não são nada. As redes sociais, a blogosfera, wikis e sites de compartilhamento são fenômenos nascidos na Web 2.0 e que tiram proveito daquilo que O’Reilly chama de *inteligência coletiva* ou *sabedoria das massas*.²⁸ O artigo *What Is Web 2.0* termina listando oito itens que pautam os padrões de design Web 2.0, são eles: 1. *A cauda longa* – o projeto deve contemplar não somente os grandes sites e empresas do centro da internet como também os sites pequenos e os usuários comuns que estão na cauda, o autosserviço deve ser incentivado; 2. *Dados são o próximo “Intel Inside”* – sites 2.0 devem tentar manter uma única fonte de dados; 3.

²⁷ O’REILLY, 2005, p.8.

²⁸ O’REILLY, 2005, p.9-12.

Usuários agregam valor - a chave de sucesso é a utilização dos usuários, por isso a arquitetura deve ser colaborativa; 4. *Efeitos de rede como padrão* – como poucos postarão conteúdo, crie padrões para agregar dados de usuário como efeito colateral ao uso do serviço (botão “like” do Facebook, por exemplo); 5. *Alguns direitos reservados* - projete para “hackeabilidade” e “remixabilidade”, proteja os direitos apenas da parte central do conteúdo; 6. *O beta perpétuo* - engaje os seus usuários como avaliadores em tempo real e disponibilize constantes atualizações; 7. *Coopere, não controle* - ofereça interfaces para serviços web e sindicalização de conteúdo e reutilize os serviços de dados de outros; 8. *Software para mais de um único dispositivo* – quanto mais plataformas melhor, *pc, smartphones, tablets e videogames* são só o início.²⁹

Existe ainda o conceito de *Web 3.0*, porém ao contrário do conceito de *Web 2.0* que surgiu para explicar uma nova porém já existente situação da web, este conceito foi criado por *John Markoff* para explicar um novo padrão de comunicação que segundo ele pode surgir nos próximos cinco ou dez anos. Este novo padrão seria menos pautado sobre a participação dos usuários e mais nas estruturas dos sites, na inteligência artificial e nos mecanismo de busca. Hoje a *web* é formada de uma imensidão de arquivos online, com a *Web 3.0* teremos um *World Wide Database* (base de dados mundial) que possibilitará que as pesquisas fiquem mais rápidas, semânticas e inteligentes. Evidentemente necessitaríamos um nível de *Indiligência Artificial* que ainda não existe, onde possamos nos comunicar de forma natural com os computadores (não somente com linguagem de programação). Se hoje os computadores, softwares e a *Web 2.0* potencializam nossa comunicação e nossos pensamentos, quando chegarmos ao nível da *Web 3.0* os computadores pensarão conosco. Navegar pela *Web 3.0*

²⁹ O'REILLY, 2005, p.27-29.

será algo muito mais simples e intuitivo, a integração entre o ser humano e o computador será muito maior, porém hoje tudo isso não passa de um sonho ou no máximo projetos daqueles que resolveram acreditar em tal Web do futuro.

Pesquisadores e empreendedores dizem que apesar de ser improvável que haja sistemas completos de inteligência artificial tão cedo, se é que algum dia existirão, a Internet atualmente está produzindo uma cascata crescente de sistemas baseados em inteligência útil a partir de esforços comerciais para estruturar e explorar a Internet. Áreas específicas como sites de viagens e críticas de restaurantes e produtos são candidatas óbvias para construção de tais sistemas, que prenunciariam a chegada da Web 3.0.³⁰

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Passados mais de setenta anos da crítica de Adorno e Horkheimer sobre a indústria cultural, a mesma continua válida e é até mesmo “atual”, seja no escopo econômico, ideológico ou estético. O único cuidado que precisamos ter ao contemporizá-la é que hoje devido ao processo de globalização temos uma indústria cultural global que é muito mais poderosa e independente do que aquela que os filósofos da Escola de Frankfurt conheceram.

A internet se popularizou na segunda metade da década de 1990 e em menos de dez anos evoluiria tanto que traria ao campo das comunicações de massa uma revolução tão grande que basicamente nenhum analista poderia prever e que até hoje alguns relutam em aceitar. Esta revolução é aquilo que Tim O'Reilly chamou de Web 2.0. Tal web é formada por todas as páginas que possuem estruturas

³⁰ MARKOFF, 2006. Disponível em <<http://goo.gl/WLA9uN>> Acesso em: 18 de Fevereiro de 2014.

colaborativas de criação e compartilhamento de conteúdo, como: redes sociais, a blogosfera, fóruns públicos, as Wikis, redes de compartilhamento de vídeos, etc. Em pouco tempo nomes completamente alheios aos oligopólios culturais como: Google, Facebook, Yahoo, Wikipédia, YouTube, Blogger, Mercado Livre, eBay, MSN, Twitter, etc., assumiram posição central neste novo processo de comunicação. A Web 2.0 dá um nó na divisão lógica entre meios de comunicação de massa individuais-interpessoais e meios de comunicação de massa, como não há centralização, a fonte dos conteúdos vem dos próprios usuários que postam e compartilham todas informações, desta forma absolutamente não se trata de uma “comunicação para a massa”. Por isso mesmo julgo que não devemos chamar a comunicação realizada na Web 2.0 de “comunicação de massa”, proponho adaptarmos o termo “*Comunicação em rede*” oriundo da informática para este novo cenário, vejamos isto com mais atenção em pesquisas futuras. O fato que precisamos agora considerar e buscar entender é como este novo modelo de comunicação já está abalando a estrutura política neste início de século. Pois não somente uma revolução na própria internet, a Web 2.0 tem revolucionado a maneira dos seres humanos se comunicarem, relacionarem-se e até mesmo o jeito de se fazer protestos políticos.³¹

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. 1947. Disponível em:

<<http://goo.gl/YDDT7S>> Acesso em: 23 de Fevereiro de

³¹ Para mais informações sobre isso leia o artigo *Sincronia Cosmopolita Febril*. Disponível em Disponível em: <<http://goo.gl/ZgDBuz>> Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.

2014.

ADORNO, Theodor W. **Música Popular e**

Protesto[Entrevista]. Disponível em:

<<http://goo.gl/CdEiPU>> Acesso em: 19 de Fevereiro de 2014.

_____. **Sobre música popular**. In: COHN, Gabriel. Org. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1986. 115-146p. Disponível em: <<http://goo.gl/uQ3LiN>> Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.

_____. **O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição**. In: Textos escolhidos. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. 65-108p. Disponível em: <<http://goo.gl/rUcpGA>> Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Trad. e apres. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, 96p.

BECK, Ulrich. **¿Qué es la globalización?** : falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Barcelona: Paidós, 1998, 221 p. (Paidós Estado y Sociedad; 58)

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica**. Primeira Versão, 1955. Disponível em: <<http://goo.gl/TRTtq0>> Acesso em: Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.

_____. **O Narrador: observações sobre a obra de Nikolai Leskow**. In: Benjamin, Horkeimer, Adorno e Habermas - Textos escolhidos. São Paulo: Abril, 1975. Coleção *Os pensadores*. P.63-81. Disponível em: <<http://goo.gl/VG4iKA>> Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.

BERGMAN, Michael K. **White Paper: The Deep Web: Surfacing Hidden Value**. Disponível em: <<http://goo.gl/MBcsVD>> Acesso em: 18 de Fevereiro de 2014.

COELHO, Teixeira. **O que é Indústria Cultural**. Brasília: Editora Brasiliense, 1993. 46p. Disponível em <<http://goo.gl/oeGzmr>> Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.

DUARTE, Rodrigo. **Teoria Crítica da Indústria Cultural**. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2003. 218p. Disponível em: <<http://goo.gl/cNpNy0>> Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.

FUKUYAMA, Francis. **The end of history**. in: *The national interest*, 1989. Disponível em: <<http://goo.gl/TjqnmK>> Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.

GOULART, Fabio. **Sob a Brisa Fantasmagórica de uma Nova Auschwitz**. Disponível em: <<http://goo.gl/K7KAx0>> Acesso em: 03 de Junho de 2013.

_____. **Sincronia Cosmopolita Febril Revista**. In: Revista Opinião Filosófica, Porto Alegre, v. 03; nº. 01, 2012, p.202-213. Disponível em: <<http://goo.gl/ZgDBuz>> Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.

HARTOG, Simon. **Beyond Citizen Kane** (Muito Além do Cidadão Kane). In: You Tube (1h 33min e 02seg), 1993. Disponível em: <<http://goo.gl/YIxfjD>> Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.

LEBOW, Victor. **Price Competition in 1955**. In: Journal

of Retailing, Spring 1955. Disponível em
<<http://goo.gl/QaS9am>> Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.

MARKOFF, John. Empreendedores vêm uma Internet 3.0 guiada pelo senso comum. 2006. Disponível em:
<<http://goo.gl/WLA9uN>> Acesso em: 18 de Fevereiro de 2014.

McLUHAN, Marshall. **Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem**. São Paulo: Cultrix, 2011. 408p.

Disponível em: <<http://goo.gl/j3k9T3>> Acesso em:
Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.

O'REILLY, Tim. **O que é Web 2.0**: Padrões de design e modelos de negócios para a nova geração de software. 2005.

Disponível em: <<http://goo.gl/a4Yjto>> Acesso em:
Acesso em: 24 de Fevereiro de 2014.

WILLIAMSON CONTRA A DISTINÇÃO A PRIORI/A POSTERIORI



*Gregory Gaboardi*¹

INTRODUÇÃO

Timothy Williamson tem argumentado (2007, 2013)² contra a tradicional distinção a priori/a posteriori, que normalmente é formulada como uma distinção entre tipos de conhecimento ou justificação (de modo derivativo também pode distinguir tipos de proposições ou enunciados). Williamson aborda a distinção especificamente em termos de tipos de *conhecimento*, identificando cada tipo da seguinte forma: conhecimento *a priori* é aquele no qual a experiência desempenha apenas um papel permissor, não um papel evidencial; conhecimento *a posteriori* é aquele no

¹ Graduado em Comunicação Social pela UFRGS. Contato: gregtaco@hotmail.com

² Abordaremos, porém, apenas a argumentação publicada no artigo de 2013 por ser a mais forte, que recebeu as objeções de Jenkins e Kasaki (2014) que comentaremos, e por brevidade.

qual a experiência desempenha também um papel evidencial.

O papel da experiência é *evidencial* em casos como o do conhecimento baseado na percepção, que por isso seria a posteriori: sabemos que “O dia está ensolarado” se nossas experiências constituírem evidência para crermos nessa proposição, por exemplo. Já no caso de “Se o dia está ensolarado, então o dia está ensolarado”, o papel da experiência é apenas *permissor*: ela é necessária na aquisição e compreensão dos conceitos relevantes (“dia”, “ensolarado”, etc.), mas não para determinarmos se tal condicional é verdadeira (ela seria, por essa razão, conhecida a priori). Toda instância de conhecimento seria a priori ou a posteriori. Uma mesma proposição, caso pudesse ser conhecida de mais de uma maneira por indivíduos diferentes, poderia ser conhecida tanto a priori quanto a posteriori, mas em nenhum caso, se fosse conhecida, não seria conhecida a priori nem a posteriori. Assim, proposições como “Todo triângulo tem três lados”, “Está chovendo ou não está chovendo” e “ $2+2=4$ ” seriam casos típicos de conhecimento a priori (nos quais a experiência não faz mais do que *permitir* a aquisição e compreensão dos conceitos relevantes), e proposições como “Cigarros prejudicam a saúde”, “Alguns tigres são brancos” e “As chaves estão no bolso” seriam casos típicos de conhecimento a posteriori (nos quais experiências servem de *evidência* para determinarmos valores de verdade). Por fim, uma proposição como “ $289+365=654$ ” ou “Há carros na Suíça” poderia ser conhecida tanto a priori quanto a posteriori: um indivíduo que soubesse calcular a soma, mas não soubesse nada sobre a Suíça, saberia a priori que “ $289+365=654$ ” e, por dedução, saberia a priori que “ $289+365=654$ ” ou “Há carros na Suíça”. Outro indivíduo, que não soubesse calcular a soma, mas soubesse (por testemunho de outros ou mesmo por observação) que “Há carros na Suíça”, saberia isso a posteriori e, por dedução,

também saberia a posteriori que “ $289+365=654$ ” ou ‘Há carros na Suíça’” (ainda que fazer essa dedução por si só não exija nem produza experiência alguma como evidência).

Mesmo que pareçam haver exemplos claros de conhecimento a priori (o conhecimento de verdades lógicas ou matemáticas) e a posteriori (o conhecimento de verdades baseado na percepção ou na memória), e que pareça haver um critério que elucida a distinção (nos termos do papel desempenhado pela experiência), Williamson argumenta que a distinção a priori/a posteriori é superficial, que seria inadequada em teorizações que investigassem padrões epistêmicos mais profundos. No que segue consideraremos detalhadamente o argumento de Williamson, as objeções de Jenkins e Kasaki e algumas sugestões de respostas para estas.

O ARGUMENTO DE WILLIAMSON

Começaremos pela análise do exemplo em que Williamson ampara seu argumento, depois apresentaremos o argumento propriamente dito. Williamson parte das seguintes proposições verdadeiras para construir seu exemplo:

- (1) Todas as coisas escarlates são vermelhas.
- (2) Todos os volumes recentes de *Who's Who*³ são vermelhos.

Segundo a concepção tradicional diríamos que (1) é conhecida a priori (porque escarlate seria por definição um tipo de vermelho) e que (2) é conhecida a posteriori (porque dependeria de experiências diretas ou indiretas

³ *Who's Who* é uma série de biografias (de britânicos eminentes) que são publicadas anualmente desde 1849.

com volumes recentes de *Who's Who*). Williamson pede que suponhamos, porém, que um indivíduo, Norman, aprendeu os termos “escarlate” e “vermelho” independentemente um do outro, por meios ostensivos. Aprendeu “escarlate” ao lhe apresentarem amostras para as quais o termo se aplicava e não se aplicava, e aprendeu “vermelho” de modo análogo, mas causalmente independente. Suponhamos também que, através da prática e do *feedback*, Norman se tornou competente em julgar só pelo olhar se algo é vermelho ou escarlate. Agora, digamos que lhe perguntam se (1) é verdadeira (uma questão que ele não teria considerado). Norman poderia facilmente saber a resposta, sem precisar olhar qualquer coisa escarlate para conferir se é vermelha nem precisar buscar qualquer memória: bastaria refletir sobre as cores escarlate e vermelha. Essa reflexão poderia suceder do seguinte modo: primeiro Norman usa sua habilidade para imaginar visualmente uma amostra de escarlate, depois usa sua habilidade de julgar pelo olhar para reconhecer se a amostra imaginada seria vermelha. Dado que nenhuma memória episódica de experiências anteriores seria usada, que o desempenho de Norman seria competente e que as condições de fundo seriam normais (isto é, as capacidades mentais e o ambiente de Norman, entre outras coisas, estariam em condições normais), é razoável concluir que Norman passaria a conhecer (1). Como pela concepção tradicional o conhecimento de (1) seria a priori, teríamos aqui um esboço do processo cognitivo subjacente ao fato de Norman saber a priori que (1).

No caso de (2), suponhamos o mesmo Norman, mas que desta vez ele dominou a expressão “os volumes recentes de *Who's Who*” aprendendo os termos “volumes”, “recentes”, “*Who's Who*” e etc. Ele não aprendeu nenhuma regra com o conteúdo de (2), mas pela prática e *feedback* se tornou habilidoso em julgar pelo olhar se algo é um volume recente de *Who's Who* e se algo é vermelho. Agora,

suponhamos que lhe perguntam se (2) é verdadeira (questão que não teria considerado). Norman poderia facilmente saber a resposta sem ter que olhar qualquer volume recente de *Who's Who* ou ter que usar a memória: bastaria imaginar visualmente um volume recente e julgar se “é vermelho” se aplicaria ao que foi imaginado. Norman não dependeria de qualquer memória episódica de experiências anteriores envolvendo os volumes, dependeria apenas de sua capacidade de transpor habilidades cognitivas “online” (juízos baseados em experiências sensoriais ocorrentes) para um uso “off-line” (juízos baseados no uso da imaginação)⁴. Como resultado desse processo Norman aceitaría (2) e, dado que seu desempenho fosse suficientemente competente, que as condições de fundo fossem normais e etc., é razoável concluir que Norman passaria a conhecer (2). Williamson nota que sua construção dessa segunda situação negligencia alguns detalhes, por exemplo: o que impede que Norman imagine um volume recente atípico de *Who's Who*, de maneira que do fato desse volume ser vermelho não siga que todos sejam? Williamson concede que teríamos que assumir que as habilidades cognitivas empregadas seriam sensíveis aos detalhes relevantes. Porém, o importante é que se (2) for conhecida, então será conhecida a posteriori (segundo a concepção tradicional), e essa segunda situação será plausível como esboço do processo cognitivo subjacente ao fato de Norman saber a posteriori que (2).

⁴ Williamson emprega frequentemente a distinção *online/off-line*, que distingue usos de habilidades cognitivas conforme as fontes das quais dependem: certo uso seria *online* quando depende da percepção ou da ação e *off-line* quando depende da imaginação. Por exemplo: a habilidade para julgar se a proposição “O gato está no sofá” é verdadeira, quando usada com base no que o indivíduo está percebendo, seria *online*; quando usada com base em um cenário imaginado pelo indivíduo, seria *off-line*.

Com esses dois esboços Williamson tenta deixar nítido o problema: os processos cognitivos subjacentes ao conhecimento *a priori* que Norman teria de (1) são quase exatamente similares aos processos cognitivos subjacentes ao conhecimento *a posteriori* que Norman teria de (2). Assim, não pode haver qualquer diferença epistemológica profunda que a distinção *a priori/a posteriori* capture nesse caso, e como o resultado se generalizaria, a distinção seria superficial. Vejamos primeiro como ficaria a versão formalizada do argumento de Williamson e depois porque poderíamos concluir que o resultado se generaliza.

Seja “P” a proposição “O conhecimento de (1) é profundamente diferente do conhecimento de (2)”; “Q” a proposição “A distinção *a priori/a posteriori* é superficial”; “R” a proposição “O papel da experiência no conhecimento de (1) é estritamente permissor” e “S” a proposição “O papel da experiência no conhecimento de (2) é estritamente evidencial”, o argumento de Williamson teria a seguinte forma:

- (i) $\sim P \rightarrow Q$
- (ii) $P \rightarrow (R \vee S)$
- (iii) $\sim (R \vee S)$
- (iv) $\sim P$ ii-iii MT
- (c) Q i-iv MP

Williamson se apoia no caso de Norman para sustentar (ii) e (iii), alegando que esse caso mostra que em certa instância de conhecimento supostamente *a priori* a experiência pode desempenhar um papel mais que estritamente permissor sem ser evidencial, e que em certa instância de conhecimento supostamente *a posteriori* a experiência pode desempenhar um papel que não é estritamente evidencial nem meramente permissor.

Para constatarmos que no conhecimento de (1) a experiência não é estritamente permissora, Williamson pede

que imaginemos um indivíduo, Norbert, que teria aprendido “escarlate” e “vermelho” de modo comum, mas sem praticar e ganhar muito *feedback* ao classificar amostras como “escarlate” ou “não-escarlate”. Tipicamente Norbert faria aplicações *online* corretas de “escarlate” e “vermelho”, seria um falante competente com ambas as palavras e compreenderia (1). No entanto, sua inexperiência com “escarlate” o tornaria menos habilidoso que Norman para imaginar uma amostra de escarlate e, com isso, a reflexão de Norbert sobre (1) seria inconclusiva, de modo que ele falharia em conhecer tal proposição. Se esse caso com Norbert é plausível, também é plausível julgar que a experiência e o passado de Norman fizeram mais que permitir sua compreensão de (1), já que afiaram e calibraram sua habilidade para aplicar “escarlate” e “vermelho” até o ponto em que ele poderia realizar o exercício de imaginação competentemente. Portanto, o papel desempenhado pela experiência é mais que estritamente permissor no conhecimento que Norman teria de (1), dado que seria estritamente permissor no caso de Norbert e não garantiria o mesmo conhecimento.

A experiência desempenharia, por outro lado, um papel estritamente evidencial? Poderíamos pensar que embora o conhecimento que Norman tem de (1) independa de sua memória episódica (poderia até lhe faltar toda memória episódica de qualquer experiência relevante), ele ainda reteria memórias fatuais genéricas de experiências com como escarlate e vermelho parecem, e disso dependeria seu conhecimento de (1). Norbert, por sua vez, falharia nesse aspecto: suas memórias genéricas de como coisas escarlates ou vermelhas se parecem não seriam suficientemente claras. Assim, poderíamos concluir que a experiência envolvida nas memórias genéricas de Norman cumpriria um papel evidencial em seu conhecimento de (1), que por isso seria *a posteriori*.

Mas, Williamson alega que não devemos proceder desse modo: primeiro porque se até o conhecimento que Norman tem de (1) for classificado como a posteriori, correremos o risco de classificar *todo* o conhecimento como a posteriori⁵; segundo porque também é plausível pensar que o único resíduo de experiência com cores realmente ativo no conhecimento de Norman de (1) seria sua habilidade para imaginar e reconhecer cores, um papel para a experiência aquém do estritamente evidencial.

Considerando o conhecimento de Norman de (2) vemos que ocorre o mesmo que com (1): o papel desempenhado pela experiência não seria estritamente evidencial nem meramente permissor. Não seria estritamente evidencial porque é plausível que Norman só dependa de sua habilidade para imaginar e reconhecer os volumes recentes de *Who's Who* (por mais que fosse possível conhecer (2) através de experiências com os próprios volumes), independentemente de quaisquer outras experiências, inclusive as que ocorressem no presente (que tampouco desempenhariam um papel evidencial em seu conhecimento de (1)). O papel da experiência também não poderia ser considerado estritamente permissor pelo risco de com isso classificarmos todo conhecimento como a priori. Os processos cognitivos subjacentes ao conhecimento de (1) e (2) seriam, portanto, quase exatamente similares.

Williamson considera a objeção de que, se no caso de Norman os processos cognitivos fossem conforme descritos, então não haveria conhecimento, pois tais processos não seriam confiáveis. O problema que Williamson aponta nessa objeção é seu ceticismo infundado: ela impõe (*prima facie* sem razões independentes)

⁵ Williamson diferencia sua posição da posição quineana, segundo a qual todo conhecimento seria a posteriori, e argumenta contra a mesma (pp. 306-8), mas não entraremos nessa discussão.

um padrão muito alto para a cognição humana, que não podemos esperar que seja atendido. Além disso, mesmo que sejamos céticos sobre o conhecimento de (1) e (2), atribuiríamos algum outro tipo de status epistêmico positivo para as crenças nessas proposições, como razoabilidade, para o qual a distinção a priori/a posteriori também seria aplicável. Isto é, poderíamos arguir similarmente contra a profundidade da distinção caso ela fosse reformulada em termos de crenças razoáveis ou algo parecido.

Com essas considerações sobre o conhecimento de (1) e (2) e a implausibilidade da objeção cética, Williamson apoia as premissas (ii) e (iii): é razoável que Norman conheça tanto (1) quanto (2) e que pela distinção a priori/a posteriori (nos termos dos papéis permissor/evidencial) não consigamos identificar diferenças epistêmicas profundas entre tais instâncias de conhecimento. Se há diferenças, então a distinção não as captura e é (ao menos nesse caso) superficial. Se não há realmente qualquer diferença, então a distinção é enganosa (por sugerir que há) e trivial (porque então só haveria conhecimento a priori ou só haveria conhecimento a posteriori). Logo, a distinção seria superficial de qualquer jeito.

Ainda assim, o caso de Norman por si só parece apoiar somente (ii) e (iii), e para apoiar (i) Williamson tenta mostrar que o processo cognitivo subjacente ao conhecimento de (1) seria similar ao que ocorre nos casos paradigmáticos de conhecimento a priori (os que envolvem verdades matemáticas e lógicas), e que o conhecimento de (2) seria igualmente similar aos casos paradigmáticos de conhecimento a posteriori. Dada a similaridade entre o conhecimento de (1) e (2), se nos casos paradigmáticos os conhecimentos a priori e a posteriori forem respectivamente similares ao conhecimento de (1) e (2), então se generalizará o resultado pela transitividade da similaridade: a distinção a priori/a posteriori não seria

superficial somente no caso de Norman, mas em qualquer caso. Não haveria diferença profunda nem mesmo entre os casos paradigmáticos de conhecimento a priori e a posteriori.

Para mostrar que o conhecimento de Norman de (1) é similar, em virtude dos processos cognitivos subjacentes, ao nosso conhecimento de verdades matemáticas e lógicas, Williamson se baseia em nosso conhecimento do Axioma da Potência (AP) e da reflexividade da identidade (RI). AP é um axioma padrão da Teoria dos Conjuntos no sistema ZFC, que em português expressaria o mesmo que “Todo conjunto tem um conjunto potência como subconjunto”⁶, sendo que o conjunto potência de um conjunto qualquer é o conjunto de todos os subconjuntos deste. Por exemplo: o conjunto potência do conjunto dos números naturais seria o conjunto de todos os subconjuntos do conjunto dos números naturais. Williamson examina algumas maneiras pelas quais um indivíduo poderia passar a conhecer AP a partir de como tal axioma é exposto e justificado em livros de Matemática. Em alguns casos ele é justificado pragmaticamente (seria necessário ou produtivo aceitá-lo para poder trabalhar com Teoria dos Conjuntos, por exemplo), mas os casos que interessam para Williamson são aqueles em que AP é justificado por considerações mais intrínsecas ao seu conteúdo. Williamson oferece dois exemplos desse tipo de justificação: a que se baseia em limitações de tamanho dos conjuntos e a que se baseia em processos iterativos de seleção.

No primeiro caso a justificação é que, se temos um conjunto, podemos pensar em todos os seus subconjuntos,

⁶ Williamson representa AP formalmente do seguinte modo (p.301): $\forall x \exists y \forall z (z \in y \leftrightarrow z \subseteq x)$). A expressão “ $z \subseteq x$ ” abrevia a fórmula “ $\text{Con}(x) \ \& \ \text{Con}(z) \ \& \ \forall u (u \in z \rightarrow u \in x)$ ”, dado que “ $\text{Con}(x)$ ” e “ $\text{Con}(z)$ ” significam que x e z são conjuntos.

que provavelmente formariam uma coleção maior, e raciocinar que ela não seria grande ao ponto de não formar também um conjunto, o que justificaria AP. Este seria um apelo implícito ao princípio de limitação de tamanho (segundo o qual objetos só formam um conjunto se não forem numerosos demais), que ocasionalmente é apoiado pelo cálculo de que um conjunto finito com n elementos tem apenas 2^n subconjuntos⁷. Williamson tenta tornar mais vívido o processo cognitivo envolvido nessa justificação: imagine que temos três objetos, a , b e c . Com eles poderíamos fazer oito seleções distintas: $\{a, b, c\}$; $\{a, b\}$; $\{a, c\}$; $\{b, c\}$; $\{a\}$; $\{b\}$; $\{c\}$ e $\{\}$. Nossa experiência com diferentes seleções *online* de objetos percebidos facilitaria que imaginássemos as seleções possíveis e permitiria julgar que, a partir do conjunto formado por a , b e c , obteríamos um conjunto maior formado pelas oito seleções possíveis, que não seria grande demais para formar um conjunto por si só e ser subconjunto do conjunto inicial. Williamson sustenta que o processo cognitivo envolvido nessa justificação não ficaria distante daquele envolvido no conhecimento que Norman teria de (1).

O segundo caso relevante de justificação oferecida pelos matemáticos é o de ver os conjuntos como se fossem construídos por um processo iterativo: em cada estágio do processo se formam todos os possíveis conjuntos com o que está dado ou já foi construído. Por exemplo: suponha que um conjunto, x , foi formado em um estágio, E . Como cada elemento de x estaria formado antes de E , e cada subconjunto de x estará formado em E , o conjunto de todos os subconjuntos de x pode ser formado em qualquer estágio após E . De acordo com Williamson o emprego das noções temporais “antes” e “após” aqui tem objetivo

⁷ Williamson observa, contudo, que se pretende que AP seja igualmente aplicado para conjuntos infinitos, e reconhece que nessas aplicações é controverso que o princípio de limitação de tamanho forneça apoio para AP (p.311).

metafórico: apela à nossa imaginação para pensarmos na questão de modo mais claro e concreto, para nos convencer de que há um estágio após *E* sem o qual o conjunto potência nunca se formaria. Esse exercício de imaginação seria um uso *off-line* da habilidade tipicamente usada *online* de observar e participar de construções físicas, e segundo Williamson também não ficaria distante do exercício pelo qual Norman passaria a saber que (1). Com esses dois exemplos de justificação parece razoável concluir, portanto, que o conhecimento de verdades matemáticas pode ser bastante similar ao conhecimento que Norman teria de (1).

O conhecimento de RI seria, por sua vez, o conhecimento de que tudo é idêntico a si mesmo (formalmente: $\forall x \ x=x$). Williamson nota que em sistemas de dedução natural RI costuma ser um teorema obtido através do uso da regra de introdução da quantificação universal (IV) em uma fórmula como " $a=a$ " (que seria um axioma dado pela regra de introdução da identidade, I=). Assim, a derivação de RI seria análoga ao processo cognitivo de imaginar um objeto e, sob a suposição de julgá-lo autoidêntico, concluir que qualquer objeto é autoidêntico. Se esse processo acompanha regularmente nosso conhecimento de RI, então tal conhecimento se aproxima do conhecimento que Norman teria de (1). Afinal, enquanto Norman transpõe do *online* para o *off-line* suas habilidades empiricamente calibradas, a experiência pode calibrar nossa habilidade para continuamente julgar identidades numéricas e discriminar objetos percebidos ou lembrados das mais diversas maneiras. No exercício dessa habilidade adquirimos competência para julgar e conhecer RI por processos similares ao que faria Norman conhecer (1), por exemplo: usamos *online* ou *off-line* nossa habilidade para constatar que um objeto *o* é idêntico a um objeto *o**, constatamos que *o** é idêntico a *o* e com a imaginação

julgamos, generalizando pela transitividade da identidade, que RI é verdadeiro.

Williamson não se prolonga sobre a similaridade entre o conhecimento de Norman de (2) e os casos paradigmáticos de conhecimento a posteriori, pois alega que não há nada de especial sobre o primeiro: se o uso *off-line* de habilidades aprendidas *online* pode gerar conhecimento supostamente a posteriori no caso de Norman, sem que a experiência desempenhe um papel estritamente evidencial, então também pode fazê-lo em muitos outros casos. Por exemplo: no conhecimento de possibilidades físicas ou práticas e de condicionais contrafatuais. Williamson reconhece que a confirmação rigorosa de suas alegações demandaria mais trabalho, mas conclui que ainda assim é razoável considerarmos o conhecimento que Norman tem de (1) similar aos casos paradigmáticos de conhecimento a priori, e que o mesmo ocorreria entre o conhecimento de (2) e casos paradigmáticos de conhecimento a posteriori.

Se a generalização de Williamson se sustenta, então a distinção a priori/a posteriori, contrariando as aparências mantidas pela tradição, não mostra nada epistemicamente substancial e distinto entre nosso conhecimento de verdades lógicas ou matemáticas e de algumas verdades empíricas comuns. Retomemos as reações negativas mais plausíveis diante do argumento de Williamson: rejeitar (i) seria rejeitar que o resultado se generaliza; rejeitar (ii) seria no mínimo rejeitar que a distinção entre os papéis desempenhados pela experiência (permissor/evidencial), conforme aplicada por Williamson, seja correta ou capture as diferenças relevantes; rejeitar (iii) seria insistir que, considerando o caso de Norman, no conhecimento de (1) o papel da experiência é estritamente permissor e/ou no conhecimento de (2) é estritamente evidencial. Vimos como Williamson se defende de algumas objeções,

particularmente contra (iii)⁸. Na próxima seção nos concentraremos nas objeções contra (i) e (ii), que são as premissas criticadas por Jenkins e Kasaki.

AS OBJEÇÕES DE JENKINS E KASAKI

Jenkins e Kasaki fizeram estas quatro objeções:

(O1): O resultado de Williamson não se generaliza, pois há meios de se conhecer verdades matemáticas que seriam substancialmente distintos do processo cognitivo subjacente ao conhecimento que Norman teria de (1).

(O2): O resultado de Williamson não se generaliza, pois não é razoável se apoiar no que está nos livros para identificar como conhecemos AP.

(O3): A similaridade no papel desempenhado pela experiência (e no uso *off-line* das habilidades) não basta para mostrar que não há diferenças profundas entre o conhecimento de AP e o que Norman teria de (2), pois não é evidente que essa similaridade exista e, mesmo que exista, por si só não é incompatível com a existência de diferenças profundas entre o conhecimento de AP e o que Norman teria de (2).

(O4): A similaridade no papel desempenhado pela experiência (e no uso *off-line* das habilidades) não basta para mostrar que não há diferenças profundas entre

⁸ Boghossian (2011) e Casullo (2012), embora discutam versões anteriores da argumentação de Williamson contra a distinção a priori/a posteriori, podem ter suas objeções reconstruídas como se fossem contra (iii) no caso do primeiro e contra (ii) no caso do segundo. As objeções de Boghossian inclusive já foram respondidas por Williamson (2011). Williamson também dedica alguma atenção para questões modais (em mostrar como a modalidade das proposições conhecidas não interfere no que é argumentado sobre o estatuto epistêmico das mesmas). Deixaremos isso de lado, porém, porque não são considerações constitutivas do argumento de Williamson e tampouco são discutidas por Jenkins e Kasaki.

conhecimento a priori e a posteriori, pois não impede a conclusão alternativa de que apenas identificar o processo cognitivo subjacente (em que haveriam as similaridades) não permite conhecer as diferenças potencialmente profundas.

As objeções (O1) e (O2) miram na premissa (i), as objeções (O3) e (O4) miram na premissa (ii). No caso de (O1) é objetado especificamente que a generalização de Williamson é apressada: não ficaria estabelecida a similaridade entre o conhecimento de Norman de (1) e o conhecimento de *qualquer* verdade matemática, pois Williamson não elimina a possibilidade (proposta por outras teorias) delas serem conhecidas por meios distintos daquele pelo qual Norman conhece (1). Por exemplo: Williamson não consideraria a possibilidade (defendida por Jenkins⁹) do conhecimento de verdades matemáticas ter bases conceituais. Se fosse assim seria defensável que poderíamos conhecer AP com base na posse e no exame do conceito de conjunto potência, sem necessariamente passar pelos processos esboçados por Williamson.

No caso de (O2) Jenkins e Kasaki destacam que não é óbvio que as motivações apresentadas nos livros de Matemática em defesa de AP indiquem *como sabemos* que ele é verdadeiro em vez de meramente *persuadirem* que é verdadeiro. Talvez os argumentos oferecidos nos livros devam ser encarados como tentativas de convencer os leitores a aceitar AP, não de fornecer bases epistêmicas para crer nele, mesmo porque seria consenso entre epistemólogos que um argumento persuasivo é muito diferente de justificação epistêmica.

A objeção (O3) coloca que seria praticamente uma petição de princípio a suposição williamsoniana de que os

⁹Jenkins apresenta mais detalhes de sua proposta no artigo *A Priori Knowledge: The Conceptual Approach* (2012) e no livro *Grounding Concepts: An Empirical Basis for Arithmetical Knowledge* (2008).

processos que envolvem imaginação empiricamente calibrada ou uso *off-line* de habilidades seriam uniformes ao ponto de serem conjuntamente similares às instâncias mais óbvias de conhecimento a posteriori. Segundo Jenkins e Kasaki, alguém que não aceitasse que o conhecimento de AP é similar ao conhecimento que Norman teria de (2) poderia ainda assim concordar que ambos os casos envolvem um uso empiricamente calibrado da imaginação. Pelo menos duas razões poderiam justificar isso: pensar que os *tipos* de imaginação envolvidos no conhecimento de AP e de (2) seriam diferentes ou pensar que o *papel* cumprido pela imaginação seria diferente em cada caso. De acordo com a primeira razão, talvez no conhecimento de AP se apelasse para uma imaginação racionalmente mais pura e independente de aplicações *online*, enquanto no conhecimento de (2) se apelaria para uma imaginação constitutivamente dependente de algo como uma memória visual. Com isso seria inconclusivo apenas alegar que ambos os usos seriam empiricamente calibrados e aplicáveis *off-line*, não justificaria negar a possibilidade de diferenças epistêmicas profundas.

De acordo com a segunda razão, talvez a imaginação constitua ou produza a base epistêmica para Norman saber que (2), enquanto no caso de AP a imaginação cumpriria somente o papel de indicar uma razão para crer nele, que seria epistemicamente (ou até psicologicamente) dispensável. Novamente: calibragem empírica e aplicabilidade *off-line* não implicariam na ausência de diferenças profundas entre o conhecimento de AP e o que Norman teria de (2).

Por fim, a objeção (O4) é uma generalização de (O3): segundo Jenkins e Kasaki, Williamson assume que a similaridade entre os processos cognitivos subjacentes aos conhecimentos de (1) e (2) falsearia a tese de que há diferenças epistêmicas profundas entre os mesmos. A dificuldade é que isso é compatível com a existência de tais

diferenças caso não tenha apoio a premissa *adicional* de que Williamson abordou o fenômeno e as propriedades *relevantes*. Sem apoio para tal premissa nada impediria a conclusão alternativa de que considerar os processos cognitivos (ou aquelas propriedades deles) *não basta* para identificar as diferenças profundas. Williamson talvez esteja, em outras palavras, olhando para o lugar errado. O resultado não seria que a conclusão de Williamson é falsa, mas antes que seria mais razoável suspender juízo dadas as alternativas disponíveis e a falta de apoio para a premissa adicional.

SUGESTÕES E CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentaremos breves sugestões de respostas às objeções, começando pela que nos parece mais fraca, (O2), até a que parece mais forte, (O4). No caso de (O2) basta notar que os exemplos coletados por Williamson foram feitos por matemáticos *para* matemáticos, não são mera divulgação. Por isso é implausível negar que eles fornecem base epistêmica, inócuo afirmar que poderiam não fornecer e absurdo negar que possam fazê-lo. Logo, (O2) é implausível, trivial ou arrisca pôr em causa a possibilidade de qualquer livro transmitir conhecimento (mesmo quando envolve conhecimento dedutivo), sendo que deveria apenas mostrar que os exemplos de Williamson é que por alguma razão *específica* não serviriam, o que não é feito. Sobre (O3) notamos que a natureza da imaginação é sobretudo uma questão empírica, mas a tese de Williamson de que a imaginação seria suficientemente uniforme no conhecimento de AP e de (2) é, na falta de evidências contrárias, favorecida pela *simplicidade* diante das alternativas de Jenkins e Kasaki. Sem assumirmos a distinção a priori/a posteriori não há porque supor que tal distinção se manifestaria em tipos ou papéis da imaginação, só a possibilidade disso ocorrer não anula o fato de que nos

exemplos de Williamson a imaginação parece uniforme e teria o mesmo tipo ou papel epistêmico.

(O1) parte da diversidade de propostas teóricas para a diversidade factual, o que não se segue: desconsiderar teorias alternativas não é o mesmo que desconsiderar contraexemplos factuais, e Jenkins e Kasaki apenas mencionam teorias alternativas, não contraexemplos nos termos de Williamson (casos paradigmáticos de conhecimento matemático em que a experiência não fosse mais que permissora e menos que evidencial). (O1) só teria alguma força se os termos e exemplos de Williamson não fossem tão teoricamente neutros quanto parecem, o que nos leva para (O4): por que aceitar a conclusão de Williamson em vez de *não* caracterizar o papel da experiência nos termos “permissor/evidencial” (mas sim em termos de “bases” ou “razões”, por exemplo, e com isso recuperar a distinção a priori/a posteriori)? Aqui tudo depende da plausibilidade da tese das similaridades discutidas serem profundas e terem importância epistêmica, contra a qual (O4) não é decisiva, mas salienta a insuficiência das evidências. Na medida em que parecem haver respostas plausíveis para as objeções de Jenkins e Kasaki, porém, nos parece que a argumentação de Williamson se sustenta, mostrando no mínimo que já não podemos mais assumir com tanta confiança a distinção a priori/a posteriori.

REFERÊNCIAS

BOGHOSSIAN, P. “Williamson on the A Priori and the Analytic” In: *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LXXXII N.2; 2011.

CASULLO, A. “Articulating the A Priori-A Posteriori Distinction” In: *Essays on A Priori Knowledge and Justification*. New York: Oxford University Press, 2012.

JENKINS, C. I. *Grounding Concepts: An Empirical Basis for Arithmetical Knowledge*. Londres: Oxford University Press, 2008.

_____. “A Priori Knowledge: The Conceptual Approach”. In: *The Continuum Companion to Epistemology* (ed. CULLISON, A.). Londres: Continuum Press. 180-98. 2012.

_____.; KASAKI, M. “The Traditional Conception of the A Priori”. In: *Synthese*, mar. 2014. Disponível em <http://link.springer.com/article/10.1007/s11229-013-0394-x?sa_campaign=email%2Fevent%2FarticleAuthor%2FonlineFirst> Acessado em: 10 de outubro de 2014.

WILLIAMSON, T. “How Deep is the Distinction between A Priori and A Posteriori Knowledge?”. In: *The A Priori In Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. 291-309; 2013.

_____. “Philosophical Knowledge and Knowledge of Counterfactuals”. In: *Grazer Philosophische Studien* 74: 89-12; 2007.

_____.”Reply to Boghossian”. In: *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LXXXII N. 2; 2011.

POLÍTICA E RESPONSABILIDADE MORAL EM MAX WEBER E EM KARL-OTTO APEL



*Guido José Rey Alt*¹

I

Na conferência *Política como Vocação*², Max Weber demarcou a *ética de convicção* e a *ética de responsabilidade*, para situar as exigências do político ideal em um equilíbrio de ambas. A consequência principal desta demarcação e da tensão entre ambas as orientações básicas, seria a de apontar a gritante cisma que pode divorciar o apriorismo puro do nosso juízo acerca de finalidades morais da responsabilidade política decorrente do saber os meios

¹Graduando em Filosofia e em Ciências Sociais na PUCRS. E-mail para contato: guido.alt@acad.pucrs.br..

² “Política como Vocação”. In: *Ensaio de Sociologia*. 5.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2010. pp. 55-89

necessários³. Parece que hoje a experiência desta tensão não seja menor para quem possa ouvir o *tremolo* no cenário mundial, em que a ideologia universalista dos direitos humanos não raro desafina com as exigências políticas instrumentais, necessárias para quem quer tornar estes ideais em realidade, sem com isso se tornar surdo para as possíveis consequências degradantes do uso destes meios, especialmente o da força. Correspondentemente, uma filosofia prática que pretenda fundamentar ideais universalistas de modo convincente, precisa dar conta deste paradoxo em sua teoria do *mundo social*⁴.

“*Politics says: 'Be ye as prudent as serpents', and morality adds to this, as a limiting condition, 'and as innocents as doves'*”⁵. A moralidade parece ser separada por um enorme hiato da política, já nessa passagem de Kant; afinal de contas, esses mandamentos não parecem poder se unir em um só. Seria o caso que a moralidade e a política obedecem a lógicas essencialmente distintas? Ao analisar as tipologias da ética de convicção e da ética de responsabilidade, e os conflitos adequados entre elas, gostaria de pensar que Weber identificou duas reações a serem evitadas pela ética política, ao lidar com o aparente paradoxo entre moralidade e política.

Para uma ética de convicção ou de intenções (*Gesinnungsethik*), as máximas do dever se impõem incondicionalmente independente de considerações dos meios; quem busca genuinamente moralidade, segundo essa

³ O tema da responsabilidade pelas consequências, no quadro da metafísica dos costumes, é amplamente discutido em KÖHL, Harald. *Kants Gesinnungsethik*. Berlin: de Gruyter, 1990.

⁴ A abordagem em que me apoio ao sustentar essa exigência, é a de de HÖSLE, Vittorio. *Morals and Politics*. Indiana: Notre Dame Press, 2004, especialmente o capítulo I-3 e II-4.

⁵ KANT, Immanuel. “Toward Perpetual Peace”. In: KLEINGELD, Pauline (org.) *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, p. 94. Londres: Yale University Press, 2006

ética, não deve procurá-la no mundo criado nem almejar uma compensação justa para as suas intenções. Ela tipifica os ideais orientados radicalmente para os fins últimos, e interpreta a oferta do serviço dos meios do mundo em sua defesa, pelos lábios impuros do político, como eticamente suspeita⁶. Pois a consistência de uma ética de convicção depende da admissão de que apenas o valor interior de um coração puro decide a moralidade de uma máxima de ação, na mesma medida em que nenhuma realização no mundo poderia servir para ele como prova para a moralidade. A sua justiça não é “deste mundo”, pois combater o mal equivale a produzir outro mal: portanto o justo age bem, e deixa a César o que pertence a César. Na alma de quem arde a “chama da pura convicção”, as leis práticas da prudência política estão impressas como marcas da irracionalidade de um mundo ante ao qual a moralidade e o Bem só podem significar em dele ser salvo.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Immanuel Kant, uma similar ética de convicção surge, enquanto teoria moral, que responde a pergunta sobre qual medida de uma ação seria moralmente relevante para a sua avaliação; e nesta tarefa conclui que a medida da moralidade pode encontrar-se exclusivamente na convicção/intenção que motiva o agente a empreender a ação⁷. Para Kant, a bondade de uma máxima não reside, contudo, no seu objetivo material, mas na forma lógica dessa máxima, na sua universalizabilidade. Ela é expressa então por um imperativo categórico (ou seja, “não-instrumentalista”, em contraposição ao hipotético “instrumentalista”): “age segundo a máxima que pode fazer de si mesma uma lei

⁶ Em contraposição, o político genuíno seria um proponente da *Realpolitik*: “O mandamento evangelista (...) é incondicional. O político dirá que essa imposição é socialmente sem sentido, enquanto não for realidade em toda parte” (WEBER, p. 83).

⁷ Cf. KÖHL, Harald. *Kants Gesinnungsethik*. Berlin: W. de Gruyter, 1990.

universal”⁸. O princípio moral de toda ação reside no que é bom por si mesmo, portanto na *vontade* ou na *convicção* boa, que é aquela que pode ser almejada ao mesmo tempo pela vontade de todos os seres racionais.

Albert Schweizer, como consistente ético de convicção, dirá que nenhuma lei empírica que governe o acontecer natural se assemelha a nossa experiência da eticidade⁹. Contudo, questão dos meios que possam lhe ser adequados, e a resultante incoerência, do ponto de vista de uma ética de convicção, que sua defesa possa acarretar, para Weber, exige um pacto pelo conhecimento com leis práticas não-éticas que o agente deve assumir para ver suas intenções terem êxito.

Consciente da irracionalidade ética do mundo, portanto, quem age conforme a ética de responsabilidade (*Verantwortungsethik*) põe as consequências estimadas do agir no primeiro plano, e assume responsabilidade pelos efeitos colaterais do uso dos meios necessários. A ação política, para essa pessoa, é subordinada a um plano nômico moralmente mudo, mas insinuante de que sob certas circunstâncias objetivas, o cumprimento de normas da moral pode significar correr o risco de pagar um preço alto demais. A justiça exige do “ético de responsabilidade” que ele *deve* combater o mal do mundo, com o meio da força quando possível, ou “seremos responsáveis pela sua vitória”¹⁰.

Na terminologia da metafísica dos costumes, esta ética racional se orienta por imperativos hipotéticos de prudência política, enunciados descritivos do mundo que

⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009, p. 237.

⁹ “...alle zurückgehend auf den einen, dass das Gesetz, nach dem sich das Geschehen vollzieht, nichts von dem an sich hat, was wir als sittlich erkennen und empfinden”. SCHWEIZER, Albert. *Was Sollen Wir Tun? 12 Predigten über Ethische Probleme*. Heidelberg: Lamber Schneider, 1974, p.30.

¹⁰ WEBER, 2010 p. 83

de certa forma também prescrevem necessidade de uma ação orientada para o êxito. Não se deseja tal ação pela sua qualidade intrínseca, mas por outra coisa que se quer, e que ela oferece produzir. Nem por isso ela seria dispensável, não obstante o seu valor moral inferior, uma vez que sem o agir prudente, os ideais éticos universais podem ficar comprometidos; correndo a vontade o risco de se degradar em mero desejo utópico¹¹. A esse risco o ético de convicção estaria exposto.

Diminuir efeitos colaterais indesejáveis da defesa de uma organização política não é nada semelhante a uma vontade boa, uma vez que já é um mal que haja a guerra; mas deve certamente ser um *desideratum*, para quem quer atuar politicamente em busca da paz, que haja menos derramamento de sangue quanto possível. Pois a paz obtida por meios moralmente dúbios seria para ele preferível ao prolongamento de uma guerra sangrenta das convicções, que frequentemente oferece resultados tímidos para ambos os lados. A tragédia do político, assim como de todos que querem atuar politicamente, consiste em que ele pode ser tentado a ceder completamente suas intuições morais para a visão da “irracionalidade ética do mundo”, uma vez que carrega o fardo do conhecimento de que o “bem nem sempre se segue do bem, e o mal nem sempre se segue do mal”¹². Considerações estratégicas, ademais, ainda que preservando o quadro de relações amigo-inimigo, se aumentam as probabilidades de apaziguamento e estabilização de relações sociais e servem a paz, podem ser favoráveis nesta medida à sua antípoda, a moralidade¹³.

¹¹ Uma argumentação nesse sentido em POLLOK, Konstantin. “Wenn Vernunft volle Gewalt über das

Begehrungsvermögen hätte’ – Über die gemeinsame Wurzel der Kantischen Imperative”. In: *Kant-Studien*. Mainz, vol.98 (1), abril/2007.

¹² WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: LTC, 2010, p. 147.

¹³ Para Kant, tal uso da razão estratégica corresponderia em “combater o mal com os meios do mal”.

Não seria naturalmente o caso que a ética de convicção fosse apenas um sinônimo de irresponsabilidade, enquanto a ética responsabilidade seria falta de escrúpulos e política de poder cega. Mas essa contraposição de preconceitos que a demarcação weberiana faz entre essas tipologias extremadas, não apenas mostra a unilateralidade de cada ponto de vista, mas também questiona radicalmente se qualquer “ética do mundo” possa ser soberana, se há tal coisa como a “unidade da moral”, uma vez que se tenha reconhecido o problema dos meios e dos seus efeitos colaterais. Pois poderia tal “ética do mundo” preservar a moralidade de máximas de ação ao se aventurar nas ramificações daninhas que o problema que o mundo social e seus conflitos carrega? Poderia-se estabelecer conforme a mesma ideia “mandamentos de conteúdo ideal para as relações eróticas, comerciais, familiares e oficiais?”¹⁴.

Na tradição helênica clássica e em sua filosofia política, a política seria esta ética racional do mundo cujos comandos coordenam todas as outras. O desencantamento da visão harmônica das finalidades últimas da ação humana teleologicamente inscritas na natureza levou tal visão de mundo ao descrédito, e a reduziu a um resquício nostálgico no mundo moderno¹⁵. No significado moderno secularizado de política, que Weber toma, uma ação humana é politicamente determinada quando ela busca influir na distribuição do poder no quadro de uma associação política preexistente; ou seja, quando ela tenta influenciar as decisões do Estado moderno. O conceito moderno de Estado não poderia, correspondentemente, ser definido por uma finalidade intrínseca que ele possui enquanto associação humana distinta de outras (por ex. como Aristoteles define a *polis* grega), pois ele já serviu empiricamente a toda sorte de objetivos; apenas os meios

¹⁴ WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: LTC, p. 182.

¹⁵ O termo “desencantamento” é tomado por Weber de Schiller.

ultimamente empregados para preservar sua existência, isto é, a coação física violenta, poderiam servir a uma critereologia empiricamente adequada, isto é, descritiva. Portanto Estado moderno, na acepção valorativamente neutra da ciência política, seria definido como uma associação política que reivindica o monopólio legítimo sobre o uso da força.

Mas o que poderia significar a ética em um contexto institucional que administra o uso da força e adere a meios repugnantes, e qual poderia ser sua relação então com a política? Em primeiro lugar ela não poderia, sob pena de trivialização, ser apenas um “meio de estar com a razão”, que esconde na verdade uma intenção do vitorioso de legitimar-se *ex post factum* com recurso da argumentação moral, no autointeresse de sentir-se apropriado para sua condição (que Weber denomina em sua sociologia das religiões antigas de “teodicéia da felicidade”, e na filosofia moral contemporânea “moral luck”); a mesma “ética” do amante que compete pela exclusividade da sua amada e que, depois de ganhá-la, precisa convencer-se legitimado dos resultados desse jogo de soma zero¹⁶. Essa noção de ética é debilitante da ética política, pois não justifica um estado de coisas estabelecido racionalmente; Kant pôde imaginar um “político moral”, como alguém que interprete os princípios de prudência política de tal modo que eles coexistam com a moralidade, mas a figura do “moralista político”, que se veste com uma moralidade apenas para reafirmar a sua posição de poder faticamente estabelecida, lhe parecia, com razão, repugnante¹⁷.

¹⁶ “O competidor amoroso bem-sucedido procede exatamente da mesma forma. Ou seja: o adversário deve ser menos digno, pois de outra forma não teria perdido. Não é diferente, decerto, se depois de uma guerra vitoriosa o vencedor, numa atitude farisaica, afirma: 'Venci porque estava com a razão'”. (WEBER, Max. “Política como Vocação”. In: *Ensaios de Sociologia*. São Paulo: LTC, 2010).

¹⁷ KANT, Immanuel. “Toward Perpetual Peace”. In: KLEINGELD,

Também nenhuma concessão poderia ser feita para a visão de que “os fins justificam os meios”, sem com isso abrir a porta para a arbitrariedade e para o positivismo de poder. Agindo contra a vaidade que lhe distrairia do seu dever objetivo, o político ideal para M. Weber deveria possuir “objetividade” e senso de proporção, assim como uma abertura para o sentimento trágico do mundo social, que contraria suas melhores expectativas enquanto pessoa moral, mas que não deve fazê-lo desistir do propósito último de sua ação. Portanto Weber diz que se é exigido, em um mundo que favorece as expectativas pessimistas, o ethos da política como causa. O político ideal combina a convicção com a sua responsabilidade, e exibiria um temperamento resignado ante a possibilidade de argumentar sobre suas convicções.

Mas essa é, afinal, uma exigência que Weber possua critérios para justificar? Parece que, ao abdicar de qualquer conteúdo material para a ética política e reduzi-la a esfera das decisões irracionais do indivíduo, a abordagem de Weber não ajuda a solucionar o paradoxo entre a moralidade e a política de uma forma convincente. Pois ele não tem nenhum critério para hierarquizar os valores, nem mesmo uma fundamentação última da ética. Neste ponto, as reflexões de Weber parecem tímidas, assim como seu modelo de estatalidade valorativamente neutra, cujos assuntos só poderiam ser decididos racionalmente sobre a questão dos meios e não dos fins. Pois toda decisão sobre finalidades, nessa ética situacional, seria uma questão apenas de fé ou de convicção. Mas o ethos da política como causa não poderia ser ele mesmo instrumentalizado por uma política de segundo grau? Pois o político vocacionado geralmente é mais ingênuo do que se espera, como Weber reconhecia na vaidade da *Realpolitik*. Ademais, a mistura de

convicção e responsabilidade que Weber recomenda, enquanto a convicção é apenas um resíduo irracional, subestima a moral: pois as convicções são também fatores de poder na história, frequentemente mais duradouros que os meios de sanções violentas, como de certa forma o exemplo do Cristianismo mostraria para um analista empírico como Weber¹⁸. Afinal, ele reconhece que as ideias éticas teriam esse potencial, como se extrai do seu estudo dos sistemas éticos Ocidentais da antiguidade. Todavia, o potencial normativo de ideais universalistas é para ele uma força irracional: nenhum sistema valorativo poderia ser defendido, em última análise, como o mais racional por qualquer política histórica e nem mesmo pela filosófica.

Deste modo, não é claro como Weber pode evadir das consequências do positivismo de poder em sua ética política resignada. Em grande parte, as razões para esse niilismo ético de Weber se encontram em seu dualismo de racionalidade instrumental e valorativa, paralelo a sua teoria da colisão dos valores. O decisionismo sobre fins, a que Weber assim como seu aluno Carl Schmitt adere, faz com que qualquer possibilidade de fundamentação da ética desapareça. Pois já está implícito não haver o meio certo para o fim justo, enquanto toda decisão sobre fins últimos for arbitrária e irracional. Na mesma medida em que Weber afastou a prudência política da moralidade, ele acatou a visão de que não faz sentido argumentar sobre as convicções básicas. E esse é precisamente esse um cerne da crítica de Apel ao modelo da ética política de Weber.

Buscar-se-á abaixo delinear a crítica apeliana ao modelo da ética política de Max Weber, centrado no dualismo entre racionalidade instrumental e axiológica.

¹⁸ “*Hardly any of the soldiers of the Roman Empire who witnessed the Crucifixion would have considered as more than mad stammering the prediction that the man who was dying on the Cross would communicate his will (in whatever form) to more humans than would the empire they represented*” (HÖSLE, Vittorio. *Morals and Politics*. Indiana: Notre Dame Press, 2004, p. 349).

Apel, para isso, quer elevar a ética de responsabilidade a um novo modelo de mediação entre teoria e práxis na esfera pública. Afinal, não seria uma neutralização ética da práxis das ciências sociais um fator que aumenta o hiato entre a moralidade e política, e, por conseguinte, implicitamente rejeita qualquer tentativa de fundamentação da ética que tenha chances de suceder?

II

Desde os primeiros passos de construção da ética do discurso, orientada para a reconstrução das condições de possibilidade de *convenções éticas* por meio da linguagem, Karl-Otto Apel situava a necessidade crescente de uma “macroética” ou ética universal em uma “era da responsabilidade” na civilização científico-tecnológica, tal como proposta por Hans Jonas¹⁹. Para Apel, assim como para o modelo weberiano de responsabilidade moral, se trata não apenas de fomentar boas intenções, mas da possibilidade prática dos imperativos morais, sob pena de redução das chances de sobrevivência dessa espécie intersubjetiva, devido à crise ecológica. Portanto a necessidade prática de uma ética universal deve ser coordenada com a legitimação ético-política da ação moral-estratégica, que também deveria fazer frente ao anúncio inócuo de convicções, no sentido de uma metafísica dos costumes abstrata²⁰.

Este modelo de ética de responsabilidade da ética do discurso é novo em relação ao desenvolvido por Weber da demarcação de *Politik als Beruf*, e na conferência gêmea *Wissenschaft als Beruf*, principalmente por não equiparar a

¹⁹ Cf. APEL, Karl-Otto. “The Situation of Humanity as an Ethical Problem”. In: *Praxis International*. vol.3, 1984, pp. 250-265.

²⁰ No texto supracitado, Apel refere a necessidade de uma “estratégia moral” da humanidade.

“convicção subjetiva” com a esfera da moralidade. O centro da concepção de responsabilidade de Apel, no sentido da responsabilidade moral pelas consequências coletivas da ação, encontra-se o seu modelo esfera pública intersubjetiva orientada para o consenso, e no papel cognitivo da ciência, que deixaria de ser “valorativamente neutra” na era da responsabilidade.

O paradoxo de qualquer posição análoga a de Weber quanto à relação entre ética e ciência, para Apel, consiste em que a responsabilização exigida pela evolução dos procedimentos da mesma está a princípio excluída da visão de mundo que o cientificismo produziu quanto ao papel dos argumentos na discussão científica. O cientificismo e o racionalismo crítico do século XX, e analogamente a ciência política valorativamente neutra de Max Weber, trazem consigo dois atributos formadores do que Apel denominou “sistema de complementaridade” da modernidade Ocidental ²¹: a neutralização valorativa da ciência se complementa por uma nova rejeição secularizada da moral, relegada ao âmbito privado de decisões de fé.

Neste modelo, a vida pública se despede da moral em favor da subjetividade não-obrigatória. Para Apel duas pressuposições deste modelo devem ser superadas em vista da necessidade de justificação racional de qualquer obrigatoriedade derivada discurso intersubjetivo: (i) a tese da impossibilidade de qualquer *argumentação racional* em torno das orientações básicas do agir humano (caracterizadas pelo conceito de *Gesinnung*)²²; (ii) a posição de que, na esfera pública valorativamente neutra da civilização científico-tecnológica, uma filosofia prática

²¹ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II: O Apriori da Comunidade de Comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

²² *Gesinnung* poderia traduzir-se também como “orientação básica”, além de convicção ou intenção. Cf. HORN, Christoph. “*Gesinnung*”. In: *Lexicon der Ethik.*, HÖFFE, Otfried. C.H. Beck Verlag: München, 1977, pp. 91-92.

orientada para princípios morais é desprovida de sentido.

Apel interpreta o esgotamento deste conceito duplo de racionalidade, e o seu correspondente modelo de esfera pública, na presentificação da crise ecológica derivada das aplicações da tecnologia que operaram transformações concretas no mundo, enquanto uma exigência de que o plano em que a moral se formula não seja reduzido ao micro ou mesocampo das interações humanas (ao âmbito privado), mas se elevar ao macrocampo (a humanidade) onde se condensam as possíveis consequências massivas da aplicação da tecnologia. A ciência, por sua vez, não deve esquivar-se da esfera moralmente vinculante das ações humanas que foram reconfiguradas pelo do seu uso.

O ceticismo de valor na era da ciência e do dualismo da racionalidade instrumental e axiológica, que relega a moral a esfera privada das decisões irracionais suplantadas pela fé, representaria um assim um paradoxo para Apel²³, pois paralisa as possibilidades de mediação *reflexiva* entre a práxis científica e as exigências racionais da ética de responsabilidade. Em “transformação da filosofia”, Apel exortaria a uma realização no campo da filosofia teórica e prática no sentido da “*unidade da razão*” intersubjetiva, para buscar uma solução desse paradoxo. Em contraposição ao dualismo mencionado acima, a fundamentação última (*Letztbegründung*) inspirada na teoria consensual da verdade de C. S. Peirce, busca justificar proposições teóricas e práticas através do processo de validação intersubjetiva todas as pretensões de validade que

²³ “Quem reflete sobre a relação entre ciência e ética na sociedade industrial moderna e global, vê-se, a meu ver, diante de uma situação paradoxal. (...) e isso porque nessa mesma era, a idéia da validação subjetiva, está igualmente prejudgada pela ciência: ou seja, pela ideia cientificista da 'objetividade' normativa, ente neutra ou isenta de valores”. APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II: O Apriori da Comunidade de Comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 407.

possam ser resolvidas pelo jogo da linguagem argumentativo, cuja pressuposição transcendental diria, que quem argumenta racionalmente pressupõe, enquanto participante de um discurso, que a verdade possa - e deva - ser atingida por meio de argumentação racional entre os envolvidos; se o consenso contrafaticamente suposto não fosse o objetivo do participante em um jogo de linguagem argumentativo, então ele cancelaria ao mesmo tempo a validade do seu ato de fala.

Trata-se assim de um princípio racional que vincularia *apriori* todos os participantes do discurso, e os incide deveres morais respectivos para a obtenção de um consenso futuro. Evitar a contradição performativa seria um *desideratum* de todo discurso racional *qua* situação essencialmente dialógica, na mesma medida em que se reconhece (como a ética do discurso) que um *consenso* racional entre os participantes do discurso *deva* ser obtido através da mesma, tanto na esfera cognitiva, quanto na esfera prático-moral e política. Ou seja, tanto na esfera das convicções, quanto na atribuição de responsabilidades institucionais. A ética do discurso, portanto, precisaria correspondentemente desenvolver princípios que legitimassem também máximas prudenciais do agir político, isto é, princípios moral-estratégicos que complementem as pressuposições contrafáticas da ética do discurso e mediar os princípios válidos na “comunidade ideal de comunicação” com os válidos na “comunidade real de comunicação”, como é reconhecido por Apel em sua “estratégia da humanidade”²⁴. O modelo de esfera pública que se segue dessa crítica a neutralização dos procedimentos científicos seria o mesmo, portanto, que poderia legitimar uma ética política que não sucumba nem a ética puritana da convicção, nem a *Realpolitik*²⁵: Apel quer

²⁴Para ele, essa consistiria no “lado B” da ética do discurso.

²⁵“*Andhand des Problems der Lösung internationaler Konflikte im Atomzeitalter*

reestabelecer a unidade da razão prática e teórica. Qual a relação entre a moralidade e a política neste projeto?

De acordo com o a fórmula de universalização da ética do discurso na versão de Habermas, “toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de todo indivíduo possam ser aceitas sem coação por todos envolvidos”²⁶. Isto é, que *poderiam*, o resto sendo igual, ser aceitas por todos em uma situação *ideal* de argumentação. Apel objetou que justamente no nível da aplicação *histórica* da ética do discurso, o problema da responsabilidade pelos resultados não é contemplado apenas por esta pressuposição idealizante, tornando-a problemática²⁷. Pois, em um estado de coisas socialmente assimétrico e iníquo, que a história tem a cada momento a oferecer, a partir de que momento do tempo poderíamos pressupor uma corresponsabilidade entre os participantes do discurso, sem com isso anular cinicamente obrigações já postas pela cadeia das ações e reações transcorridas?

Se a fundamentação da orientação básica da ação dos seres humanos, a moral de convicção, é possível por meio do discurso, então poderíamos ainda nos perguntar se seria responsável aplicar as suas normas a *qualquer* ponto histórico-político determinado no tempo, sem necessidade de critérios anteriores e, portanto, não ideais. Pois em um

hat Apel seine politische

Verantwortungsethik plastisch veranschaulicht und sie sowohl von einer abstrakten Gesinnungsethik als auch von einer moralfreien Politik unterschieden”. HÖSLE, Vittorio. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. München: Beck, 1997, p.135.

²⁶ HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 147.

²⁷ Cf. novamente HÖSLE, Vittorio. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. München: Beck, 1997, especialmente o capítulo 2.5, *Ethik und Geschichte*, pp.133-142.

segundo olhar, as máximas que valem no âmbito político – que dependem de interesses faticamente pressupostos pelo agente – não poderiam sem contradição ser seguidas por todos, assim como não podem ser meramente retiradas do âmbito da moral. Frequentemente, só se poderia almejar, segundo os melhores interesses de cada um, que normas mínimas prevenissem os efeitos destrutivos do dissenso.

Assim, a situação de responsabilidade co-origiária entre os participantes do discurso é claramente uma *idealização*²⁸ : raramente uma pressuposição real na comunidade de comunicação. O mundo histórico-político, sede dos deveres políticos, é repleto de assincronias e dos conflitos entre sujeitos morais com seus interesses farisaicos. As obrigações contraídas na “comunidade real de comunicação” por atos históricos irreversíveis, também obrigam ações convencionalmente; negá-las arriscaria degradar os interesses intersubjetivos da razão em mero desejo utópico, assim como a imposição cínica de uma ética de convicção rejeita as condições de sua aplicação. Neste ponto a ética do discurso *qua* ética de responsabilidade parece forçada a ceder que o consenso *nem sempre* seja um objetivo social válido para a aplicação responsável das normas do discurso racional. Afinal, a “comunidade real de comunicação” se distingue da ideal pelo fato de que, na primeira, podem valer como obrigatórias exigências hipotéticas que não foram geradas pela antecipação da situação argumentativa ideal.

Se a colisão entre várias obrigações arraigadas em interesses do mundo vivido seguir-se-ia da diversidade das máximas materiais, será que ainda o mesmo princípio moral (o consenso) resguarda sua validade ao dividirmos a esfera de aplicação para ramos prático-convencionais de atividade

²⁸Para N. Rescher, a cláusula de que “todo o resto sendo igual” (*ceteris paribus*) que esta idealização consensual pressupõe raramente se aplica aos assuntos humanos. RESCHER, Nicholas. *Pluralism: Against the Demand for Consensus*. Oxford: University Press, 2000.

humana distintos uns dos outros? O questionamento de Weber, que tento brevemente mostrar acima, tangia essa dificuldade, e ele parece voltar nas críticas do pluralismo a ética do discurso. Nicholas Rescher²⁹ buscou com termos similares e de forma cogente, refutar a pressuposição de que o consenso seja necessariamente preferível ao dissenso, simplesmente por uma consequência da universalidade da racionalidade. Pois mesmo que se admita a unidade da razão no sentido apeliano, ainda a responsabilidade pelos efeitos dos meios empregados pode exigir atenção as condições benéficas do dissenso, porquanto a redução das consequências negativas do dissenso deveria ser prudentemente observada, enquanto manter o dissenso pacífico, poderia bem ser uma máxima da ética política na comunidade real de comunicação.

A tensão entre o dissenso e o consenso foi, de modo radical, antevista por Apel no nível da aplicação histórica da ética do discurso, no entremeio da “comunidade real de comunicação” e a “comunidade ideal de comunicação” que exigiria, portanto um equilíbrio análogo ao que Weber postula entre uma política e responsabilidade e uma política de convicção. Apel tem a enorme vantagem de situar-se além do niilismo ético de Weber, e possuir um critério intersubjetivo de legitimação de convicções. Mas novamente, parece que a tarefa prática da ética política baseada na fundamentação intersubjetiva da moral se vê pressionada a equilibrar a serpente da prudência política com a andorinha que transmite as esperanças da moralidade. E nesse ponto, o critério monista do consenso racional da ética do discurso parece precisar ainda ser convincentemente complementado por considerações práticas instrumentais.

²⁹ RESCHER, Nicholas. *Pluralism: Against the Demand for Consensus*. Oxford: University Press, 2000.

III

Nos limites do presente artigo buscou-se, através da comparação dos traços principais da ética política de Max Weber e da ética do discurso de Karl-Otto Apel, examinar dialeticamente as exigências de uma filosofia prática postas pelas consequências extremadas de uma ética de convicção, que se torna suspeita de não desejar realizar os seus fins por toda a parte, de um lado, e de uma ética de responsabilidade, que arrisca dissolver as intuições morais em uma institucionalidade dada pela constelação de poder. Quer-me parecer que sem uma visão equilibrada dessas exigências, qualquer universalismo ético humanista poderia condenar-se à inocuidade. Por outro lado, desistir da moralidade não é apenas uma infração subjetiva; é uma violação do dever inscrito na nossa natureza intersubjetiva. Quem quer atuar politicamente deve, portanto, assumir a responsabilidade pela falibilidade humana, mas nunca poderia ignorar, mesmo se as circunstâncias exigirem rejeitar, a convicção dos fins últimos a que sua atividade serve.

REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. "The Situation of Humanity as an Ethical Problem". In: *Praxis International*. vol.3. pp. 250-265, 1984.

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II: O Apriori da Comunidade de Comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HORN, Christoph. "Gesinnung". In: *Lexicon der Ethik*., HÖFFE, Otfried. C.H. Beck Verlag: München, 1977, pp. 91-92.

HÖSLE, Vittorio. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. München: Beck, 1997.

HÖSLE, Vittorio. *Morals and Politics*. Indiana: Notre Dame Press, 2004.

HÖSLE, Vittorio. "Morality and Politics: Reflections on Machiavelli's Prince". In: *International Journal of Politics, Culture and Society*. Nova Iorque, vol.3(1), set/1989, pp. 51-59.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

KANT, Immanuel. "Toward Perpetual Peace". In: KLEINGELD, Pauline (org.) *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. Londres: Yale University Press, 2006.

KÖHL, Harald. *Kants Gesinnungsethik*. Berlim: de Gruyter, 1990.

POLLOK, Konstantin. "‘Wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte’ – Über die gemeinsame Wurzel der Kantischen Imperative". In: *Kant-Studien*. Mainz, vol.98 (1), abril/2007 pp. 57-80.

RESCHER, Nicholas. *Pluralism: Against the Demand for Consensus*. Oxford: University Press, 2000.

SCHWEIZER, Albert. *Was Sollen Wir Tun? 12 Predigten über Ethische Probleme*. Heidelberg: Lamber Schneider, 1974.

STRAEGE, Roswitha. "Hypotetische Imperative". In: *Kant-Studien*. Mainz, vol. 93, pp. 42-56, mai/2002.

WEBER, Max. *Política como Vocação*. In: *Ensaaios de Sociologia*. 5.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2010. pp. 55-89

**CENSURA, MENOSPREZO E
DESTERRO:
ANTAGONISTAS DO *FAVOR*,
DA *ATENÇÃO* E DAS
NARRATIVAS
IDENTIFICADORAS.**



*Guilherme Mautone*¹

Preâmbulo

Que a arte não se torne para ti a compensação daquilo que não
[soubestes ser
Que não seja transferência nem refúgio
Nem deixes que o poema te adie ou dívida: mas que seja

¹ Realiza mestrado em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, vinculado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e pesquisa Filosofia da Arte e Estética, com ênfase nas contribuições de Noël Carroll ao problema da oscilação definicional em Filosofia Analítica da Arte. A pesquisa é apoiada pela CAPES e é orientada pela Prof^a. Dr^a. Kathrin Rosenfield. E-mail para contato: guimautone@gmail.com.

A verdade do teu inteiro estar terrestre

Então construirás a tua casa na planície costeira
A meia distância entre montanha e mar
Construirás – como se diz – a casa térrea –
Construirás a partir do fundamento.

Sophia de Mello Breyner Andresen, *O nome das coisas*, 2011.

Gostaria de analisar, ao longo deste artigo, o fenômeno da censura à arte no contexto do criticismo artístico (ou crítica de arte) e sugerir que ele é resultado de uma abreviação radical dos processos de recepção e de identificação da arte, respectivamente considerados pelos campos da estética e da filosofia da arte.

A censura dentro do contexto crítico aparecerá, na minha sugestão, marcada por dois aspectos bastante importantes – a saber, o menosprezo e o desterro. Estes aspectos, juntos, arregimentam em vários casos uma espécie peculiar de argumentação que, do ponto de vista formal, percebe-se como confusa; e que, do ponto de vista contextual, percebe-se como constrangedoramente confessional.

A constatação de que determinadas ‘críticas de arte’ ensejam tais atmosferas de confusão e de intimismo não deverá causar surpresa, considerando-se que a tese sugerida aqui procurará mostrar que o tom dessas críticas específicas se origina precisamente de uma dificuldade (do sujeito que escreve, ou melhor, critica) que é da ordem da percepção. A tese também sugerirá que esta dificuldade tampouco é um fim em si mesma, mas suscita quase sempre outra dificuldade, esta da ordem da elaboração (conceitual). Assim, gostaria de sugerir que nestes contextos específicos se dá uma abreviação radical da recepção e da identificação de itens ontológicos através dos conceitos: ‘obra de arte’, ‘produção artística’ ou, simplesmente, ‘arte’.

Segmentei o texto em três seções principais. Na primeira, procurarei analisar algumas contribuições que considero seminais para a estética e para a filosofia da arte. Dessa maneira, serão abordadas as noções de favor em Kant, de atenção em Iris Murdoch e de narrativas em Noël Carroll. Na segunda seção, procurarei desdobrar uma tese defendida por Walter Benjamin a respeito da figura do crítico como aquela personagem do mundo da arte cuja principal função é a de auxiliar o público nas formas variadas de interação com a arte (recepção, compreensão, interpretação, etc.). E, por último, na terceira seção, procurarei mostrar como a censura à própria arte, quando surge nos contextos de criticismo artístico, é por excelência antagônica com o *favor*, com a *atenção* e com a elaboração de *narrativas*, além de desrespeitar uma importante cláusula da tese benjaminiana.

I. As noções de *favor*, *atenção* e *narrativa*.

O conceito de *favor* aparece rapidamente esboçado na *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant numa seção reservada à comparação de três modos de complacência, ou melhor, de prazer, envolvidos em três tipos distintos de juízos: o juízo sobre o agradável, o juízo moral e o juízo de gosto puro.

Estes três sentimentos de prazer são trabalhados, por Kant, com o objetivo de demonstrar a especificidade do juízo de gosto puro, ou do *juízo estético*, frente aos demais: é aquele juízo que não se fundamenta na faculdade de apetição do sujeito, muito menos no objeto, mas é puramente contemplativo; isto é, leva em conta simplesmente o prazer que ele proporciona ao sujeito e não a natureza do objeto com fins de conhecimento, sua utilidade, ou sua dimensão agradável. Cabe aqui a metáfora do retraimento em uma espécie de bolha, como se o juízo estético fosse a expressão, o enunciado, do isolamento do

sujeito na totalidade de seu sentimento de prazer. Kant vai além e qualifica este tipo de prazer, no juízo estético, como livre e desinteressado e lhe confere um nome – *favor*². Assim, o prazer livre e desinteressado, engloba o sujeito que ajuíza nesta bolha de contemplação e de reflexividade; a contemplação não se dependerá mais somente do objeto ou da percepção que se tem dele, mas de um “jogo livre das faculdades de conhecimento”³. Este tipo muito específico de prazer, o *favor*, dependerá, no entanto, da capacidade do sujeito em atentar para o objeto como se este objeto fosse exclusivamente um objeto de puro prazer para ele. Ou seja, para Kant o favor só se viabiliza na medida em que o sujeito consegue fazer com determinado objeto, do qual tem uma percepção, seja encarado como um objeto de puro prazer.

Mas qual é o sentido da expressão usada por Kant: ‘fazer de um objeto qualquer, um objeto de puro prazer para mim’? Talvez Kant tenha pretendido com esta expressão mostrar ao leitor que há pelo menos uma condição para o *favor* e para o sentimento de prazer livre e desinteressado que envolve o sujeito em seu ajuizamento estético. Assim, ‘fazer de um objeto qualquer, um objeto de puro prazer para mim mesmo’ significa, parece-me, ser capaz de percebê-lo (*vê-lo, escutá-lo*) também de maneira livre e desinteressada⁴, ser capaz de olhar, ouvir, diferentemente.

Posso olhar para as copas das árvores que despontam pela janela da minha biblioteca, ou para os tacos de madeira que revestem o piso, e concluir uma diversidade

² KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2008, p. 55.

³ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2008, p. 62.

⁴ É importante salientar, contudo, que ‘interesse’ no contexto da terceira crítica de Kant está sendo usado para referir o interesse para conhecer o objeto mediante o conceito ou, como na formulação célebre de Kant, “com vias ao conhecimento”.

de coisas: que as árvores têm copas, que as copas das árvores que estou olhando pela janela se movimentam em função do vento que sopra; que os tacos do piso são feitos de madeira, que o ruído que escuto ao pisar sobre os tacos se dá em função de certas qualidades ou atributos da madeira e aí por diante. Isto, para Kant, não é perceber livre e desinteressadamente.

Diferente disto, posso olhar novamente para as copas das árvores através da minha janela ou para os tacos de madeira do piso e perceber que: as copas das árvores forma um conjunto interessante de cores diferentes e nuançadas, que este conjunto igualmente se movimenta num ritmo delicado, que estas mesmas copas de árvores, neste ritmo, fazem um jogo de luz e sombra; que os tacos do piso formam uma configuração contrastada onde diferentes matizes da cor marrom se intercalam, que apesar disso há certa continuidade principalmente no que diz respeito a repetição de um padrão (um *chevron* ou espinha de peixe), que há nisto que percebo agora um jogo muito sutil entre identidade (padrão) e diferença (matizes de cores). Isso me faz notar algo que eu, antes, não havia notado⁵.

Colocada nestes termos, a discussão a respeito da recepção (perceber, ver, escutar, etc.) parece indicar que existe certa mobilidade neste processo. Quando consigo *mobilizar*⁶ o meu olhar de maneira que ele não seja necessariamente interessado (para conhecer aquilo que percebo, para ajuizar que aquilo que percebo é para mim agradável, ou para enunciar que determinada situação que

⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 192-193. A consideração wittgensteiniana em *Investigações Filosóficas* a respeito das *Vexierbild* (imagens-engodo), como o caso do pato-coelho, e de notar um aspecto são particularmente interessantes e penso ser viável pensa-las também neste sentido.

⁶ Sobre *mobilizar* o próprio olhar, convido o leitor a tentar fazê-lo em <http://tinyurl.com/kavwg2b>

vejo é boa porque me causa um prazer da ordem do moralmente bom), então se abre para mim a possibilidade de ver livremente e sem interesse e, portanto, de sentir um prazer *puro*. Esta *mobibilidade* da percepção, parece-me, Kant pretendeu chamar de *favor*.

Kant não foi exaustivo a respeito deste conceito. Conforme afirmei anteriormente, a noção de favor aparece ligeiramente esboçada na *Crítica da Faculdade do Juízo* cabendo, portanto, a nós pensa-la para além do que disse o filósofo. Não sou kantiano, como convém ao vocabulário filosófico, mas se faz presente para mim a necessidade de pensar este conceito e, talvez, na sua recepção em outros pensadores. O conceito de *favor*, pensado desta maneira, respeita necessariamente um critério de *objetividade* – a gramática da percepção é necessariamente transitiva, ancorando-se na concretude e naquilo que ela viabiliza ao sujeito via percepção. É interessante também pensar que Baudelaire em *O pintor da vida moderna*⁷ defende a necessidade de uma ‘abertura ao mundo’ como forma de suprimir a enfadonha tendência academicista da crítica de arte (classicista) de seu tempo que, ao invés de procurar perceber o que estava sendo produzido de inovador, ocupava-se em versar sobre a adequação destes novos trabalhos aos paradigmas e definições tradicionais de arte. Essa ‘abertura ao mundo’ defendida por Baudelaire, que é diferente de uma ‘abertura a si mesmo’, é construída numa gramática, creio, da *objetividade*, que implica entrega ao mundo; se o compreendemos, é claro, como instância não redutível ao sujeito, colocada diante dele. Entregar o olhar

⁷ BAUDELAIRE, Charles. “O pintor da vida moderna”. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (Org.). *A pintura – textos essenciais*. São Paulo: Editora 34, 2008, p. 121. Também consultar: BAUDELAIRE, Charles. *A Invenção da Modernidade (Sobre Arte, Literatura e Música)*. Lisboa: Relógio D’Água, 2006.

àquilo mesmo que nos é apresentado é, invariavelmente, um tipo de *atenção*.

Já esta noção aparece em *A Soberania do Bem*, de Iris Murdoch, filósofa inglesa do século XX, como o conceito operativo da conquista de uma posição realista para a arte e, principalmente, para a moralidade. A tese seminal do livro de Iris Murdoch, parece-me, consistir na defesa de uma *educação da percepção*. Educar o olhar significa neste caso ser capaz de contemplar de maneira objetiva a realidade, garantindo que essa experiência não seja deturpada por conteúdos pessoais, sejam eles quais forem, venham eles de onde vierem.

O principal inimigo da excelência na moralidade (e também na arte) é a fantasia pessoal: o tecido de desejos e sonhos autoenaltecedores e confortantes que nos impedem de ver o que há fora de nós. Rilke disse sobre Cézanne que ele não pintava o ‘gostei’, ele pintava o ‘aí está’. Isso não é fácil e exige disciplina, na arte ou na moral. Podemos dizer aqui que a arte é uma excelente analogia da moral, ou até que nesse aspecto é um caso da moral. Deixamos de ser para atentar à existência de outra coisa, um objeto natural, uma pessoa necessitada⁸.

A noção de *atenção* aparecerá, em seguida, como uma condição dessa contemplação e como garantia de objetividade. Mais do que isso, ela só viabiliza essa experiência de libertação dos conteúdos pessoais porque suprime por alguns instantes o ‘eu’. Assim, a *atenção*, na sua duração temporal, confere ao sujeito a possibilidade de suprimir seu egoísmo, elevando-o a uma posição altruísta (no sentido de consideração total, atenta, dedicada, da alteridade) e, por consequência, ensinando-o a *ver* desinteressadamente.

⁸ MURDOCH, Iris. *A Soberania do Bem*. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 83.

É importante também que a grande arte nos ensine como as coisas reais podem ser olhadas e amadas sem serem agarradas e usadas, sem serem apropriadas pelo voraz organismo do eu. Esse exercício de distanciamento é difícil e valioso quer a coisa contemplada seja um ser humano, quer seja a raiz de uma árvore ou a vibração de uma cor ou de um som. A contemplação não sentimental da natureza exhibe a mesma qualidade de desapego: egoísmo tem a ver com a vaidade, nada existe exceto as coisas vistas. A beleza é o que atrai esse tipo particular de atenção altruísta. Fica óbvio aqui qual é o papel, para o artista ou para o espectador, da exatidão e da boa visão: uma atenção não sentimental, desapegada, objetiva⁹.

De fato, torna-se bastante claro que a *atenção* garante a possibilidade da contemplação objetiva, livre e desapegada do conteúdo pessoal. Não só isso, ela igualmente educa o sujeito a partir da percepção. Não é possível afirmar com exatidão se, e em que medida, a noção de *atenção* de Iris Murdoch consiste numa tentativa de dimensionamento mais exaustivo da noção kantiana de *favor*. Fato é, contudo, que a argumentação de Murdoch recorre seguidamente aos textos de Kant, inclusive a *Crítica da Faculdade do Juízo*, mostrando que são sem dúvida influências relevantes em seu pensamento.

Mesmo assim, é evidente que tanto a noção de *favor*, como a de *atenção*, aparecem nos textos destes pensadores como atributos de um tipo bastante específico de experiência que, em sua caracterização, é pensada como estando fundada no ‘distanciamento’, na ‘entrega’ e na ‘contemplação’. É bem verdade que, para Kant, o juízo de gosto puro que depende inteiramente do *favor*, não está fundado objetivamente, mas subjetivamente no prazer sentido pelo sujeito. Contudo, a *atenção* elaborada por

⁹ MURDOCH, Iris. *A Soberania do Bem*. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 92.

Murdoch encontra a sua efetivação numa etapa anterior a do ajuizamento ou até do sentimento de prazer – ou seja, a *atenção*, assim como o *favor*, dependem de uma entrega e de uma abertura completas à objetividade. A conclusão, aqui, não é kantiana, mas lógica: não há condição de possibilidade para o prazer, ou mesmo para o juízo, se algo não está previamente dado na ordem objetiva do mundo (da realidade) ou na constelação interna do sujeito. O prazer, tampouco o juízo, são *ex nihilo*.

De qualquer maneira, quero chamar a atenção para o fato de que tanto no *favor*, como na *atenção*, caso sejam viabilizados, há invariavelmente um momento anterior a tudo o que se segue: sentimentos de prazer, juízos, afetos, etc. Este momento é uma necessária consideração da *realidade* e a garantia de uma postura *realista* diante da arte, da natureza ou de outros sujeitos em situações específicas e que envolvam apreciação moral. Este momento, chamamos-lhe *recepção*. E a estética, pelo menos como tem sido compreendida contemporaneamente ¹⁰, tratará inteiramente do(s) processo(s) de *recepção*.

Nossa interação com a arte não se resume, contudo, aos processos de recepção¹¹; ela cobre, de fato, um amplo

¹⁰ CARROLL, Noël. *Beyond Aesthetics: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 177 – 178.

¹¹ CARROLL, N. *Beyond Aesthetics: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 5. Esta separação entre ‘estética’ e ‘filosofia da arte’ não é injustificada. Ela encontra o seu maior argumento nos trabalhos mais recentes de Noël Carroll. O ponto do filósofo consiste em mostrar que ao tratar da ‘estética’ e da ‘filosofia da arte’ como se fossem sinônimos, abre-se a possibilidade (confirmada pela tradição, por exemplo, com Monroe Beardsley) de se definir o termo ‘arte’ somente através da noção de ‘experiência estética’. A separação dos dois campos aparece, então, em Carroll como garantia de que não importemos de maneira peremptória para dentro das discussões *definicionais* sobre a arte uma ‘teoria estética’ que, ao definir arte como aquilo que produz experiência estética, acaba por excluir pretendentes importantes do conjunto da arte.

leque de atitudes como, por exemplo, a interpretação, o debate, o ensino. Noël Carroll, filósofo contemporâneo, indica que ao falarmos de arte, não podemos resumir nossa atenção às questões da recepção e dos atributos dessa experiência peculiar frente à arte. Uma de suas grandes contribuições incide numa questão de fundo prático: como é possível identificar um objeto específico como um objeto de arte? Como procedemos nestes casos?

Carroll faz uma menção em seu livro *Filosofia da Arte* a um incidente real envolvendo a chegada e, a posterior entrada, de uma obra de arte nos Estados Unidos pela alfândega do país¹². A obra de arte em questão era a escultura *Pássaro no Espaço*, de Constantin Brancusi, que estivera a causar verdadeira perplexidade em todos os funcionários alfandegários desde sua retirada de dentro do navio; isso porque caso fosse classificada pelos funcionários alfandegários como ‘carregamento de tubulação de ferro’ e não como ‘obra de arte’, então sobre ela incidiriam altas taxas aduaneiras. No entanto, se fosse reconhecida e classificada (ou etiquetada...) ¹³ como ‘obra de arte’, então sua entrada no país estaria livre de impostos ou taxas de importação. O incidente mencionado por Carroll traz à tona justamente o recrudescimento de uma problemática de ordem prática que se encontra ancorada em outra, de ordem teórica, filosófica. É porque não se tem certeza em relação à natureza daquele objeto que nos é apresentado, que não sabemos como proceder diante dele. Dá-se um descompasso entre aquilo que se sabe e se conhece – por

¹² CARROLL, Noël. *Filosofia da Arte*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010, p. 232.

¹³ “Ser-nos-á frequentemente útil se dissermos quando filosofamos: denominar algo é semelhante a *colocar uma etiqueta* numa coisa”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 18 (italico meu).

definição implícita ou por definição explícita¹⁴ – e aquilo que se apresenta como ‘o mesmo’, mas que não parece satisfazer as condições de identificação com outros objetos incorporados no mesmo conjunto, ou melhor, conceito.

Dessa maneira, o desenvolvimento de uma espécie de método de identificação aparece, para Carroll, como o principal dispositivo conceitual de inclusão de itens particularmente desafiadores ou sob os quais incide algum tipo de disputa (por exemplo, ‘ x é A ’ vs. ‘ x não é A ’) sobre o que se deve agrupar, ou excluir, do conjunto (conceito) ‘arte’. O método consiste na elaboração, por parte do sujeito que deseja mostrar que ‘ x é arte’, de uma narrativa não ficcional, mas teórica¹⁵, dotada de início, meio e fim e que discrimine e descreva como este objeto x participa, reproduz, reencena, contraria, reafirma, radicaliza, desconstrói ou imita contextos, cenas, preocupações, princípios, objetivos (ou, até mesmo, itens ontológicos, próprias obras de arte) presentes na realização ou construção de outros itens tradicionalmente reconhecidos como ‘arte’, alinhando este objeto x ao cânone artístico ou ao conjunto de obras de arte que estão agrupadas num determinado escopo disponível ao sujeito que duvida que x seja efetivamente ‘arte’. O procedimento parece complexo e parece envolver uma série de critérios dificilmente alcançáveis. Mas a genialidade da sugestão de Carroll consiste na demonstração de que essa impressão sobre a

¹⁴ Não pretendo aprofundar (pelo menos não neste contexto) a discussão a respeito da natureza filosófica da *definição* e suas possíveis implicações. De modo que emprego os termos *definição explícita* e *definição implícita* de maneira menos estrita, referindo-me somente àquilo que se define por meio da explicitação de condições necessárias e suficientes e aquilo que se define ostensiva ou contextualmente, respectivamente.

¹⁵ Uso ‘teórica’ aqui num contexto amplo, abarcando justificativas e informações de diversos campos das humanidades, por exemplo, História, Antropologia, Teoria da Arte, Crítica da Arte, Filosofia, e assim por diante.

densa complexidade do método não passa do *egg of Columbus* da filosofia da arte. Diante de uma complexa questão filosófica, como é o caso do problema da oscilação definicional do termo ‘arte’ ao longo da história frente à sucessiva mutação do seu objeto, Carroll escolhe a via do *common sense* e da disponibilidade de uma possível pragmática ao adotar uma via já sugerida pelo Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* e por Morris Weitz, filósofo inglês que procurou aplicar os conceitos wittgensteinianos de *semelhanças de família* e *jogo de linguagem* ao campo da arte¹⁶. A identificação proposta por Carroll é, diferentemente daquela proposta por Weitz e que consistia no agrupamento a partir de aspectos morfológicos e características visuais, pela via da produção de narrativas conceituais que forneçam uma linhagem artística a determinado objeto, mostrando-o como *herdeiro* de uma tradição, mesmo que ela tenha mudado radicalmente ao longo da história.

Assim, mostrar que o objeto ‘*x* é efetivamente arte’ depende somente da disposição e da capacidade de elaborar uma narrativa que o coloque numa linha sucessória com a tradição. Mostrar que ‘*x* é arte’ dependerá, então, da viabilidade de mostrar

- que *x* recupera as experimentações vanguardistas de Duchamp;
- que Duchamp radicaliza e inverte a definição de ‘arte’ como ‘objeto belo’ ou ‘objeto que proporciona beleza’ ao construir o *A Fonte* (1917) e a *Roda de Bicicleta* (1913);

¹⁶ WEITZ, Morris. *The Role of Theory in Aesthetics*. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1957. Disponível em: <http://tinyurl.com/mbnbgw7>. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

- que a ‘arte’ pré-Duchamp não havia conseguido, ainda, radicalizar o suporte, mas já havia encontrado seu meio de expressão como, por exemplo, no impressionismo e em Cézanne;
- que Cézanne efetuara uma virada no final do séc. XIX ao chamar atenção para a cor, o traço, a composição, ao invés do tema e da imitação;
- que os Neoclassicistas, como Ingres e Jacques-Louis David, não haviam conseguido abandonar a imitação, preocupando-se principalmente com a sua completa maestria;
- e assim por diante (o ponto de parada de uma narrativa é variável e depende do ponto específico da história da arte que é reconhecido por quem assevera que ‘*x não é arte*’).

Não é preciso ir mais longe neste exemplo bastante preliminar para chamar a atenção para o fato de que o procedimento das *narrativas identificadoras* oferecido por Carroll é bastante simples e que ele não realizada nada mais que uma demonstração da inserção de *x* na própria temporalidade, contextualidade e *racionalidade* da história da arte.

O contraponto à elaboração de uma *narrativa identificadora* é, assim, a incapacidade de construção conceitual e de inserção de determinado objeto dentro dessa linha sucessória da história. Não identificar um objeto como arte aparecerá, para Carroll, como uma incapacidade de formular tal narrativa, de encontrar em si conceitos disponíveis que permitam esse encadeamento de contextos variados da história da arte. Não tê-los disponíveis significa não conseguir narrar como o objeto participa destes contextos e, conseqüentemente, não identifica-lo como ‘arte’. Isso deve ser entendido, parece-me, em termos de justificação epistêmica, onde a impossibilidade de justificar determinada *crença* (*‘x é A’* ou *‘x $\neg$ é A’*) deve ser

compreendida como uma impossibilidade de participar do conhecimento a respeito do objeto, como uma saída, ou um abandono, deste contexto epistêmico ele mesmo. Talvez seja adequado falar, nos termos deste abandono, em *ignorância epistêmica*.

II. A crítica de arte e a objetividade.

Walter Benjamin, pensador alemão do século XX, tem um projeto para a figura do crítico. Para ele:

Em vez de oferecer a sua própria opinião, um grande crítico permite que os outros formem suas próprias opiniões com base nas suas análises críticas. Além disso, a definição da figura do crítico não pode ser um assunto particular; mas, na medida do possível, um assunto objetivo e estratégico¹⁷.

Benjamin, nesta passagem, procura chamar a atenção para a definição desta figura que se pensa estratégica. Sua importância se justificará na medida em que o crítico será capaz de

- proceder a uma análise das obras de arte que consiga respeitar a sua suposta densidade;
- fazendo-a de uma maneira tal que permita ao leitor participar desta análise, usando-a e manipulando-a para facilitar a sua própria compreensão;
- e, por fim, fazendo-a de uma maneira tal que respeite ao máximo certa prescrição pela objetividade.

Encontrar atualidade na passagem de Benjamin significa conseguir perceber que a prescrição contida nela, em certo sentido, também nos diz respeito. Como não

¹⁷ BENJAMIN, Walter. *The Task of the Critic*. In: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings* (trad. Rodney Livingstone et al.). Cambridge: Belknap Press, 1999, p. (tradução minha).

deixar de notar que a expressão ‘crítica de arte’ também entre nós se comporta por vezes como um rótulo trivial e muito maleável, aplicável a uma infinidade de textos que nem de perto trazem esse apreço à realidade da obra de arte e ao abandono das veladas manifestações da intimidade dos sujeitos? A etiqueta ‘crítica de arte’ acabará por se tornar uma mera manifestação dos procedimentos editoriais de sistematização de revistas, jornais, coletâneas de escritos que compõem os *fait divers* que consumimos diariamente. Embora esse processo cultural e histórico de transformação de ‘crítica de arte’, pelo qual o seu sentido *profundo* se torna *leviano*, não seja o interesse principal deste artigo; é preciso considerar que ele também se dá sob o impacto da dissolução gradual da objetividade na experiência frente à arte e nas discussões que ela suscita. A menção ao projeto de Benjamin não fará sentido se não dimensionarmos a figura do crítico de arte como um sujeito igualmente suscetível às vicissitudes da recepção e da identificação, às capacidades de experimentar o *favor*, prestar devida *atenção* e de elaborar, construir e sugerir *narrativas* informativas sobre a natureza e a tradição da própria arte.

O interesse aqui, portanto, não será o de explorar uma contextualização da crítica de arte, apontando sua trajetória histórica, suas oscilações e seu gradual processo de esboroamento na contemporaneidade; mas sugerir que é legítimo pensar numa espécie de genealogia dos casos de criticismo artístico que elaboram a censura (e os mecanismos que ela arregimenta, como o menosprezo e o desterro) como originários de certos descaminhos, dificuldades ou incapacidades da ordem da recepção e da identificação. Estes casos peculiares de comprometimento da percepção e da elaboração conceitual se tornam ainda mais complicados e limítrofes quando o sujeito assume para si a tarefa de escrever de forma *crítica*. Neles, a ‘crítica de arte’ abandona desde logo o traço objetivo e estratégico

apontado por Benjamin e evidencia, em sua totalidade, um traço *reativo* e inexoravelmente *pessoal*.

III. Censura, menosprezo e desterro.

Se tomarmos como referência:

A elaboração filosófica para os processos de recepção empreendidos por Kant sobre o *favor* e por Iris Murdoch sobre a *atenção*;

a contribuição de Noël Carroll para a compreensão da arte através das *narrativas* como um procedimento epistemofílico e viabilizador de conhecimento;

o projeto de Benjamin a respeito da figura do crítico de arte como *estratégica* e necessariamente vinculada a uma prescrição pela *objetividade*;

é viável sugerir que os fenômenos de *censura* à arte que se utilizam dos expedientes do menosprezo e do desterro no contexto do criticismo, destoam fortemente dessas referências. A censura é motivada, assim me parece, por uma dificuldade de quem escreve em vivenciar a *atenção* e de elaborar, de maneira eficaz, uma *narrativa* que dê conta do objeto sobre o qual foca a sua crítica. E a importação daquilo que chamei, ao final da seção anterior, de tom pessoal, ou confessional, explica em certo sentido a razão pela qual o autor não vê em sua ‘crítica’ uma manifestação de censura. O viés depreciativo que prepondera, pautado pela desvalorização é, no entanto, desdobrado em um contexto assertórico, no qual os enunciados pretendem valores de verdade verdadeiros. Essa indústria do menosprezo é minuciosamente elaborada como uma condição ao que a segue – o desterro. Assim, a execração opera como um mecanismo produtor das próprias condições de depreciação que satisfazem, para o sujeito que escreve, o critério de expulsão. De maneira esquemática:

**menosprezo > depreciação > desvalorização →
abandono > expulsão > desterro**

Nestes casos críticos a censura não se manifesta sutilmente, mas de maneira abrupta e evidente. Primeiro, é preciso menosprezar as produções que desejo ‘criticar’, é preciso mostrar como são tolas, feias, desinteressantes, etc., para, depois, justificar a necessidade da sua expulsão. Um conhecimento mínimo de filosofia, aliado ao interesse pelas questões da estética e da filosofia da arte, logo mostrará que este tipo de procedimento crítico não é uma novidade. Ele é, de fato, platônico¹⁸. Na *República*, por exemplo, são escalonadas razões, ora de cunho ontológico, ora de cunho deontológico, para a proscrição dos poetas da cidade ideal que ali se projeta. É que tudo aquilo que os poetas e os artistas podem oferecer à cidade são artifícios arrojados, distanciados três vezes da realidade formal da Ideia e, por isso, carentes de verdade; além disso, estes artifícios representariam, para os cidadãos, perigos éticos que estimulariam as partes irracionais da alma, acostumando-os com a evasão, a ilusão e com as fantasias¹⁹. Apesar de parecerem estranhas ao público contemporâneo, as reprimendas platônicas se encontram circunscritas a um contexto bastante específico, desenvolvidas em um projeto mais geral e, em certa medida, necessariamente fixadas no momento histórico do século IV a.C. e naquela sociedade

¹⁸ Sobre as tendências platônicas nas humanidades consultar: CARROLL, Noël. *Art, narrative and moral understanding*. In: LEVINSON, Jerrold. *Aesthetics and ethics: Essays at the intersection*. Cambridge: CUP, 2001, p. 128.

¹⁹ O texto de Christopher Janaway, *Plato and the Arts*, e o de Elizabeth Asmis, *Plato on Poetic Creativity*, discutem com maior minúcia aquilo que este artigo somente tangencia a respeito do desenvolvimento platônico sobre a arte. Outro título importante, cuja contribuição é bastante relevante, é o de Pierre Schuhl, *Platon et l'art de son temps*.

ateniense. Isso significa que avalia-las (talvez moralmente), do ponto de vista contemporâneo, representa no mínimo um empreendimento complexo, capaz de abrir as portas do anacronismo. Ainda assim, elas suscitam um cenário distanciado do nosso, no qual essas prescrições filosóficas se encontravam sustentadas em um arcabouço conceitual diferenciado; no qual noções como, por exemplo, de *público* e *privado*, ou ainda, de *democracia* receberam tratamentos distintos. A tentativa de atualização, ou mesmo de aplicação, desses preceitos em meio à vida atual, que se encontra separada deles por muitos séculos, representa também uma forma de anacronismo. Hoje percebemos com certa perplexidade as razões platônicas apresentadas na *República*, de modo que pensar a criação artística, a apresentação da arte e a decisão a respeito da sua destinação, como estando subjugadas ao poder do estado são sem dúvida agenciamentos que, talvez, intuitivamente sintamos como estranhos e inadequados.

Embora o esquema geral de argumentação que esbocei resumir acima não seja de hoje, ele teima em reaparecer no universo das discussões e debates sobre a arte ocupando, às vezes, inclusive as pautas políticas, executivas e legislativas. A lembrança não nos deixa esquecer, por exemplo, do hediondo procedimental adotado em certa ocasião pelo regime nazista ao promover a higienização da *entartete Kunst*²⁰. Assim classificada pelos nazistas, esta arte do desgosto e da vermina também teve seu momento in-glório na Haus der Kunst em Munique, no ano de 1937: lá, caoticamente dispostos em meio à plaquinhas de escárnio, garatujas hediondas e pichações de

²⁰ O livro de Herschel Chipp, *Teorias da Arte Moderna*, e o livro de Briony Fer, David Batchelor e Paul Wood, *Realismo, Racionalismo, Surrealismo: a arte no entre-guerras*, fornecem subsídios importantes para a compreensão do *status quo* da arte modernista no regime nazista, bem como sobre os mecanismos de boicote, extrapolação e destruição dessa produção inovadora.

desprezo, encontravam-se ridicularizadas obras de Klee, Chagall, Kandinsky, Mondrian e muitos outros que, hoje, reverenciamos como artistas de grande monta. De fato, o interesse nazista pela curadoria negativa da suposta ‘arte degenerada’ operou como um processo de publicização do menosprezo para justificar a *criação da necessidade* de sua censura e posterior expulsão. Outro exemplo, bastante paradigmático para o que apresentei ao longo da comunicação, foi o texto chamado *A capital das monstruosidades*²¹. A argumentação – se é que podemos apontar alguma – segue os passos anteriormente resumidos, pregando peremptoriamente a execração e a desvalorização para, por fim, solicitar a proscrição das obras que analisa, diga-se de passagem, muito pobremente. Este texto é, também, um exemplo do que mencionei anteriormente a respeito do aparecimento do modelo de argumentação platônico no âmbito prático e político; isto porque cerca de um ano após a sua publicação, os vereadores da cidade de Porto Alegre se ocuparam com solilóquios (demasiadamente) longos a respeito da votação de uma proposta de lei (a lei P.L.L. n° 237/09) que disporia sobre a legalidade da remoção de obras de arte alocadas na cidade e sobre outras perversas providências, conferindo dessa maneira jurisprudência ao tema.²² Contudo, ainda dotada de contornos incertos e de falta de clareza em relação aos seus *objetivos* e *fundamentos*²³, a proposta de lei galgou ao

²¹ Refiro-me ao texto *A capital das monstruosidades*, de Voltaire Schilling, publicado no *Jornal Zero Hora*, em outubro de 2009, na cidade de Porto Alegre.

²² Um parecer prévio sobre a Lei P.L.L. n° 237/09 pode ser encontrado no link: <http://tinyurl.com/qzhe73l>

²³ A controvérsia, aqui, parece adiantar também uma consideração a respeito das prerrogativas, ou melhor, dos atributos e competências do *estado*. O *estado* faz arte? Ele é produtor da cultura? Ele pode fazer arte, pode produzir cultura? E, por fim, em que sentido pode (deve ou precisa, etc.) legislar sobre a arte e a sobre a cultura?

familiar limbo, tão típico do poder Legislativo brasileiro. Ademais, o texto que citei é, neste caso, um exemplo do que chamei ‘etiquetamento editorial da crítica de arte’. Sua ruminação verbal, mesmo que marcada pelos traços histriônicos do reconhecimento exclusivo da negatividade²⁴, se dá por um ‘precisar falar’, por um ‘precisar desmascarar’, por um ‘queixar-se’. Com este texto não estamos no horizonte, já bastante e positivamente explorado, das preocupações da arte contemporânea e da produção vigente; mas no universo das ‘belas artes’, no contexto do Classicismo de Boileau, Batteaux e Winckelmann, que identificavam as noções de *beleza* e de *imitação* como os fundamentos das artes²⁵. Não é de surpreender que estes críticos classicistas das belas artes fomentem um verdadeiro retorno às origens atenienses do imaginário ocidental

²⁴ Esta *ruminação*, que no corpo do texto, tratei pela via do eufemismo; aqui, na nota de rodapé, sugerirei menos indiretamente. Parece-me, desde meu primeiro contato com seu texto, uma espécie de ‘lamentação’ greenberguiana esvaziada da elegância e do arrojo tão típicos do crítico de arte americano. Também o ‘queixume’ já foi analisado por Freud em *Luto e Melancolia*, que cito: “Também o comportamento dos pacientes, agora, se torna bem mais inteligível. Suas queixas são realmente ‘queixumes’, no sentido antigo da palavra. Eles não se envergonham, nem se ocultam, já que tudo de desairoso que dizem sobre eles próprios refere-se, no fundo, à outra pessoa. Além disso, estão longe de demonstrar perante aqueles que o cercam uma atitude de humildade e submissão única que caberia a pessoas tão desprezíveis. Pelo contrário, tornam-se as pessoas mais maçantes, dando sempre a impressão de que se sentem desconsideradas e de que foram tratadas com grande injustiça. Tudo isso só é possível porque as reações expressas em seu comportamento ainda procedem de uma constelação mental de revolta que, por um certo processo, passou então para o estado esmagado de melancolia”. FREUD, Sigmund. *Luto e Melancolia*, 2012, p. 37.

²⁵ HAUSER, Arnold. *História Social da Arte e da Literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 497-726. Outro aspecto interessante que tangencia este problema consiste na celeuma crítica entre Winckelmann e Diderot em relação ao objetivo da arte em comparação à arte dos antigos.

européu. A *pólis* ateniense dos séculos V e IV a.C. aparece aí como o *paradise lost* da crítica de arte, como o retorno ao mundo – que sabemos, depois de Nietzsche²⁶, fantasiado – da alvura do mármore branco e da “nobre simplicidade” ou da “serena grandeza”²⁷ das estátuas míticas. O texto insurge sobre a produção artística contemporânea feito um monumento erigido por conteúdos pessoalizados, abandonado a si mesmo e a sua incapacidade de *objetividade*, marcado por um esvaziamento de justificação para aqueles enunciados que levanta, instaurando uma atmosfera de literal ignorância em termos epistêmicos. Ele menospreza para poder legitimar a prescrição pela expulsão da arte porque não sabe *olhar* e porque não sabe *justificar*.

Ao longo de suas linhas se percebe com clareza que a possibilidade de *contemplação* se transforma em *condenação* e a possibilidade de *interpretação* em *interrogatório*.

IV. Conclusão

Pretendi apontar uma sugestão para a compreensão do fenômeno da censura e seus mecanismos (*menosprezo* e *desterro*) no contexto da crítica de arte a partir de uma incapacidade da ordem da percepção e de outra, atrelada a esta, da ordem da elaboração (conceitual). Pretendi sugerir também que este tipo de fenômeno quando aparece num contexto de ‘crítica de arte’, desvirtua o sentido profundo da própria crítica que, principalmente em Benjamim, recebe um tratamento pela via da *objetividade*.

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Cia. de Bolso, 2007, p. 51-72-118.

²⁷ WINCKELMANN, Johann. “Reflexões sobre a imitação das obras gregas”. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (Org.). *A pintura – textos essenciais*. São Paulo: Editora 34, 2008, p. 76. Também consultar: POTTS, Alex. *Flesh and the Ideal: Winckelmann and the origin of Art History*. New Haven: Yale University Press, 1994.

Pretendi sugerir, sobretudo, que esta *objetividade* não é somente um atributo do escrever ou do criticar, mas que ela é igualmente um atributo importante do *ver* e do *pensar* dentro da estética e da filosofia da arte.

Bibliografia referida e consultada

ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. *O nome das coisas*. In: ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. *Obra poética*. Alfragide: Caminho, 2011.

BAUDELAIRE, Charles. *A Invenção da Modernidade (Sobre Arte, Literatura e Música)*. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

BENJAMIN, Walter. "The Task of the Critic". In: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings* (trad. Rodney Livingstone et al.). Cambridge: Belknap Press, 1999.

CARROLL, Noël. *Beyond Aesthetics: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

CARROLL, Noël. *Filosofia da Arte*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010.

FREUD, Sigmund. *Luto e Melancolia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

HAUSER, Arnold. *História Social da Arte e da Literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HOUAISS, Antônio. *Novo Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2008.

LEVINSON, Jerrold. *Aesthetics and ethics: Essays at the intersection*. Cambridge: CUP, 2001.

LICHTENSTEIN, Jacqueline (org.). *A pintura – textos essenciais*. Vol. 4 – O Belo. São Paulo: Editora 34, 2008.

MURDOCH, Iris. *A Soberania do Bem*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

SCHILLING, Voltaire. *A capital das monstruosidades*. Porto Alegre: Zero Hora, 2009. Disponível em: <http://tinyurl.com/pu7cocc>

WEITZ, Morris. “The Role of Theory in Aesthetics”. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1957. Disponível em: <http://tinyurl.com/mbnbwg7>

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

O *QUODLIBETUM* IX (Q. 1) DE HENRIQUE DE GAND: RELAÇÃO DE RAZÃO E RELAÇÃO REAL



*Iuri Coelho Oliveira*¹

O *QUODLIBETUM* IX (Q. 1) DE HENRIQUE DE GAND

O *Quodlibetum* IX de Henrique de Gand possui 32 questões, onde algumas tratam sobre Deus, comparando-o às criaturas, enquanto outras tratam das próprias criaturas. A primeira questão tem caráter geral, pois se ocupa exclusivamente da relação entre Deus e as criaturas, desenvolvendo-se em torno de saber: “Se toda relação entre Deus e a criatura é tal que a própria criatura relaciona-se com Deus, e não vice-versa”. A segunda tem caráter mais específico, pois se volta à relação de Deus com as criaturas por meio das razões ideais (*rationes ideales*), para saber: “Se Deus tivesse podido ter produzido muitas

¹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista CNPq. Contato: iurioliveira11235813@gmail.com.

criaturas segundo a espécie, se não houvesse nele a pluralidade das ideias (*pluralitas idearum*)”².

O texto dos *Quodlibeta* IX (q.), de Henrique de Gand, tem uma estrutura a seguinte sequência textual. Após enunciar a questão sobre a qual tratará, apresenta três argumentos, a solução da questão e por fim o desenvolvimento de cada argumento. O primeiro argumento ocupa a maior parte do corpo da questão³, sendo que dois são os pontos principais de seu desenvolvimento: um quanto à relação de razão (*relatio secundum rationem sive rationis*)⁴, outro sobre a relação real ou relação segundo a coisa (*relatio secundum rem sive realis*)⁵. Para a relação de razão, Henrique recorre a algumas passagens de Agostinho citadas literalmente. A relação real tem duas subdivisões: a primeira trata da independência da ordem

² DE GANDAVO, Henrici. *Opera Omnia vol. XIII: Quodlibet IX*. Editit R. Macken, O.F.M. Leuven: Leuven University Press. 1983. 361 p. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 2. Henrici de Gandavo), q. 1, p. 3, linhas 1-9.

³ DE GANDAVO, Henrici. *Opera Omnia vol. XIII: Quodlibet IX*. Editit R. Macken, O.F.M. Leuven: Leuven University Press. 1983. 361 p. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 2. Henrici de Gandavo), q. 1, p. 6, l. 72- p. 18, l. 81.

⁴ DE GANDAVO, Henrici. *Opera Omnia vol. XIII: Quodlibet IX*. Editit R. Macken, O.F.M. Leuven: Leuven University Press. 1983. 361 p. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 2. Henrici de Gandavo), q. 1, p. 6, l. 72 – p. 14, l. 65.

⁵ DE GANDAVO, Henrici. *Opera Omnia vol. XIII: Quodlibet IX*. Editit R. Macken, O.F.M. Leuven: Leuven University Press. 1983. 361 p. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 2. Henrici de Gandavo), q. 1, p. 14, l. 66 – p. 18, l. 81.

com outra coisa absoluta⁶, a segunda da dependência da ordem com algo absoluto⁷.

O segundo argumento é mais breve⁸ e nele reconstrói-se a argumentação de Aristóteles dos três sentidos, ou modos, da relação segundo a *Metafísica* (V, 15)⁹, indicando seus desdobramentos e sua aplicação ao contexto da questão 1. Por fim, o terceiro argumento é o mais breve¹⁰ e retoma pontos já tratados nos argumentos anteriores. O presente trabalho ocupar-se-á com a primeira questão, mais especificamente com o primeiro argumento, que se desenvolve a distinção entre a relação real e a relação de razão.

⁶ DE GANDAVO, Henrici. *Opera Omnia vol. XIII: Quodlibet IX*. Editit R. Macken, O.F.M. Leuven: Leuven Univerity Press. 1983. 361 p. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 2. Henrici de Gandavo), q. 1, p. 14-15, ll. 78-85.

⁷ DE GANDAVO, Henrici. *Opera Omnia vol. XIII: Quodlibet IX*. Editit R. Macken, O.F.M. Leuven: Leuven Univerity Press. 1983. 361 p. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 2. Henrici de Gandavo), q. 1, p. 15, l. 86 – p. 18, l. 81.

⁸ DE GANDAVO, Henrici. *Opera Omnia vol. XIII: Quodlibet IX*. Editit R. Macken, O.F.M. Leuven: Leuven Univerity Press. 1983. 361 p. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 2. Henrici de Gandavo), q. 1, p. 18, l. 82 – p. 24, l. 22.

⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2. ed. revisada. Madri: Editorial Gredos, 1990. 830 p. (Biblioteca Hispánica de Filosofía). Em especial pp. 268-275.

¹⁰ DE GANDAVO, Henrici. *Opera Omnia vol. XIII: Quodlibet IX*. Editit R. Macken, O.F.M. Leuven: Leuven Univerity Press. 1983. 361 p. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 2. Henrici de Gandavo), q. 1, p. 24, l. 23 – p. 25, l. 64.

A SOLUÇÃO DA QUESTÃO E O PRIMEIRO ARGUMENTO

Solução da Questão

O contexto teológico no qual se insere o texto do gândavo é claro, pois trata-se de defender que toda relação de Deus com as criaturas só o é no sentido em que as criaturas se relacionam com Deus. É, entretanto, necessário levar em conta o que consta na solução da questão que, como se disse, antecede o desenvolvimento dos argumentos, porque nela, Henrique recorre a um trecho do *De Trinitate* (VII, 1), onde Agostinho diz que tudo que é relativo ou que ocorre relativamente tem como base ou apoio para tal, algo que não é relativo, e exemplifica que só se pode falar em *homo dominus*, porque há *homo* como substância, enquanto *dominus* é algo que se diz de modo relativo a *homo*. Assim, o que não é algo por si mesmo (*ad se ipsum*), não é inteiramente algo a que se possa dizer de modo relativo com outro¹¹.

Parece correto dizer que a diretriz da solução é a ideia de dependência e de independência, pois quando *homo dominus* é utilizado para defender que só há *dominus* porque há *homo* – visto que é preciso haver alguma substância (*homo*) para que algo possa ser dito em relação a ela (*dominus*) –, fica claro que *dominus* depende de *homo*, mas *homo* independe de *dominus*. Embora isso não conste no texto nesses termos, trata-se aí de dependência e de independência no âmbito estrito das criaturas. Quando se encerra essa mesma frase, já há um outro âmbito em apreço, a saber, aquele que contempla a relação, não do homem (criatura) e seus atributos, mas aquele onde se dá a relação do homem com Deus. A semelhança é perceptível,

¹¹ DE GANDAVO, Henrici. *Opera Omnia vol. XIII: Quodlibet IX*. Editit R. Macken, O.F.M. Leuven: Leuven Univerity Press. 1983. 361 p. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 2. Henrici de Gandavo), q. 1, p. 4, l. 30 – p. 6, l. 57.

pois a analogia é feita entre algo permanente, independente (substância, Deus) e algo não permanente (atributo, criatura). Há, entretanto, algo que diverge entre os dois membros da analogia em ambos os âmbitos, porque quando se diz *dominus* a respeito de *homo*, este associa-se àquele como o sujeito se associa ao predicado, mas quando se trata da relação Deus-criatura, esta última, ainda que mantenha certa relação com aquele, sua dependência não é apenas maior, mas absoluta, porque deve seu ser àquele, afinal Deus é entendido como aquele *a quo est id quod est*, ou seja, aquele do qual a criatura é o que é.

Não há como não estranhar, sob certo aspecto, essa solução, porque em seu início fala-se que algo relativo só ocorre a algo não-relativo, diga-se, absoluto, como quando se diz *homo dominus*; passa-se, então a falar da absoluta dependência da criatura que, como o Filho recebeu tudo do Pai por certa ordem de natureza, cuja relação se dá entre aquele do qual é e aquele que é; volta-se a falar da criatura, e diz-se, ademais, que sua relação com Deus ocorre, antes porque Deus se relaciona com ela e pela ordem que a partir de Seu intelecto e de Sua vontade em relação à criatura (esta entendida como sendo aquilo que é porque provém de Deus), antes, dizia-se, do que pelo fato de a criatura relacionar-se com Deus; e finaliza-se a solução com a ressalva de que, embora entre ambos os termos haja outra relação, motivo pelo qual a criatura se relaciona com Deus e não o contrário, faz-se menção à resolução dos argumentos para a correta compreensão dessa pelo menos aparente contradição.

O primeiro argumento

O primeiro argumento compõe-se de três partes, a saber: 1) Afirmção de semelhança entre a relação de Deus com a criatura e o senhor (*dominus*) com o servo (*servus*), respectivamente – sendo que essa relação é entendida em

sentido não mútuo; 2) A relação entre Deus e criatura é apenas uma relação de razão; 3) Apresenta-se um contra-argumento: se não fosse assim, Deus seria mutável, ou teria mudado, e em sentido inverso, se toda criatura fosse privada do ser, do senhor far-se-ia o não-senhor¹².

Para saber qual é a relação entre Deus e a criatura, Henrique coloca uma tese oposta, defendendo que “Entre Deus e a criatura há relação porque Deus se relaciona com a criatura e que esta está em Deus *secundum rem*”¹³. A seguir, alega que essa relação não ocorre por um modo duplo. Para esclarecer como se dá a relação, a princípio, há uma dupla conceitual a desdobrar, a saber, aquela que constitui a relação real (*relatio secundum rem sive realis*) e a relação de razão (*relatio secundum rationem sive relatio rationis*). Como o autor tem particular interesse pela relação de razão, visto que ele defende ser esta a existente entre Deus e a criatura, tratá-la-á primeiro, para depois de ocupar com a relação real. Tanto uma quanto outra, tão logo enunciadas, têm expostos seus desdobramentos e sua aplicação – com ênfase na questão da qual se está tratando, visto que poderiam ser expandidas a outros contextos.

Ainda que talvez se faça preciso revisar o emprego dos termos a estrutura que Henrique apresenta para relação de razão é a seguinte:

1. A relação segundo a razão apenas, é aquela que não se funda na coisa sem a consideração e a operação do intelecto acerca dela. E pode ser de dois modos, que comportam outras subdivisões:

¹² DE GANDAVO, Henrici. *Opera Omnia vol. XIII: Quodlibet IX*. Editit R. Macken, O.F.M. Leuven: Leuven University Press. 1983. 361 p. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 2. Henrici de Gandavo), q. 1, p. 3, ll. 6-14.

¹³ DE GANDAVO, Henrici. *Opera Omnia vol. XIII: Quodlibet IX*. Editit R. Macken, O.F.M. Leuven: Leuven University Press. 1983. 361 p. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 2. Henrici de Gandavo), q. 1, p. 6, ll. 63-64.

1.1 Por um modo, a relação ocorre a partir da exclusiva consideração do intelecto acerca da coisa, causando a relação em cada um dos seus extremos. E isso de dois modos:

1.1.1 De um modo, o intelecto opera as diversas relações que tem suas diversidades provenientes da natureza da coisa de algum modo diversa, tal como são o gênero e a espécie quanto a homem e a animal.

1.1.2 De outro modo, acerca dos extremos que têm sua diversidade proveniente da consideração do intelecto sem qualquer diversidade da coisa, tal como a relação de razão da identidade acerca de uma coisa tomada duas vezes segundo a razão.

1.2 De outro modo, a partir da exclusiva consideração do intelecto e de sua operação acerca da coisa, causando a relação de um dos extremos em ordem com o outro no qual há relação segundo a coisa. E isso de dois outros modos:

1.2.1 De um modo, como aquilo que por si não comporta alguma habilidade para que o intelecto acerca dele opere a relação, tal como opera a direita e a esquerda quanto à coluna na ordem da direita e da esquerda que está no animal segundo a coisa.

1.2.2 De outro modo, como acerca daquilo que por si tem alguma habilidade para que o intelecto acerca dele opere a relação. Essa, entretanto, pode ser de dois modos:

1.2.2.1 De um modo, por aquela relação, que é segundo a coisa, e existe previamente num extremo e conforme sua correspondência se formará no outro, para que por essa relação segundo a coisa, de certa maneira, é a razão do causa daquela que é segundo a razão, como acontece universalmente na relação que há da medida com o medido, e que são aquelas de Deus com as criaturas no tempo.

1.2.2.2 De outro modo, por aquela relação segundo a razão, que é por natureza anterior naquilo em que é, e

conforme sua correspondência tem ser aquele que é o outro extremo e que nele ocorre a relação real. Por isso, aquela relação segundo a razão, de certa maneira, é a razão do causar daquela que é segundo a coisa, como acontece universalmente nas relações desde a eternidade em com Deus com as criaturas, e da parte do intelecto e da vontade divinos¹⁴.

CONSIDERAÇÕES PARCIALMENTE FINAIS

Em primeiro lugar, os dois últimos modos do esquema acima receberão especial consideração por parte de Henrique até o fim do tratamento dado à relação de razão. Por isso, é interessante mencionar certo aspecto neles presente. No primeiro deles (1.2.2.1), a relação real é de certo modo a causa da relação de razão, relação tal como aquela entre o medido e a medida e dessa mesma são as existentes entre Deus e a criaturas no tempo. Já no segundo modo mencionado (1.2.2.2), a relação de razão é, de certa maneira, a causa da relação real e essa é a relação presente desde a eternidade de Deus com as criaturas por meio de Seu intelecto e de Sua vontade. O que liga ambos os modos tratam da relação a respeito ao tempo, o primeiro quanto ao que se pode chamar *tempus creaturae*, o segundo quanto à eternidade.

Do que se viu até então a respeito da relação de razão permite fazer alguns apontamentos. o fato de Henrique enfatizar os dois últimos modos, deixa claro que não se ocupa das relações de Deus *ad intra*, pois nesse caso os desdobramentos do que dissera tratariam do intelecto divino consigo mesmo, ou então do intelecto humano consigo mesmo, o que não é o caso. Há, contudo, de se

¹⁴ DE GANDAVO, Henrici. *Opera Omnia vol. XIII: Quodlibet IX*. Editit R. Macken, O.F.M. Leuven: Leuven University Press. 1983. 361 p. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 2. Henrici de Gandavo), p. 6, l. 72 – p. 7, l. 7.

esclarecer em ocasião posterior, a aparente contradição que a solução da questão apresenta, pois como se fez ver mais acima, a questão, em seu todo, incumbe-se defender que a relação de Deus com as criaturas é uma relação de razão e não uma relação real. Há de se notar, porém, que há dependência da criatura em relação a Deus é absoluta, mas ainda assim o autor insiste em mostrar certa mutualidade da mesma relação. Segue-se ao esquema acima referido uma exposição sobre a vontade e o intelecto divinos, os quais estabelecem com as criaturas certa relação, a qual será explanada em momento mais propício, dado que em virtude do tempo, a noção de relação real ficará pendente por enquanto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DE GANDAVO, Henrici. *Opera Omnia vol. XIII: Quodlibet IX*. Editit R. Macken, O.F.M. Leuven: Leuven Univerity Press. 1983. 361 p. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 2. Henrici de Gandavo)

ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2. ed. revisada. Madri: Editorial Gredos, 1990. 830 p. (Biblioteca Hispánica de Filosofía).

ÉTICA E MORAL: DIALÉTICA PERMANENTE NO CUIDADO DE SI



*Jacira de Assis Souza*¹

É importante frisar que Ricoeur reconhece que não há uma diferença fundamental na etimologia da palavra ética e moral. O termo grego *ethos* e o vocábulo latino, ambos podem significar costume ou caráter. Nosso autor convencionou chamar de “ética” a *perspectiva* de uma vida concluída e de “moral” a articulação dessa perspectiva em *normas* que se caracterizam pela sua pretensão a universalidade e seu caráter de constrangimento.

O cuidado de si - a intenção de vida boa para si

O cuidado de si manifesta-se como capacidade de introduzir mudanças no curso das coisas, de começar alguma coisa no mundo, a capacidade de iniciativa. Neste

¹ Mestranda em Filosofia: Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, jajauerj@yahoo.com.br, tel. (21) 99326-2357

sentido, a estima de si é o momento reflexivo da práxis, da ação. É enquanto apreciamos nossas ações que nós nos parecemos a nós mesmos como autores e, dessa forma, se compreendendo como outra coisa que simples força da natureza ou simples instrumento.

Mas é necessário compreender que o termo "si", associado ao termo estima por Ricoeur, no plano ético fundamental, não se confunde de maneira alguma com o eu, ou seja com uma posição egológica que o encontro com o outro subverteria necessariamente.

A noção de si é confrontada com dois usos maiores do conceito identidade. A identidade pode ser considerada na perspectiva de *mesmidade* que no latim, se exprime *idem*; na língua inglesa, como *sameness*, no alemão como *gleichheit*. Mas o conceito de identidade pode ser ainda considerado como ipseidade. A ipseidade, diz Ricoeur, não é a mesmidade.

A mesmidade é um conceito de relação e uma relação de relações. Essa manifestação da mesmidade se dá, quando diante de duas ocorrências de duas coisas designadas por um nome invariável na linguagem comum, dizemos que elas formam uma única e mesma coisa. Ela se exprime, neste caso, com o significado de unicidade, cujo contrário é pluralidade.

"A essa primeira componente da noção de identidade corresponde a operação de identificação entendida no sentido de reidentificação do mesmo, que afirma que conhecer é reconhecer: a mesma coisa duas vezes, *n* vezes".²

A semelhança externa entre duas ou várias coisas pode ser invocada como critério indireto para reforçar a ideia de identidade numérica. Depois vem a identidade

² RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Tradução Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991, p. 141

qualitativa. Esse segundo componente corresponde à operação de substituição sem perda semântica.

Já a ipseidade é uma questão central nas reflexões sobre a existência humana. Ela se constitui de uma entranhável dialética que é, ao mesmo tempo, incontornável e essencial. A abordagem feita pelo viés da dialética, por ela implicada, permite que se leve em conta o aspecto de substancialidade da identidade bem como o de permanência no tempo sem que se negligencie os momentos da diferença da mudança. Embora sejamos os mesmos durante todo o tempo de vida, podemos perceber as mudanças que nos aconteceram ao longo deste tempo. Somos os mesmos ainda que diferentes. A diferença e a mudança são requeridos pelo pensamento que se orienta pelo devir.

O interesse pela questão da ipseidade sofre um deslocamento nas filosofias da existência, no tocante ao âmbito de localização do pensamento, da epistemologia ou teoria do conhecimento, para o campo da ontologia, ao abdicar daquelas pretensões autofundantes se absolutizantes das filosofias modernas, centradas na categoria do sujeito ou do "EU". Encontra-se na mais consistente e sistemática dessas reflexões existenciais, ou seja, em Heidegger, mostra-se uma diferença entre a identidade que supõe permanência, ou substancialização, e a ipseidade que exprime uma diferença, isto é, diferença no modo de ser. O *Dasein* heideggeriano mantém consigo mesmo uma relação marcada pela incerteza.

Antes de ter em primeiro lugar a certeza do saber absoluto de si, o *Dasein* só toma ciência de si a partir de um jogo que se joga e é por ele sempre tacitamente admitido: o jogo de seu ser, jogo que se joga singularmente, em cada um e por cada um, e que só se decide a cada passo, a cada momento. Este aspecto de ser a todo meu (a estrutural *jemeinigkeit*, de 'Ser e Tempo') significa que ninguém pode desempenhar o

Dasein por algum outro ou em lugar de outro. É um jogo que se joga na primeira pessoa. (...) A ipseidade depende direta e imediatamente do *Dasein* que a cada momento somos uma dependência entre uma modalidade de auto-apreensão e uma maneira de ser no mundo.³

A noção de cuidado é inerente à ipseidade, pois nasce de duas junções heideggeriana *Dasein e Selbst*, que atinge uma culminância de mediação na estrutura existencial-ontológica do cuidado. O *selbst* é abertura para o mundo. "O homem, (...) é considerado sempre também segundo alguma disposição de humor (*Stimmung*), que o abre, isto é, leva-o para fora de si preenchendo-o de transcendência."⁴ O cuidado de si se dá neste jogo de auto-apreensão e de abertura para o outro de si pelo viés da ipseidade. Sendo assim, a estima de si não representa, em razão do seu caráter reflexivo, a ameaça de um dobrar-se sobre o eu, de um fechamento da abertura para o horizonte da vida boa.

Este texto⁵ permite uma reflexão sobre a ética e a moral no âmbito da relação professor-aluno. É fruto de uma reflexão nascida enquanto fruto do exercício do magistério, cuja prática revela a necessidade da ética como constante cuidado de si. Ricoeur afirma que a passagem das máximas da ação ao julgamento moral em situação só exige a renovação dos recursos de singularidade inerentes à perspectiva da verdadeira vida. O julgamento moral desenvolve a dialética. Há um rigor no formalismo que confere ao julgamento moral a verdadeira gravidade.

³ BICCA, L. *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999, pp.8,9

⁴ BICCA, L. *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999, p.9

⁵ Este texto faz parte da monografia apresentada como trabalho final de Pós-graduação "Lato sensu" em Docência Superior em fevereiro de 2012, na Universidade Cândido Mendes – AVM Faculdade Integrada. http://www.avm.edu.br/novo_site2/busca_mono.asp

Atravessar os conflitos que agitam a prática, guiada pelos princípios da moralidade, nos livra das seduções de um situacionismo moral, que nos faria reféns indefesos do arbítrio. “O reconhecimento de si é obtido ao preço de uma dura aprendizagem adquirida no percurso de uma longa viagem através desses conflitos persistentes, cuja universalidade é inseparável de sua localização, cada vez inexcedível”.⁶

O texto traz ainda à luz, os desafios a que os professores são submetidos durante o exercício de seus afazeres. É necessário que o educador viva uma tensão constante entre a moral que nos é imposta pela instituição e o compromisso ético de buscar o bem para si, para o outro, em instituições justas. Somente assim encontraremos sentido no nosso fazer educação, do contrário, seremos apenas mais um. É no conflito do que podemos, no sentido de estar ao nosso alcance, e o que devemos, que se situa o eixo dialético entre moral e ética. É no embate da ação que o que somos se desnuda e se revela deixando à mostra esse “si” que é nossa marca individual, intransferível. É enquanto agentes que podemos expurgar toda e qualquer ilusão. É na ação que nos damos a conhecer, inclusive a nós mesmos.

O conflito se faz presente a cada vez que somos chamados a agir. Pois a ação é onde se circunscreve a questão ética. Por isso, a presença da palavra ética, ao lado da palavra moral, é no mínimo inquietante. De maneira geral, a palavra ética é carregada de uma carga positiva que remete sempre a certa grandeza, ao passo que a palavra moral é impregnada de uma carga negativa e pejorativa. Associa-se, normalmente, a ética à liberdade de ação, enquanto a moral é associada, às vezes, ao cerceamento de uma ação. Evidenciando já, uma dialética inerente.

⁶ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Tradução Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991, p. 286

Há uma distinção proposta entre os termos ética e moral, embora a mesma não seja imposta pela etimologia ou mesmo pela história do emprego dos termos. Ambos remetem intuitivamente à ideia de costumes, Paul Ricoeur marca neste aspecto uma dupla conotação: aquilo *que é tido como bom* e o que se *impõe* como obrigatório. Enquanto a moral se inscreve no terreno do que se impõe como obrigatório, a ética se inscreve no terreno daquilo que é tido como bom. Assim, Ricoeur, por convenção, reserva o termo “ético” para a perspectiva de uma vida concluída, e “moral”, para a articulação dessa perspectiva em *normas*. Nessa dupla conotação pontuada por Ricoeur uma questão já se impõe no primeiro momento: essa dupla conotação aponta o *bom* e o *obrigatório* nem sempre numa via convergente. De acordo com essa marcação, feita por Ricoeur, alcançar o *bom* é o resultado de uma intenção ética. Não se alcança o *bom* sem o querer, sem que haja um direcionamento intencional. É possível seguir a via do obrigatório sem grandes engajamentos, sem maiores comprometimentos. Mas, ser ético implica necessariamente num cuidado de si, numa autoconstrução contínua tendo em perspectiva a vida boa, tanto para si como para os outros, em instituições justas. Ser ético, neste caso, é um projeto de vida, onde cada ação é uma peça importante para essa autoconstrução.

Esta noção de perspectiva e norma é distinguida com facilidade entre duas heranças, uma é a herança aristotélica, em que a ética tem como característica uma perspectiva teleológica, e a outra, uma herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, logo, de um ponto de vista deontológico. Ricoeur propõe estabelecer: 1) o primado da ética sobre a moral; 2) a necessidade, para perspectiva ética, de passar pelo crivo da norma; 3) a legitimidade de um recurso da norma à perspectiva, quando a norma conduz a impasses práticos e situações aporéticas. Toda vez que a norma conduzir a

conflitos para os quais a solução requeira uma sabedoria prática, o que na intenção ética é mais atento à singularidade da situação. Na perspectiva ricoeuriana, a moral só constituiria uma efetuação limitada, ainda que legítima e até indispensável, da perspectiva ética, e a ética, nesse sentido, envolveria a moral. Ricoeur não vê Kant como um substituto de Aristóteles, antes estabelece entre as duas heranças uma relação ao mesmo tempo de subordinação e complementaridade.

Ricoeur estabelece uma diferença entre os termos ética e moral. Ele chama de ética os questionamentos que precedem a introdução da ideia de lei moral, enquanto chama de moral tudo que se refere a leis, normas.

O primado da ética sobre a moral

Certamente a ética ultrapassa em muito o simples fato de cumprir o que está prescrito. No entanto, ser ético está implicado em ser moral. Colocado desse jeito, já se pode perceber que há uma ligação necessária, ainda que conflitante entre ética e moral. A conduta ética passará obrigatoriamente pela conduta moral. Pois, como diz Aristóteles a ética visa à prática. Logo, a ética ocupa-se da ação humana, deslocando a ênfase da ação para o autor da ação. Toda a ação humana é fruto de uma deliberação, de uma escolha. Sendo os movimentos contraditórios da alma, muito mais que os próprios atos em sua efetivação, ser ético implica num trabalho sobre si mesmo, em que o indivíduo busca se transformar em sujeito moral de sua própria conduta. A submissão à regra prescrita se dá por reconhecer-se ligado a ela e sentir a obrigação de pô-la em prática. Como se a regra à qual se submete fosse uma expressão de sua vontade.

Enquanto seguidor de regras prescritas é sempre possível dar de ombros e dizer para si mesmo: “fiz o meu papel, ou seja, cumpri um *script* com o qual não tenho

nenhum compromisso além de desempenhá-lo”. Tal atitude marcada pela heteronomia, ou seja, lida com a lei sem que imprima nessa ação uma efetividade ética. Se alguma inquietação a respeito da ação o assalta, se algo se insinua ao seu espírito, trazendo uma palpitação ao coração, repete para si: “fiz o que tinha de ser feito”. A preocupação moral é verificar se a ação praticada o foi de acordo com o prescrito, enquanto a preocupação ética vai em direção ao desdobramento da ação. Tudo isto permitiria a Aristóteles citar: quem escolhe a ação escolhe também a consequência! A ação ética é ato da liberdade, porque “a liberdade é da ordem dos ensaios, das experiências, dos inventos, tentados pelos próprios sujeitos que, tomando a si mesmos como prova, inventarão seus próprios destinos.”⁷. A moral, no entanto, é o referencial de uma conduta ética.

1.2 Os desafios éticos e morais na educação

(...) por ser consciente e livre; pela liberdade o ser humano eleva-se acima da determinação da natureza e da espontaneidade de suas leis; assume ou rejeita sua inclinação natural para o bem. Mesmo quando a clareza do bem ou do fim que lhe é próprio, o homem pode escolher outro caminho (...) ⁸

Que a educação seja algo desafiante é difícil negar. Certamente o maior desafio para aqueles que estão envolvidos neste processo seja o de cunho ético. Hoje quando se fala de educação, não raro, fala-se das tecnologias e da sua consequência no fazer, na prática educacional; fala-se da falência da família e de implicação

⁷ ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. VEIGA-NETO, A. SOUZA FILHO, A. de, (organizadores). *Cartografia de Foucault*. Belo Horizonte: autêntica, 2008 p.16

⁸ PEGORARO, O. *Ética é Justiça*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.p. 30

disto para a escola e para todos aqueles que estão engajados no processo educacional; fala-se também do despreparo do professor; da falta de respeito dos alunos; da falta de vontade do aluno quanto ao conteúdo das disciplinas; fala-se da estrutura das salas, do prédio da escola; fala-se das políticas públicas de educação; fala-se dos baixos salários dos professores; (...) A lista é interminável. Embora tudo isso interfira no processo educativo, nem todos estes fatores são determinantes. Senão, vejamos: as tecnologias não são em si mesmas boas ou ruins. Muito embora existam pessoas que considerem a tecnologia como a causa de todo o problema em sala de aula, há também aqueles que a consideram como a solução para todos os problemas, ela seria como uma varinha mágica: basta que haja uma estrutura tecnológica e a sala de aula será outra. Completamente interessante. A questão é mais profunda, como nos dá a conhecer Marcos Silva em seu livro *Sala de aula interativa* citando F. Tinland que cunha o conceito "homem aleatório"

Para F. Tinland o 'homem aleatório' é o indivíduo cada vez mais desarmado para inventar sua própria rota 'em um mundo onde certamente o provisório, o flutuante estenderam sua empreitada' como 'revanche da contingência, da eventualidade, das bifurcações e cadeias aleatórias, do complexo sobre o simples, dos sistemas sobre o Sistema, dos fluxos e as flutuações sobre os estados e as coisas. (...) p. 167

O trágico que este retrato do "homem aleatório" pode perfeitamente ser o retrato de alguém que se autodenomina educador. Como que alguém se propõe ensinar um caminho quando ele mesmo não tem um caminho próprio. Andar sobre as próprias pernas, pensar com a própria cabeça, seguir seu próprio caminho, deveria ser a exigência para todos que se propusessem a educar. Porque um educador é aquele que tem como princípio que

"todo homem é um milagre irrepetível"⁹. Realizar este milagre em si mesmo é o desafio primeiro de qualquer educador. Enquanto educador, é necessário que tenhamos a capacidade de diferenciar pessoa entre coisas naturais. A implicação de estabelecer esta diferença traz ao educador esperança e certeza de que seu fazer é pleno de possibilidades. A pessoa está entre as coisas naturais e compartilha com elas muito de suas características, no entanto, há uma especificidade no ser humano, a saber, a consciência e a liberdade. "Um ser realiza sua natureza quando alcança sua finalidade"¹⁰, é um princípio metafísico que se aplica a todos os seres naturais, que já trazem no seu bojo sua finalidade. Assim, ao contemplar um botão de rosa sabemos que logo ali teremos uma rosa em flor; ao observarmos uma criança brincando ou ocupada nos seus afazeres infantis, podemos vislumbrar ali um adulto, nada mais. Não há como predizer que contribuição ela dará à sociedade. Que caminho escolherá. Revelar, desvelar essa essência latente no educando é tarefa sublime, que requer a sensibilidade de um artista. Assim como o escultor vê com os olhos da alma uma figura esculpida, onde outras pessoas só vêem um bloco de pedra, o educador-artista vê nos seus alunos uma possibilidade infinita e trabalha afim de que se desenvolva todo o potencial existente em cada um. Com a paciência de um escultor vai lapidando com amor e carinho a alma dos seus alunos, certo de que em cada um deles existe algo que é único. Nessa tarefa empenha todo o seu ser por compreender que "não existe na natureza criatura mais sinistra e mais repugnante do que o homem que foi despojado do seu próprio gênio e que se extravia agora a torto e direito em todas as direções (...)"¹¹

⁹ NIETZSCHE, F. *III Consideração Intespetiva: Schopebauer educador*. Col. Os Pensadores, São Paulo, 1980.p.138

¹⁰ PEGORARO, O. *Ética é Justiça*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 30

¹¹ NIETZSCHE, F. *III Consideração Intespetiva: Schopebauer educador*. Col. Os Pensadores, São Paulo, 1980.p.139

A noção do educador como artista nos é dada por Nietzsche em seu texto *III Consideração intempestiva: Schopenhauer como educador*. Tal analogia nos remete a realidade de que educar é trazer à luz uma obra de arte, e ninguém espera fazer isto sem que haja intenção, determinação, constante por saber de antemão o valor imensurável do que tem às mãos.

O desafio do educador "decifra unicamente a tua vida ..." (...) ¹² O que nos remete a outra máxima socrática: "conhece-te a ti mesmo". Esse voltar-se para si mesmo ajuda o indivíduo a convencer-se de seus limites, de sua própria miséria e ainda de suas necessidades. E aprenda a conhecer os remédios e as consolações: "a abnegação do eu, a submissão a fins mais nobres e sobretudo àqueles da justiça e piedade" (...) ¹³ A esfera da cultura é filha do conhecimento de si, bem como da insatisfação de si, em todo indivíduo. Todos que apela para ela anseia por ser algo mais elevado e mais humano do que é.

"Vejo acima de mim algo mais elevado e mais humano do que eu (...)" ¹⁴ Este estado de conhecimento de si só é possível através do amor, mas, é impossível ensinar o amor torna-se difícil de alcançar tal estado de conhecimento de si. Pois somente no amor que alma adquire uma visão clara, analítica e desdenhosa de si. Só o amor conduz o ser humano em direção ao outro pela via da identidade. Habilita-nos a ver no outro muito de nós mesmos.

¹² NIETZSCHE, F. *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer educador*. Col. Os Pensadores, São Paulo, 1980. p.140

¹³ NIETZSCHE, F. *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer educador*. Col. Os Pensadores, São Paulo, 1980. p.138

¹⁴ NIETZSCHE, F. *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer educador*. Col. Os Pensadores, São Paulo, 1980. p.

Conclusão

Ricoeur afirma o primado da ética sobre a moral. Tal fato, no entanto, não esvazia a importância da moral. Com a ética caminhamos na perspectiva do que consideramos bom. Mas a momentos ou situações que escolher o que é bom para o maior número de pessoas torna-se um desafio e requer um parâmetro para que o agente possa ter certeza de que sua ação está sob a égide do bom. Para esses momentos a pessoa recorre a moral e ouve “tu deves...” Uma ação ética é consequência de uma escolha amparada pelo recurso da norma que orienta o arbítrio afim de que o bom esteja ancorado e sustentado em algo fora do sujeito e que oferece a todos a possibilidade da avaliação da ação. No diálogo com Aristóteles e Kant, além da tradição Ricoeur procurou uma via de articulação com esses dois autores preservando o que cada um tem de melhor. Enquanto a ética de cunho aristotélico pode ser considerada uma ética de meios e fins, de acordo com alguns críticos, e a ética kantiana ser vista como pautada somente pelo imperativo categórico. Ricoeur encontra uma via de reconciliação entre ambos. De onde podemos concluir que ser ético, na perspectiva ricoeuriana, é viver em estado de atenção buscando circunscrever cada ação no domínio do bom recorrendo a norma cada vez que se sentir em dúvida. A dialética seria então essa tensão latente na intenção ética como um projeto de vida do qual não se quer desviar.

Referências Bibliográficas

- ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. VEIGA-NETO, A. SOUZA FILHO, A. de, (organizadores). **Cartografia de Foucault**. Belo Horizonte: autêntica, 2008.
- ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, Tradução de Mário

da Gama Kury. 3 edição. Brasília, UNB, c1985, 1999.

BICCA, Luiz **Questões persistentes**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003

_____, **O mesmo e os outros**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999

NIETZSCHE, F. **III Consideração Intespetiva: Schopenhauer educador**. Col. Os Pensadores, São Paulo, 1980.

PEGORARO, Olinto **Ética é Justiça**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SHIROMA, Eneida Oto, Maria Célia Marcondes de Moraes, Olinda evangelista, **Política educacional**. 2 edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, 2ª edição

SILVA, MARCO **Sala de aula interativa**. Rio de Janeiro: Quartet, 3ª edição. 2002

RICOEUR, Paul, **O si-mesmo como um outro**. Tradução Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papiru, 1991

_____, **Em torno ao político**. Tradução Marcelo Perine. São Paulo, Loyola. 1995

_____, **Percurso do Reconhecimento**. Tradução Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo, Loyola, 2006

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt ética & política**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006

APONTAMENTOS SOBRE CONCEPÇÃO POLÍTICA DE PESSOA EM RAWLS



*Jaderson Borges Lessa*¹

Introdução

Alguns dos principais debates na filosofia política contemporânea ocorreram a partir da publicação de *Uma Teoria da Justiça*², de John Rawls. De modo especial, como uma reação crítica a teoria liberal por um grupo de autores que ficou conhecido como “comunitaristas”. Essa relação entre “liberais e comunitaristas” algumas vezes se dá de forma complexa e outras vezes até mesmo confusa. Que haja diferenças significativas entre eles em algumas

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Mestre em Filosofia pela PUCRS. E-mail: jadersonbl@gmail.com e jaderson.lessa@acad.pucrs.br Contato: (51) 9316-4329.

² Cf. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

posições parece indiscutível, mas também acredito que haja pressupostos entrelaçados nessa discussão³. Inspirado pela obra *Uma Teoria da Justiça* um desses debates reporta-se ao que se pode chamar de o “debate sobre o *self*”, ou mesmo “concepções de pessoa”, entendida aqui, como questões relacionadas com o conceito de pessoa e sua constituição. Um dos pontos principais dessa discussão se deu a partir da obra *O Liberalismo e os Limites da Justiça*⁴, de Michael Sandel. Fortemente inspirado e influenciado pelo trabalho de Charles Taylor⁵ na sua investigação sobre a gênese da identidade moderna.

Nesse sentido, a teoria da justiça de Rawls foi confrontada inicialmente por que a concepção de pessoa moral implícita à sua teoria ao construir o seu artifício de representação denominado de “posição original” – uma situação onde as partes (“pessoas artificiais”) procuram chegar a um acordo em torno de princípios de justiça – colocando as pessoas atrás de um “véu de ignorância” – abstraídas de seus conhecimentos particulares e de sua situação na sociedade, com a intensão de oferecer um ponto de vista moral que fosse imparcial e universal – acabaria por conduzir a um certo individualismo abstrato.

Embora muitas questões surgiram a partir desse debate sobre o conceito de eu e sua constituição –

³ Nesse ponto sigo a ideia de Charles Taylor sobre essa discussão. Mas no momento não é possível aprofundar essas questões. Cf. TAYLOR, C. “Propostos entrelaçados: o debate liberal-comunitário” in: TAYLOR, C. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

⁴ Cf. SANDEL, M. *O Liberalismo e os limites da justiça*. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

⁵ A principal obra de Taylor a qual foi o pano de fundo para a crítica de Sandel foi *Hegel e a Sociedade Moderna* (2005). Não obstante, pretendo particularmente acreditar ser possível situar a discussão também a partir de outros trabalhos de Taylor como, por exemplo, *As Fontes do Self* (1997) e *Ética da Autenticidade* (2011), tais obras, ao menos como eu interpreto, continuam na esteira de seu livro interior.

sobretudo a partir do chamado debate entre “liberais e comunitaristas”, no qual essa discussão tem o intuito de se inserir – este texto está limitado a algumas observações sobre a ideia de apresentada por Rawls, as razões que ele expõe para defender sua posição, e se sua reinterpretação da ideia supera a crítica acerca da sua concepção de pessoa política. Para isso iniciarei com um breve apontamento da questão sobre a posição geral de dois interlocutores - Taylor e Sandel - para em seguida apresentar o argumento de Rawls e, em seguida, uma breve apreciação à guisa de conclusão.

II

O filósofo canadense Charles Taylor é notável por sua contribuição esclarecedora e ambiciosa ao elaborar o que se pode chamar de uma história da identidade moderna, na qual se configura sua compreensão do que é ser um agente humano, uma pessoa, um *self*, a partir da compreensão moderna. Nesse sentido, Taylor identifica - na sua construção da identidade moderna - que a noção de que somos um *self* está vinculada ao sentido de interioridade moderna. Em outras palavras, isso significa que para Taylor há uma profunda relação entre *self* e moral. Desse modo, algumas das teorias modernas, ou suas variações, e nisso é possível incluir o liberalismo, seriam incapaz de explicar o fato da sociabilidade humana, no sentido de uma identidade pessoal “comunitariamente situada”. Essa impossibilidade se daria ao conceber a ideia de pessoa moral como “não situada”, no sentido de que idealizaria a pessoa moral “atomisticamente”, isto é, opondo-se a visão de que os seres humanos são autossuficientes fora da sociedade, como se o indivíduo não pertencesse a uma comunidade, ou fosse independente dos contextos sociais, ou ainda sem

referência as concepções de bem, as quais fazem parte da constituição do próprio “*self*”⁶.

De forma semelhante, Michael Sandel, por sua vez, procura mostrar a impossibilidade de uma sociedade em que haja pressupostos atomistas. Entretanto, é interessante notar que Sandel, na verdade, se propõe a demonstrar que diferentes concepções do *self* da identidade - “libertos” ou “situados” - se vinculam aos diferentes modelos da maneira como se vive em sociedade⁷. Nesse sentido, Sandel percebe que há na teoria de Rawls certa impossibilidade entre a noção de *self* e de comunidade que ele assume. Isso fica mais nítido quando ele mostra que a teoria de Rawls precisa de um sentido forte de comunidade e que para isso o sujeito moral não poderia ser apenas uma noção de pessoa individualizada, em outras palavras, um *self* que não possui vínculos com a comunidade na qual está posicionado⁸. Por isso, a teoria da justiça rawlsiana foi interpretada na perspectiva de que os valores e os fins de uma pessoa não são elementos constitutivos do seu eu, mas sendo apenas elementos acessórios⁹. Para ele o “eu” da teoria seria livre de desembaraços ao ponto de que não teria obrigações e compromissos que lhe fossem impostos, um “eu

⁶ É importante notar que o ensaio de Taylor intitulado “Atomism” foi dirigido primeiramente a Robert Nozick, um defensor do liberalismo libertário. E, nesse sentido, de um vértice do liberalismo distinto do defendido por Rawls, o liberalismo político.

⁷ Neste ponto assumo a interpretação de Taylor sobre o argumento de Sandel. Muita confusão foi feita a partir da crítica de Sandel fazendo com que se perdesse o ponto de vista relevante de seu argumento. Desse modo, ambas as posições - atomista e holista - se encontram no argumento de Sandel e poderiam ser usados para criticar os dois lados da questão. Cf. TAYLOR, C. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

⁸ Cf. Cf. SANDEL, M. *O Liberalismo e os limites da justiça*. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

⁹ Cf. SANDEL, M. *O Liberalismo e os limites da justiça*. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005, p. 97.

desonerado” (*unencumbered self*) sem qualquer ônus ou impedimento. Um “eu” desejoso de simplesmente viver a sua vida livre, não sobrecarregado com responsabilidades. Ou mesmo sem o fardo de carregar consigo a pertença a uma comunidade e as implicações decorrentes dessa situação. Dessa forma, Sandel - na esteira de Taylor - destaca que a identidade pessoal não pode ser constituída sozinha, ou seja, é essencial para a formação da pessoa humana a pertença a uma comunidade (ou comunidades...). E assim para ele a pessoa e a comunidade estão de certa forma vinculadas¹⁰, de modo semelhante, como a relação profunda entre *self* e moral, a qual Taylor havia demonstrado.

III

Diante disso, a concepção de pessoa moral em *Uma Teoria da Justiça* foi contestada porque da forma como foi apresentada também representaria a artificialidade na contextualização - ou precisamente na descontextualização - do conceito de “eu” presente na tradição liberal¹¹. Ou, dito de outro modo, a forma como estava caracterizada não se achava em um estado de explicar a sociabilidade humana.

Nesse sentido, a noção de pessoa em Rawls foi inicialmente considerada como demasiadamente idealizada e, ao abstrair-se dos seus conhecimentos particulares e das circunstâncias as quais se poderia encontrar, a pessoa moral rawlsiana passaria a ser definida sem levar em consideração o conhecimento da sua própria identidade pessoal, da comunidade a qual pertence, e da sua concepção de vida

¹⁰ Cf. SANDEL, M. *O Liberalismo e os limites da justiça*. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005 p. 199ss.

¹¹ Assim, essa crítica não é uma reação apenas a teoria de Rawls, e está presente na tradição liberal, por exemplo, desde Hobbes. Cf. FORST, R. *Contextos de Justiça*. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

boa, a qual orienta a sua vida como um todo. Portanto, segundo alguns críticos, na teoria da justiça como equidade de Rawls estaria implícita uma teoria atomista e artificial de pessoa. Atomista porque a concepção de pessoa entendida dessa maneira pressupõe uma visão de sociedade constituída por indivíduos cujos fins são primariamente individuais, como se fossem uma “multidão atomística de indivíduos reunidos”¹², quando na realidade “não há self independente”¹³. E artificial porque essa visão não parece condizer naturalmente com as obrigações da sociedade e mesmo da própria existência humana. De fato, a teoria da justiça rawlsiana pretende estabelecer princípios de justiça que decorrem de um acordo celebrado entre “pessoas artificiais”. As “partes” do seu “artifício de representação”, levando em consideração as circunstâncias da posição original, apenas representam cidadãos livres e iguais e, nesse sentido, a concepção de pessoa de Rawls é distinta da concepção de ser humano geral¹⁴.

Não obstante, a conotação moral implícita no termo “pessoa” já era admitida por Rawls desde o início de *Uma Teoria da Justiça*. Isso levou a suposição de que a descrição dessas “partes” implicaria na ideia de uma doutrina metafísica de pessoa. Uma vez que a ideia da posição original é chegar a um acordo sobre princípios de

¹² A expressão é de Hegel, comumente interpretado como um dos precursores do comunitarismo. Naturalmente trata-se aqui apenas de uma sentença ilustrativa e parece óbvio que Hegel a utilizou em outro contexto, mas isso mostra como essa discussão tem raízes muito profundas na própria história da filosofia política. Cf. HEGEL, G. W. F. *Princípios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

¹³ Cf. TAYLOR, C. “Atomism”. In: TAYLOR, C. *Philosophical Papers: Philosophy and the Human Sciences*, v. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 187-210.

¹⁴ Diferente da estabelecida pela biologia ou elaborada pela psicologia, por exemplo. Cf. RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, parte I, § 7.

justiça, as “pessoas artificiais” devem estar situadas equitativamente, de tal modo a não favorecer ou desfavorecer qualquer uma das partes, ou seja, ninguém poderá ter maior ou menor “vantagem de barganha” e nem sofrer ameaças de força e coerção¹⁵.

Entretanto, na busca por encontrar um ponto de vista em situação equitativa para a escolha dos princípios, a teoria se distanciaria das características e circunstâncias particulares das pessoas. Isso significa que para a teoria essa distância - de suas características e de como se deve perspectivar as suas circunstâncias - deve ser independente. Para alguns críticos (como Sandel e Taylor) essa distância poderia ser suficiente para afastá-las de seus contextos de justiça, ainda que não fosse uma distância que colocaria a pessoa moral em campo transcendental, distanciando-se nesse ponto de Kant como Rawls mesmo pretendeu fazer¹⁶, e o próprio Sandel reconhece¹⁷.

Somente mais tarde - a partir do seu artigo “A teoria da justiça como equidade: uma concepção política, e

¹⁵ Esse é o principal motivo que levou Rawls a introduzir o véu de ignorância. “[...] o véu de ignorância elimina possíveis diferenças no que diz respeito a situações privilegiadas de negociação, de tal forma que em relação a isso e a outros aspectos as partes encontram-se simetricamente situadas. Os cidadãos estão representados apenas como pessoas livres e iguais [...]. Ao situar as partes simetricamente, a posição original respeita o preceito básico da igualdade formal [...]. Uma vez satisfeito esse preceito, a posição original é equitativa.”. Cf. RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 123.

¹⁶ Rawls disse que a sua apresentação da concepção kantiana pretendia ser vista como livre de algumas objeções as quais se referiam a Kant. Cf. RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, § 40.

¹⁷ “Onde se distancia de Kant é na negação de que só um sujeito transcendental ou numênico, a quem falte por inteiro qualquer fundamento empírico, poderá ser um sujeito anterior e independente”. Cf. SANDEL, M. *O Liberalismo e os limites da justiça*. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005, p. 35.

não metafísica”, e das obras *O Liberalismo Político e Justiça como Equidade: uma reformulação* - Rawls procurou esclarecer algumas dessas questões passando, então, a definir não apenas a sua teoria da justiça como sendo uma concepção política de justiça, mas também - e precisamente por causa disso - passou a definir a própria ideia de pessoa de sua teoria como uma concepção política e não metafísica. Com isso procurou esclarecer os principais pontos de contradição entre ele e os seus críticos comunitaristas ao que se referia a sua concepção de pessoa. Com essa ideia o que Rawls procurou fazer foi reconhecer que para estabelecer a posição original era preciso realmente recorrer a uma concepção de pessoa, mas que na sua teoria não se tratava de uma concepção metafísica e sim de uma concepção no sentido político¹⁸. Para o autor, ao descrever a condição de livres na posição original, essa representação da liberdade seria uma das origens da ideia de que se pressupõe uma doutrina metafísica¹⁹.

Assim, nessa reinterpretação da ideia de pessoa – entendida como política – o filósofo entende que sua concepção diz respeito aos cidadãos de uma sociedade democrática - entendidos como livres e iguais - ao apresentarem aquilo que o autor chama de duas faculdades morais. Uma dessas faculdades é a capacidade de ter um senso de justiça²⁰ e a outra a capacidade de ter uma

¹⁸ Cf. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, I, § 5.

¹⁹ Cf. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, I, § 5.

²⁰ “a capacidade de compreender e aplicar os princípios de justiça política que determinam os termos equitativos de cooperação social, e de agir a partir deles (e não apenas de acordo com eles).” (RAWLS, 2003, p. 26).

concepção do bem²¹. É importante deixar claro que essas duas faculdades são as que definem o que se pode chamar “pessoas morais” da teoria da justiça como equidade. Nesse sentido, os cidadãos são considerados iguais porque todos têm essas capacidades em um grau mínimo necessário para envolver-se na cooperação social. E ao mesmo tempo também são considerados iguais, independente de sua concepção de bem. Quanto à condição de livre referem-se os cidadãos (i) quando consideram a si mesmos e aos outros como tendo a faculdade moral de ter uma concepção do bem²²; (ii) São livres porque se consideram como fontes de reivindicações válidas; (iii) quando são capazes de assumir responsabilidades por seus objetivos²³. Vale notar que outras questões problemáticas surgiram nesse ponto como, por exemplo, a crítica de Amartya Sen sobre as variações nas capacidades das pessoas, mas para os propósitos deste texto não é possível aprofundar essas questões neste momento. E isso nos permite dar mais um passo.

²¹ “[...] é a capacidade de ter, revisar e buscar atingir de modo racional uma concepção do bem.”. Cf. RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 26.

²² É nesse sentido que Rawls diz que: “Como pessoas livres, os cidadãos reivindicam o direito de considerar sua própria pessoa independente de – e não identificada com – qualquer concepção específica desse tipo e do sistema de fins últimos a ela associado. Dada a faculdade moral que as pessoas livres têm de formular, revisar e de racionalmente se empenhar na realização de uma concepção do bem, a identidade pública delas não é alterada por mudanças que possam ocorrer ao longo do tempo na concepção específica que afirmam.”. Cf. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 35.

²³ Ou seja, os cidadãos são considerados capazes de ajustar seus objetivos e aspirações ao que é razoável esperar que possam fazer. Além disso, são vistos como capazes de restringir suas reivindicações àquelas permitidas pelos princípios de justiça. Cf. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, I, § 5.

Considerações últimas

Finalmente, depois de apresentar essas breves considerações gerais sobre a concepção de pessoa em Rawls, e chamar a atenção para algumas razões que o autor apresenta para sua reinterpretação dessa ideia, gostaria de voltar a atenção para saber se sua concepção política de pessoa supera algumas controvérsias apontadas pela crítica.

Naturalmente, seria exaustivo neste momento estender essa discussão a todos os pontos de discussão envolvidos. Sendo assim, gostaria de examinar apenas um. Trata-se do que significa dizer que tal concepção deve ser política e não ser metafísica, isto é, daquelas críticas que dizem que a concepção de pessoa da teoria da justiça de Rawls possui pressupostos metafísicos que ele parecia não admitir. E farei isso em dois aspectos.

Quanto ao primeiro, é possível dizer que na reinterpretação de sua concepção, Rawls esclareceu que se tratava de uma concepção política e não metafísica. Nesse sentido, tal ideia é independente da visão de pessoa de uma doutrina abrangente (moral, filosófica ou religiosa) e refere-se a concepção de cidadão de uma sociedade democrática contemporânea. Quanto a isso diversos críticos parecem ter chegado a um consenso, embora muitas vezes seja mesmo difícil entender essa questão, por diversos motivos, seja por não se conseguir perceber de se tratar de âmbitos diferentes, ou mesmo por alguma falta de clareza no argumento.

Mas, uma vez que o campo do político é uma parte da moral – e Rawls admitiu essa ideia – poderia se perguntar teria abandonado completamente aqueles pressupostos metafísicos mesmo denominando sua concepção como política? Nesse sentido, parece algumas vezes que o autor ainda reconhece que sua concepção de pessoa pode ter pressupostos metafísicos:

Se há pressupostos metafísicos envolvidos, talvez sejam tão gerais que não se distinguiriam entre as visões metafísicas — cartesiana, leibniziana ou kantiana; realista, idealista ou materialista — que constituem o objeto tradicional da filosofia. Nesse caso, não pareceriam relevantes para a estrutura e o conteúdo de uma concepção política de justiça²⁴.

Assim, embora o Rawls não afirme explicitamente que de fato há pressupostos metafísicos, e de ter procurado de certa forma se afastar de uma teoria da pessoa kantiana - a qual aparecia mais forte na sua primeira obra do que nas posteriores - no entanto, diz que pode haver ainda tais pressupostos, mas que se houvessem seriam tão gerais a tal ponto de não ser possível perceber as diferenças, e embora, Rawls não apele explicitamente a uma teoria filosófica da natureza humana, até que ponto ele consegue realmente se distanciar da sua incorporação da noção de eu da filosofia moderna a qual Sandel identificou com base construção da identidade moderna de Taylor, permaneceria ainda em aberto, não encerrando (e talvez não exista mesmo fim) a discussão sobre os pressupostos acerca das concepções de pessoa.

No entanto, ainda que sejam pressupostos metafísicos gerais e não de uma concepção metafísica específica, disso não decorre necessariamente que não sejam realmente relevantes para a estrutura e o conteúdo da concepção política. E isso Rawls explicitou tão claramente de porque pressupostos gerais poderia haver (embora tenha explicitado quanto aos específicos).

Contudo, parece que ao perspectivar a teoria de pessoa como política reconhecendo que a possibilidade de haver pressupostos metafísicos gerais, tratar-se-ia do que se poderia chamar de uma concepção política “liberal” de

²⁴ RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 34, nota 31.

pessoa - tal como a própria teoria da justiça - a qual inclui pressupostos do próprio liberalismo político. Mas nesse caso se o liberalismo político também não se distanciar satisfatoriamente do liberalismo abrangente, - tal como as concepções de pessoa precisam se distanciar - continuaria a incluir pressupostos metafísicos do liberalismo abrangente. E, mais uma vez, não seriam apenas gerais, mas específicos. Se for assim, não seriam apenas pressupostos metafísicos gerais envolvidos e nem poucos relevantes para o conteúdo de uma concepção política de justiça.

Mas aprofundar essas questões iria muito além dos objetivos deste texto. Nesse caso, ainda que a superação das controvérsias acerca de uma natureza do “eu” parecem ter sido superadas pela concepção política (ou seja, se de fato os pressupostos gerais não são relevantes...). E nesse sentido me parece que o próprio Sandel parece admitir que o liberalismo político de Rawls foi capaz de fazer²⁵, ainda permaneceria em aberto uma difícil questão nesse debate.

Nesse sentido, o segundo aspecto seria as razões de porque a pessoa moral deveria pôr de lado as suas concepções “metafísicas”. Como foi argumentado anteriormente, a principal razão para Rawls é de que o alcance dessa concepção estaria limitado a identidade pública da pessoa, como cidadão, como político e não metafísico. Segundo Sandel:

Esta concepção política da pessoa explica por que é que, de acordo com o liberalismo político, devemos reflectir acerca da justiça, tal como a posição original nos convida a fazer, sem termos em conta os nossos fins. No entanto, isto leva-nos a colocar a questão adicional de saber por que razão devemos adoptar a perspectiva da concepção política de pessoa em primeiro lugar. Por que razão as nossas identidades políticas não devem exprimir as convicções morais,

²⁵ Cf. SANDEL, M. *O Liberalismo e os limites da justiça*. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005, p. 257.

religiosas e comunais que afirmamos nas nossas vidas privadas? Porquê insistir na separação entre a nossa identidade enquanto cidadãos e a nossa identidade enquanto pessoas morais, concebidas de forma mais ampla? Porque é que, quando deliberamos acerca da justiça, devemos pôr de parte os juízos morais que enformam o resto das nossas vidas?²⁶

Dessa maneira, tal como argumentou Sandel, permaneceria ainda em aberto a questão de que os valores e os fins de uma pessoa não são elementos constitutivos do seu eu, mas são apenas elementos acessórios²⁷. Rawls argumentaria nesse caso que é possível sempre rever alguns elementos acessórios e deixar de lado os juízos morais. Não obstante, o problema para o liberalismo político é precisamente quando há elementos que não podem ser colocados de lado, pois são elementos fundamentais e, ao fazer isso, poderia resultar em injustiça o que na verdade é o objetivo que se quer evitar²⁸.

Referências Bibliográficas

FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls*: um breve manual de filosofia política. Traduzido por Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

²⁶ SANDEL, M. *O Liberalismo e os limites da justiça*. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005, p. 254.

²⁷ Cf. SANDEL, M. *O Liberalismo e os limites da justiça*. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005, p. 97.

²⁸ Argumentei precisamente isso na Semana Acadêmica 2014/1, sobre um possível problema na argumentação de Rawls ao se referir a objeção de consciência em sua teoria.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. *Rawls: Uma teoria da justiça e seus críticos*. Traduzido por Maria Carvalho. 2ª ed. Lisboa: Gradiva, 2005.

LESSA, Jaderson Borges. *A justiça e o bem em John Rawls: Um estudo da complementaridade do justo e do bem na justiça como equidade*. 2014. 113f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

OLIVEIRA, Nythamar de. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Traduzido por Jussara Simões. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *A Theory of Justice*. Original Edition. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

_____. *O Liberalismo Político*: Edição ampliada. Traduzido por Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Justiça como Equidade*: uma reformulação. Traduzido por Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SANDEL, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Traduzido por Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. *As fontes do Self*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

WEBER, Thadeu. *Autonomia e Consenso Sobreposto em Rawls*. *Éthic@*, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131-153, Dez. 2011.

_____. *Ética e Filosofia do Direito*. Autonomia e dignidade da pessoa humana. Petrópolis: Vozes, 2013.

REVOLUÇÃO FRANCESA DE 1789: PROSPECTOS FILOSÓFICOS E A ANÁLISE DE HEGEL OU SOBRE A CONDIÇÃO NO SUJEITO ÉTICO FRENTE AO LIBERALISMO BURGUESES



*João Gilberto Engelmann*¹

1 Introdução

A Revolução Francesa de 1789 dimana, até hoje, uma fecunda importância filosófica. Hegel, no seu tempo, não deixou de fazer contundentes referências e a dialogar com os ideais burgueses, mesmo para depois concluir pela insuficiência de uma liberdade centrada na vontade particular.

¹ Bacharel em Filosofia pelo Instituto Superior de Filosofia Berthier – IFIBE e em Direito pela Faculdade Anhanguera de Passo Fundo. Endereço eletrônico: razengel@gmail.com. Telefone: 51 3279.8537.

A pesquisa sobre a relação entre a Revolução Francesa de 1789 e Hegel ainda é pertinente à medida que o particularismo político e a visão privatista de política têm contaminado a sociedade civil brasileira, ensejando uma análise que recubra o sentido coletivo, universal da ética. Foi o que fez Hegel: deslocou a absolutidez da vontade (especialmente moral e parcial) para o Estado, pensando a unidade entre as múltiplas formas do *agir humano* para além do fragmentado mundo os interesses privados.

2 A visão de Hegel sobre a Revolução Francesa de 1789

“Hegel conservador ou liberal?”² Eis a pergunta que motiva a pesquisa da relação entre aquele filósofo e a Revolução Francesa de 1789. A forma com que Hegel percebe e sente a Revolução Francesa de 1789 está disposta, dentre outros lugares, no capítulo final de sua *Filosofia da História*³, sendo que a posição do filósofo não é exatamente clara e é, por outro lado, aparentemente paradoxal, ou seja, formada a partir da oscilação dos sentimentos de entusiasmo e correção.

Contudo, desde o jovem Hegel que via em Napoleão Bonaparte a “alma do mundo” até o autor dos *Princípios da Filosofia do Direito* há um sério aperfeiçoamento do conceito de política e, mais especificamente, de liberdade. Publicada após a morte de Hegel, a sua *Filosofia da História* contém um pensamento maduro acerca dos eventos mais importantes e que formaram a sua compreensão da política europeia, sendo que a visão que

² NOGUEIRA, Marco Aurélio. Um falso dilema. In: LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade, estado*. Trad. Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: UNESP, 1998.

³ *Filosofia da História* foi publicada pela primeira vez em 1837, seis anos depois da morte de Hegel e condensa um elevado estágio do pensamento filosófico do autor.

Hegel aí demonstra ter da Revolução Francesa de 1789 é a percepção oficial que o filósofo tem desse evento.

Hegel⁴ exhibe a sua reverência a Frederico II da Prússia (1712-1786), à medida que este “fez surgir com ele uma nova época na realidade, quando o interesse estatal realmente atingiu a sua universalidade e o seu supremo direito”. Toda a mudança paradigmática pôde, diz Hegel, ser realizada no Estado prussiano, enquanto “fim universal”. Quanto a Frederico II, manteve “o universal no Estado”, não referindo “o particular quando este era oposto ao fim do Estado”.

Não significa dizer, naturalmente, que o Estado prussiano é o Estado ético de Hegel como realidade existente, disposta no mundo e que, assim, teria servido de base para a arquitetura política da Eticidade. A regência de Frederico II e o Estado prussiano estão para Hegel como representação, figuração de uma nova idealidade presente no mundo europeu e que tende a colocar a razão como diretora e ordenadora; daí o aspecto filosófico da governança de Frederico II.⁵

Há aí, portanto, um avançar sistemático da razão moderna no mundo, cujo diagnóstico a torna “determinações universais, baseada na consciência presente, nas leis da natureza e em seu conteúdo que é justo e bom”; o Iluminismo, nesse sentido, deu “validade a essas leis” e, por outro lado, pôde justificar uma nova reviravolta que atinge o cenário religioso com o Protestantismo⁶

Hegel resume a significação da Reforma.

⁴ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 362.

⁵ WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

⁶ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 362.

O ensinamento simples de Lutero é que o *isto*, a infinita subjetividade, a verdadeira espiritualidade – Cristo –, de alguma forma está presente e é real de forma exterior, mas é alcançado como o próprio espiritual na reconciliação com Deus – na fé e na comunhão [...] Esse distanciamento da exterioridade reconstrói todos os ensinamentos e reformula toda a superstição na qual a Igreja se desentendeu [...] **Este é o conteúdo essencial da Reforma: o homem está determinado por si mesmo a ser livre** (grifo nosso).

7

Nesse contexto, grande é a significação desse “por si mesmo a ser livre”, já que o absolutismo e toda a visão política da soberania absoluta estava estribada numa visão diametralmente oposta a essa ideia de liberdade e, além do mais, concretamente patrocinado pela Igreja. No entender de Hegel, a denúncia revolucionária (e reformativa) do Protestantismo é que possibilitou, no seio da França (monarquia decadente) implementar, mais tarde, a Revolução.

Franz Rosenzweig⁸ chama atenção para o fato de Hegel, mesmo reconhecendo a importância na manutenção da ideia de soberania (trata disso em seu texto sobre a *Constituição* e na clássica divisão dos poderes), não comungar com uma soberania que não “dê conta de suas obrigações com o Estado e não se contente com o gozo de seus privilégios”, inobservâncias essas que levaram, segundo sustenta aquele autor, à Revolução na França.

Aliás, Rosenzweig⁹ esclarece, no tocante à dialética do sujeito, que Hegel “recusa o ‘caráter bruto’ do conceito

⁷ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 362.

⁸ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 219.

⁹ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 222.

neofrancês de Constituição que vê o Estado agir diretamente, enquanto tal, sobre o indivíduo”, redescobrimo, em relação aos intentos revolucionários, justamente um filiação a um novo status que o indivíduo passa a ter em relação ao Estado. Aparentemente, surge aí uma aproximação de Hegel, mesmo que precária, ao ideal burguês de liberdade individual.

Assim, a liberdade que surge como bandeira da Revolução Francesa de 1789 é, eminentemente, uma liberdade como proteção do Estado. No dizer de Rosenfield, a “sociedade civil-burguesa’ [...] surge historicamente, sob a forma de uma transformação violenta, quando da Revolução Francesa”¹⁰ e, nesse sentido, vai representar a busca de “igualdade civil, de uma ordem jurídica universal, de instituições que a expressem em um mundo de indivíduos livres”.

É perceptível, nessa análise, que desde o Iluminismo até a efetiva Revolução Francesa de 1789, a mudança paradigmática se refere à condição que o sujeito, agora querendo ser livre e igual, passa a ter no cenário político do mundo europeu. Com as ideias iluminadas e a catarse protestante – tantas vezes referida pelo próprio Hegel –, o sujeito deixa a sua condição de subjugado e passa a ser sujeito de direitos e, mais do que isso, sujeito do próprio discurso filosófico e político.

Para Hegel, a Revolução Francesa de 1789 vai, então, partir de todo um contexto de exploração e descaso, que culminará na eclosão dos embates revolucionários. É quase consequência necessária, nesse ponto, o surgimento da Revolução, ou seja, “a terrível pressão sofrida pelo povo e o descaso do governo, permitindo na corte a opulência e

¹⁰ ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: brasiliense, 1983, p. 161.

o esbanjamento, foram os primeiros motivos da insatisfação”.¹¹

A partir disso, Hegel se pergunta: “por que os franceses passaram logo do teórico para o prático, enquanto os alemães mantiveram-se na abstração teórica?” A resposta dada por Hegel vai remontar todo o cenário germânico na Europa, sobretudo a partir da síntese entre o protestantismo e o Iluminismo. Para começar, Hegel diz: “*ils (os franceses) ont la tête près du bonnet*”, ou seja, “são cabeças-quentes”.¹²

O motivo, contudo, é mais profundo, como explica o filósofo.

O mundo concreto e a realidade, com a necessidade do espírito satisfeita interiormente e com a consciência apaziguada, defronta-se com o princípio formal da filosofia na Alemanha [onde] o iluminismo estava ao lado da teologia; na França, ele se voltou contra a Igreja. A Alemanha, levando em consideração a secularização, já havia sofrido melhoras por meio da Reforma, e lá já haviam sido abolidas as instituições perniciosas do celibato, da pobreza e da preguiça; não havia um império falido da Igreja e nenhuma imposição contra a moral, que é a fonte e ocasião para vícios; não havia aquela injustiça indescritível que surge da intromissão do poder espiritual no direito temporal; nem aquela outra legitimidade ungida dos reis, ou seja, uma arbitrariedade dos príncipes [...].¹³

Para Hegel, portanto, o contexto francês não podia ensejar senão uma revolta ao estabelecido e sistemático ambiente político de degradação das instituições. Ou seja,

¹¹ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 365.

¹² HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 364.

¹³ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 364.

“toda a situação da França naquela época é, na verdade, um agregado de privilégios contra o pensamento e razão [...] uma injustiça vergonhosa”. Assim é que a Filosofia legou à Revolução Francesa de 1789 a sua “consciência do universal”, do “espiritual” como fundamento e, por isso, “não se deve contestar quando é dito que a Revolução foi inicialmente incentivada pela filosofia”.¹⁴

Todavia, a filosofia como “*sabedoria universal*”, ou seja, não apenas como “verdade em si e para si, como pura substancialidade, mas também a sua verdade como forma viva na universalidade”, somente até um determinado limite pôde condescender com a Revolução Francesa de 1789. A Filosofia posterior tomada pela Revolução, constitui, diz Hegel, “pensamento abstrato, não é compreensão concreta da verdade absoluta, o que constitui uma imensa diferença”.¹⁵

No “curso da Revolução Francesa” de 1789, Hegel vai tratar da ideia de liberdade em dois aspectos: enquanto propósito (*o para que?*) e consciência do sujeito (*quem e como*), para que este “se saiba dentro dela e que faça sua parte, porque é de seu interesse que ela se concretize”.

À liberdade Hegel¹⁶ vai somar, dentro da ideia de “determinações principais”, os conceitos de “leis da *racionalidade*”, ou seja, normas universais válidas indistintamente, “governo”, enquanto concretização efetiva das leis, e “tomada de consciência”, enquanto fundamentação da condição ocupada pelo sujeito nesse contexto político. Essas duas últimas ideias se ligam ao conceito de liberdade à medida que, no governo, é

¹⁴ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 365.

¹⁵ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 365.

¹⁶ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 366.

necessário estabelecer “qual deve ser a vontade que decide” – Hegel diz que compete ao monarca decidir a partir da participação do povo (a relação povo/monarca voltará no item seguinte do trabalho).

Na “tomada de consciência”, por sua vez, Hegel estabelece: “a conscientização tem que ser aquela que subordina e abandona todas essas opiniões perante o substancial do Estado” e finaliza dizendo que tal axioma é oposto à teoria “que deixa tudo a cargo da vontade individual”¹⁷. A ideia de “leis da *racionalidade*” vai remontar, ao seu tempo, os mesmos aspectos do *direito abstrato* (*Filosofia do Direito*), significando a formação racional e universal dos comandos legais.

Ao analisar, assim, as fases do desenvolvimento interno da Revolução Francesa de 1789, ou “seu curso”, Hegel¹⁸ localiza seis grandes núcleos políticos ou formas de governo. Tais núcleos são organizados a partir dos intentos burgueses e da já referida necessidade de revolução oriunda da degradação sistemática do contexto francês. São eles: a constituição da *realidade*, o povo no poder (virtude e terror), a formação dos diretórios deliberativos, a personalização política de Napoleão, a monarquia constitucional e, por fim, o liberalismo. Para Hegel, esses foram os momentos vividos pela Revolução.

Todavia, a *realidade* – na qual o monarca regia o poder executivo – deixava, na visão de Hegel, o poder todo nas mãos do legislativo, originando uma contradição insuperável entre constituição e governo, já que o monarca, que nem sempre podia agir ditado pelas leis, ficava impossibilitando de tomar decisões necessárias ao andamento do Estado (o exemplo dado por Hegel é o

¹⁷ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 367-368.

¹⁸ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 367-370.

orçamento, que “não é lei”, mas ligado ao executivo). Sendo assim, ruiu a realza.¹⁹

De igual modo, ruiu o *Estado do povo* (que oscilou entre o terror impingido e a virtude), os *diretórios* (por conta da insuficiência das reuniões legislativas que, no fundo, tendiam a um poder governamental), a personificação do Estado em *Napoleão* (o respeito e o medo transformaram-se em impotência) e a monarquia constitucional, que durou quinze anos, mas não resistiu à relação plástica e artificial que mantinha com os franceses em geral.²⁰

O liberalismo, nascido após “quarenta anos de guerra e imensurável confusão” fracassa, segundo Hegel, por se firmar em um princípio estranho a uma efetiva lógica de formação de um Estado: a vontade individual. O povo é tão somente influenciado pelos “membros inteligentes da comunidade” e “o ‘liberalismo’ opõe a tudo isso o princípio atomístico, aquele que insiste no domínio das vontades individuais, afirmando que toda forma de governo deve emanar desse poder expresso e ter a sua sanção”.²¹

As bandeiras liberais, na visão de Hegel²², tornam a Revolução uma revolta “sem reforma”. É incapaz, no núcleo da libertação iniciada com a Modernidade, de tornar o sujeito consciente do processo lento e reflexivo que constituir a liberdade. Se outrora, com o catolicismo instalado em toda a Europa, o sujeito substanciava sua liberdade em algo exterior, dele distinto, agora o

¹⁹ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 368.

²⁰ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 369.

²¹ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 369-370.

²² HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 362.

liberalismo, inicialmente nascido com os subsídios ideológicos do protestantismo, ainda o deixa com vista a um elemento particular e contingente: a vontade individual.

Com o protestantismo, o desenvolvimento particular do sujeito na sociedade civil está liberado porque, afinal, a transformação do trabalho em riqueza constitui uma prova da bondade de Deus e uma manifestação unívoca de sua graça. O liberalismo, por sua vez, toma essa premissa – de libertação do homem do fatalismo escatológico católico – e leva a cabo o ideal de uma vontade livre, calcando-a na ideia de interesses individuais, prosperidade e trabalho.

É com essa troca ou uso unilateral da “libertação” realizada pela Reforma Protestante que Hegel parece não concordar. Aí reside a razão pela qual Hegel, na *Filosofia do Direito*, ao tratar da *sociedade civil*, vai – mesmo elogiando o intento revolucionário – dizer que essa ideia de liberdade, individual, particular, precisa ser superada, recomposta no Estado, já que “essas instituições do interesse particular não permitem, por certo, a existência de nenhum sistema universal”.²³

Nesse ínterim, Bernard Bourgeois²⁴ arremata: “o apaziguamento não vem, e Hegel percebe a causa disso, de um lado, na persistência do *catolicismo*, de outro, no desenvolvimento do *liberalismo*”, ou seja, os dois são limites ou obsáculos à realização da ideia de liberdade como teorizada por Hegel. O primeiro porque anula o movimento protestante, deixando viver “um *ser-fora-de-si*”; o segundo porque é “subjetividade pura, formal, a interioridade exclusiva, isto é, a identidade do entendimento”.

²³ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 371.

²⁴ BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 2000, p. 84.

Significa dizer, portanto, que, ao menos aparentemente, a visão hegeliana final acerca do resultado derradeiro da Revolução Francesa de 1789 (o liberalismo) parece não se coadunar, em última instância, aos consentâneos do Estado que teorizou, já que “ao afirmar esse lado formal da liberdade – essa abstração – o grupo em questão [liberais burgueses] impede que qualquer organização política se estabeleça firmemente”.²⁵

Por sua vez, o Estado hegeliano – como já visto – em hipótese alguma é pensado tendo por base a vontade individual. Assim, de acordo, inclusive, com o que já restou colocado no capítulo anterior, de forma genérica há uma severa oposição entre os ideários burgueses e Hegel.

Diante dessa constatação, impende que seja melhor considerando acerca da implicação gerada pela posição final de Hegel em relação à Revolução Francesa 1789 (de que é insuficiente do ponto de vista do conceito de liberdade), sobretudo desde a posição que a liberdade burguesa ocupada na *Filosofia do Direito*, indicando, em termos mais precisos, a sua superação no Estado por meio do conceito de vontade.

3 O legado da superação ou a condição do sujeito frente ao Estado

É preciso recuperar a seguinte frase de Hegel²⁶: “o supremo dever [do indivíduo] é ser membro do Estado”. Mais adiante, afirma ainda: “o destino dos indivíduos está em participar da vida coletiva”, ou seja, “só como seu membro [do Estado] é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade”.

²⁵ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2.ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harder. Brasília: UNB, 1999, p. 370.

²⁶ HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997, p. 205.

A explicação já citada de Weber²⁷, no sentido de que as liberdades são reconciliadas numa vida coletiva e racional, somente possível no Estado ético – afinal, como diz o próprio Hegel²⁸ “quando se confunde o Estado como a sociedade civil [...] os interesses dos indivíduos enquanto tais é o fim supremo” – parece não tranquilizar satisfatoriamente a questão da individualidade livre, sobretudo diante da ideia de Estado Democrático de Direito.

Contudo, se o Estado tem toda essa importância – e já se sabe que não o tem por conta unicamente da existência dos indivíduos que o compõem, porque, no fundo, é essencial e universal, enquanto o Eu individual é contingente e morre – também é certo que só se origina enquanto o Homem é, naturalmente, um animal político, e não há como, portanto, excluir o indivíduo particular, atual, do pensamento do Estado. Por outro lado, porém, é necessário reconhecer – e talvez esteja aí uma consideração feita por Hegel – que, deixado livre em sua particularidade, o indivíduo se perde no campo dos interesses egoísticos mais imediatos.²⁹

Eis, portanto, a tensão que baliza o debate acerca do sentido que a liberdade real, existente no cotidiano da sociedade civil, possui na *Filosofia do Direito* de Hegel. Por um lado, a aparente liberdade legada ao indivíduo pelo liberalismo burguês; por outro, a sistemática dialética do pertencimento, que atrela o sujeito à questão do “dever ser membro do Estado”.³⁰

²⁷ WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

²⁸ HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997, p. 205.

²⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

³⁰ HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997, p. 205.

No tocante àquele primeiro aspecto – que o Estado deve considerar o Eu singular (enquanto livre e igual) – a complexidade que a teoria democrática, os direitos humanos e o direito público contemporâneos adquiriram nas décadas posteriores a Hegel agravam ainda mais as considerações do filósofo acerca, por exemplo, do soberano, da democracia, da condição da mulher no campo político, etc., servindo como base às críticas segundo as quais o Estado ético de Hegel é totalitário e não deixa espaço para o sujeito.

Eduardo Luft conclui.

Como caracterizar de modo mais preciso o totalitarismo de Hegel, senão através das palavras do próprio filósofo? O homem se diviniza e ganha um poder superior a ele mesmo, é conduzido por esse Deus que ele próprio forjou. Esse Deus-Homem será incansavelmente refutado e questionado por toda a filosofia posterior a Hegel.³¹

Sobre ambos os aspectos, a crítica levantada é a da importância e deificação do Estado, o que implicaria, como consequência, a redução substancial do sujeito e da forma como vive no mundo. A exigência posta por Hegel não é senão a um sujeito também ideal e, nesse sentido, seria tão radical quanto a autodeterminação pura de Kant.

Ainda assim, essa condição do sujeito, se analisada sob o viés da liberdade prometida pelo liberalismo, parece tornar Hegel mais responsável e comprometido com a liberdade do sujeito, à medida que não deixa, ao alocá-lo no mundo ético, de considerar a sua participação na vida do Estado. A organização dos poderes e a formação da opinião pública parecem direcionar o indivíduo para a vida no Estado e, à medida que não se pode conceber o sujeito

³¹ LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995, p. 171.

fora da vida política, é perfeitamente compatível a sua liberdade nos moldes da Eticidade.

Muito mais do que uma limitação radical, o fato de Hegel ter pensado a vida ética concreta no Estado e não no terreno da sociedade civil o torna mais preocupado com um sentido racional, universal, que embase com mais propriedade e sentido a existência das organizações políticas.

À medida, então, que o sujeito passa a ser “cofundador” da história da liberdade, intergrado, portanto, na dinâmica do tornar-se livre, a contingência (o indivíduo determinando) é superada e compõe o Estado. Todavia, o perigo reside na “absolutização” desse Estado como acabado, fechado, e não tanto em dizer que a liberdade está nele e somente aí tem a sua verdade.³²

A esse respeito, Norberto Bobbio considera que “enquanto a Providência de Vico, mais falível, é obrigada de quando em quando a voltar ao início para pôr-se à prova de novo, o Espírito universal de Hegel procede infalivelmente por seu caminho, seguro de si, sem necessidade de olhar para trás”.³³

Weber³⁴, contudo, adota uma interpretação do sistema da liberdade como compatível com o aperfeiçoamento contínuo do Estado, pelo que a ideia de abertura cognitiva condiria com a Eticidade de Hegel. Com esse viés hermenêutico, as transformações da ideia de liberdade seriam possíveis, tornando o Estado hegeliano mais adequado às exigências que, por exemplo, hoje emanam dos discursos acerca do sujeito livre e igual.

³² WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 243.

³³ BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. 2.ed. São Paulo: Unesp, 1991, p. 172.

³⁴ WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

Diz o autor.

O desdobramento da ideia de liberdade na forma de instituições sociais mostra que a necessidade, acompanhada de contingência, não permite absolutização de nenhuma das concretizações possíveis. Qualquer estrutura, lei ou organização, não é tão perfeita e necessária que não pereça ser aperfeiçoada, nem pode ser tão contingente que não exija um mínimo de necessidade [...] Assim é possível que a *Aufhebung*, que permite alternativas na realização do absoluto e, portanto, da liberdade.³⁵

A partir dessa leitura de Hegel, seria possível reduzir substancialmente a acusação de totalitarismo, porque aí o governo desse Estado se efetivaria “a partir do movimento dialético do necessário e do contingente”, e o “roteiro da história resultará da decisão livre dos seres racionais e o seu fim dar-se-á em cada momento presente”³⁶. Aliás, considerando que há uma tripartição de poderes, uma opinião pública forte, vários estados históricos e esferas que ultrapassam a unidade fechada do Estado (o *Direito Internacional*), resta ainda mais mitigada a acusação de totalitarismo.

Assim, o sucesso de Hegel, no dizer de Safatle³⁷ está em conciliar dois aspectos “hegemônicos” da ideia de liberdade: a autenticidade e a autonomia, sobretudo porque a “hipóstase destes dois modelos nos leva à perpetuação da contradição entre liberdade e instituição, contradição inaceitável para Hegel”. As sínteses sistematicamente

³⁵ WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 243.

³⁶ WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 244.

³⁷ SAFATLE, Vladimir. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno. *Kriterion*[online]. 2012, vol.53, n.125, pp. 149-178. ISSN 0100-512X, p. 152.

operadas por Hegel colocam a sua ideia de Estado, como categoria lógico-filosófica, como grande releitura do sentido e da força que a liberdade significa para a política.

É diante de todos esses elementos que se torna razoável creditar a Hegel uma espécie de previsão intelectual dos rumos do liberalismo, sobretudo à medida que remete a liberdade para o âmbito do Estado. A atual ciência política é muito capaz, nesse sentido, de subsidiar uma afirmação acerca da incalculável afetação da teoria liberal no mundo político, mais em se considerando a sua aparição em campos como o trabalho e a economia.

Ao dar liberdade ao sujeito, o liberalismo (e suas correntes atuais, como o neoliberalismo) automaticamente parece subtrair a necessidade conjunta dessa liberdade ser mediada pela consciência; ou seja, a liberdade neoliberal parece se contrapor, em grande medida, ao instituto da autoconsciência do papel do sujeito no mundo. O “ganhar” a liberdade quer significar, nesse ponto, a vivência sem questionamentos, os direitos sem crivo filosófico e o trabalho, principalmente, sem função social.

4 Considerações finais

A falta de consciência a essa liberdade liberal é o que, aparentemente, possibilitou e tem possibilitado a sua expansão no mundo, às custas da exploração do trabalho humano e da alienação sistemática do trabalhador. A bandeira suprema do liberalismo refinado, qualificado pela técnica capitalista, é o lucro.

Não há como, nesse contexto, falar em sujeito filosofante ou condições do diálogo filosófico-político, já que a tarefa mais imediata da política e do direito tem se constituído em atender, mesmo paliativamente, a miséria produzida pela liberdade liberal. Ainda assim, “a filosofia, diante disso, tem, hoje, a importante função de ensinar a distinguir o que

é necessário e o que é contingente”, sendo imperioso que a “má-contingência” seja eliminada.³⁸

Referências

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. 2.ed. São Paulo: Unesp, 1991.

BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

HEGEL, G. W. F. *El sistema de la eticidad*. Ed. preparada por Dalmacio Negro Pavon. Madrid: Editora nacional, 1982.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830). Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. 3 v.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 5. Ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: brasiliense, 1983.

_____. A Ciência da Lógica de Hegel como filosofia primeira. *Ágora Filosófica*. Universidade Católica de Pernambuco, Departamento de Filosofia. Ano 13. N. 1. Jan/jun 2013, ps. 201-216.

³⁸ WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 244.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SAFATLE, Vladimir. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno. *Kriterion*[online]. 2012, vol.53, n.125, pp. 149-178. ISSN 0100-512X.

TARNAS, Richard. *A epopeia do pensamento ocidental*. Trad. Beatriz Sidou. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

VOVELLE, Michel. A Revolução Francesa e seu eco. *Estud. av.* [online]. 1989, vol.3, n.6, pp. 25-45. ISSN 0103-4014.

WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. A eticidade hegeliana. In: CENCI, Angelo. *Ética, racionalidade e modernidade*. Passo Fundo: Ediupf, 1996.

_____. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo Kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

O PREFÁCIO E O ILUSIONISTA



*Jorge Piaia Mendonça Júnior*¹

INTRODUÇÃO

Tentarei expor, nesse trabalho, razões para que tomemos o “Paradoxo do Prefácio” como um problema que surge exclusivamente de *uma forma de fazer filosofia*, com seus particulares automatismos e modos de relação com a linguagem, e, assim, defenderei que o problema central do problema do Paradoxo do Prefácio, a saber, a possibilidade da justificação de crenças em conjuntos inconsistentes, nasce, não da descoberta da ocorrência de um padrão inconsistente dado pelos prefácios que mencionam a possibilidade dos erros, mas de uma leitura inapropriada desse padrão. Tomarei como referência para a exposição do paradoxo a tese “INCONSISTÊNCIA E RACIONALIDADE: UMA INTRODUÇÃO AO

¹ Graduando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2012/1. Email: jorgepmj@gmail.com

PARADOXO DO PREFÁCIO”², do autor Lucas Roisenberg Rodrigues.

Abordarei o problema de três formas distintas: primeiramente, exporei dois pressupostos necessários ao paradoxo, apresentando o caráter arbitrário destes. Em seguida, farei um trajeto partindo das premissas do paradoxo, identificando a falácia necessária à formulação da *proposição do prefácio*, que passa da crença na alta plausibilidade de algo para a crença na ocorrência efetiva desse algo. Por fim, abordarei o problema utilizando-me de um gráfico, explicando como somos levados a crer no paradoxo e por que não é legítima tal crença: o farei apresentando uma analogia com um truque de mágica para explicar o modo como nossas intuições e pensamentos ordinários são atrelados a [e ludibriados por] uma forma logicista de abordar a linguagem.

Defenderei que não há qualquer problema na linguagem ou na racionalidade que sejam expostos no padrão reconhecido como *proposição do prefácio*, ao passo que – de maneira análoga àquela pela qual olhamos para os paradoxos de Zenão – devemos ver nesse paradoxo uma tendência, uma inclinação, *um desejo*, ou, simplesmente – sob pena de extrapolar o âmbito da epistemologia –, ver na possibilidade da crença justificada em um conjunto inconsistente tão somente um *erro* e na intuição de que a *proposição do prefácio* nos conduza a tal, um *engano*, análogo àquele ao qual o ilusionista nos incute com seus truques.

DOIS PRESSUPOSTOS NECESSÁRIOS

Para que tenhamos a ocorrência da “*proposição do prefácio*” e do consequente “Paradoxo do Prefácio”, tal

² Rodrigues, Lucas Roisenberg; INCONSISTÊNCIA E RACIONALIDADE: UMA INTRODUÇÃO AO PARADOXO DO PREFÁCIO; Dissertação de Mestrado; PUCRS, 2012.

como são apresentados pelo autor, é necessária uma série de pressupostos: temos a impressão de estarmos partindo de um problema banal, do mundo, “tal como este se apresenta”, porém, já partimos de um derivado bastante distante desta ocorrência no mundo, e precisamente nessa transposição é que nasce o paradoxo, conforme exporei. Por ser suficiente, mencionarei aqui apenas dois destes (chamá-los-ei de “Pressuposto 1” e “Pressuposto 2”).

Citarei antes o próprio autor, onde ele explica a parte do paradoxo que nos ocupará aqui:

“Suponha que um determinado autor acadêmico, denominemo-lo “Silva”, acaba de escrever um livro. Digamos ainda que o autor foi extremamente cuidadoso em cada sentença que escreveu, e que tem justificação para crer em cada proposição expressa no livro. O conjunto de proposições do livro é o conjunto $P_1, P_2, \dots P_n$ de n proposições. Assim, o autor tem justificação para crer em cada uma das seguintes proposições:

(I) $P_1, P_2, \dots P_n$

Silva também tem razão para crer que há ao menos alguma proposição falsa no livro. Seu livro contém uma imensa quantidade de detalhes e informações, e é extremamente improvável, virtualmente impossível, que o autor esteja correto em todas as crenças que expressou no livro. Afinal, ele é um escritor como qualquer um dos demais – sabe que cometeu ao menos algum erro em muitas situações similares a esta. Não seria racional ou razoável julgar que o mesmo deve estar acontecendo no momento presente? Que razão haveria para julgar que a presente situação é diferente das demais? Assim, Silva tem razão para crer que:

(II) Há uma proposição P_i , tal que P_i está contida no texto principal do livro, e P_i é falsa”

Pressuposto 1:

No exemplo do prefácio, a conjunção feita com as proposições do conjunto (I) aparenta ser a postura necessária do autor com as proposições, entretanto, podemos extrair miríades de posturas de escritores em relação a seus escritos, mesmo em livros teóricos, e de maneira alguma estas podem ser reduzidas a “($P_1 \text{ \& } P_2 \dots \text{ \& } P_n$)”. Explicarei.

Digamos, por exemplo, que eu escreva um livro: eu jamais me referiria às proposições nele contidas pensando que a justificação delas não é relativa a um contexto, e que a veracidade delas de alguma forma pode ser atestada de maneira independente da justificação contingente de um observador: pensarei que as proposições que assiro são suficientemente justificadas para o contexto onde se aplicam; pensarei que há uma probabilidade suficiente de que tais proposições sejam verdadeiras. Como expressar minha crença em relação a uma proposição de meu livro na linguagem utilizada pelo autor? Dirá ele: “Jorge crê que p”. Assim como o dirá do autor religioso A, que crê com absoluta certeza nas suas escrituras reveladas: “O autor A crê que p”. Podemos inferir que haja diversos outros casos semelhantes, aos quais a fórmula proposta não se aplica; podemos inferir que haja uma escala de afirmações, tendo, num extremo, digamos, o palpite de que p, e, noutro, a certeza que p. Para haver paradoxo do prefácio, haveremos, aqui, de fazer um movimento bastante ousado, a saber, simplificar todas as sutilezas da postura doxástica do autor em relação às proposições do seu livro e reduzi-las a “o autor crê verdadeira e justificadamente que p”. Sem essa mutilação das sutilezas, feita por simples exigência metódica (para poder se utilizar esse método particular), *não há possibilidade de paradoxo algum*. Mais adiante exporei melhor o porquê disso.

Pressuposto 2:

O segundo ponto chave do exemplo, a saber, a formulação da *proposição do prefácio*, é ainda mais problemática. Assumimos que haja algo que se abstrai de livros diversos, que o autor chama de *proposição do prefácio*. Ela assume diversas formas sentenciais, mas, se estamos falando desse algo, que é um *padrão*, naturalmente podemos identificá-lo de alguma forma. Nosso autor, seguindo a literatura epistemológica contemporânea, irá dizer que o traço essencial e sempre presente, sem o qual não há *proposição do prefácio*, pode ser reduzido a uma fórmula, a saber, “ $\neg(P1 \text{ e } P2... \text{ e } Pn)$ ”.

Seguindo o método exposto no supracitado Pressuposto 1, podemos de pronto inferir que essa é *uma* das possíveis manifestações da “*proposição do prefácio*”, que, para distinguir dessa frase já identificada à fórmula, passarei a chamar “*padrão do prefácio modesto*”: o que intuímos como sendo o *padrão do prefácio modesto*, aquele ato de humildade e ciência da própria limitação, presente nos livros nas mais diversas formas, *não é* a afirmação da “ocorrência de uma falsidade no livro”, mas a plausibilidade elevada disso; nada nos justifica a crer na existência efetiva do erro, e a isso somos levados pela “simplificação” do autor, que, apesar de propor-se uma formalização rigorosa do ocorrido, não vê problema do passar da “extrema probabilidade” para a ocorrência de fato.

Há uma escala de potenciais proposições abaixo do *padrão do prefácio modesto*, e a *proposição do prefácio* não é suficiente para ser a representante desse conjunto: podemos ir da suspeita da possibilidade do erro até a certeza da ocorrência do mesmo, e reduzir isso tudo a “ $\neg(P1 \text{ e } P2... \text{ e } Pn)$ ” é como reduzir um ser vivo aos seus ossos e crer ter o

“essencial” deste organismo em mãos. Independentemente disso, se observarmos o *padrão do prefácio modesto*, certamente reconheceremos que ele não assere o erro, mas que essencialmente alerta à alta possibilidade do mesmo, ainda que na sentença ele afirme a ocorrência do mesmo, haveremos de ver nisso antes uma *hipérbole* do que uma afirmação do tipo “ $\neg(P1 \text{ e } P2... \text{ e } Pn)$ ”.

Usando o paradoxo da loteria essa questão fica mais evidentemente bruta: a crença de que cada número não será sorteado devido à grande quantidade de números concorrentes *evidentemente* não é idêntica à crença de alguém que, por exemplo, sabe que o número x necessariamente não será sorteado. A linguagem escolhida pelo autor, entretanto, exige que não nos atentemos às “sutilezas” (!) e que passemos esse camelo pelo buraco da agulha: serão *idênticas* as duas crenças.

A chave para compreender isso tudo é notar que temos a intuição de que o *padrão do prefácio modesto* é compatível com “aquela particular forma de aceitar a justificação das proposições de um livro” (tomando-as como justificadas em certo grau), de modo que não é o caso que o *padrão do prefácio modesto* seja idêntico ou redutível a “ $\neg(P1 \text{ e } P2... \text{ e } Pn)$ ”, da mesma forma que “ $(P1 \text{ e } P2... \text{ e } Pn)$ ” não é suficiente para explicar a relação complexa, cheia de sutilezas, que um autor ou um leitor tem com as proposições de um livro. Há uma teoria da justificação por demais dura, há ignorância em relação ao caráter contextualista da justificação e há, na base desse prédio, o conceito de crença, com toda sua rigidez nociva (cuja explicação não cabe nesse ensaio). Como o autor mesmo reconhece, sem a proposição “ $(P1 \text{ e } P2... \text{ e } Pn) \text{ \& }$

$\neg(P1 \text{ e } P2... \text{ e } Pn)$ ”, não há paradoxo, e, como mostrado acima, essa maneira de expor o problema é insuficiente, inapropriada, e – como qualquer pessoa cuja razão não fora embotada por um vício linguístico logicista entenderá com facilidade – não seria crida por qualquer pessoa, de modo que o paradoxo só ocorre naturalmente em sujeitos hipotéticos, pensados a partir de uma lente disforme que distorce o mundo.

DAS PREMISSAS À *PROPOSIÇÃO DO PREFÁCIO*

Seguiremos agora outro caminho, partindo das premissas assumidas na exposição da *proposição do prefácio*.

O que perturba o autor – e o faz crer-se diante de um imenso problema filosófico – é o fato de todas as proposições do livro, incluindo as do prefácio, não poderem (sob pena de absurdos seguirem-se disso) ser simultaneamente verdadeiras (posto que a proposição do prefácio afirma [na leitura 1, conforme exporei no gráfico do último capítulo] que há pelo menos uma proposição falsa no livro). Logo na introdução o autor explica:

“(…) Um conjunto de proposições é consistente quando é possível que todos seus elementos sejam simultaneamente verdadeiros. A inconsistência, por sua vez, é simplesmente a negação da consistência, i.e. um conjunto de proposições é inconsistente quando é impossível que todos os seus elementos sejam simultaneamente verdadeiros”.

Facilmente notamos que, livres dos pressupostos 1 e 2, não teremos a ocorrência de um conjunto inconsistente. Vejamos a formulação da *proposição do prefácio*, tal como concebida pelo autor, utilizando de outro trabalho deste, intitulado “AVALIANDO ALGUMAS SOLUÇÕES

DO PARADOXO DO PREFÁCIO”³. Aqui, nosso autor apresenta-nos o caminho da formulação da *proposição do prefácio* tal como proposto no que chamaremos de Leitura 1 em nosso gráfico do último capítulo.

“Silva (...) crê racionalmente que há ao menos alguma proposição falsa no livro. Afinal, o seu livro contém uma imensa quantidade de detalhes e informações, e é extremamente improvável que ele esteja correto em todas as informações. Ao mesmo tempo, Silva é um escritor como qualquer um dos demais - ele sabe que cometeu erros em todas as situações similares a esta. Não seria racional ou razoável julgar que o mesmo deve estar acontecendo agora? Afinal, que razão haveria para julgar que a presente situação é diferente das demais? Assim, Silva tem razão para crer que: (Proposição do prefácio) há uma proposição P, tal que P está contido no texto principal do livro, e P é falso”.

Isolemos as premissas do argumento acima para melhor compreender a relação dessas premissas com a conclusão:

(P1) “(...) é extremamente improvável que ele esteja correto em todas as informações”.

(P2) “Silva (...) sabe que cometeu erros em todas as situações similares a esta”.

(P3) “Silva não tem razões para crer que esse livro seria diferente dos demais”.

(Conclusão 1) “há uma proposição P, tal que P está contido no texto principal do livro, e P é falso”.

Ora, é evidente que a conclusão acerca da ocorrência do erro no livro, se seguirmos devidamente as premissas, não poderá assumir o caráter de *necessária*, mas

³ Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS - VIII Edição, 2011

apenas de *possível*, e, mais especificamente, de *provável*⁴. A confusão toda está na necessidade exógena de reduzir a complexa “disposição mental para tomar uma proposição *como verdadeira*” à simples afirmação de uma proposição como verdadeira ou falsa. É simples entender que nossa relação com nossas crenças é mais complexa, tendo graus, estágios, *variando com o contexto* (como exposto anteriormente, no Pressuposto 2). O autor assume que haver evidências de que pode haver uma falsidade no livro, ou de que há grande probabilidade de haver tal falsidade, é idêntico a *saber* que há falsidade no livro, o que é um absurdo.

O autor salta de uma crença na razoabilidade de “ $\neg$ (P1 & P2... & Pn)”, para a crença na efetividade de “ $\neg$ (P1 & P2... & Pn)”, fazendo esse salto a partir da confusa apresentação da ocorrência de erros nos demais livros (o que não confere *necessidade* de tal ocorrência no novo livro onde ainda não se encontrou falsidades, mas somente nos livros anteriores) e da também confusa pergunta “*Afinal, que razão haveria para julgar que a presente situação é diferente das demais?*” (ora, e do fato de não haver razões para crer que não é o caso que p temos razão para afirmar o seu contrário?...). Não há aqui, por conseguinte, um problema de inconsistência no *padrão do prefácio modesto*, mas sim um problema na leitura e interpretação do mesmo (obs: exatamente o mesmo problema acontece no exemplo da viagem de avião⁵).

SOBRE A NOÇÃO DE PROBABILIDADE

Para abandonar uma teoria ou uma explicação, não precisamos ter mais do que algo mais explicativo do que

⁴ A apresentada solução de Olin, feita na sessão das soluções, assemelha-se a esse argumento.

⁵ Página 62 da tese.

ela. Introduzirei uma noção de probabilidade para explicar o mecanismo da justificação das crenças. Ainda que embrionário, ele tem vantagem em relação ao método aplicado pelo autor. Tendo nós esse recurso explicativo, não precisamos mais dos anteriores, que geravam paradoxos e respostas contraintuitivas. Basicamente, resumirei assim: *colocar uma crença em um determinado ponto de uma escala de probabilidade é a nossa maneira de justificar uma crença*⁶.

Há de se compreender que a noção de “probabilidade” é usada como uma aproximação ao processo que de fato ocorre: o que existe, de fato, não é um cálculo, com números e com operações matemáticas; o que existe é uma dinâmica de intensidades dada intuitivamente, semelhante à escolha do animal entre uma ação ou outra; muito do processo permanece inconsciente. Tal mecanismo pode facilmente ser *traduzido* como sendo um “cálculo de probabilidade”, devido ao fato de ser, no mínimo, algo *análogo* a este. É aquilo que nos faz “agir como se tivéssemos calculado as probabilidades”. Ainda que não pensemos em termos de probabilidade propriamente dita, mas apenas sejamos levados por sensações de maior intensidade de justificação ou menor intensidade de justificação (totalmente sensíveis ao contexto), podemos traduzir o nosso pensamento nesses termos, não tendo algo perfeito em mãos, mas tendo, certamente, algo muito mais próximo do mecanismo analisado em comparação com essa descrição dura e sem articulações apresentada pelo autor. Se concebermos, por exemplo, que cada proposição do livro possui [algo como] 95% de chances de ser verdadeira, tomaremos cada proposição como sendo

⁶ Sem tal teoria, vemo-nos embaraçados com problemas relativos à variabilidade da justificação perante a mudança de contexto; mesmo o crer em uma proposição varia com o contexto. Minha exposição não precisa mais do que ser melhor do que a anterior, e parece-me óbvia a sua vantagem em comparação com esta.

justificada (a menos que o contexto nos exija uma probabilidade maior que 95%), e, concomitantemente, aceitaremos que é provável haver falsidades no meio do livro, considerando suas inúmeras proposições: não há nada mais simples do que isso, e, se considerarmos que as coisas se deem dessa forma, não há qualquer tipo de paradoxo.

A redução do padrão linguístico-retórico que identificamos como *padrão do prefácio modesto* à fórmula “ $\neg(P1 \ \& \ P2... \ \& \ Pn)$ ”, é erro análogo aos erros dos desajeitados nerds em suas fracassadas interações sociais. Ainda que o autor de um livro dissesse “ $\neg(P1 \ \& \ P2... \ \& \ Pn)$ ”, de maneira literal, depois de ter dito “ $(P1 \ \& \ P2... \ \& \ Pn)$ ”, também de maneira literal, não teríamos um erro paradoxal: teríamos um erro simples, a ser eliminado de pronto, tratado como um problema da ordem do banal, tão elevado quando um erro de digitação. Sem a “sensação de coerência” que a proposição do prefácio assume na leitura 2 (que explicarei no próximo capítulo), nada teríamos a pensar sobre a *proposição do prefácio*: se apresentassem, no prefácio de um livro, a proposição “ $\neg(P1 \ \& \ P2... \ \& \ Pn)$ ”, em sentido estrito, rigoroso, conforme a compreende o autor e conforme este deve ser compreendido para ocorrer a inconsistência do conjunto, ninguém manteria a crença de “ $(P1 \ \& \ P2... \ \& \ Pn)$ ”, ou seja, a crença num conjunto inconsistente não é ocorrente a menos que usemo-nos de peripécias intelectuais para fazer-nos crer nisso.

Por fim, temos de mencionar que mesmo quando a *proposição do prefácio* assume, em um livro qualquer, a forma da *afirmação* da ocorrência da falsidade, não caberá aplicarmos a fórmula “ $\neg(P1 \ \& \ P2... \ \& \ Pn)$ ”, mas haveremos antes disso de supor estarmos diante de uma simples *hipérbole*, legitimada pelo caráter de humildade que ela confere ao autor (é como se ele dissesse, afirmando a ocorrência do erro, algo como “sou tão limitado que é certo que cometi erros!”, como uma forma de expressar

modéstia). Não fosse o caso, e o autor quisesse, literalmente, dizer que *sabe* haver erros no livro, teríamos, então, uma motivação deveras diversa daquela que chamamos *padrão do prefácio modesto*, podendo coincidir com esta apenas em sua forma de escrita. Interpretar hipérboles literalmente é erro primário, dado, geralmente, por falta de sensibilidade ao conteúdo da expressão.

AS SOLUÇÕES REFUTADAS PELO AUTOR EM SUA TESE

Passarei brevemente pelas soluções apresentadas e suas refutações feitas pelo autor. Mencionarei apenas as que pareceram mais se aproximarem da solução aqui proposta, para que tenhamos uma espécie de resposta possível do autor às objeções levantadas no presente trabalho. Primeiramente, podemos atentar às soluções adverbiais, que se avizinham da alternativa apresentada no presente trabalho, para notar a resposta do autor a elas.

Após a apresentação do argumento de Lacey, de que o termo “provavelmente” é omitido para evitar pedantismo, nosso autor faz a distinção entre probabilidade estatística e probabilidade no sentido epistêmico, e em seguida defende que a proposta de Lacey geraria um absurdo, que seria o fato de uma imensa parcela de nossas crenças serem crenças sobre relações de probabilidade (mencionando o problema de que as condições de verdade da crença em “p” são diferentes da crença em “provavelmente p”). Certamente podemos conceber, como nosso autor o faz, as proposições probabilísticas coexistindo com a atitude doxástica assumida (onde ou se crê ou não se crê ou se suspende o juízo, e cada uma das posturas pode ser justificada e/ou verdadeira ou nenhuma das duas), e desse modo, parecer-nos-ia estranho assumir que todas as proposições que temos possuem a estrutura “eu creio verdadeira e justificadamente que é provável que

p”, pois a própria crença na probabilidade de p ou seria reduzida à crença na probabilidade da probabilidade de p (*ad infinitum*) ou seria ela própria uma crença comum, onde se aceita que a crença [na probabilidade] é justificada. Seria algo estranho. Nosso autor, ainda que brevemente, procura refutar essa proposta. Não objetarei nada a isso, apenas tentarei demonstrar em que difere essa noção de probabilidade e a que apresentei.

Na exposição que fiz, a noção de probabilidade não coexiste com tais posturas doxásticas: ela as substitui. Os pontos referenciais (posturas doxásticas e status justificacional) não seriam compartimentos onde as crenças estariam, podendo passar de um compartimento para outro, mas *pontos abstratos em uma escala*, de onde as crenças poderiam se aproximar e se distanciar. Não teremos, portanto, proposições do tipo “é o caso que (ou creio justificadamente que) seja provável que x ”, pois a probabilidade que colocamos está na base, na crença: ser provável é a propriedade da crença em relação ao sujeito, e não um conteúdo dela: *colocar uma crença em um determinado ponto de uma escala de probabilidade é a nossa maneira de justificar*. Desse modo, todas as objeções do autor em nada se aplicam sobre tal noção. Se Lacey propunha algo como o que proponho e foi lido rapidamente, é tema a se pesquisar.

A solução de New é também estrangulada pela rigidez da linguagem utilizada: a complexificação que New propõe, atentando às sutilezas e às escalas de justificação, atribuindo a propriedade de forte e fraco às crenças, é triturada para se adequar às dogmáticas “três alternativas doxásticas”. Expus no Pressuposto 1 e 2 o quão equivocado (e distante da racionalidade praticada cotidianamente) é a redução a tais categorias, e que a própria redução é a criadora do paradoxo: o nosso autor procura encontrar uma solução dentro do método utilizado, o que é impossível, já que é precisamente o método que cria o problema.

Podemos ainda atentar ao argumento II de Evnine, onde este também afirma algo bastante semelhante ao que defendi. Abaixo o parágrafo:

A crença de que algumas de nossas crenças podem ser falsas explica melhor a razão da modéstia epistêmica do que a crença de que alguma de nossas crenças é falsa. Modéstia é apropriada porque nossos meios de formação de crenças possuem uma disposição para falhar [are prone to failure]. Porém, a não confiabilidade, embora um defeito em si mesmo, não é garantia de uma falha efetiva.

Para tal objeção, nosso autor responde:

O segundo argumento de Evnine também não resolve o problema. Em vez disso, apenas o confirma e aprofunda. Se nossas faculdades cognitivas não são confiáveis, e possuímos uma disposição para errar, então há mais razão ainda para crer na proposição do prefácio. Se sei que a minha visão não é confiável, então tenho uma razão muito forte para julgar que alguma das crenças formada com base na visão deve ser falsa, e a mesma linha de raciocínio aplicar-se-ia para qualquer outra faculdade cognitiva.

Creio ser desnecessária a explicação de por que esse argumento ser equivocado e não responder de forma alguma à objeção de Evnine, já que o restante do trabalho o explicita, mas vale a menção para não parecer que estou dizendo algo novo (ou mesmo algo que escape do óbvio). É da ordem do lúdico esse mecanismo de formalização de elementos de ordem prática para tratá-los como objetos matemáticos (semelhante à anedota do professor de matemática que, propondo uma resolução de um problema no quadro, diz “para fins de cálculo, considerem o cavalo como um círculo”): “é muitíssimo provável que haja um erro”, ora, então eu posso lidar doxasticamente com isso tal como se houvesse um erro, então – pensa –, equivale a apresentação da alta probabilidade do erro e a do saber que

há um erro; “ora veja!”, “mas isso gera grandes problemas!”, “há um absurdo nesse ato prático de crer que há um erro no livro”!... Inspirado nesse caráter lúdico, no capítulo seguinte recorro a uma analogia com elementos também partícipes da ideia do circence, para explicar como algo tão contraintuitivo como o Paradoxo do Prefácio, afinal, consegue nos causar a sensação de razoabilidade que lhe é própria.

DO TRUQUE DE ILUSIONISMO

É claro o valor do paradoxo no desenvolvimento teórico de qualquer área: seu poder de cativar a atenção e exigir-nos o pensar sobre o problema que ele nos mostra o faz importante motor da razão.

O paradoxo de Russell, por exemplo, que postula o conjunto de todos os conjuntos que não se contêm a si próprios como membros, demonstra uma falha da teoria de Frege, em seu *Leis Fundamentais da Aritmética*, pois respeita a todas as regras do sistema e, no entanto, gera uma contradição. É evidente o valor de tal proposição para o aprimoramento do sistema. É algo análogo à descoberta de uma falha em uma máquina: poder-se-á produzir tal máquina de modo a evitar tal erro. Esse tipo de paradoxo exige-nos que revisemos todo o sistema a fim de que ele não produza mais tais absurdos.

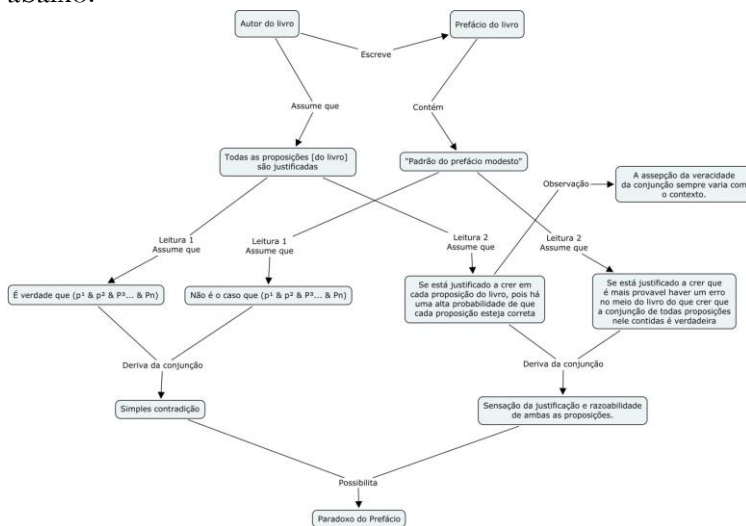
Por outro lado, temos paradoxos que, ao invés de condensar em si um problema de um sistema, apenas utilizam-se de certo *truque* para ludibriar nosso pensamento, e assemelham-se aos truques de mágica: no truque de mágica, o ilusionista joga com nossas expectativas, nossos vícios perceptivos, nossas distrações, e nos induz a um erro de cálculo, uma inferência inapropriada, enfim, a um juízo torpe acerca dos fenômenos que ele coloca em certa disposição premeditada em nossa frente.

Pensemos em um exemplo: em determinado truque, um mágico nos deixa escolher uma carta de um baralho; escolhemos uma e inferimos que se trata de uma carta eleita de maneira randômica, em um baralho composto de cartas diferentes, e que o mágico não tem como saber de qual carta se trata. Porém, o ilusionista que nos servira o baralho, de alguma forma, condicionou-nos a escolher a carta que ele queria (ou tinha um baralho com cartas iguais, por exemplo). Em seguida, o ilusionista, dizendo-nos para não deixarmos-lo ver a carta, pede que a recoliquemos no baralho. Por fim, a carta exata de nossa escolha aparece dentro de uma caixa lacrada que estava ao lado e ninguém mexera; a constatação da presença da carta correta nela nos causa espanto e admiração.

Notemos o seguinte: apenas nos admiramos porque cremos que a escolha foi randômica e porque o mágico não devia saber qual era a carta. Se soubermos que no truque ele sabe qual carta sacaremos, não iremos nos admirar com a presença desta carta na caixa isolada. O mágico, portanto, para que o truque seja bem sucedido, não pode nem errar a carta, nem deixar-nos saber como ele descobriu qual carta escolhemos; sem as duas coisas, o truque falha, e não nos admiraremos com o mesmo.

O paradoxo do prefácio funciona de maneira surpreendentemente parecida com esse truque: primeiro ficamos com uma sensação de aceitação de duas afirmações, a saber, a aceitação de que [1] estou justificado em crer que as proposições do livro são verdadeiras e de que [2] estou justificado em crer que deve haver algum erro no meio delas. Em seguida, o ilusionista (que aqui não é o autor, mas o *método* utilizado), sem que o percebamos, modifica o conteúdo daquela tese que aceitamos, as identificando às fórmulas apresentadas, fazendo decorrer uma contradição e nos deixando perplexos. Para que o paradoxo seja efetivo, precisamos não atentar à modificação feita pelo ilusionista, caso contrário, o

“truque” cai por terra. Como uma espécie de manual do truque, mapeei os movimentos do mágico no gráfico abaixo.



Claro fica, a partir do gráfico, o mecanismo da transposição (a partir de um método formalizador) das teses aceitas para a fórmula proposta é o que gera o paradoxo, que, na verdade, é a colisão da sensação de justificação da leitura 2 colidindo com a contradição da leitura 1, e o truque de nosso ilusionista é, precisamente, usando-se de fumaças e jogos de luzes, não nos fazer ver o momento em que ele troca de leitura. Resumindo: a leitura 2 nos possibilita crer nas duas proposições de base, ao passo que a leitura 1 faz com que elas sejam contraditórias; não reconhecer que se tratam de duas leituras é o que possibilita que tratemos tal exemplo como se fosse paradoxal. Assim como, no truque anterior, notarmos como o mágico já saberia de antemão qual carta escolheríamos seria o fim do truque, notarmos essa passagem, no paradoxo do prefácio, o confere o mesmo status e honra de um truque desvendado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluo que não há aqui qualquer problema com a exigência da consistência aos conjuntos de crença, com o conhecimento dos autores da probabilidade da ocorrência de erros em seus livros ou mesmo da inserção de tal crença no prefácio do livro: o problema que existe está no outro lado, no método utilizado para interpretar tais elementos. Podemos caracterizar esse problema, que faz com que questões ordinárias, nada problemáticas, pareçam graves problemas filosóficos, como se tratando de uma consequência de certa *rigidez* do pensamento, ou certo exagero no exercício de simplificação, que, partindo do ímpeto científico de simplificar para compreender, acaba tropeçando em seu próprio método e, ao invés de simplificar os problemas do mundo, acaba por gerar novos problemas a partir de si mesmo. Talvez possamos caracterizar dessa forma grande parte dos problemas propostos pela nossa epistemologia analítica contemporânea. Talvez, a partir disso, possamos também compreender como certos tópicos da epistemologia social possuem tanto crédito e são tão levados a sério.

Assumir que a essência do *padrão do prefácio modesto* (que consistem em ato simples de humildade e noção da autolimitação de seu conhecimento) seja expressa na *proposição do prefácio*, ou seja, na proposição “*há uma proposição P, tal que P está contido no texto principal do livro, e P é falso*”, não nos haverá de indiciar senão um vício no pensar, e a contra-intuitividade de tal proposição, ante os modestos e razoáveis reconhecimentos da possibilidade do erro, nos deve dizer algo, não sobre o curso da razão quando confecciona tais prefácios, mas sobre um modo de pensar que, emaranhado na dureza de sua linguagem, toma os traços retóricos e hiperbólicos de uma exposição como sendo, justamente, sua essência; esse modo de fazer filosofia, que, como um autômato (que originalmente fazia

uma função útil ao restante do maquinário), se desprende de sua função e passou a repetir desmedida e desvairadamente tal padrão reducionista e simplificador que outrora era legítimo, agora, é apenas algo a ser denunciado como *vicioso* ou, simplesmente, *errado*.

Referências Bibliográficas:

Rodrigues, Lucas Roisenberg; INCONSISTÊNCIA E RACIONALIDADE: UMA INTRODUÇÃO AO PARADOXO DO PREFÁCIO; Dissertação de Mestrado; PUCRS, 2012

Rodrigues, Lucas Roisenberg; AVALIANDO ALGUMAS SOLUÇÕES DO PARADOXO DO PREFÁCIO; Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS - VIII Edição, 2011

UM CAMINHO POSSÍVEL DA RECONSTRUÇÃO NORMATIVA HONNETHIANA?



*José Henrique Sousa Assai*¹

1 O projeto de reconstrução normativa em Honneth: ponto de partida e desafio crítico

Já no primeiro capítulo intitulado *A Filosofia do direito de Hegel como teoria da justiça* contida no livro *Sofrimento de Indeterminação*² [SI $\mathcal{D}$], Honneth explicita o que ele entende por sua tarefa de repensar a Filosofia do Direito de Hegel:

[...] um esclarecimento atualizador do pensamento que Hegel exprime com sua formulação dificilmente

¹ Doutorando em Filosofia (PUCRS). jhsassai@ufma.br

² HONNETH, Axel. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007a. 145 p. cf. também na versão original: HONNETH, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001, 127 p.

compreendida de que a “ideia” da “vontade livre universal” determina o âmbito total daquilo que devemos chamar de “direito”; tentarei interpretar essa determinação como o núcleo de uma teoria da justiça que visa à garantia universal das condições intersubjetivas de autorrealização individual [...] esclarecerei finalmente o conceito hegeliano de “eticidade”, no qual apresento as condições complexas que aquelas esferas sociais, de acordo com sua convicção, devem preencher na modernidade, possibilitando assim a realização da liberdade individual [...] ³.

Creio que Honneth acerta ao admitir que para repensar a tarefa de uma Teoria Crítica que se dedique às patologias sociais bem como às suas propostas de solução é preciso inserir a eticidade (*Sittlichkeit*) nessa discussão e não apenas ficar na moralidade no modelo kantiano. A eticidade parece dar conta de modo mais satisfatório – e aqui é o meu ponto de acordo com Honneth – do problema de uma ordem social *mais justa* e que não se oriente apenas por critérios dedutivos como queria Kant ⁴. A querela entre

³ HONNETH, 2007a, p. 52

⁴ Honneth afirma no propósito da crítica a Kant no caminho da busca por princípios normativos no ordenamento social e expõe quatro pressupostos no qual o primeiro postula o seguinte: “[...] em razão do fato de os sujeitos já se encontrarem constantemente ligados em relações intersubjetivas, tal justificação dos princípios universais de justiça não deve partir da representação atomista segundo a qual a liberdade dos indivíduos residia no exercício tranquilo, e não influenciado pelos outros, do arbítrio universal.” Cf. HONNETH, 2007a, p. 54. Honneth volta a questionar a moralidade kantiana como condição de auxílio nessa pesquisa social, ou seja, como pensar a o binômio ‘sociedade e seus problemas’, por um lado, e, por outro, resolução de conflitos e mediação social pela via institucional: “é importante separar, na objeção hegeliana à ideia de autonomia moral de Kant, os dois elementos que ele apresenta de um só fôlego: enquanto a censura à cegueira em face do contexto, que põe em questão a possibilidade de uma aplicação livre do imperativo categórico, trata de um argumento ligado à teoria moral no sentido estrito, a proposta de

Kant e Hegel, sob o âmbito da filosofia do direito, ganha força nesse contexto, mas não me proponho a desenvolver tematicamente essa crítica aqui. Como se diz no jargão filosófico, Honneth acerta o alvo ao identificar e explicitar sua crítica a Kant com base em Hegel. Mais precisamente no tocante a gramática dos conflitos morais no qual é o ponto de partida para Honneth. Nesse sentido, o atual diretor do Instituto de Pesquisa Social acolhe o postulado hegeliano contra Kant de que

a questão de saber o que deve então valer como um conflito moral, como um desafio prático, remete indiretamente ao ponto que Hegel provavelmente está visando com sua crítica: enquanto abstrairmos o fato de que sempre nos movemos em um ambiente social no qual aspectos e pontos de vista morais já se encontram institucionalizados, a aplicação do imperativo categórico permanecerá ineficaz e vazia; mas se ao contrário aceitarmos a circunstância de que o ambiente social já sempre nos apresenta traços de deliberação moral, então o imperativo categórico perde sua função de fundamentação ⁵

O argumento, portanto, assenta-se na práxis institucionalizada dos contextos sociais e na preocupação da emancipação frente aos problemas sociais (na linguagem de Honneth “patologias sociais”). Chamo a atenção ao termo institucional ou algo que se refira a ele que é amiúde

entender a realidade social como incorporação da razão apresenta no fundo um argumento epistemológico, ou melhor, ontológico-social” (cf. HONNETH, 2007a, p.95). A minha suspeita de que a reconstrução normativa a qual Honneth se propõe exige que o mesmo tome a sério um pensar ontológico social, o que até agora ainda não está claramente posto por ele; pois Honneth parece admitir aqui que uma abordagem ontológica social é necessária e não contingente para dar conta das patologias sociais e, de forma específica, das questões institucionais sob o ponto de vista de que as Instituições possam ser vistas, sob o enfoque da eticidade democrática, como medium para resolução de conflitos.

⁵ HONNETH, 2007a, p. 95.

apresentado por Honneth no contexto de *Sofrimento de Indeterminação*. Já na introdução na versão brasileira feita pelos ilustres pesquisadores Denilson Werle e Rúrion Melo o termo institucionalização aparece, tomando por referência apenas a terceira parte, doze vezes. Para além de uma tênue exegese o que me traz a reflexão é a insistência do conceito – ou ideia – da institucionalização bem como mais ainda o seu pressuposto mais filosófico: a liberdade que enquanto ideia se efetiva na sociedade por meio da vontade livre. Aí ocorre o sofrimento de indeterminação quando justamente há insuficiente manifestação da liberdade efetivando-se na história e, particularmente, na autodeterminação do eu. Por isso, a eticidade – como que formando a tríade hegeliana na versão direito abstrato, moralidade e eticidade – é capaz, segundo Hegel e Honneth, de dar respostas mais atrativas às patologias sociais. A intuição honnethiana não foi apenas nesse texto que ora nos reportamos ⁶; mas, aqui especificamente, Honneth salienta a importância da “*institutionelle Einbettung*” (incorporação institucional) como pressuposto para se pensar uma crítica da sociedade (*Gesellschaftskritik*).

Tomando por base de que, a meu ver, Honneth “acerta o alvo” no quesito da insuficiência da moralidade para os conflitos sociais *que já se encontram* institucionalizados, penso que Honneth não logra êxito para atender ao tema propriamente dito das instituições sociais. Não era essa sua intenção fundamental em *Sofrimento de Indeterminação*? Certamente que não, mas a minha questão repousa justamente em apresentar que para Honneth pensar nas instituições sociais ele precisaria lançar mão de uma ontologia social – *já que Honneth se utiliza do pressuposto de um sozialontologisches Argument* – que lhe seja

⁶ HONNETH, Axel. Eine soziale Pathologie der Vernunft. p. 18 – 56. In: _____. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007b. 239 p.

capaz de apresentar suficientes pressupostos para explicitar “como” e “quais os conteúdos” que as instituições precisariam tomar a sério no intuito (telos normativo) de promoverem a emancipação das patologias sociais. Em *SI* não aparece mesmo tal preocupação com raras exceções, nas quais uma delas, conforme expus, Honneth claramente admite que uma abordagem ontológica social seja importante para dar conta de um pensar sobre as patologias sociais. É aqui que eu reivindico em Honneth tal proposta. Não tenho a intenção de uma crítica caricaturalizada e descompromissada da SI até porque reconheço os sinais honnethianos para aquilo que eu apresento (repensar a Teoria Crítica tomando também como ponto de partida uma ontologia social); porém, penso que já em *SI*, Honneth precisaria deixar claro que o seu projeto de reconstrução normativa também fica estéril – quanto à crítica que ele faz à Kant – se o mesmo não pressupor uma base ontológica social. Ao que se segue, proponho de forma simples explicitar o que eu chamo de *déficit de institucionalização* na proposta de reconstrução normativa de Honneth e, para isso, eu apresento o porquê do tema institucionalização é decisivo no que diz respeito às condições intersubjetivas de uma autorrealização do indivíduo (II) evidenciando, ao mesmo tempo, o déficit de institucionalização para que, em um segundo momento, a proposta de uma ontologia social seja apresentada *mais* como uma alternativa metodológica e normativa de uma concepção de Teoria Crítica que se proponha a repensar o legado hegeliano do que propriamente uma panaceia para as patologias sociais (III). O meu intento, portanto, não é fazer uma crítica interna no sentido de mostrar que o Honneth está equivocado em sua metodologia ou no seu entendimento de Teoria Crítica reconstrutiva, pois acredito que seria muita pretensão de minha parte; porém, por outro lado, quero explicitar, levando em conta a minha atual pesquisa em Teoria Crítica, que é possível tomar a sério “os

argumentos ontológico-sociais” (proposto pelo próprio Honneth) apenas como *um caminho a mais* de se fazer Teoria Crítica. Caminho esse que por vezes pode enfrentar proposições totalmente divergentes, mas esse é o ônus do labor filosófico. Assim, inicio minha argumentação explicitativa revisitando o legado da Teoria Crítica.

1.1 “Noch ein mal” Teoria Crítica:

A Teoria Crítica não pretende apresentar uma “explicação mais adequada” do funcionamento do capitalismo. Pretende entender o tempo presente em vista da superação de sua lógica de dominação. Daí o seu caráter *crítico* justamente: “entender” como “as coisas funcionam” é já aceitar que essas “coisas” são assim e que não podem ser radicalmente de outra maneira ⁷

A proposição em destaque acima alude ao que o professor Marcos Nobre apresenta por ser a radicalidade conceitual e programática da Teoria Crítica (TC). A Teoria Crítica não se restringe a pura teoria descritiva do real, pois o seu escopo não se estabelece apenas em “dizer o que é o real”, ou seja, como as coisas da/na sociedade são em si mesmas, porém em ser uma teoria de cunho deôntico-normativo, pois apresenta um dever-ser diante dos problemas sociais e, nesse dever-ser, postula princípios capazes de (re) orientar a prática social solapada pelo sistema (poder e dinheiro). Este último, conforme o próprio Habermas, tornou-se o *medium* institucionalizado na ordem burocrática da lógica econômica capitalista que influencia as estruturas sociais. Assim, a Teoria Crítica, ainda que o fato de nos situarmos em um contexto sócio-

⁷ NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 1. ed. Campinas: Papirus, 2008. 302 p. cf. também a apresentação de Marcos Nobre sobre Teoria Crítica no livro *Luta por Reconhecimento* de Honneth.

econômico diferente daquele em que fora construída, resgata, sob o ponto de vista filosófico, um conceito de razão destranscendentalizada – apresentaremos a seguir – que possui um telos emancipatório. É por isso que no processo destranscendentalizador a “inserção” ou incorporação (*Einbettung*) na práxis é fundamental e fonte de sentido do próprio agir⁸. Agir é, nesse sentido, sempre uma ação “intervencionista” no mundo objetivo.

O enfoque da Teoria Crítica orienta-se, portanto, enquanto *leitmotiv* do agir racional-destranscendentalizado que, por sua vez, relaciona-se com o papel desse mesmo agir na esfera pública política. Atribuímos o conceito de *destranscendentalização* porque uma teoria – e particularmente *teoria crítica* – que não esteja inserida nas práticas cotidianas não assume verdadeiramente a sua tarefa emancipadora. Nesse sentido, Habermas atribui um sentido todo particular a *razão destranscendentalizada*, e não à razão solipsista⁹, onde à primeira, ele entende justamente a “imersão (*Einbettung*) dos sujeitos socializados nos contextos dos mundos da vida e o cruzamento da cognição com o falar e o agir”¹⁰. A TC, portanto, não se limita a dizer como o sistema capitalista funciona, isto é, a uma pura teoria descritiva da realidade socioeconômica, mas também em analisar o funcionamento desta à luz de um projeto emancipador combatendo, assim, as formas quer sejam sutis quer sejam virulentas de violência disseminadas pelo domínio “predador” do capital. Esse domínio do sistema ao mundo da vida é chamado por Habermas de colonização do mundo da vida.

⁸ HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995a. 606 p.

⁹ _____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 540 p.

¹⁰ _____. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Frankfurt am Main: Reclam, 2001. 87 p.

Colonizar o mundo da vida é, em suma, afirmar que o sistema ¹¹ – dinheiro e poder ¹² – cumpre com as suas funções de reproduzir de forma material a sociedade; porém, por consequência de seus ditames de reprodução e conservação, expandem-se e acaba atingindo os domínios do mundo da vida como um todo. Tanto a estrutura ontogênica (indivíduo) quanto a estrutura filogênica (sociedade), portanto, são aviltadas na sua sociabilidade, pois o processo de dominação da lógica sistêmica não permite, fossiliza, engessa, às possibilidades de emancipação. Como referenciais empíricos que exemplifiquem tal pensamento encontramos, ao longo das décadas, o robustecimento de bancos e de megacorporações – a atual crise global de cunho financeiro – em detrimento da vida de tantos. Isto se presentifica até nos Estados nacionais “cognominados de 1º mundo” que não estão mais imunes, por exemplo, ao “vírus” da incerteza financeira. Em síntese, o conceito de colonização do mundo da vida tal como Habermas a entende, eu o chamaria também de *desontogênese* e *desfilogênese*. São justamente esses processos de descaracterização “patológica” da sociedade que fornece elementos para se pensar uma teoria da sociedade ou da justiça em Honneth. Nesse sentido, revisitar o conceito de vontade livre como expressão da liberdade é crucial para Honneth, pois ela se dá na intersubjetividade na arena social e não apenas na inclinação subjetiva (como propõe Kant). A liberdade para Honneth, portanto, ocorre parcialmente na moralidade e no direito abstrato, porém ela se realiza especialmente na

¹¹ HABERMAS, Jürgen. *Theorie des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995b. 593 p.

¹² Habermas chega a afirmar que o dinheiro tornou-se a primeira mediação econômica institucionalizada e junto com o poder (administrativo) é responsável pela manutenção (*Erhaltung*) dos padrões estruturais da sociedade.

eticidade que objetiva as condições da vontade livre e para que esse processo ocorra (a autorrealização do sujeito nas estruturas comunicativas da eticidade) faz-se necessário pressupor duas condições: a) ter um *espaço* para que haja um aprendizado do sujeito como portador de direito e b) propor uma *ordem moral* para que as pessoas se autoconcebam enquanto agentes de uma consciência individual¹³. E aqui encaminho minha segunda questão nesse artigo, ao entender que esse *espaço* é a esfera pública política e seus respectivos canais institucionais, porém Honneth parece que só encaminhou essa leitura, porém não a explicitou. Esse *espaço* significa justamente a transição de um *Leiden an Unbestimmtheit* a um *Erfolg an Bestimmtheit* no sentido de que se Honneth explicitar como devem ser as instituições para que realmente efetivem a liberdade no espaço social, teremos o “êxito da determinação”. O conceito de determinação aqui seria o de apresentar essa proposta à práxis pela via institucional. Voltarei a essa ideia posteriormente; ademais, determinar no sentido que utilizo é propor normativamente um pensar sobre os processos de institucionalização e não apenas recair na pura manifestação insuficiente da liberdade na eticidade (sofrimento de indeterminação). Pretendo demonstrar a seguir algumas passagens em que Honneth deixa o caminho aberto para tal projeto (eticidade não substancialista hegeliana, mas democrática mediante a reconstrução normativa), mas não o faz em *SIId*. Essa breve demonstração nos permitirá chegar ao contraponto de nosso artigo onde *determinar* parece ser mais sustentável do que *apenas apontar o “sofrimento de indeterminação”*.

¹³ HONNETH, 2007a, p. 80. A passagem da moralidade para a eticidade (§§ 141-157) em Hegel e que Honneth retoma tem por enfoque central o entendimento de *Pflicht* como *Befreiung* (§149). Cf. HEGEL, Georg Friedrich. *Übergang von der Moralität in Sittlichkeit*. p. 286 – 291. In: _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. 523 p.

2 O déficit de institucionalização em *Leiden an Unbestimmtheit*

Parece que a crítica de Honneth à Kant quanto à “cegueira em face do contexto [...] a aplicação do imperativo categórico, a ação permanece sem orientação e “vazia”, uma vez que o sujeito não recorre a algumas prerrogativas normativas das práticas institucionalizadas de seu mundo circundante”¹⁴ não ficaria tributada apenas a Kant, porém creio que mesmo em *Leiden an Unbestimmtheit ou Sid*, Honneth deixa escapar um pensar sobre as instituições (pois, e “apenas” revitaliza a teoria hegeliana do direito, sobretudo, em virtude de que para tratar da esfera social (patologias e emancipação) é mais pertinente – e aqui eu concordo com o Honneth – “entender a realidade social como incorporação da razão [...] um argumento ontológico-social” (*sozialontologisches Argument*)¹⁵. Parece-me que nessa passagem Honneth nos permite pensar que uma teoria da sociedade ou mais precisamente um pensar filosófico social sobre as instituições deve ser mediado pela

¹⁴ HONNETH, 2007a p. 94.

¹⁵ Id. Ibid., p. 95. HONNETH, 2003, p. 66. A crítica de Honneth à Kant volta para o próprio Honneth quando o mesmo não trata em *Sid* sobre “como” fazer para que os agentes sociais participem da práxis emancipatória (“patologias sociais”) para que se efetive a liberdade pelos canais institucionais. É verdade que em *Sid* Honneth não se propõe a isso, mas minha questão neste artigo é evidenciar a necessidade de que Honneth – tomando o projeto hegeliano da liberdade que se efetiva no ordenamento social – precisa “lançar mão” de uma ontologia social, tal como ele mesmo afirmou em seu livro. Se ele fica apenas numa descrição analítica das patologias sociais torna-se complicada tal argumentação. Nesse sentido, é que a mesma crítica endereçada ao Habermas cabe também ao Honneth, claro que em contextos distintos. Cf. LUBENOW, Jorge Adriano. *O que há de político na Teoria da Ação Comunicativa? Sobre o déficit de institucionalização em Jürgen Habermas*. *Philosophos*, Goiânia, v.18, n.1, p.157 – 190, 2013a.

argumentação ontológica-social; porém, o que me cabe nessa seção é explicitar algumas passagens em *Sid* no qual percebo esse déficit do “como” e “o que” pensar sobre as instituições e não apenas em “dizer” que é preciso tê-las enquanto mediadoras para coordenação de ações. Em resumo: reitero que a minha crítica é que Honneth ainda precisaria explicitar o “conteúdo” nos quais essas instituições possam se efetivar como mediadoras de ação que visam à práxis (em face de que queremos uma sociedade justa e não injusta) tomando por um modelo normativo de democracia (democracia deliberativa?)¹⁶. É aqui que eu vejo que o “sofrimento de Indeterminação” pode vir a ser um “*Erfolg an Bestimmtheit*” (“êxito na determinação”) ao propor a explicitação dos conteúdos mínimos possíveis para a emancipação das patologias sociais pela via institucional. O perigo, por outro lado, é não cair numa espécie de institucionalismo que seja óbice para a eticidade democrática tal qual Honneth pensa.

Se entendi o modelo no qual Honneth parte para chegar a ideia de eticidade e que dá ancoragem ao seu pensamento filosófico social em *Sid* segue-se da seguinte forma: da gramática moral temos as expectativas não satisfeitas que geram desrespeito (moral) e o que motiva a luta social (reconhecimento) no qual há exigência de uma concepção formal de eticidade (vida boa). Na esfera da eticidade com o telos à práxis, segundo Honneth, parece que a razão deve ser compreendida incorporada ao contexto social no qual “*desde já*” “temos de partir aqui de um conceito de racionalidade que já se manifestou em nossas mentalidades e tradições, em nossas normas e valores”¹⁷. Honneth admite, portanto, que esses quatro

¹⁶ FORST, Rainer. Das Ethos der Demokratie. 1996, p. 194 – 238. In: _____. *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie von Liberalismus und Kommunitarismus*. 1. ed. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1996.

¹⁷ HONNETH, 2007a, p. 96.

aspectos ¹⁸ (*Mentalitäten, Überlieferungen, Normen, Werten*) da racionalidade “incorporada” (*Verkörperung von Vernunft*) são fundamentais para as patologias sociais. Reside a questão de como conciliar tais pressupostos com os processos institucionalizados (família, corporações/sociedade civil e Estado) para a efetivação da liberdade mediante a expressão da vontade livre. Nessa tentativa “conciliadora” e sob o ponto de vista da Filosofia do Direito hegeliana, Honneth reforça a ideia da realidade social como tarefa filosófica ao afirmar que

Hegel está intessado no que deve ser incorporado nessa realidade social, na “existência”, para que com isso a “vontade livre” individual possa se desenvolver e se realizar, ainda que não diretamente em uma instituição do direito caracterizada juridicamente; já insistimos que as relações comunicativas, que possibilitam ao sujeito individual em “ser-consigo-mesmo-no-outro”, devem pertencer essencialmente às condições de uma tal realização ¹⁹.

Chamo a atenção ao termo no texto alemão para ‘existência’ que é “*dasein*”, isto é, uma existência como sendo a base social e institucional para a efetivação da vontade livre. Isso significa que só há uma existência real se a mesma estiver circunscrita no âmbito da imediatricidade social. Honneth parece que nessa passagem não só reitera o postulado hegeliano da realidade social, mas também retoma a filosofia habermasiana da ação comunicativa. Essas relações comunicativas pressupostas nas “formas da existência social” (*sozialen Daseinsformen*) exigem, no meu entendimento, uma base mínima de “conteúdo” social, ou seja, quais são essas condições não só formais, porém empíricas e/ou procedimentais (na linguagem habermasiana) que as instituições necessitam ter para

¹⁸ HONNETH, 2001, p. 68.

¹⁹ HONNETH, 2007a, p. 62. HONNETH, 2001, p. 31.

efetivar essa vontade livre? Honneth não se ocupa com essa questão. É bem verdade que não foi o escopo em *Id*, mas deixa por “inacabado” essa temática e ainda mais explicitamente tanto em *O Direito à Liberdade*²⁰ quanto em *Luta por reconhecimento*²¹ também não está clara essa preocupação de Honneth – sob o enfoque de um *sozial ontologisches Argument* – no que diz respeito aos conteúdos dessas instituições no sentido normativo (ou os argumentos ontológico-sociais como o próprio Honneth afirma em seu texto). Daí é que, a meu ver, emerge não um mero sentimento social, porém um “êxito de determinação” que

²⁰ HONNETH, Axel. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Tradução Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2014. 411 p. No sentido do argumento ontológico-social proposto por Honneth, penso que na realidade brasileira a pesquisa filosófica social, sob a ótica da Teoria Crítica, que visa esse olhar ontológico-social para/na realidade “nossa” é a pesquisa realizada pelo prof. Pinzani em conjunto com a profa. Walquíria Rego. Penso que nesse livro há, de forma séria e contundente, a proposta de se repensar uma Teoria Crítica que tome por referência nosso cenário epocal. Cf. PINZANI, Alessandro, REGO, Walquíria Leão. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Unesp, 2013. 241 p. cf. também. _____. *O Valor da liberdade na sociedade contemporânea*. Resenha crítica, *Crítica*, p. 207 – 215. Essa pouca clareza também é expressa na pesquisa do prof. Emil Sobotka. Cf. SOBOTTKA, Emil. *A liberdade individual e suas expressões institucionais*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 27, n. 80, p.219 – 227. Uma excelente explicitação desse déficit sócio-normativo também é encontrada de forma assaz significativa na pesquisa do doutorando Francisco Jozivan Guedes (PUCRS). Cf. LIMA, Francisco Jozivan. *Hiperinflação literária e déficit sócio-normativo no Das Recht der Freiheit de Honneth*. 2014. 21f. Trabalho apresentado como requisito parcial para aprovação na disciplina Seminário de Filosofia Social (Doutorado em Filosofia), PUCRS, Porto Alegre, 2014. Importante artigo sobre a solidariedade enquanto fio condutor à uma teoria do reconhecimento é do prof. Sobotka e do prof. Savedra. Cf. SOBOTTKA, Emil, SAVEDRA, Giovanni. *Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth*. Civitas: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 9 - 18, 2008.

²¹ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. 296 p.

eu cognomino de *Erfolg an Bestimmtheit* no sentido que é preciso apresentar minimamente as determinações que possam efetivar a vontade livre dessas mesmas formas de existência social inseridas nas práticas de vida institucionalizadas (*institutionalisierten Lebenspraxis*). Determinar ganha um sentido positivo e não restritivo nesse caso. Um caminho possível é pensar as instituições como esse *medium* normativo. Ter o “êxito na determinação” é levar em conta que, sob a ótica da Teoria Crítica, explicitar indicações que “curem” (sentido terapêutico) as patologias sociais no sentido de que “determinar” ganhe status não apenas analítico (como faz Honneth e o faz de forma defensável), mas normativo (propor quais são [seriam] esses *Grundgut*²² (bens primários) nos quais os processos institucionais devem se orientar minimamente tendo como telos a efetivação da vontade livre). De certa forma, o projeto de se pensar uma razão capaz de ser entendida como razão “corporificada” já havia sido assinalada pelo próprio Habermas²³. Revisitar o conceito de razão “destranscendentalizada” ou de razão corporificada, como propõe Honneth, deve, sim, servir como paradigma filosófico-social que leve em conta a necessidade de se ter justamente “os argumentos ontológico-sociais” que o próprio Honneth assinala. Nesse propósito, passemos para o próximo e último passo de minha argumentação nesse breve artigo.

²² HONNETH, 2001, p. 29.

²³ HABERMAS, 2001, 87 p.

3 “Êxito de determinação” e “reconstrução normativa”: o argumento ontológico-social enquanto “Zusatz” de uma Teoria Crítica da “reconstrução” honnethiana

Por que introduzir a questão de que o argumento ontológico-social é um “Zusatz” de uma Teoria Crítica? Na Filosofia do Direito de Hegel o *Zusatz* constitui elemento importante nas *Vorlesungen* do livro de Hegel servindo de comentário explicitador em determinados parágrafos. Não tenho tal pretensão e nem pretendo chegar a tanto como meu subtítulo, mas eu o subscrevo no intuito de pensar que um argumento ontológico-social seja capaz de responder às patologias sociais (problema empírico na Teoria Crítica) e constituir-se, ao mesmo tempo, em *um elemento construtivo-normativo* de uma Teoria Crítica pensada também em um cenário especificamente contextual. Insisto nesse argumento ôntico-social, pois para mim é mais do que uma mera nota explicativa de Honneth e, sim, uma nova abordagem na tentativa do ex-aluno de Habermas em levar a cabo sua “reconstrução normativa”.

Parece que o termo *sozialontologisches Argument*²⁴ só ocorre uma única vez em *Sid* e Honneth o utiliza em relação à caracterização da esfera da eticidade (*Sphäre der Sittlichkeit*) que se opõe à “cegueira em face do contexto”²⁵. Se retomarmos esse argumento no qual para entendermos uma determinada realidade social como substrato de uma razão incorporada (*Verkörperung von Vernunft*) encontramos, em última análise, um argumento ontológico-social que se explicita enquanto esfera da eticidade, então – para além da querela entre Hegel e Kant sob o ponto de vista da moralidade e da eticidade – podemos entender que o argumento honnethiano exige maior explicitação. No

²⁴ HONNETH, 2001, p. 66.

²⁵ HONNETH, 2007a, p. 63.

mínimo, penso que Honneth precisaria – o que ele não se propôs em *Sid* – desenvolver o que ele pensa sobre os processos institucionais presentes nos mundos da vida diferenciados que visam “terapeuticamente” resolver as patologias sociais ²⁶. Seria o desenvolvimento desse argumento ôntico-social o que esteja faltando para Honneth concluir sua proposta de “reconstrução normativa”? De onde viria essa fundamentação honnethiana do argumento ontológico-social?

O que proponho nesse ponto é que o êxito de determinação (*Erfolg an Bestimmtheit*) constitui-se apenas como *uma* resposta nessa tarefa reconstitutiva honnethiana. Determinar aqui tem uma noção de explicitar uma teoria normativa – do dever-ser – dos processos institucionais; mas, por outro lado, que não recaia nas armadilhas deterministas de um pensamento normativo. Constitui-se, como afirmo, *em ser apenas uma possível alternativa e não a alternativa*. Para aprofundarmos essa possibilidade de desenvolvermos esse êxito de determinação podemos tomar como referência dois filósofos que, por força de não extrapolar as linhas desse artigo, apenas os indicarei relacionando-os com a proposta honnethiana.

No caminho da Tradição Crítica que retoma determinadas categorias hegeliana-marxianas, Lukács e Hauke Brunkhorst fornecem algumas pistas para um pensar ontológico-social que tem por pesquisa filosófica o indivíduo, a sociedade e a natureza como processos sócio-históricos – o primeiro; e de maneira mais específica nos processos sócio-institucionais – o segundo ²⁷.

²⁶ HONNETH, 2007b, p. 29.

²⁷ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. Tradução Carlos Coutinho, Mário Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012. 198 p. Cf. também . _____. *Para uma ontologia do ser social II*. Tradução de Ivo Tonet e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013. 856 p. Cf. _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de*

Também aqui é ontologicamente necessário, sem falta, apontar para a coexistência das duas esferas do ser. Uma coexistência abstratamente semelhante, mas, em determinações concretas, totalmente diferentes, consiste também no salto entre natureza inorgânica e orgânica. E na medida em que o ser humano, que em sua sociabilidade supera sua mera existência biológica, jamais pode deixar de ter uma base de ser biológica, e se reproduz biologicamente, também jamais pode romper sua ligação com a esfera inorgânica. Nesse duplo sentido, o ser humano jamais cessa de ser *também* ente natural. Mas de tal modo que o natural nele e em seu ambiente (socialmente) remodelado, é cada vez mais fortemente dominado por determinações do ser social, enquanto o biológico pode ser apenas qualitativamente modificado, mas nunca suprimido de modo completo ²⁸.

Por questões de caráter prescritivo não posso explicar com mais vagar as ideias centrais de Lukács, mas entendo que superar a dicotomia entre ser humano e natureza como entidades atômicas no mundo vivido é importante na compreensão que por ora argumento. Óbvio que existe(m) diferença(s) entre o indivíduo e a natureza, e não é basicamente nisso que quero explicitar e nem, por outro lado, objetar que tais diferenças não sejam relevantes no processo de autoconstrução histórica dos indivíduos. A

princípios para uma ontologia hoje tornada possível. Tradução Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010. 400 p.

BRUNKHOST, Hauke. *Solidarität: von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002a. 247 p. Cf também: _____. *Globale Solidarität: Inklusionsprobleme der modernen Gesellschaft*. In: WINGERT, L.; GÜNTHER, K. *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Suhrkamp, 2001, p. 605-626. _____. *Globalising Democracy without a State: Weak Public, Strong Public, Global Constitutionalism*. *Millenium - Journal of International Studies*, 31, p. 675-690, 2002b.

²⁸ LUKÁCS, 2012, p. 75 – 76.

questão me parece mais orientada no entendimento que consiste em superar “a mera existência biológica” no sentido de que para além de diferenças ônticas há também uma amálgama entre indivíduo e natureza sob o ponto de vista da construção histórica, pois o próprio sujeito é capaz de intervir não só na natureza, mas, sobretudo, na sociedade. E é esse justamente o ponto que nos une ao Hauke Brunkhorst.

Hauke foi aluno de Habermas e, portanto, também “bebeu da fonte da Teoria Crítica”. Hoje em dia ele é o Diretor do Instituto de Sociologia da Europa na Universidade de Flensburg (Alemanha). Não é um autor muito conhecido no círculo brasileiro, porém ele tem apresentado algumas pesquisas relevantes ²⁹ no que diz respeito ao problema central enfrentado pela Teoria Crítica sob o ponto de vista prático: as patologias sociais e os complexos institucionais numa tentativa de pensar as instituições não apenas como categoria mediadora entre a família e o Estado, mas, sobretudo, enquanto potências às mediações normativas.

Em *Solidarität* ³⁰ Hauke retoma o pensamento hegeliano, tal como o faz também Honneth, orietando-se

²⁹ Apenas algumas referências dentre outras. A escolha das mesmas é pelo enfoque dado aos processos sócio-institucionais: HAUKE, Brunkhorst. *Critical Theory of Legal Revolutions: evolutionary perspectives*. Bloomsbury Academic. 2014.

_____. *Das doppelte Gesicht Europas: Zwischen Kapitalismus und Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhkamp. 2014, 216 p.

_____. *Kritik und Kritische Theorie*. Baden Baden: Nomos, 2014, 396 p.

_____. *Internationale Verrechtlichung und Demokratie*. Frankfurt am Main: Goethe-Universität, 2006.

_____. *Jenseits von Zentrum und Peripherie: Zur Verfassung der fragmentierten Weltgesellschaft*. [S.l.]: Rainer Hampp Verlag, 2005.

_____. *Legitimationskrise in der Weltgesellschaft*. 2006. Manuscrito.

³⁰ BRUNKHORST, 2002a, p. 9 – 110.

pela via da questão institucional. Assim como em Honneth, Brunkhorst também enfoca a eticidade como pressuposto ético capaz de prover normatividade perante as patologias sociais. Nesse projeto do livro *Solidarität*, Hauke desenvolve primeiramente o conceito de solidariedade iniciado desde a Revolução jacobina passando pela democracia moderna até chegar à ideia da solidariedade circunscrita à esfera pública e daí, por fim, ao Estado (Direitos Humanos e Estado Constitucional). Só que a solidariedade tem níveis e o primeiro nível é o que Hauke chama de *Bürgerfreundschaft* e é justamente nesse primeiro nível que já se inicia o caminho dialético da eticidade, sob a ótica institucional, até chegar ao Estado.

Hauke explicita a transição da amizade (civil) que tem o telos para a eticidade e que se inicia na *philia* passando pela *philia potike* e chega até a *Politeia*. Por isso mesmo é que para Hauke a *philia* não traz apenas uma ideia epistêmica, mas, sobretudo, política (entenda-se aqui também político-participativa). Em suma, Hauke corrobora a ideia de que o conceito de *philia* (*Bürgerfreundschaft*) está ancorado em três níveis: político, público e jurídico³¹ e são nesses níveis que os complexos institucionais ocorrem.

Tomando por base tais pressupostos acima sintetizados, Hauke afirma que existem dois problemas centrais desde as sociedades modernas (agudizaram-se desde lá): *dessocialização do indivíduo e a proletarianização da sociedade*³². Àquilo que Hauke chama de *Desozialisierung der Individuen* diz respeito à individualização através da exclusão do sujeito a toda forma de comunicação social (problema

³¹ Id. Ibid., p. 28.

³² BRUNKHORST, 2002a, p. 127. Paralelamente a esses dois problemas pode-se também entendê-los como processos de desontogenização (indivíduo) e desfilogenização (sociedade). Cf. ASSAI, José Henrique Sousa. *A Fundamentação discursiva da teoria política em Jürgen Habermas: uma abordagem empírico-normativa do Estado*. Imperatriz: Ética, 2008.

esse que remonta em Hobbes, por exemplo); por outro lado, ao que Hauke cognomina de *Proletarisierung der Gesellschaft* trata do problema da inclusão social que não se efetiva por causa da lógica imperativa do capital. Hauke apresenta que uma possível solução a esses dois problemas é a consolidação do Estado Constitucional democrático cuja esfera pública forte seja capaz de resolver os conflitos

33.

Esfera pública no entendimento de Hauke não pode ser entendida como algo que seja estática, mas, contrariamente, dinâmica em sua própria constituição. E esse elemento que dá dinamicidade baseia-se na força comunicativa (aqui Hauke aproxima-se de Habermas) baseadas no engajamento e na abertura (para assuntos e debates que visem a resolução de conflitos) como critérios de legitimação da esfera pública. Nesse ponto Hauke *determina* no sentido de elaborar a título de orientação normativa e não como *a proposta decisiva de sua concepção sócio-política*. Esse determinar é o que eu evoco como proposta alternativa ao que Honneth dispõe em *Leiden an Unbestimmtheit*. Em *SIId*, Honneth não explicita quais os conteúdos dessa hipotética pesquisa em ontologia social

³³ Nesse ponto, Hauke discorda de Nancy Fraser, pois para ela a esfera pública é fraca no sentido da práxis deliberativa do processo de formação da opinião pública e da vontade; mas, ao contrário, para Hauke apesar da esfera pública apresentar sinais pontuais de fraqueza não significa afirmar que ela seja sem eficácia (*wirkunglos*). Hauke Brunkhorst reitera o projeto de um Estado Constitucional cujo paradigma de esfera pública forte (contrário ao que Fraser salienta) é o Parlamento soberano. Contra uma colonização da esfera pública, Hauke apresenta quatro níveis de possibilidade de ação da esfera pública política que são mediadas pelo Direito: interpretação, concretização, uso e implementação (do próprio Direito). Hauke reafirma que os procedimentos de decisão (*Entscheidungsverfahren*: político, administrativo e jurídico) são decisivos para o fortalecimento de uma esfera pública no Estado Constitucional. Cf. BRUNKHORST, 2002a, p.184 – 191.

capaz de lidar com as patologias da razão; melhor dizendo, sob o prisma da eticidade que tem mediação nos processos institucionais, Honneth não explicita em *Sid*, primeiramente, *quais* os conteúdos procedimentais dessas instituições que se propõem a orientarem ao telos da eticidade, da autorrealização do indivíduo enquanto tal; e, em segundo, *como* é possível que as instituições sociais possam efetivar o processo de emancipação social resultante das patologias sociais e mediadas pelas lutas sociais (conflito, contradição).

Hauke Brunkhorst, ao contrário, busca oferecer algumas pistas no que diz respeito aos processos institucionais, ele explicita algumas instituições capazes de fomentarem uma esfera pública forte e, portanto, de responder ao problema central das patologias sociais. Não só apresenta algumas instituições como algumas Organizações não-governamentais para a emancipação de problemas locais e globais, mas também arrola alguns procedimentos de decisão político-jurídica que constituem o cerne da eticidade para o próprio Hauke ³⁴. A intuição fundamental de Hauke nessa extensa passagem, que por ora apenas sinalizo em nota de rodapé, trata daquilo que ele chama de “legitimação partilhada”. Penso que essa seja uma ideia forte para estabelecer a solidariedade enquanto eticidade democrática.

A questão institucional incide na esfera pública política. E daqui vem uma tentativa de responder ao problema dos complexos institucionais buscando uma proposta “caseira” da ideia (princípios e natureza) do orçamento participativo. Uma resposta “caseira” que não se circunscreve nem a Buber e nem a Karl Löwith (pois quero pensar numa pesquisa ontológica político-social que leve em consideração o contexto local- nacional

³⁴ BRUNKHORST, 2002a, p. 191 – 217.

primeiramente)³⁵. Na realidade brasileira houve um ensaio, sob o enfoque religioso-sócio-político, com a TDL (Teologia da Libertação) e com a Filosofia da Libertação. Tais projetos, por circunstâncias históricas bem definidas, foram abandonados³⁶. É momento, em tempo de reeleição presidencial, ter um olhar mais atento – teoria crítica – para a nossa realidade e isso sem olvidar as contribuições de outras escolas ou, melhor dizendo, de outras Tradições, revisitar projetos alternativos que possam ser propostas para *nossas* patologias sociais.

Nesse sentido acima citado, a experiência brasileira que, conforme Hauke está no âmbito de um Estado constitucional simbólico-nominalista³⁷, ganha fortes contornos de pretensão e reivindicação normativos. Nesse caso, penso que o projeto do orçamento participativo (OP) seja importante na efetivação da eticidade por meio do procedimento institucional. Esse foi um projeto genuinamente brasileiro e que, não tendo a alcunha, por exemplo, de modelos germânico e norte-americano,

³⁵ Uma busca por uma possibilidade de Teoria Crítica a partir dos contextos sociais no/do Brasil podemos conferir com o ensaio do prof. Nythamar Oliveira. Cf. OLIVEIRA, Nythamar de. *Debate público e Filosofia no Brasil*, Ideias, Campinas, n. 4, p. 1 – 17.

³⁶ SOBOTTKA, Emil. *Orçamento Participativo: conciliando direitos sociais de cidadania e legitimidade do governo*. Civitas: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 95 – 109, 2004.

³⁷ Hauke Brunkhorst não explica o que ele entende por Estado Constitucional simbólico-nominalista, mas aponta para os movimentos nacionais e inclusive internacionais de protesto contra o assassinato de crianças em situação de rua e contra a onda de assassinatos na época do regime militar. As ações da Comissão Parlamentar de Inquérito (Investigação), através do medium jurídico, fizeram com que paulatinamente já na década de 90 o Brasil iniciasse um processo de consolidação da democracia. Cf. BRUNKHORST, 2002a, p. 186.

apresentou *um* modelo de deliberação ³⁸ público-política que tomava a sério, em seus princípios norteadores, essa ideia de autorrealização do indivíduo e da eticidade democrática na qual Honneth se ancora. É importante frisar o entendimento de Brunkhorst de esfera pública e sua tipologia básica:

Uma esfera pública seria “fraca” quando deliberações compartilham opiniões, mas não têm o poder de tomar decisões políticas (isso inclui comunicação e deliberação que toma lugar através dos novos mídias, que são desenvolvidos por organizações não-governamentais na sociedade civil). E a esfera pública seria “forte” quando está autorizada a tomar e vincular todas as decisões e tomar decisões políticas, parlamentos e legislaturas cujas deliberações resultam em decisões administrativas estatais” ³⁹

Os princípios e a natureza intrínseca do OP ⁴⁰ reverberam um sentido forte daquilo que Honneth chamou de *sozialontologisches Argument* no sentido de que a leitura dos agentes sociais participantes do OP parte da precariedade desde já encontrada na sociedade, as contradições são estabelecidas e, aí, emerge a necessidade de se pensar soluções para os problemas da sociedade. Daí o forte apelo do OP a um argumento ontológico-social já que, no sentido que concebo ao OP nessa breve pesquisa, é que o mesmo se candidata a ser, pelo viés institucional (cabe,

³⁸ AUDARD, Catherine. *Cidadania e Democracia Deliberativa*. Tradução Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUC RS. 2006, 156 p. (Coleção Filosofia 199).

³⁹ LUBENOW, Jorge Adriano. *Hauke Brunkhorst e o conceito de solidariedade democrática como crítica à esfera pública pós-nacional de Jürgen Habermas*. Veritas, Porto Alegre, v. 58, n. 1, p.118 – 130, 2013b.

⁴⁰ NETO, Nilo Cruz. *Orçamento Participativo: O Processo de Implementação em São Luís*. 2009. 157 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão (UFMA), São Luís, 2009.

inclusive, em repensar o nosso atual modelo Constitucional), um medium para resoluções de problemas na esfera do mundo da vida contextualmente estabelecido. Tanto o engajamento quanto a abertura inclusiva – pressupostos de legitimação em Hauke Brunkhorst – são contemplados na ideia do OP constituindo-se, assim, por um forte apelo à reinvidicações normativas que, a seu tempo, deveriam passar de uma noção de fraca de esfera pública à uma ideia mais forte de esfera pública. É por essa ideia do OP como instância institucional que levanta a pretensão normativa em mediar e resolver conflitos e contradições sociais que ele se evoca o título da presente pesquisa: traz para si o “*Erfolg an Bestimmtheit*” ou o “êxito da determinação” em que não se fique *apenas* na determinidade de um *sofrer da indeterminação* do pensar filosófico-social ou da normatividade (da passagem analítica da família ao Estado); porém, ao contrário, possa-se ir além dessa determinidade – que não é falha em si mesma – ao propor mecanismos institucionais no âmbito democrático capazes de seriamente engajados na esfera pública política fornecerem subsídios (com base na cidadania local⁴¹) de uma normatividade que se encontra sua força na *determinação*. Cabe aqui, inclusive, repensar a legitimidade das instituições sociais que, em nosso atual momento, sofrem também déficit de legitimação porque não conseguem mais *cumprir* as demandas normativas da sociedade civil⁴². Apontar ou propor um caminho é mais do que Habermas identificou o locus da Filosofia enquanto *Platzhalter*, mas é postular a ideia, ainda no sentido da eticidade democrática, que somos capazes de *(re)construir uma Teoria Crítica* que se faça atuante normativamente na esfera pública política.

⁴¹ SOBOTTKA, 2004, p.105.

⁴² FLICKINGER, Hans Georg. *Em nome da Liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 174 p. (Coleção Filosofia 153).

Hauke termina o seu livro *Solidarität* atribuindo aos meios democráticos como se fossem um *Öffentliche Sprachrohr*⁴³ (porta-voz público). Essa é também uma tarefa da ação normativa do OP que pela própria abordagem ontológica-social, do qual nos servimos nesse artigo, age como *esse porta-voz* do público, das reivindicações engendradas na esfera pública que *deve ser* política e que tendem para a *resolução* dos problemas sociais permitindo, assim, o “êxito à determinação”. De fato, determinar não se interpreta apenas como o antagônico do indeterminar; mas, sobretudo, nessa pesquisa, uma possibilidade de emancipação (Teoria Crítica). O “*Erfolg an Bestimmtheit*” (êxito à determinação), acima de tudo, é apostar nessa práxis emancipatória. Daí que o contínuo processo de revitalização da esfera pública ainda é um repto que se apresenta enquanto problema na Filosofia Social.

REFERÊNCIAS

AUDARD, Catherine. *Cidadania e Democracia Deliberativa*. Tradução Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUC RS. 2006, 156 p. (Coleção Filosofia 199)

BRUNKHOST, Hauke. *Solidarität: von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002a. 247 p

_____. Globalising Democracy without a State: Weak Public, Strong Public, Global Constitutionalism. *Millenium - Journal of International Studies*, 31, p. 675-690, 2002b.

_____. Globale Solidarität: Inklusionsprobleme der modernen Gesellschaft. In: WINGERT, L.; GÜNTHER,

⁴³ BRUNKHORST, 2000a, p. 236.

K. *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Suhrkamp, 2001, p. 605-626.

FLICKINGER, Hans Georg. *Em nome da Liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 174 p. (Coleção Filosofia 153).

FORST, Rainer. Das Ethos der Demokratie. 1996, p. 194 – 238. In: _____. *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie von Liberalismus und Kommunitarismus*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995a. 606 p.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 540 p.

_____. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Frankfurt am Main: Reclam, 2001. 87 p.

_____. *Theorie des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995b. 593 p.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. 523 p.

HONNETH, Axel. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Tradução Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2014. 411 p.

_____. Eine soziale Pathologie der Vernunft. p. 18 – 56. In: _____. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart*

der Kritischen Theorie. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007b. 239 p.

_____. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007a. 145 p.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. 296 p.

_____. *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001, 127 p.

LIMA, Francisco Jozivan. *Hiperinflação literária e déficit sócio-normativo no Das Recht der Freiheit de Honneth*. 2014. 21f. Trabalho apresentado como requisito parcial para aprovação na disciplina Seminário de Filosofia Social (Doutorado em Filosofia), PUCRS, Porto Alegre, 2014.

LUBENOW, Jorge Adriano. *O que há de político na Teoria da Ação Comunicativa? Sobre o déficit de institucionalização em Jürgen Habermas*. *Philosophos*, Goiânia, v.18, n.1, p.157 – 190, 2013a.

_____. *Hauke Brunkhorst e o conceito de solidariedade democrática como crítica à esfera pública pós-nacional de Jürgen Habermas*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 58, n. 1, p.118 – 130, 2013b.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. Tradução Carlos Coutinho, Mário Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012. 198 p.

_____. *Para uma ontologia do ser social II*. Tradução de Ivo Tonet e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013. 856 p.

_____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. Tradução Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010. 400 p.

NETO, Nilo Cruz. *Orçamento Participativo: O Processo de Implementação em São Luís*. 2009. 157 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão (UFMA), São Luís, 2009.

NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 1. ed. Campinas: Papirus, 2008. 302 p.

OLIVEIRA, Nythamar de. *Debate público e Filosofia no Brasil*, Ideias, Campinas, n. 4, p. 1 – 17.

PINZANI, Alessandro, REGO, Walquiria Leão. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Unesp, 2013. 241 p.

_____. *O Valor da liberdade na sociedade contemporânea*. Resenha crítica, Crítica, p. 207 – 215.

SOBOT*TKA, Emil. *A liberdade individual e suas expressões institucionais*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 27, n. 80, p.219 – 227.

SOBOT*TKA, Emil, SAVEDRA, Giovani. *Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth*. Civitas: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 9 - 18, 2008.

_____. *Orçamento Participativo: conciliando direitos sociais de cidadania e legitimidade do governo*. Civitas: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 95 – 109, 2004.

THEUNISSEN, Michael. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. 2. ed. Berlin: de Gruyter, 1977. 538 p.

A CRÍTICA DE HONNETH A HEGEL: O DÉFICIT SÓCIO- NORMATIVO DA ETICIDADE SUBSTANCIALISTA HEGELIANA



Francisco Jozivan Guedes de Lima *

Introdução

Em *O direito da liberdade*, Honneth tenciona empreender uma reconstrução normativa da liberdade social e da eticidade democrática ressaltando, mormente, seu processo de institucionalização. Parte do pressuposto que a liberdade individual, isto é, a “liberdade no sentido da autonomia do indivíduo” (*Die Freiheit im Sinne der Autonomie*

* Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Jozivan2008guedes@gmail.com

des einzelnen)¹, constitui a pedra normativa imprescindível de todas as teorias da justiça. Todavia, está seguro que tal tipologia de liberdade constitui apenas um aspecto ou uma faceta normativa da liberdade quando se está em jogo o projeto de uma eticidade democrática ancorada na liberdade social.

Pensar a liberdade em termos de uma eticidade social (*Soziale Sittlichkeit*) implica superar as patologias – o isolamento monológico e a concomitante perda de comunicação² – da liberdade negativa ou jurídica – liberdade hobbesiana concebida como ausência de impedimentos externos – e da liberdade reflexiva – liberdade kantiana enquanto autonomia do sujeito – e esboçar uma eticidade democrática embasada na formação da vontade público-deliberativa.

Para Honneth tal empreendimento reconstrutivo só é possível através de uma reformulação metodológica de cunho interdisciplinar mediante uma inflexão sociológica deflacionando, assim, os excessos das teorias da justiça de cunho procedimentalista. Como destaca Pinzani, “[...] Honneth se serve do conceito de justiça a partir de uma perspectiva sociológica e não abstratamente normativa: trata-se de considerar o que uma determinada sociedade considera justo”³.

O cerne da reconstrução normativa aponta para a tese que os princípios fundamentais de justiça (*Grundgerechtigkeitsprinzipien*) não podem ser gestados a partir de um experimento mental como aqueles depreendidos da posição original rawlsiana, mas devem ser fruto de um processo real reconstruído no mundo social (*Soziale Welt*) e

¹ HONNETH. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, p. 35.

² Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*, p. 154.

³ PINZANI. *O valor da liberdade na sociedade contemporânea*, p. 208.

no mundo da vida (*Lebenswelt*). Como pontua o próprio Honneth, “podemos nos referir a este procedimento como ‘reconstrutivo’ porque a teoria já não constrói um ponto de partida imparcial a partir do qual os princípios de justiça podem ser justificados, mas os reconstrói a partir do processo histórico das relações de reconhecimento [...]”⁴.

Com Hegel, além de Hegel: o déficit sócioinstitucional da eticidade hegeliana

Honneth busca em Hegel seu aporte teórico para seu projeto de uma reconstrução normativa da liberdade social. É visível, por exemplo, em *O direito da liberdade* a forte influência e recepção da dialética hegeliana no desdobramento triádico da liberdade em *liberdade negativa*, *reflexiva* e *social* – o que Hegel na sua *Rechtsphilosophie* cognomina “direito abstrato”, “moralidade” e “eticidade”.

A *Sittlichkeit* que alguns traduzem como “eticidade” e outros como “vida ética”, conceito inicialmente trabalhado por Hegel nos *Escritos da Juventude* nos tempos de Jena (1801-1807), constitui pressuposto basilar que acompanha os escritos honnethianos, seja em *Luta por reconhecimento* – fruto da tese de livre-docência mediante pesquisas desenvolvidas no Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt quando assistente de Habermas entre 1984 e 1990 – ou em sua obra mais recente *O direito da liberdade*.

Em *System der Sittlichkeit* (1802/1803), Hegel traça um caminho normativo de como deve ser a vida ética. Aí ainda não está posta a ideia mediadora de uma sociedade

⁴ “Podemos referirnos a este procedimiento alternativo como ‘reconstructivo’, porque la teoría ya no ‘construye’ un punto de partida imparcial desde al cual los principios de justicia pueden ser justificados, sino que los ‘reconstruye’ a partir del proceso histórico de las relaciones de reconocimiento [...]”. HONNETH. “El entramado de la justicia: sobre los límites del procedimentalismo contemporáneo”. In: *Perspectivas críticas de justiça social*, p. 24.

civil, mas já está clara a relação entre família e Estado como componentes fundamentais da eticidade. Sua tese que irá ecoar fortemente na *Filosofia do direito* (1821) é que a família, uma particularidade e uma substancialidade imediata (natural) entendida como fruto do reconhecimento movido pelo amor, deve encontrar sua universalidade no Estado, a universalidade entendida como o ápice do sistema ético no que concerne ao espírito objetivo.

A vida ética é perpassada pelo conflito, pelas transições, mas seu ápice está no ideal da unidade entre o indivíduo e o todo, algo que indubitavelmente denota a recepção hegeliana do *ethos* grego que concebia a vida ética como uma sólida imbricação entre o indivíduo e a comunidade na qual ele estava inserido. É nesse sentido que Hegel entende que “a vida ética é, por conseguinte, determinada de um modo tal que o indivíduo enquanto vida seja igual ao conceito absoluto, que a sua consciência empírica seja uma só coisa com a consciência absoluta [...]”⁵.

Honneth está com Hegel quando se entende que a reconstrução normativa da eticidade deve começar de um modo concreto a partir dos processos de reconhecimento que têm seu início objetivo na família e seu ápice no Estado. Todavia, está para além de Hegel no que diz respeito à sobreposição de uma unidade e de um espírito absoluto em detrimento das particularidades. Sua ideia é que Hegel intuiu nos escritos juvenis uma teoria da eticidade baseada no reconhecimento intersubjetivo, mas que paulatinamente foi abandonada em virtude de um projeto filosófico conduzido pela metafísica do espírito absoluto.

Em *Kampf um Anerkennung*, sustenta a tese que o sujeito hegeliano ainda estaria preso ao paradigma da filosofia da consciência, haja vista recair num modelo de

⁵ HEGEL. *O sistema da vida ética*, p. 54.

autorrelação do espírito, modelo tal que ganhou força e propulsão teórica, sobretudo, a partir da *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*) (1806/1807) e se consolidou veementemente na *Rechtsphilosophie* (1820)⁶.

Hegel não se manteve fiel à sua proposta de uma vida ética baseada no reconhecimento, no conflito e, *ipso facto*, acabou – deliberadamente ou não – expurgando a intersubjetividade da esfera da eticidade. No entendimento de Honneth isso se faz factível, mormente, quando se observa o irrisório papel das instâncias sociais e do *citoyen* na fundação do Estado que não é fruto de um processo intersubjetivo, mas consequência de um poder tirânico de personalidades dirigentes e carismáticas que expressam a vontade absoluta – a figura do herói / monarca. Isso implica que Hegel é incapaz de pensar a formação política da vontade destituído de uma monarquia constitucional⁷.

O predomínio de uma filosofia da subjetividade conduzida pelo espírito absoluto – que segundo o parecer crítico e sarcástico de Feuerbach nada mais é senão o “espírito defunto” da teologia⁸ - ofusca a centralidade da intersubjetividade e das instituições e, consequentemente, relega o reconhecimento ao plano ínfimo da normatividade ética. É nesse sentido que para Honneth a partir da *Fenomenologia do espírito* a luta por reconhecimento cumpre apenas a função de formar a autoconsciência⁹.

Tudo isso culmina noutro ponto fraco da teoria ética de Hegel, a saber: a sobreposição da força estatal perante os hábitos culturais de reconhecimento dos

⁶ Cf. HONNETH. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, p. 112.

⁷ Cf. HONNETH. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, p. 111.

⁸ FEUERBACH. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, p. 22.

⁹ Cf. HONNETH. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, p. 113.

membros da sociedade civil que acabam por resultar num *modelo substancialista de eticidade*¹⁰. Na apreciação de Rainer Forst, “por meio desse passo de substancialização do espírito objetivo e da mediação completa da subjetividade e objetividade no espírito absoluto, Hegel ‘reprime’ a ideia de uma constituição intersubjetiva, aberta e interminável da ‘consciência universal’”¹¹.

Em *Sofrimento de indeterminação*, obra que constitui uma tentativa de reatualização da filosofia hegeliana do direito, Honneth é categórico em afirmar que “não se encontra na doutrina do Estado de Hegel o menor vestígio da ideia de uma esfera pública política, da concepção de uma formação democrática da vontade”¹². Tal intelecção leva Honneth a afirmar de modo veemente que a proposta hegeliana de eticidade pós escritos juvenis é “substantiva e centralista”, uma eticidade que não contempla suficientemente a força institucional proveniente das relações *horizontalizadas* entre os cidadãos¹³, o que torna plausível acusar Hegel de ter recaído num certo déficit sócioinstitucional, sobretudo, quando se tem como foco de análise a sua filosofia do direito. É como se as instituições no que concerne à dimensão normativa ocupassem aí um papel meramente figurativo, já que em última instância o que conta é a universalização da liberdade via Estado e o protagonismo do Espírito.

¹⁰ Cf. HONNETH. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, p. 109.

¹¹ FORST. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*, p. 327.

¹² HONNETH. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*, p. 144.

¹³ Cf. HONNETH. *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*, p. 339.

Considerações finais

O que se pode depreender é que a teoria ética de Hegel ficou presa a pressupostos metafísicos incompatíveis com a teoria social contemporânea; pressuposições idealistas da filosofia da história: uma ideia de espírito e razão absolutos que se sobrepõem ao social e à vontade democrática marginalizando, assim, a relevância do reconhecimento, da intersubjetividade e dos movimentos sociais.

Quando se examina a própria *Filosofia do Direito*, é plausível afirmar que aí Hegel não faz filosofia social e política ou filosofia do direito, mas *lógica* da filosofia do direito, haja vista seu fio condutor ser o desdobramento lógico da ideia de liberdade, um desdobramento verticalizado que não é empreendido a partir das lutas sociais, mas conduzido pela obsessão de universalismo – um gozo do espírito absoluto que alça voo do abstrato, transita pelo particular e repousa no universal, isto é, em si mesmo: o retorno do espírito a si mesmo – o que não deixa de ser uma concepção autorreferenciada de filosofia; o que também não deixa de ser uma patologia.

Nesse sentido, são mais defensáveis e razoáveis uma filosofia social e política e uma filosofia do direito em Kant – [ao invés da de Hegel], pois aí se encontram subsídios fulcrais que estão intimamente ligados às bases para uma reconstrução normativa como, por exemplo, razão pública, publicidade, relevância e papel ativo dos cidadãos face ao Estado, etc., algo infelizmente não valorizado por Honneth no seu projeto reconstutivo da liberdade social e da vontade democrática público-deliberativa.

Todavia, o que interessa é deixar claro que a vinculação de Honneth a Hegel tem suas limitações: com Hegel, além de Hegel quis significar que o projeto de uma reconstrução normativa da liberdade social e da formação da vontade democrática não poderá ser feito a partir de

uma *eticidade substancialista e centralista* como pontuou o próprio Honneth: “desse modo, enfim, a doutrina hegeliana de uma luta por reconhecimento só poderá ser atualizada mais uma vez, sob pretensões mitigadas, se seu conceito de eticidade alcançar novamente validade numa forma alterada, dessubstanciada”¹⁴.

Referências bibliográficas

FEUERBACH, Ludwig. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. In: Princípios da filosofia do futuro e outros escritos. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *O sistema da vida ética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.

_____. *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*. Trad. Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.

_____. “El entramado de la justicia: sobre los límites del procedimentalismo contemporáneo”. In: *Perspectivas críticas de justiça social*. Organizador: Gustavo Pereira. Porto Alegre: Evangraf, 2013, p. 11-28.

_____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

¹⁴ HONNETH. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, p. 268.

_____. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

PINZANI, Alessandro. *O valor da liberdade na sociedade contemporânea*. São Paulo: Novos Estudos CEBRAP, vol. 94, 2012, p. 207-215.

METAFÍSICA E FISILOGIA: JUSTIFICAÇÃO DA ÉTICA EM ARTHUR SCHOPENHAUER



*Leonardo Ritter Schaefer*¹

Arthur Schopenhauer [1788–1860] entende que “o mais importante, o unicamente essencial de toda a existência,[...] se encontra na moralidade do agir humano”. Assim, metafísica se constituirá como a sustentação da Ética, que será possível mediante a “noção de que a força que dirige e age na natureza[...] é idêntica à vontade em nós mesmos”. A exposição apresentará criticamente como Schopenhauer une a fisiologia francesa de Cabanis e, principalmente, Bichat, à Estética Transcendental de Kant, de modo a fundamentar sua metafísica da Vontade.

A filosofia de Schopenhauer está marcada pela *negação da vontade de vida*, como elemento que confere valor moral ao agir, motivo pelo qual Friedrich Nietzsche, sendo o filósofo do “*sim*”, estabeleceu uma crítica feroz à

¹ Mestrando bolsista CNPq/ PUCRS]:
leonardoschaefer@hotmail.com; [51] 91915459.

metafísica de Schopenhauer. Entretanto, o termo *vontade* [*de vida*] não foi arbitrariamente escolhido, mas, foi encontrado e desenvolvido no contexto médico-científico do séc. XIX tal como se encontrava frente a Revolução Científica iniciada no séc. XVI. A declaração da primazia da vontade sobre o intelecto no contexto puramente filosófico, se assim pudermos estabelecer, não confere autenticidade à declaração, mas antes, apenas a alocação da declaração no contexto médico-científico confere ao pensamento do autor a sua legitimidade.

A filosofia de Schopenhauer estabelece um diálogo com sua época, de modo que se afirma pela contraposição ao seu período. Duas das correntes mais importantes da história da filosofia estavam fortemente presentes no séc.XIX, a metafísica da vontade buscará, ao mesmo tempo que se apóia sobre elas, Materialismo e o Idealismo, suprir suas faltas.

O problema do Idealismo é o sujeito esquecer do mundo, e adentrar em si mesmo, num solipsismo, mas não penas isso. Sem a abertura para o fora, ou seja, sem o contato com a experiência, o que se tem é um exercício de investigação conceitual. Por terem derivado o mundo a partir de um eu conceitual, teórico, Hegel, Fichte e Schelling foram constantemente criticados. O pensamento e os conceitos não poderiam possuir tamanha importância, uma vez que são abstração de uma intuição. Deste modo, faltaria ao Idealismo o elemento essencial da metafísica, isto é, buscar "descobrir o que há por trás da Natureza e o que a faz possível"². O que é criticado não é o Idealismo por si mesmo, mas o esquecimento do fora.

No outro, oposto, há o materialismo no qual, segundo Schopenhauer, o sujeito esquece de si mesmo. Sendo sujeito e matéria correlatos, eles se sustentam

² SCHOPENHAUER, A. *El Mundo como Voluntad y Representación*. vol.2. trad. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Losada, 2008, p. 204.

mutuamente, logo, a matéria só pode existir para um sujeito. Ao afirmar a matéria como sendo a coisa em si, existindo independentemente do sujeito, nega-se a existência do sujeito enquanto constituidor do mundo e coloca-o como espectador, e assim, configura-se o realismo. Isto significaria, esquecer o progresso proporcionado pela filosofia de Kant. Não obstante, o Materialismo se mostra insuficiente para a explicação do mundo, uma vez que fala sobre a relação entre os corpos. Por causa, disso toda a sua explicação termina na afirmação de elementos obscuros, por exemplo, as forças naturais, que restam sem explicação."A física não pode sustentar-se sobre seus próprios pés; necessita de uma metafísica em que se apoiar, por mais que a desdenhe, pois explica os fenômenos por algo mais desconhecido que ela mesma, a saber: as leis naturais, fundadas em forças naturais, como a força vital."³

O Idealismo de Schopenhauer se caracteriza pela investigação do conteúdo da consciência, uma vez que é o imediato. A chave para a decifração do enigma do mundo estará naquilo que é mais certo, e mais próximo, no corpo. Se a percepção está totalmente determinada ao voltar-se para fora, dentro se encontra o caminho para decifrar o mundo.

Vontade e representação não constituem duas substâncias distintas, não são duas realidades, mas uma e a mesma coisa. O mundo representacional é objetividade da vontade, isto é, modo de manifestação da vontade. O que existe é vontade, porém em modos distintos de expressão. Para perceber tal unidade, "observem as formas animais. Cada uma é, em sua totalidade, nada mais que a efígie de seu querer, a expressão visível dos impulsos volitivos[...] os animais dilaceradores, voltados à luta e à caça, apresentam-

³ SCHOPENHAUER, A. *El Mundo como Voluntad y Representación*. vol.2. trad. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Losada, 2008, p. 215.

se dotados de mandíbulas e garras amedrontadoras e de músculos fortes."⁴ A vontade referente a cada ser pode ser percebida pela sua forma, pelo seu corpo. Isto significa dizer, a natureza é obra de si mesma. O elemento primordial é a vontade, tanto no humano quanto nos demais animais, “todos os filósofos, desde o primeiro até o último, fazem da consciência cognitiva a essência do homem e em certo sentido seu centro; todos concebem o eu [...] como dotado essencialmente de conhecimento e de pensamento, e só depois, de modo secundário e derivado, concebem dotado de vontade.”⁵ Na consciência de si a verdade filosófica emerge.

Filosófica é denominada a verdade da identidade do corpo com a vontade e sobre ela deve ser fundada uma verdadeira filosofia. Com isto, não há dualidade, mas o mundo tal como se expressa. Em *Sobre a Vontade na Natureza* “está exposto mais claramente do que em qualquer outro lugar o verdadeiro núcleo dos meus ensinamentos.[Lehre] ⁶”, a partir desta afirmação percebemos que o essencial de seu pensamento está na vontade tal como a encontramos na natureza, não na investigação acerca da possibilidade de conhecimento, nem na experiência estética. O escrito aborda diversos experimentos e autores contemporâneos, das mais diversas áreas, com elogios aos fisiologistas Cabansi e Bichat, e a vontade será apontada como sendo o fundamento e explicação das experiências e teorias.

⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Vontade na Natureza*. trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 97.

⁵ SCHOPENHAUER, A. *El Mundo como Voluntad y Representación*. vol.2. trad. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Losada, 2008, p. 246.

⁶ SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena: Kleine Philosophische Schriften*. Bd. II. In: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Hrsg. von Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Bd. V/1. – Frankfurt am Main, 1996, p. 123.

Nesse contexto científico e médico a noção de vontade estava ligada a cognição mas era secundária à ela. Vontade equivalia ao termo arbítrio. O que é propriamente de Schopenhauer é inverter tal hierarquia, isto é, colocar a cognição como dependente da vontade. Nisto consiste o ineditismo da metafísica da vontade, de modo que confere uma sustentação aos experimentos científicos.

Dentro de *O Mundo como Vontade e Representação*, os livros segundo e quarto são destinados à vontade, e respectivamente à natureza e à moralidade. Cabanis elaborará a relação entre físico e moral, em *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*⁷, de um ponto de vista Materialista, se apoiando em Buffon e seus estudos sobre o clima. Cabanis apontará para o modo como o exterior interfere no interior e influencia o temperamento.

A experiência de si, ou conhecimento de si, difere da experiência exterior pois “o conhecimento interior está emancipado das formas inerentes ao exterior: espaço e causalidade”⁸, o que fará com que a última forma, o tempo, determine o modo de percepção da vontade no corpo, isto é, ela será percebida em atos isolados. Desta forma, a vontade não será percebida como uma substância alheia ao mundo mas enquanto existente no mundo. A percepção dos atos isolados da vontade caracterizam a unidade entre mundo e vontade. Com Cabanis e Bichat, o aspecto interno do humano se sobrepõe, na medida em que são fisiologistas e médicos seus olhares estão voltados para dentro. Da mesma forma, a vontade será possibilitada unicamente pela consciência de si, que trará luz ao termo vontade.

⁷ CABANIS, P.J.G. *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*. 3ème édition. Paris: Caille et Ravier, 1815.

⁸ SCHOPENHAUER, A. *El Mundo como Voluntad y Representación*. vol.2. trad. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Losada, 2008, p. 244.

Bichat busca fazer na biologia o mesmo que Newton fez com a gravitação na física, e nisto reside o seu *vitalismo*. Estabelecerá dois tipos de vida, a vida animal do exterior do corpo em direção ao cérebro, e atribuindo no corpo duas naturezas vitais, uma animal e outra orgânica. A divisão feita por Bichat entre vida animal e orgânica equivale à distinção entre intelecto e vontade do filósofo.

O mundo tal como é apreendido pelo humano, ou seja, a representação, se caracteriza por ser um processo fisiológico que ocorre no cérebro. Este, regula o organismo em relação com o exterior. Assim, a metafísica de Schopenhauer leva em consideração a Estética Transcendental de Kant. Ainda que não se possa conhecer o que é exterior às formas da percepção, o exterior é o pressuposto da manutenção da consciência e do organismo. Os conceitos são abstrações das intuições.

O intelecto tem de unificar em UM ponto todas as impressões, assim como a elaboração que a partir delas realizam suas funções, para formar intuições ou conceitos; esse ponto se converte, por assim dizer, no foco de todos os raios. E todo ele, para que surja aquela UNIDADE da consciência que é o EU TEÓRICO, o suporte de toda a consciência, dentro da qual se apresenta como idêntico com o EU DESEJANTE, do qual não é senão uma mera função cognitiva.⁹

Não apenas a primazia da vontade é reafirmada, mas também a da natureza. A individualidade se mostra como um elemento representacional, uma expressão artificial de algo primordial. Assim, também, a cognição e o pensamento têm sua existência totalmente determinados, de modo que, guiar-se segundo conceitos seria guiar-se segundo um eu teórico, cuja existência é artificial, uma vez

⁹ SCHOPENHAUER, A. *El Mundo como Voluntad y Representación*. vol.2. trad. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Losada, 2008, p. 291.

que “o cérebro se ocupa em dirigir as relações com o mundo externo: esta é sua única tarefa e com a qual salda sua dívida com o organismo que o nutre, pois a existência deste está condicionada pelas suas relações externas.¹⁰” As afecções recebidas do exterior possibilitarão a manutenção do organismo.

Schopenhauer não apenas acompanha a fisiologia, mas faz dela parte de seu pensamento, de modo que, ao aliar as teorias dos fisiologistas ao seu pensamento, sua filosofia possui a sustentação necessária para constituir-se. O direcionamento conferido pela fisiologia de Cabanis e Bichat confirmam a vontade enquanto elemento primordial do mundo e estabelecem a filosofia num diálogo com a ciência. Esta sustentação dará à vontade de Schopenhauer a sua importância, o que levará o autor a afirmar que a apenas a negação dela apontará para uma ação dotada de valor moral.

BIBLIOGRAFIA

BICHAT, M.F.X. *Recherches Physiologiques sur la Vie et la Mort* (première partie) et autres textes. Paris: Flammarion, 1994.

CABANIS, P.J.G. *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*. 3eme édition. Paris: Caille et Ravier, 1815.

SCHOPENHAUER, A. Sobre a Vontade na Natureza. trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SCHOPENHAUER, A. Parerga und Paralipomena: Kleine Philosophische Schriften. Bd. II. In: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Hrsg. von Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Bd. V/1. – Frankfurt am Main, 1996.

¹⁰ SCHOPENHAUER, A. *El Mundo como Voluntad y Representación*. vol.2. trad. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Losada, 2008, p. 287.

SCHOPENHAUER, A. *El Mundo como Voluntad y Representación*. vol.2. trad. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Losada, 2008.

CRÍTICA DA VIOLÊNCIA EM WALTER BENJAMIN



*Lourdes Pasa Albrecht*¹

1 INTRODUÇÃO

O ensaio de Walter Benjamin, publicado em 1921, intitulado *Zur Kritik der Gewalt* (Para uma Crítica da Violência), germinou, especialmente, a partir de uma reflexão acerca da situação política vivida pela Europa no pós-guerra, envolta em um ambiente carregado de enormes tensões e mergulhada em uma profunda crise das instituições políticas. O presente artigo procura contextualizar as muitas questões levantadas por Benjamin em seu denso e perturbador texto, permeando a análise com a interpretação feita por Jacques Derrida, em 1989, em sua obra “Força de Lei”², caracterizando-se um dos fatores

¹ Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e Bolsista

CNPq. E-mail: lourdes.pasa@gmail.com. Tel: (51) 9901.7763.

² A leitura do ensaio *Zur Kritik der Gewalt* de Walter Benjamin proposta em “Força de Lei” por Jacques

Derrida foi apresentada por ele no dia 20 de abril de 1990, na abertura

que trouxeram o tema para o centro do debate contemporâneo e faz uma referência fundamental para exame hoje da violência, direito e política.

Importa ressaltar que o termo *Gwalt* em alemão é polissêmico e dependendo do contexto pode significar “força”, “poder” e “violência”. Jacques Derrida chama a atenção que além de ser traduzida como violência, “*Gwalt* pode significar também o domínio ou a soberania do poder legal, a autoridade autorizante ou autorizada: força de lei”³. No entanto, a exploração do tema não pode ser limitada à terminologia, mas deve, antes, ser perseguida em suas noções de práxis. Nesse passo, a imbricação entre poder político e violência se constitui o cenário da reflexão de Walter Benjamin.

2 VIOLÊNCIA, DIREITO, PODER E JUSTIÇA

O ponto fulcral do argumento de Benjamin sobre a crítica da violência é mencionado logo no início de seu texto, assinalando que a tarefa de uma crítica da *Gewalt*

do colóquio realizado na

Universidade da Califórnia, em Los Angeles, sobre “O nazismo e a 'solução final' - Os limites da

representação” (DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade* Trad. Leyla Perrone

Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 61).

Nos prolegômenos, Derrida julga ser o texto de Benjamin não apenas assinado por um filósofo judeu alemão, mas “inscreve-se também numa perspectiva judaica que opõe a justa violência divina (judia), que destrói o direito, à violência mítica (da tradição grega), que instaura e conserva o direito” (DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 62).

³ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 73.

pode ser circunscrita à apresentação de suas relações com o direito e a justiça, “pois, qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas. A esfera dessas relações é designada pelos conceitos de direito e de justiça”⁴. Conforme Benjamin, a relação do direito é fundada entre fim e meios, e que em princípio a violência deve ser procurada na esfera dos meios e não dos fins. Ou seja, sendo um atributo da esfera dos meios, a violência é instrumental.

Mas, se a violência for um meio, impõe-se a pergunta sobre se ela seria em determinados casos um meio para atingir fins justos ou injustos. Porém, reduzir o questionamento a isso não ajuda na resposta, argumenta Benjamin, uma vez que a reflexão sobre violência se limitaria a um critério para os casos de sua aplicação, isto é, no juízo dos fins. Assim, faz-se necessário “um critério mais preciso, de uma diferenciação na esfera dos próprios meios, sem consideração pelos fins aos quais servem”⁵.

Desse modo, ao desconsiderar os fins aos quais pode servir a violência, examinando-a a partir da esfera dos meios, Benjamin apresenta as duas correntes da filosofia do direito: direito natural e direito positivo. No direito natural a justiça dos fins justificaria os meios violentos. Esta concepção, que forneceu o fundamento ideológico ao terrorismo na Revolução Francesa, não veria nenhum problema na utilização da violência para supostamente alcançar fins justos, já que vista como produto da natureza, só condenável para fins injustos.

⁴ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 121.

⁵ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 123.

Se, de acordo com a teoria do Estado no direito natural, as pessoas abrem mão de todo seu poder em favor do Estado, isso acontece segundo o pressuposto (constatado expressamente por Espinosa no *Tratado teológico-político*, por exemplo) de que o indivíduo, em si e para si – e antes de firmar esse contrato ditado pela razão –, também exerce *de jure* todo e qualquer poder que ele *de facto* tem⁶.

Em contraposição à tese do direito natural, encontramos a perspectiva do direito positivo que julga o direito pelos meios, isto é, conforme ao direito, não a justiça pelos fins. Mas, segundo Benjamin,

sem prejuízo desta oposição, as duas escolas se encontram num dogma comum fundamental: fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos. O direito natural almeja “justificar” os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, “garantir” a justiça dos fins pela “justificação” dos meios. [...] Pois, se o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins, então o direito natural o é para o caráter condicional dos meios⁷.

Na teoria do direito positivo, alude Benjamin, a diferenciação fundamental se dará entre a violência historicamente reconhecida, dita sancionada e a não sancionada. Mas, o critério no direito positivo para uma crítica da violência somente poderá passar por sua avaliação, isto é, não pode ser aplicado, apenas avaliado. Contudo, a

⁶ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 123.

⁷ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 124.

análise dos fins do poder não é suficiente para avaliá-lo. Faz-se necessário abordar o poder em sua origem histórica. Assim, para a crítica da *Gewalt*, “deve-se então encontrar o ponto de vista externo à filosofia do direito positivo, mas também externo ao direito natural”⁸. Benjamin antecipa que essa perspectiva será encontrada no estudo do direito dentro da filosofia da história.

A avaliação dessa perspectiva concentra-se no modo como os ordenamentos jurídicos vigentes se posicionam frente à violência. A base hipotética quanto aos tipos de violência é “a existência ou a falta de um reconhecimento histórico geral de seus fins. Fins que prescindem desse reconhecimento podem ser chamados de fins naturais, os outros, fins de direito”⁹. No aspecto, a ordem jurídica empenha-se em substituir os fins naturais dos indivíduos, colocando limites por meio de fins jurídicos. Quer dizer, o ordenamento jurídico arroga para si o poder de persegui-los segundo seus próprios meios. Não é a violência em si que é condenada, mas unicamente aquela direcionada para fins contrários ao direito. Em oposição, Benjamin considera necessário talvez de se levar em consideração a possibilidade de que

o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins do direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça

⁸ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 125.

⁹ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 126.

perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito¹⁰.

Mesmo sendo temida e constituir-se em ameaça ao direito, em determinadas situações é permitido o uso legal da violência, onde o monopólio da violência por parte do Estado é suspenso, como no caso do direito à greve. Porém, adverte Benjamin, essa concessão não vige ilimitadamente, uma vez que não é incondicional. Pode-se dizer que a recusa ao trabalho se constitui em um ato de violência, desde que a leiamos sob a ótica dos que recorrem a ela, e, nesse sentido, “da perspectiva da classe trabalhadora, que se contrapõe à perspectiva do Estado, o direito de greve configura o direito de empregar a violência para alcançar determinados fins”¹¹.

Afigura-se aqui uma relação antiética entre o Estado que permite a greve mas mantém o poder de declará-la ilegal quando o direito de greve é levado a seu limite, no caso de greve geral revolucionária, vista como uso inadequado do poder e direito atribuído aos trabalhadores. Tal situação, segundo Derrida, é a única que admite pensarmos a violência como exercício do direito e o direito como exercício da violência. A violência consiste “em ameaçar ou destruir determinada ordem de direito, e precisamente, neste caso, a ordem do direito estatal que teve de conceder esse direito à violência, por exemplo, o

¹⁰ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 127.

¹¹ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 129.

direito de greve”¹². Em outras palavras, a violência não é um acidente que sobreveio do exterior à ordem do direito. Ela ameaça o direito no interior do direito. Assim, a greve geral “exerce o direito concedido para contestar a ordem do direito existente e criar um situação revolucionária na qual se tratará de fundar um novo direito, se não sempre, veremos num instante, um novo Estado”¹³.

Com efeito, o próximo passo para a crítica da *Gewalt* é a separação entre duas violências do direito: a violência fundadora, aquela que cria e instaura o direito e a violência conservadora, aquela que mantém, confirma e assegura a permanência e a aplicabilidade do direito. Segundo Benjamin, toda violência como meio “é ou instauradora ou mantenedora do direito”¹⁴. Na instauração do direito a violência fundadora tem função dupla no sentido de que:

a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, *aquilo* que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder (*Macht*). A instauração do

¹² DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 81.

¹³ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 82.

¹⁴ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 136.

direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata de violência¹⁵.

Assim, enquanto a violência da conservação do direito é exercida na esfera da legalidade existente, a Gewalt instauradora do direito revela-se em uma dimensão mítica, evidenciando que o que é garantido pela violência instauradora do direito, diz Benjamin, é o poder, uma vez que “o poder (Macht) é o princípio de toda instauração mítica do direito”¹⁶.

Em sua interpretação, Derrida ressalta a dicotomia derivada que separa duas formas de violência e a fundante, e termina apresentando objeção à dicotomia fundante - não a que separa diferentes formas de violência -, mas a que divide a violência mesma, no ato de sua constituição. Dessa forma, “a própria violência da fundação ou da 'instauração do direito' (*Rechtsetzende Gewalt*) deve envolver a violência da 'conservação do direito' (*Rechtserhaltende Gewalt*) e não pode romper com ela”¹⁷. Portanto, não há fundação pura (pura violência fundadora), bem como não há instauração pura do direito (violência puramente conservadora). Logo, assegura Derrida, não há oposição rígida entre a instauração e a conservação, mas somente o que ele chama de 'contaminação diferencial' entre ambas. “Não há distinção rigorosa entre uma greve geral e uma greve parcial [...]”,

¹⁵ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 148.

¹⁶ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 148.

¹⁷ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 89.

nem, no sentido de Sorel¹⁸, entre uma greve geral política e uma greve geral proletária”¹⁹.

A greve, no entanto, mostra que a violência é capaz de fundamentar e modificar as relações de direito, “por mais que o sentimento de justiça possa se achar ofendido com isso. Pode se objetar que tal função da violência seja ocasional e esporádica. Ela será objetada pela consideração da violência da guerra”²⁰. Com efeito, a guerra é outro exemplo de contradição interna do direito. Há um direito de guerra e esse direito comporta as mesmas contradições que o direito de greve, na medida em que os sujeitos de direito declaram guerra para sancionar violências, cujos fins parecem naturais, “e por isso podem, em casos graves, entrar em conflito com seus próprios fins de direito ou naturais”²¹. Essa violência, porém, manifesta-se sempre no interior do campo do direito, isto é, a transgressão está diante da lei. Então, a guerra que passa pela violência originária e arquetípica perseguindo fins naturais é de fato uma violência instauradora do direito, e uma vez

¹⁸ O trabalho de Georges Sorel, “Reflexões sobre a violência”, para quem a violência passa a ser equiparada a pura práxis, exerceu forte influência no pensamento de Benjamin e é um ponto de referência fundamental para a argumentação apresentada na “Crítica da violência” (Salzani, C; FitzGerald, M. Critique of violence introduction. In: *COLLOQUY text theory critique* 16 C (2008). Monash University, p. 14. Tradução nossa).

¹⁹ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 90.

²⁰ BENJAMIN, W. Crítica da violência – Crítica do poder. In: BOLLE, Ville. BENJAMIN, W. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. Trad. H. M. Ribeiro de Souza et al. São Paulo: Edusp, Cultrix, 1986, p. 164.

²¹ BENJAMIN, W. Crítica da violência – Crítica do poder. In: BOLLE, Ville. BENJAMIN, W. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. Trad. H. M. Ribeiro de Souza et al. São Paulo: Edusp, Cultrix, 1986, p. 130.

reconhecido o caráter positivo fundador de outro direito, o direito moderno retira do sujeito individual qualquer direito à violência²².

Ainda no contexto da distinção entre as violências fundadora e conservadora, Derrida argumenta ser muito difícil traçar esse traço distintivo entre ambas. Isso porque, segundo ele, “se a violência está na origem do direito, o entendimento exige que se leve a termo a crítica dessa dupla violência”²³. Essa duplicidade quanto à função da violência caracteriza-se, conforme refere Benjamin, do serviço militar obrigatório, da polícia ou da instauração da pena de morte. O serviço militar obrigatório é um fim do direito, é o uso forçado da violência, cuja função reside na manutenção do direito. O militarismo entra para manter uma legalidade existente, é a subordinação dos cidadãos à lei. “O militarismo é a imposição do emprego universal da violência como meios para fins do Estado”²⁴. Desse modo, ela é mais difícil de criticar do que supõem, em suas declamações, os ativistas e os pacifistas, diz Benjamin.

Para Derrida, a incoerência dos pacifistas antimilitarismo dá-se em razão de não reconhecerem seu caráter legal e inatacável da violência conservadora do direito. Nesse prisma, o filósofo franco-argelino aponta uma contradição assim esquematizada:

²² BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 131.

²³ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 93.

²⁴ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 131.

Por um lado, parece *mais fácil* criticar a violência fundadora, já que ela não pode ser justificada por nenhuma legalidade preexistente, e parece portanto selvagem. Mas por outro lado, e nessa virada consiste todo o interesse desta reflexão, é *mais difícil*, mais ilegítimo criticar a mesma violência fundadora, já que não podemos fazê-la comparecer diante da instituição de nenhum direito preexistente: ela não reconhece o direito existente no momento em que funda um outro. Entre os dois termos dessa contradição, há a questão daquele *instante revolucionário* inapreensível, daquela *decisão excepcional* que não pertence a nenhum *continuum* histórico e temporal, mas no qual, apesar disso, a fundação de um novo direito *joga*, por assim dizer, com algo de um direito anterior que ela estende, radicaliza, deforma, metaforiza ou metonimiza, e essa figura tem aqui os nomes de guerra ou de greve geral. Mas essa figura é também uma contaminação. Ela apaga ou embaralha a distinção pura e simples entre fundação e conservação²⁵.

A violência conservadora (que mantém o direito) é uma violência que ameaça. Ela procede do direito e ameaça o direito, como a que vem da esfera do direito de punir e da pena de morte. Quando se critica a pena de morte se contesta “o próprio direito e sua origem, em sua própria ordem. Se a origem do direito é uma instauração violenta, esta se manifesta de modo mais puro quando a violência é absoluta, isto é, quando toca no direito à vida e à morte”²⁶. O direito se fortalece deste exercício de poder decisório sobre a vida e a morte. É precisamente aqui que Benjamin percebe que há algo de “podre” no seio do direito, algo que

²⁵ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 94.

²⁶ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 97.

o condena e o arruína previamente, sobretudo quando se trata nele da pena de morte.

Mas, numa combinação ainda mais espectral, os dois tipos de violência, a violência conservadora e a violência fundadora, manifestam-se na instituição moderna da polícia. Mistura de duas violências heterogêneas, cuja função característica da violência instauradora do direito é estabelecer seus próprios fins jurídicos por meio de decretos, ao mesmo tempo em que é mantenedora do direito, porque se coloca à disposição de tais fins. No aspecto, Benjamin argumenta que a sustentação de que os fins da violência policial seriam sem exceção idênticos aos de todos os demais do direito é falsa.

Pelo contrário, o “direito” da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido as conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço. Por isso a polícia intervém “por razões de segurança” em número incontável de casos nos quais não há nenhuma situação de direito clara; para não falar nos casos em que, sem qualquer relação com fins de direito, ela acompanha o cidadão como uma presença que molesta brutalmente ao longo de uma vida regulamentada por decretos, ou pura e simplesmente o vigia”²⁷.

Essa ausência de limite, além de originar-se do desenvolvimento de uma tecnologia de vigilância e repressão já presente em 1921, provém do fato de que a polícia é o Estado. Ela aplica a lei pela força e conservá-la, portanto. “Ela a inventa, ela publica decretos, ela intervém cada vez mais que a situação jurídica não é suficientemente

²⁷ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 136.

clara para garantir a segurança. Isto é, hoje, quase o tempo todo. Ela é força de lei, ela tem força de lei”²⁸.

Acompanhando esse raciocínio, Seligmann-Silva afirma:

A polícia funciona como um instrumento do Estado que intervém onde o sistema jurídico esbarra no seu limite. Alegando “questões de segurança”, o Estado pode assim controlar seus cidadãos. [...]. A polícia aparece como um poder um poder *gestaltlos*, amorfo, em comparação com o direito que ainda fazia referência a uma “decisão”. “Entscheidung” que valia como uma categoria metafísica que a abria à crítica²⁹.

Nessa dimensão, Benjamin reconhece que o espírito da polícia faz menos estragos na monarquia absoluta, onde ele representa “o poder do soberano, que reúne em si a plenitude do poder legislativo e executivo, do que em democracias, onde sua existência, não sustentada por nenhuma relação desse tipo, dá provas de maior deformação da violência que se possa conceber”³⁰. Ou, como observa Derrida, na monarquia absoluta a violência policial apresenta-se “tal qual é e tal qual deve ser em seu espírito, enquanto a violência das democracias nega seu próprio princípio, legislando de modo sub-reptício, na clandestinidade”³¹. Isso demonstra que toda

²⁸ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 99.

²⁹ SELIGMANN-SILVA, M. Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético. *Revista Outra Travessia*, Florianópolis, n. 5, 2005, p. 27.

³⁰ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 136.

³¹ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 108.

violência/poder também é meio do direito, quer para instituí-lo ou para garanti-lo. Sob esse escrutínio da relação da *Gewalt* com o direito, Benjamin assegura que em todo o campo das forças (*Gewalten*) levadas em consideração seja pelo direito natural, com seu culto dos fins e desprezo pela ética dos meios, ou pelo direito positivo, que por mais que pareça legítimo, também é parte da lógica de manutenção do poder pelo meio jurídico, nenhuma escapa à violência do direito³².

Saindo da esfera do direito para encontrar outras expressões da violência, Benjamin salienta que manifestações objetivas de violência, que não seja meio com vistas a um fim, igualmente sujeitam-se à crítica. O autor cita como exemplo a cólera que leva o homem a explosões de violência, a qual não se relaciona como meio a um fim predeterminado. Seu objetivo é mostrar-se a si mesma. Essa seria a violência mítica como manifestação dos deuses.

3 VIOLÊNCIA MÍTICA DIVINA

A violência mítica como expressão dos deuses, a última sequência do ensaio de Benjamin, é considerada por Derrida “a mais enigmática, a mais fascinante e a mais profunda desse texto”³³. Embora Benjamin situe a violência mítica divina no campo de uma simples manifestação, ele evoca, porém, um exemplo extremo, talvez um ato divino injustificado segundo a narrativa grega com o caso Níobe³⁴.

³² BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 145.

³³ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 120.

³⁴ “Níobe, na mitologia grega, era filha de Tântalo e Dione. De seu

De acordo com Benjamin a violência de Apolo e Ártemis “é muito mais instauração de um direito do que castigo pela transgressão de um direito existente”³⁵. No mundo grego, a manifestação da violência mítica divina “funda um direito mais do que o aplica, à força de força, mais do que 'enforce' um direito existente, distribuindo as recompensas e os castigos. [...] Como se trata de fundar um novo direito, a violência que recai sobre Níobe vem, portanto, do destino”³⁶. Esse destino só pode ser incerto e ambíguo, uma vez que ele não é antecedido nem regulado por nenhum direito.

Em face de a violência mítica imediata mostrar-se idêntica à violência do sistema jurídico, Benjamin deduz dessa identidade a tarefa da sua aniquilação. Trata-se de encontrar uma *Gewalt* com caráter inteiramente puro que paralise o curso da força do poder mítico. O nome desta violência pura é Deus, diz Derrida. E ela é justa por essência: “não há outra, não há nenhuma outra, não há nenhuma antes dela e diante da qual ela tenha de se justificar. Autoridade, justiça, poder e violência nele se

casamento com Anfião, rei de Tebas, teve sete filhos e sete filhas. Vangloriou-se disso afirmando ser superior à deusa Leto, mãe de Apolo e Ártemis que, ofendida, pediu aos filhos que a vingassem. Apolo e Ártemis mataram a flechadas os sete filhos homens de Níobe, que, no entanto, continuou afrontando a deusa. Leto ordenou então que fossem mortas também as filhas de Níobe. Ver Homero, *Iliada*, canto XXIV, vv. 605-17; Ovídio, *Metamorfoses*, VI, vv. 146-313. (N. da E.)”. (BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 147).

³⁵ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 147.

³⁶ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 120-121.

unem”³⁷. Nesse particular, Benjamin afirma que a violência divina se opõe à mítica sob todos os ângulos:

Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta. [...] O desencadeamento da violência do direito remete [...] à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele 'expia' sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente. A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina é pura e se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita”³⁸.

Ao interpretar essa passagem Derrida anota que a violência mitológica do direito, ao sacrificar o vivo, “satisfaz-se nela mesma, enquanto a violência divina sacrifica a vida para salvar o vivo, em favor do vivo. Nos dois casos, há sacrifício, mas no caso em que o sangue é exigido o vivo não é respeitado”³⁹.

O último passo da crítica de Benjamin se encerra

³⁷ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 133.

³⁸ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GABNEBIN, Jeanne Marie. (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 150-152.

³⁹ DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 123.

com trecho enérgico. Prescreve quais devem ser as palavras de ordem, e o que deve ser repudiado:

Mas toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chamar de 'violência arbitrária' (*schaltende Gewalt*), deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a violência mantenedora do direito, a 'violência administrada' (*verwaltete Gewalt*), que está a serviço da primeira. A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de 'violência que reina'⁴⁰.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia predominante abrangida no ensaio de Benjamin não se encontra na justificação da violência, mas nas questões levantadas em razão de fazer uma distinção entre o justo e o injusto da violência. O interesse maior não foi resolver a antinomia entre meios e fins e sim situar a *Gewalt* no âmago do desenvolvimento histórico-filosófico da lei. Para preservar sua própria pretensão de legitimação o direito deve manter o monopólio da violência como mote de autoafirmação, de surgimento de um sistema legal sócio-político. Essa violência opera, como indica Derrida, no futuro anterior, ou seja, é a violência que encontra legitimação em uma ordem legal ainda não realizada em nome da qual ela diz falar. Ou, em última análise, o argumento é de que a lei nunca pode ser totalmente construída. Enfim, a crítica da violência é uma reflexão sobre o “poder” como violência do direito e do Estado em contraposição à violência pura, de ordem divina, como uma espécie de messianismo libertário com o desígnio de pôr termo à dominação da violência do poder e do direito.

⁴⁰ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: GABNEBIN, Jeanne Marie. (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo. Editora 34, 2011, p. 156.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, W. Crítica da violência – Crítica do poder. In: BOLLE, Ville. BENJAMIN, W. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. Trad. H. M. Ribeiro de Souza et al. São Paulo: Edusp, Cultrix, 1986, p. 160-175.

_____. Para uma crítica da violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Ernani Chaves; Susana Kampff. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 121-156.

DERRIDA, J. *Força de lei*: o fundamento místico da autoridade. Trad. Leyla Perrone-Moysés, 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SALZANI, C; FITZGERALD, M. Critique of violence introduction. In: *COLLOQUY text theory critique* 16 C (2008). Monash University. Disponível em: <http://artsonline.monash.edu.au/colloquy/download/colloquy_issue_sixteen/issue16.pdf>. Acesso em: 10 Out. 2014.

SELLIGMANN-SILVA, M. Walter Benjamin: o Estado de exceção entre o político e o estético. *Revista Outra Travessia*, Florianópolis, n. 5, 2005, p. 25-38.
Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12579/11746>. Acesso em: 02 Out. 2014.

ROUSSEAU E EDUCAÇÃO



*Luis Carlos Goetz*¹

De acordo com nossa abordagem os conceitos de política e de educação, em Rousseau, estão intimamente ligados e são retomados, sob diferentes perspectivas em seus escritos, particularmente no *Contrato social* e no *Emílio*, que chamaram muito a atenção de vários pensadores, entre eles Kant². Além disso, diferentes interpretações são

¹Mestrando em Filosofia pela universidade do Oeste do Paraná – UNIOESTE/Toledo. Bolsista: Fundação Araucária de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico, FAADCT/PR, Brasil. Luis_goetz@hotmail.com – (55) 91548878. Orientador: Dr. Gilmar Henrique da Conceição.

²Kant admirou muito o *Emílio* e seu caráter revolucionário que visa a uma humanidade racional. O problema principal é, em última análise, o das relações entre ‘natureza’ e ‘sociedade’ ou ‘civilização’. Cumpre conciliá-las. Para tanto, é necessária uma educação religiosa. Mas também nesse aspecto Kant admite a posição de Rousseau defendendo não uma religião imposta às crianças, mas uma ‘religião natural’, diretamente ligada à consciência moral.

DICIONÁRIO DOS FILÓSOFOS – *Denis Huisman*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 839.

possíveis acerca de seu pensamento³, em razão de suas ‘contradições’. Portanto, trata-se de um autor que não se presta à rigidez de um esquema fechado. Posto isso entendemos que nestes dois livros, Rousseau aborda o problema político e o problema pedagógico. No primeiro livro o problema central é o da conciliação entre a liberdade e autoridade, da pessoa e do Estado. Salientam aí que a razão de ser do Estado como liberdade, em sociedade, é tutelar os direitos (dar amparo, proteção e auxílio), ou seja, ele pensa o Estado como expressão da vontade geral.

Quanto ao problema pedagógico, Rousseau propõe uma educação natural em que Emílio possa desenvolver a sua humanidade originária. Porquanto, busca formar a pessoa conforme a natureza, preparando-a para viver em sociedade. “Sociedade humana, estado político, que não só para o indivíduo é fim, mas cuja autoridade derivaria imanentisticamente e humanisticamente apenas do indivíduo, associado com seus semelhantes⁴”. Conforme sua perspectiva, a vontade individual não deve ser refém de uma vontade coletiva. Em razão da natureza comum, todos os homens são iguais, e mostra o vínculo profundo que deve ligar liberdade e igualdade.

O autor genebrino é influenciado pelo iluminismo na medida em que critica a história, a tradição e a sociedade, mas também pode ser considerado anti-iluminista, visto que admite o primado do sentimento, da espontaneidade natural, reconhecida como fonte de todos os valores contra a razão, a cultura, a civilização. Esta última, inclusive, Rousseau considera a origem de todos os males, e julga que ela se opõe à natureza. A ideia de natureza pode apresentar duas acepções: a primeira tem o sentido de estado primitivo, originário da humanidade, e, a

³ CASSIRER, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal, São Paulo, Unesp, 1999, p. 33.

⁴ PADOVANI, 1977, p. 343.

segunda, tem o sentido espiritual (espontaneidade, liberdade), opondo-se a todo vínculo inatural. Se a natureza é dada, a educação tem por finalidade a tarefa que consiste em desnaturar o homem tornando-o social conciliando a razão e os instintos.

Rousseau soube assim resolver o conflito a princípio existente entre natureza e cultura. Mostrou aos homens que o essencial já não é o imediato primitivo da sensação e do sentimento, porém o mais profundo imediato da vontade autônoma e da consciência racional. Essa análise permite o desenvolvimento tanto do indivíduo como da humanidade⁵.

Descortina-se desse modo a importância do político e do social, que condicionam à moralidade.

Na realidade, esta pesquisa tem como núcleo de investigação a proposta político pedagógica de existência humana apresentada no *Emílio ou da educação*, todavia – em razão de seu caráter indissociável – iniciamos a tematização sobre o estado de natureza exposto no *Discurso da origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*. Nessa obra Rousseau faz uma descrição hipotética do estado de natureza elencando dados qualitativos de um ser homem primitivo, livre, autônomo, preocupado apenas com necessidades básicas e com o presente, não possuindo nada mais do que seu estado lhe exige. Parece não haver nada que incite esse ser a sair dessa condição de simplicidade, tranquilidade e de pura contemplação. Para o autor em tese o homem é forçado a abandonar esse estado de pura contemplação por forças externas a ele homem, mas também por ser o único ser vivo com a capacidade de agir e se aperfeiçoar adquirindo qualidades denominadas como faculdades artificiais. A compreensão dessas faculdades nos possibilitará maior clareza sobre o homem

⁵ DICIONÁRIO DOS FILÓSOFOS – Denis Huisman. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 839.

na função de cidadão do Estado civil. Estado esse que se instituirá no momento em que o homem perceber a força da união e ao constituir família; primeiro núcleo social e único natural, abdicando de sua liberdade e abandonando definitivamente o estado em que se encontra para tornar-se um ser moral.

Esse homem pré-social, não tem experiências de socialização, está sujeito a todas as coerções de e em seu espírito nascente. Proporcionadas pela faculdade artificial de se aperfeiçoar (perfectibilidade) a qual lhe permite criar meios de sobrevivência e subsistência e se adequar as novas transformações porque passa a humanidade. Os meios, as necessidades e a perfectibilidade o impulsionam à agricultura e à indústria iniciados com o estabelecimento da propriedade privada, fato que causa definitivamente a corrupção do homem e das coisas. A instauração da sociedade civil acontece concretamente com a demarcação da propriedade privada conforme afirma Rousseau. Instituída a propriedade, fazem-se necessárias regras, leis e autoridades para controlar os desejos de posse que surgem no espírito já corrompido do homem social. A partir dessas instituições instalam-se no espírito simples do homem todos os males, dos quais o gênero humano jamais escapará. É essa a razão porque a presente investigação trata da obra *O Emílio ou Da Educação*, de Jean-Jacques Rousseau, mas estender-se-á por outras obras, dado que o autor nos dá indícios, em todas suas obras, dos progressos porque passa a humanidade. De modo mais específico, buscar-se-á compreender o porquê da indissociabilidade entre Estado e educação, e em que medida a educação proposta por Rousseau não pode ser dissociada de sua filosofia política. Para tanto, focamos o surgimento do Estado como órgão regulador e a instituição da propriedade privada como marco socializador; tematizar-se-á, assim, o modo de como as sociedades se organizam e se estruturam em torno de um pacto legitimando o Estado

civil. Levando em conta a já instituição da sociedade é possível perguntar-se sobre a legitimação e a aceitação desse pacto e sobre sua necessidade para as sociedades vindouras. Quais artifícios pedagógicos se acentuam para a alienação dos contratantes ao abdicarem da sua liberdade natural e aceitarem as leis impostas para o convívio social? Supomos que tais leis explicitam a importância de algum meio que regule os anseios do homem nascente nessa situação em que é desprovido de instrução e que, hipoteticamente, o instinto supera a razão, segundo Rousseau. Objetivando incessantemente a explicitação geral da existência humana o argumento de Rousseau é mais especulativo, isto é, ele não busca justificativas especificamente históricas quando aborda as origens da desigualdade que se acentuam na sociedade. Desse modo, longe de buscar resolver definitivamente o problema da teoria do estado de natureza ele afirma: “Iniciei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjecturas, menos na esperança de resolver a questão do que na intenção de esclarecê-las e de reduzi-la a seu verdadeiro estado”⁶. É essa a razão porque em suas análises ele propõe um homem hipoteticamente (metafísico) ⁷ na formação das primeiras comunidades, no que se refere à constituição ontológica e política⁸, bem como a sua relevância na gênese e corrupção

⁶ ROUSSEAU, J.J. Do contrato social/J.J. Rousseau; [apresentação de João Carlos Brum Torres; tradução Paulo Neves]. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 34.

⁷ A metafísica de Rousseau é, ao mesmo tempo, uma recusa do materialismo ateu bem como do fanatismo religioso. Sua posição mediana procura evitar o extremismo de ambos os lados e busca a verdade nas relações sensuais do mundo empírico e no compromisso moral de uns para com os outros. É a tentativa de guiar o aperfeiçoamento humano reconciliando a natureza e a cultura numa espécie de retorno ao paraíso perdido sem se despojar dos atributos da ciência e da reflexão DE PAIVA, 2007.

⁸ Conforme a interpretação de Espíndola: “Rousseau, assim como Hobbes e Locke, dentre outros filósofos modernos que se inserem no

das sociedades historicamente ⁹ constituídas. Nessa perspectiva, ao desvelar a condição do homem nascente, posterior ao primitivo e ao natural, o filósofo elabora seu projeto político educacional como proposta de reconstrução dos progressos e desenvolvimentos humanos. Na realização da proposta debruça-se sobre a origem, formação e realização da existência humana produzida pelo sistema das relações articuladoras de uns com os outros¹⁰.

Segundo Rousseau, por meio das investigações sobre a moral e suas relações, é possível o conhecimento do espírito dos homens e é, daí, que se deduz a maioria das verdades. Ou seja, é questionando o homem social que esse é, então, considerado um ser que não se vê só, mas, na

panorama do jusnaturalismo, persegue sua meta, na reflexão antropológica e política, visando estabelecer um discurso eminentemente racional e demonstrativo” ESPÍNDOLA, 2010, p. 164. Sobre o período antigo, também conhecido como Jusnaturalismo Clássico, Oliveira Filho (2013) registra que a primeira aparição do Jusnaturalismo ocorre na Grécia antiga, na figura de Antígona (na clássica tragédia de Sófocles), em que ela se recusa a obedecer às ordens do rei, pois considera que, pelo fato de serem ordens políticas, não poderiam se sobrepor às ordens eternas dos deuses, fazendo nascer, desta forma, o conceito de “justo por natureza” e “justo por lei”. Argumenta, ainda, que resulta do esvaziamento metafísico da natureza das coisas a perda do fundamento ontológico e racional da moral e do direito e o abismo entre o ser e o dever ser. Várias correntes do pensamento filosófico e teológico concorreram para esse processo de erosão com destaque ao nominalismo, ao racionalismo kantiano, ao empirismo, ao formalismo, ao idealismo, ao positivismo, ao marxismo, entre outras correntes.

⁹ Nas palavras de nosso autor: “Não convém tomar as investigações que podem ser feitas sobre esse tema como verdades históricas, mas apenas como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais aptos a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem, e semelhantes aos que fazem os nossos físicos todos os dias sobre a formação do mundo” ROUSSEAU, 2010^a, p. 45.

¹⁰ “O conhecimento da natureza e o conhecimento do homem obedecem a razões diferentes, cada uma das quais percorre o caminho inverso ao da outra” PRADO JÚNIOR, 2008, p. 41.

multidão, e jamais fora dela. Assim, o estudo do homem social não é o suficiente para se conhecer o homem natural, afirma o autor. É no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que sua teoria política remonta à hipótese do estado de natureza com a finalidade de escavar o estado original do homem, pois, de acordo com Rousseau: “Todos os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de remontar ao estado de natureza, mas nenhum deles chegou lá¹¹”. Ressalta ainda que falará de homens, e é para homens que dirige seus discursos: “Os tempos de que vou falar estão distantes¹²”. Tais informações possibilitam afirmar que suas argumentações não estão desatualizadas, o que instiga às análises acuradas quanto ao seu teor, visto que:

Quando examinamos o ‘estado atual’ da questão J.-J. Rousseau, percebemos, de fato, que a imagem tradicional que possuíamos não saiu intacta dessa metamorfose. Não nos vemos apenas diante de outro Rousseau – ele já não é o rapsodo do sentimento, o literato brilhante que esconde no esplendor de seu estilo as contradições de um pensamento sem autêntica profundidade –, mas diante de um Rousseau – ele é agora o pensador um tanto profético que antecipa os grandes temas da modernidade: existência e discurso, sociabilidade e linguagem, natureza e cultura – ocupa um lugar estratégico dentro do pensamento do XVIII e até na história do Ocidente¹³.

¹¹ ROUSSEAU, J.J. *Do contrato social*/J.J. Rousseau; [apresentação de João Carlos Brum Torres; tradução Paulo Neves]. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 44.

¹² ROUSSEAU, J.J. *Do contrato social*/J.J. Rousseau; [apresentação de João Carlos Brum Torres; tradução Paulo Neves]. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 44

¹³ JUNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 41.

Ao negar fatos históricos, Rousseau recorre às transformações que o espírito do homem sofreu pelas novas formas de relacionamento. Assim, considerando que o homem nascente, como o descreve, não possuindo luzes e desprovido de faculdades, busca o que o motivou a sair do estado em que se encontrava para tornar-se social. Nessa descrição apresenta-nos o homem em estado natural que, primeiramente, não abre mão da sua liberdade simplesmente por necessidades sociais, mas, mesmo sim, é forçado à adesão pelo poder da natureza e por obra do Criador das coisas. Na afirmação seguinte temos a resposta de Rousseau sobre as metamorfoses passadas pela humanidade e suas revoluções necessárias para a evolução e permanência da espécie humana: “Querer que o homem não fosse sociável seria, então querer que ele não fosse homem; insurgir-se contra a sociedade humana seria atacar a obra de Deus¹⁴”. O homem, sob essa ótica, molda-se por forças externas e transforma-se para garantir a existência e perpetuação da sua espécie.

Prosseguindo em sua análise da desigualdade e da moral na república, aponta para sua proposta pedagógica, contida no *Emílio* e apresenta o problema de tal desigualdade nas sociedades históricas. Na obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, fornecendo-nos reflexões relevantes. A primeira delas está na ideia do aparecimento das sociedades com a hipótese do estado natural, explicitado como um meio para chegar-se à verdadeira essência do homem e suas qualidades de ser social. Derathé tece o seguinte comentário sobre essa hipótese em seu estudo da teoria política de Rousseau: “Importa pouco, aliás, que se tenha ou não acreditado na existência real do estado de natureza. É, contudo, essencial

¹⁴ ROUSSEAU, J.J. *Do contrato social*/J.J. Rousseau; [apresentação de João Carlos Brum Torres; tradução Paulo Neves]. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 44.

compreender o laço que une essa hipótese à teoria contratual do Estado¹⁵. É na investigação da formação das primeiras sociedades, e no estabelecimento das desigualdades que ele ressalta a degradação e corrupção do homem. Por isso Rousseau conclui que o homem abandona o estado puro e simples em que se encontra tornando-se um ser social. Com essa concepção contrapõe-se ao pensamento metafísico da época em que se afirmava a felicidade posterior do homem.

Observamos anteriormente que, em suas ponderações, Rousseau não negligencia a história, mas também não a aceita como verdade única e imediata. De fato, seu espírito romântico e comprometido com a humanidade almeja esclarecer que sua proposta de homem natural é uma hipótese para se conhecer a verdadeira essência do homem social. Conforme afirmação de Bento Prado Junior:

A ordem, de um lado, e a existência, de outro, eis os dois termos essenciais da reflexão: e, mais ainda, os dois limites que definem o campo de sua reflexão com raciocínios hipotéticos e condicionais, a natureza e a existência humana são constantes em seus estudos¹⁶.

Na realidade, segundo o pensador genebrino, a história dificultou o ser humano de realizar sua natureza. Aconteceu-lhe de não ser ‘virtuoso’ porque a sociedade teve má influência. Rousseau reconhece que certa falta poderia não ter ocorrido, nasceu de um ‘funesto acaso’ que corrompeu-nos historicamente sem destruir a nossa natureza. Em razão dessa constatação, a história é o lugar do mal e da liberdade. Partimos inocentes do estado de natureza – sem retorno possível –, todavia a natureza

¹⁵ DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 196.

¹⁶ JUNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008. 49.

permanece em nós, sufocada, depravada por nossa história, mas não destruída. A consciência está permanentemente no interior do coração humano conforme afirma Rousseau em *Profissão de fé do Vigário Saboiano*: “Dizem-nos que a consciência é obra dos preconceitos, no entanto sei por minha experiência que ela se obstina em seguir a ordem da natureza contra todas as leis dos homens (ROUSSEAU, 1987, p. 300). Rousseau afirma no Discurso da desigualdade que no coração do homem original não há perversidade alguma e que a única paixão que nasce com o homem é o amor de si necessária para sua conservação. É em sociedade que o amor de si transforma-se em amor próprio proporcionando ao homem ser bom ou mal e isto acontece devido aos relacionamentos que os torna o que são. Eis assim que em sociedade se assentam no espírito ingênuo todos os males artificiais e morais comprovados pela história.

De acordo com a afirmação de Chevallier: “sua perspectiva é a do estudo histórico da moral¹⁷”. Para Rousseau tudo se prende radicalmente à política¹⁸. É sem a intenção de escavar a origem antropológica do homem que ele supõe, em suas buscas, hipóteses dedutivas para compreender a origem das relações dessas desigualdades¹⁹. Suas observações constituem-se em método para induzir o pensamento à abordagem crítica do estado de natureza, tematizado e exposto na época das luzes, em que florescem as discussões sobre os direitos dos homens baseados em um estado pré-social no qual, a moral e a razão supostamente de nada servem, pois o instinto lhes ditaria as

¹⁷CHEVALLIER, 1982, p.159.

¹⁸Cf. DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo, Barcarolla, 2009, p. 110.

¹⁹ Cf. ROUSSEAU, J.J. Do contrato social/J.J. Rousseau; [apresentação de João Carlos Brum Torres; tradução Paulo Neves]. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 52-53.

ações conforme suas necessidades imediatas. Dessa maneira, Rousseau rompe com a tradição de teólogos e jusnaturalistas, que explicam e justificam a existência da desigualdade na perspectiva da origem natural e não social como Rousseau. Assim também concordamos com a afirmação de Derathé: “Com efeito, desde a segunda metade do século XVII, a hipótese do estado de natureza tornara-se um lugar comum na filosofia política²⁰”. Rousseau procurava desvencilhar-se dos aspectos metafísicos concernentes à promessa de uma felicidade apenas futura e, por isso, centrava-se no homem concreto, tanto individual como social:

É do homem que devo falar e a questão que examino me informa que vou falar a homens, pois não se propõem questões semelhantes quando se teme honrar a verdade. Defenderei, pois, com confiança, portanto, a causa da humanidade diante dos sábios que me convidam a isso e não ficarei descontente comigo mesmo se me mostrar digno de meu tema e de meus juízes²¹.

Sua perspectiva, com esta afirmação, torna-se clara ao afirmar que considera o homem atual e valoriza as fases da existência humana: “Todavia, enquanto não conhecermos o homem natural, será uma atitude vã querer determinar a lei que ele recebeu ou a que melhor convém à sua constituição²²”. Faz-se, portanto, necessário investigar as qualidades do homem a que se pretende conhecer, e,

²⁰ DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Barcarolla, 2009, p.193.

²¹ ROUSSEAU, J.J. Do contrato social/J.J. Rousseau; [apresentação de João Carlos Brum Torres; tradução Paulo Neves]. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 43.

²² ROUSSEAU, J.J. Do contrato social/J.J. Rousseau; [apresentação de João Carlos Brum Torres; tradução Paulo Neves]. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 37.

para isso deve-se analisar a constituição da natureza do homem enquanto tal, isto é, no estado atual em que se encontra. Analisando assim o homem social por ele mesmo e o homem natural no estado em que se encontra. Esses conceitos a serem postos em evidência no primeiro capítulo (tais como estado de natureza, perfectibilidade, das primeiras comunidades, origem da família e sociabilidade), tronam-se necessários para a compreensão da função pedagógica das instituições que moldam o homem social. Essa perfectibilidade ao mesmo tempo em que permite o homem viver em sociedade proporciona também todos os avanços e corrupções de sua alma.

Esse ser homem natural em transformação para o homem social sofre essas transformações sem perceber o que lhe está acontecendo e no momento em que as percebe não tem mais como retroceder. Para compreender essas transformações necessita conhecer sua origem e sua nova constituição social momento em que se percebe sob os grilhões impostos pelos mais espertos, mais poderosos e ricos. A compreensão desses acontecimentos nos é possível porque as qualidades do homem natural rousseauniano possibilitam a investigação das desigualdades que corrompem o seu estado atual. A clarificação desses conceitos e fases de desenvolvimento humano e a estruturação social da humanidade e seus adventos, bem como, a corrupção de seu espírito ingênuo e sem instrução do homem nascente nos permitiu prosseguir com a proposta escrita no título desse texto: *Estado e educação no pensamento de Rousseau*. Dessa forma avançando na compreensão da teoria político-social de Jean-Jacques a pesquisa direciona o enfoque para a união social dos homens.

É na análise da união entre os homens que a investigação do autor se inicia elencando dados do homem no estado de natureza e fundamenta sua teoria político-social-humanidade. Escava dessa forma a origem dos

desejos e anseios humanos com o objetivo de buscar a essência mesma do homem e mostrar que por natureza ele não tem necessidades sociais. O que o motiva a união são os acontecimentos e encontros ocasionais que com o aumento da espécie tornam-se mais frequentes. É com esses contínuos e repetidos encontros que a união se efetiva. Com essa união começam a conviver e logo percebem que a união é boa para sua manutenção. Surge assim a união dos sexos e com ele as paixões os ciúmes, a inveja e todos os outros males sociais se seguem.

Para a possibilidade da efetivação da união e convivência humana se faz necessária a instituição de um pacto que de segurança garanta a manutenção da convivência humana garantindo a proteção e preservação dos bens e da vida dos pactuantes. Começam a estruturar-se as leis e regras na constituição das relações sociais. A organização e estruturação das leis pelos pactuantes permitiram o aparecimento do corpo civil. Corpo esse que será legitimado pelo contrato através do pacto firmado e aceito por todos os participantes. Tudo isso, afirma Rousseau, é possível com instituição da propriedade privada que tem por finalidade única assegurar os bens e a segurança de uma minoria sobre uma enorme minoria.

Sem freios, as relações constantes e com os ânimos incontroláveis, instala-se o estado de guerra, de uns contra todos e de todos contra um. O homem social necessita urgentemente da efetivação dessa associação que possa defender primeiramente a posse e definitivamente a propriedade. Que garanta a posse nessa época em que tudo era de todos e nada era de ninguém. Com a estruturação da sociedade e legitimação do pacto o direito do mais forte e mais rico é preservado, pois, Rousseau em seus escritos nos leva a ter que; o que não tem; nada pode ganhar, uma vez que nada tem. Qual seria então a finalidade de pactuar um pacto do qual nada lucrará? E assim se instala na humanidade o direito de uns sobre os outros

proporcionando a dominação e escravidão dos fracos, ingênuos e oprimidos. E o estado de guerra de Hobbes está efetivado. A possibilidade de retorno não mais existe, instaurando-se, segundo Rousseau, o início da decadência da humanidade, o fim da fase de ouro da humanidade.

Com as usurpações aumentando a espécie encontra-se aviltada necessitada de leis e regras para regular as relações entre os homens, ou entre senhor e escravo. É a estruturação da sociedade, com suas leis e regras que proporcionam o aparecimento do corpo político, um ser moral com autoridade para acalmar e controlar os anseios do homem garantindo o direito à propriedade privada e a vida. É dessa forma que o homem pré-social, ainda sem experiência social sente os anseios e desejos de posse tornando as usurpações constantes e permite que se instale a desigualdade aviltando o espírito humano necessitado de freios. Esses freios se dão com a efetivação e legitimação da sociedade civil, órgão regulador que forma um corpo moral que passa e se chamar *Estado civil*, oposto ao estado de natureza. Estado esse que obrigatoriamente deve ser aceito por todos ou então, pela maioria. Para sua concretização precisa-se da instituição e legitimação do pacto, no qual todos têm que se doar parcialmente formando o esse corpo político. Desse modo configura-se a alienação do homem que perde em parte a sua liberdade para garantir a propriedade e a vida. O pacto instituído exige a alienação total de cada associado, com todos seus direitos, à comunidade. Afirma Rousseau no *Contrato Social* que cada um dando-se a todos não se dá a ninguém, e recebe o equivalente a tudo o que alienou e maior força para conservar o que é seu. Dessa forma todos ganham e ninguém perde. Parece-nos ser dessa forma que se dá a corrupção do homem nascente, ingênuo, ao doar-se para garantir o que não é de ninguém e legitimar assim o que nunca deveria ser propriedade. Nesse movimento ao constituir a sociedade momento em que se efetua o pacto,

ou ato de associação se forma o corpo moral e coletivo, o corpo político, constituído por todos os membros que no ato de fundação legitimaram a existência da associação. Assim o corpo político ganha por ato de fundação sua unidade, sua vida e sua vontade. Com a legitimação da associação no ato de fundação essa mesma sociedade torna-se uma pessoa pública e passa a se denominar Estado jurídico, quando passivo; Soberano, quando ativo; e Potência, quando comparado aos seus semelhantes. Seus membros associados denominam-se cidadãos enquanto parte do soberano; súditos, enquanto submetidos às leis do estado jurídico; povo, quando recebem a designação coletiva²³.

Nessa perspectiva os conceitos de organização, do pacto social, bem como, de subordinação dos membros como homens sociais e parte do soberano, têm por finalidade constituir e garantir a existência e perpetuação do Estado. Esse por sua vez, tem por função regular e garantir os direitos à propriedade e à vida. Para garantir que as leis se instalem no coração do homem e este reconheça a autoridade por ele mesmo delegada ao Estado jurídico no ato de sua fundação é necessário, segundo Rousseau, uma inteligência superior, capaz de avaliar todas as paixões humanas e não participar de nenhuma. Conforme o próprio Rousseau afirma: “Seria preciso deuses para dar leis aos homens”. É assim que no *Emílio ou da educação* fará afirmações sobre uma pedagogia para formar cidadãos capazes de intervir nas ações políticas das sociedades em que se encontram.

Como dissemos no início, para esclarecer essa questão política da evolução da humanidade e suas relações na sociedade historicamente constituída, abordamos a obra

²³ Conf. ROUSSEAU, J.J. *Do contrato social*/J.J. Rousseau; [apresentação de João Carlos Brum Torres; tradução Paulo Neves]. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 34.

Emílio ou da Educação, na qual encontramos uma proposta de formação do homem e do cidadão, e no *O Contrato Social* uma proposta de organização social. Nessas obras nosso autor nos fornece e aposta numa sociedade em que cidadãos educados para, primeiramente serem homens e, estando essa educação de acordo com a natureza, formar-se-á o cidadão apto e capaz de agir respeitando a humanidade e individualidade de seus semelhantes. Para exemplo dá vida a seu aluno fictício – Emílio – o qual passará por uma forma de educação em que será educado para a liberdade transformando-se em um cidadão virtuoso. Segundo Rousseau, é seguindo os preceitos contidos no *Emílio ou da educação* que será possível formar um homem e logo cidadão.

Compreendida a evolução pelas quais passou o espírito humano no processo de desenvolvimento das paixões incitadas pelas forças da natureza em prol do desenvolvimento da humanidade, a aquisição dessa condição configura o homem como um ser social desde seu nascimento. Não podendo, mais facilmente abdicar das suas aquisições sociais e se fazendo refém de todas as mazelas advindas desta nova forma de vivência, se corrompe e se faz tirano de si mesmo.

BIBLIOGRAFIA

CASSIRER, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal, São Paulo, Unesp, 1999.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo, Barcarolla, 2009.

DE PAIVA, Wilson Alves. *A formação do homem no Emílio de Rousseau*; Educ. Pesqui. vol.33 nº2 São Paulo May/Aug. 2007.

DICIONÁRIO DOS FILÓSOFOS – Denis Huisman. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JUNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Diefel, 1979.

_____. *Discurso sobre a economia política*. Tradução de Maria Constança Peres

Pissarra. Petrópolis: Vozes. 1996.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural. 1999a.

_____. *Do contrato social*/J.J. Rousseau; [apresentação de João Carlos Brum Torres; tradução Paulo Neves]. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

_____. *Emílio ou da educação*. 2 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973

_____. *Os devaneios do caminhante solitário*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

REPETIÇÃO E DESPERTAR: SOBRE A EXIGÊNCIA DE QUE AUSCHWITZ NÃO SE REPITA



Manuela Sampaio de Mattos *

Em educação após Auschwitz Theodor Adorno¹ destacou uma exigência a qual entendeu ser crucial e primordial em educação: que Auschwitz não se repita. O autor mencionou não entender o porquê de, até o momento em que escrevia tais linhas, esta questão ter merecido tão pouca atenção. No entanto, desde logo, ressaltou no encadear de seus argumentos que a pouca consciência das pessoas em relação à monstrosidade que culminou em Auschwitz revela o sintoma de que as condições para que o horror se repita persiste enquanto possibilidade.

* Mestranda em Filosofia PUCRS, bolsista CAPES/PROSUP. manumattos@hotmail.com

¹ ADORNO, Theodor. Educação após Auschwitz. In *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

A exigência de que Auschwitz não se repita não deixou de não receber o cuidado merecido. Por isso mesmo, em virtude desta condição, ela nos alcança espacialmente e temporalmente, pois foi endereçada a um futuro capaz de assumir o compromisso ético com a elaboração do passado. A cada instante que permanecemos vivos, podemos *ainda* decidir pela elaboração do passado que irremediavelmente nos toca e se esvai como a luz de um relâmpago. Um tal processo é certamente de desconstrução das certezas estabelecidas e de construção de sentidos outros, de um espaço outro, de um discurso outro que consume o seu compromisso ético com o que nos antecedeu e que segue retornando com a faceta mais aterrorizante do recalque. A elaboração é, muito provavelmente, um processo interminável – ela não se dá em um simples ato e sequer pode ser um fato consumado, pois enquanto movimento que se ocupa com os traços de memória da catástrofe *apesar* do falso encanto do progresso, resiste como a própria possibilidade de um pensamento ético que, a bem da verdade, está sempre em vias de acontecer.

Neste texto, Adorno certamente não está tratando do tema da educação visando traçar metas educacionais. É sobretudo levando em conta o sentido de educação em Adorno não como aquilo que se resume meramente a uma faculdade ou disciplina acadêmica, que se torna possível colocar em questionamento as condições capazes de engendrar a repetição do horror. Este ponto a ser tocado envolve a “destruição da falsa ordem das coisas”² e “a construção de um novo espaço mnemônico”³ que, simultaneamente, preservam a singularidade do objeto em apreço e são condizentes com as demandas do presente.

² SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 56.

³ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*, p. 56.

Para aprofundar este questionamento, nos remetermos à obra de Walter Benjamin parece essencial. Partimos da possibilidade de uma ética da memória presente na obra deste autor, pois dentre muitos pontos é também possível identificar em seu trabalho uma exigência de memória, memória que está imbricada no instante do despertar do sonho que é sonhado pela humanidade encetada na modernidade tardia em que vivemos. A complexidade concernente ao recorrido por Walter Benjamin sobre o fim das grandes narrativas e acerca do declínio da experiência tenciona e gera uma demanda de rememoração (*Eingedenken*) como um agir no agora, no presente. A memória, para este autor, se dá pela rememoração no momento do despertar, espaço onde o agora encontra o passado através da imagem dialética, a qual aponta o agora como o ocorrido desde sempre. Da leitura de seus escritos não é possível sair incólume, pois, como um libelo antitotalitário⁴, suas questões filosóficas indagam o *status quo* em seu cerne, ou seja, naquilo que não cessa em denegar o passado, em produzir esquecimento e em repetir a violência que é também alicerce da civilização.

Walter Benjamin viveu o início do Século XX e experienciou profundamente a sua época, a conhecida era das catástrofes. Não é aceitável dizer que ele foi um filósofo da ética nos termos tradicionais e nem mesmo um filósofo da moral, mas certamente é possível dizer que Benjamin “pensou, em diversos momentos de sua vida e obra, em questões que estão no coração da ética”⁵. Por ter observado sua época de um local singular “compreendeu-a como poucos”⁶. Mergulhado em multiplicidade, nos restos,

⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em Torno à Diferença*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, p. 183.

⁵ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*, p. 53.

⁶ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*, p. 15.

nos objetos mínimos, “ele queria compreender o essencial ali onde ele não se deixa destilar numa operação automática. [...] O *rebus* [a visada da coisa] torna-se o modelo de sua filosofia”⁷. O estudo deste autor que não fez concessões às ofertas de conciliação tem especial importância hoje pela atualidade de sua obra, tendo em vista que as questões por ele levantadas são ainda irresolvidas, urgentes e nossas, pois as herdamos não resolvidas⁸. E “essa atualidade, paradoxalmente, é a da obra de um autor que escreveu a partir das estranhas de seu tempo. Atualizá-lo implica gerar um encontro de nosso tempo com o dele”⁹.

Conforme escreveu Benjamin nas teses “sobre o conceito de história”, a articulação histórica do passado se dá a partir de uma lembrança que cintila e não da apropriação do passado tal como este propriamente foi. Tomando uma posição de recusa ao ideal da ciência histórica, a qual qualificou como historicista e burguesa, Benjamin se posta “imune às tendências oligopolizadoras de qualquer tipo de historicismo ingênuo. Também ele se deixa, sem medo, ‘roçar’ pelo maciço da realidade circundante”¹⁰. E tal postura “fundamenta-se em razões de ordem epistemológica e, inseparavelmente, ético-política”¹¹.

Para Benjamin, no presente há o agora da cognoscibilidade, momento entendido como o do *despertar*, como um limiar, como um local de passagem onde pode ser lida uma imagem e, imagem, para esse autor, tem o

⁷ ADORNO, Theodor. *Prismas*. São Paulo: Ática, 1998, p. 224.

⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 49.

⁹ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*, p.15.

¹⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. Adorno & Kafka: paradoxos do singular. Passo Fundo: IFIBE, 2010, P. 76.

¹¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*, p. 40.

caráter eminentemente dialético – é “aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação”¹², ao passo que carrega consigo o perigo do esquecimento subjacente às suas leituras. O perigo de que fala a respeito do esquecimento total é, doravante, um ainda não, de modo que a cada instante somos convocados a ver, pois “a multiplicidade não perde oportunidades de se reafirmar”¹³ e “cada momento é, em si mesmo, um último e irrecuperável instante de decisão da existência”¹⁴.

Ocorre que, conforme afirma Ricardo Timm de Souza, não podemos negligenciar que existe um hábito corrente do pensamento representacional “que não consegue lidar senão com presenças”, espécie de delírio que nos coloca em uma condição específica de “prisioneiros da presença”. E a rejeição ao apelo do passado - apelo concebido por Benjamin na segunda tese de “Sobre o conceito de história” – se torna possível justamente na condição de “afirmação obsessiva da presença, na cessação do tempo, o que significaria a cessação da vida”¹⁵. A construção de um espaço mnemônico a partir do despertar deve estar imperiosamente atenta aos estilhaços que escapam a este pensamento encetado na presença, conforme sustenta Jacques Derrida¹⁶.

Trata-se, portanto, de uma posição situada em um limiar; de um desenrolar-se em uma passagem; de um

¹² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. São Paulo: Editora UFMG e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009, p. 505.

¹³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999, p. 94.

¹⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão*, p. 85.

¹⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. “Ecos das vozes que emudeceram”: memória ética como memória primeira. Disponível em: <<http://timmsouza.blogspot.com.br/2012/09/ecos-das-vozes-que-emudeceram-memoria.html>>. Acesso em: 12 junho 2013.

¹⁶ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2008.

momento de despertar que “seria idêntico ao ‘agora da cognoscibilidade’... dialético ao extremo”; de um começar pelo despertar¹⁷ que determina a leitura de um certo ocorrido, que ‘olha’ para este momento atual – devolve um olhar “aurático” para quem, no agora, olha. “Esse encontro de dois momentos tem para ele [Benjamin] a forma de uma imagem, a saber, de uma constelação”¹⁸. A imagem é a dialética na imobilidade porque ela frisa, recorta, e apresenta-se no agora da cognoscibilidade expondo a relação do ocorrido com o agora. As imagens dialéticas são autenticamente históricas e não simplesmente arcaicas – elas são ancestralmente atuais. A representação materialista da história, em Benjamin, é imagética (*bildhaft*), sendo a verdade o que está conectado a um núcleo *temporal* que diz respeito simultaneamente ao conhecido e a quem conhece.

O agora concebido por Benjamin “que marca sua nova teoria da escritura histórica, é o que resta ao homem submetido à fragmentação da tradição. Benjamin desenvolveu um método de trabalho à altura da humanidade na era do estado de exceção”¹⁹. E este tema do estado de exceção também foi articulado por Benjamin de forma fundamental, de modo que opôs ao estado de exceção (em que vivemos) como regra uma concepção de sociedade não oposta, mas inteiramente outra: “ao estado de exceção onipresente corresponde uma ação excepcional visando à libertação”²⁰. Para tanto, há na obra de Benjamin uma exigência de memória – de articulação do passado, de rememoração aberta aos intervalos, aos brancos, ao recalcado, de fidelidade ao passado não como um fim em

¹⁷ BENJAMIN, Walter. *Passagens*, p. 505.

¹⁸ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*, p. 64.

¹⁹ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*, p. 76.

²⁰ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*, p. 76.

si, mas como o que pode visar a transformação do presente²¹ estado de exceção em que seguimos vivendo.

Um dos intuitos de Benjamin ao iniciar o inacabado *Passagen-Werk* era “evocar a história para que seus leitores despertassem dela”²². O momento do despertar pensado pelo autor pode ser interpretado como um gesto de escansão na cadeia repetitiva dos acontecimentos aos quais estamos inevitavelmente emaranhados. O desígnio de que Auschwitz não se repita está, no nosso entendimento, diametralmente ligada a esta constelação de conceitos concernentes ao despertar pensado por Benjamin. O despertar para o *continuum* da história, que acumula ruínas sobre ruínas, parafraseando a famosa frase benjaminiana, certamente se coaduna de muitas maneiras com o que Adorno²³ suscita em termos de ser imperativo que lidemos com o fato de que “a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que tem de fundamental as condições que geram esta regressão”²⁴. E, para tanto, Adorno sugere a ampla análise e divulgação dos textos de Sigmund Freud “O mal estar na cultura” e “Psicologia das massas e análise do eu”, onde os conhecimentos do Psicanalista demonstram que “a civilização, por seu turno, origina e fortalece progressivamente o que é anti-civilizatório”²⁵ e “se a barbárie encontra-se no próprio

²¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 54 e 55.

²² BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das passagens*. Belo Horizonte: UFMG; Chapecó: Argos, 2002. p. 60

²³ É sabido que Adorno teceu críticas ao conceito benjaminiano de imagem dialética, no entanto este ponto não será discutido neste ensaio.

²⁴ ADORNO, Theodor. Educação após Auschwitz. In *Educação e Emancipação*, p.118.

²⁵ ADORNO, Theodor. Educação após Auschwitz. In *Educação e Emancipação*, p. 119.

princípio civilizatório, então pretender se opor a isso tem algo de desesperador”²⁶.

Nos escritos sobre o inconsciente, de 1915, Freud sustentou, a partir das pesquisas psicanalíticas, que os processos anímicos em si são inconscientes e que esta atividade inconsciente é um desenvolvimento ulterior do animismo primitivo e, ao mesmo tempo, o prosseguimento da retificação (explorada por Kant) do modo de cada sujeito conceber a percepção externa²⁷. O inconsciente abrange, por um lado, conteúdos latentes que são temporariamente inconscientes, sendo esta a única diferença destes em relação a atos conscientes e, por outro lado, também compreende processos como os reprimidos, os quais contrastariam muito com os conscientes, caso adquirissem tal condição²⁸. A oposição inconsciente *versus* consciente não pode ser atribuída aos instintos porque, tanto no inconsciente quanto no consciente, eles não podem ser representados senão pela ideia, por um representante ideativo (*Vorstellungsrepräsentanz*). Essas clarificações sobre a construção teórica da psicanálise são importantes porque, adiante, quando Freud escreveu “Considerações atuais sobre a guerra e a morte” e, também, em outros textos importantes que tocam, de algum modo, em pontos que o autor considerou como estruturais do todo social, o conceito em andamento do inconsciente foi fundamental para a compreensão por ele defendida sobre a formação da sociedade e dos estados. Naquele momento, analisando o fenômeno da guerra e a consequente desilusão causada pela pouca moralidade mostrada pelos estados e

²⁶ ADORNO, Theodor. Educação após Auschwitz. In *Educação e Emancipação*, p. 119.

²⁷ FREUD, Sigmund. O inconsciente (1915). In FREUD, S. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914/1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 107.

²⁸ FREUD, Sigmund. O inconsciente (1915), p. 108.

devido à brutalidade do comportamento de indivíduos, Freud, ancorado no primado do inconsciente defendeu uma essência do homem, a qual consiste em impulsos instintuais de natureza elementar, primitiva, e esses impulsos instintuais não são bons ou maus em si. No entanto, aqueles instintos que a comunidade proíbe como sendo maus estão entre os primitivos e isso, sim, diz algo da estrutura social²⁹ e dos comportamentos primitivos verificados na massa³⁰. Em resposta à carta de Einstein sobre o “Por que a guerra?”, Freud sustentou, àquela altura, que supunha que os instintos são apenas de dois tipos e indispensáveis um ao outro: os que tendem a conservar e unir (sob o nome de instintos eróticos, advindos de Eros, e de vida) e os que tendem a destruir e matar (sob o nome de instintos de agressão, destruição, ou de morte). Assim, o autor entendeu que após a superação dos instintos de destruição, de violência - através da transferência do poder por uma unidade maior comunitária e não individual, a qual mantém-se por laços afetivos entre os seus membros – “tudo o mais vem a ser expansão e repetição”.³¹ Seria, de fato, de acordo com Adorno, desesperador às pessoas que estas tomassem consciência de que seus próprios instintos primitivos de destruição e violência são fundadores da civilização. O despertar da história que recalca esse fato fere diretamente a estrutura narcísica de cada sujeito.

No Brasil e na América Latina o estudo da memória tem sido recebido e trabalhado em variados segmentos, a fim de que os acontecimentos e a verdade sobre o passado

²⁹FREUD, Sigmund. O inconsciente (1915), p. 114.

³⁰ FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

³¹ FREUD, Sigmund. Por que a guerra? (carta a Einstein, 1932). In FREUD, S. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 421.

ganhem o espaço necessário à sua elaboração. A importância de um gesto como esse reside na potência constituinte deste ato que, concomitantemente, pontua um intervalo no movimento incessante de repetição e representa um espasmo de desejo do novo. Em tempos como o nosso, onde a chance de reflexão sobre a memória está sendo circunscrita, é imprescindível levar em conta as dificuldades relacionadas à possibilidade de narração, à possibilidade da experiência comum e da possibilidade de transmissão e do próprio lembrar, ao passo que há uma fragilidade essencial no rastro, na memória e na escrita³². Focando neste lugar fronteiro do despertar sobre a memória, de rememoração (*Eingedenken*) - limiar onde o esquecimento ainda não ocorreu e uma transmissão está em vias de acontecer - é que questões fundamentalmente éticas como a exigência de que Auschwitz não se repita sejam trabalhadas “escovando a história a contrapelo”.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. Educação após Auschwitz. In *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

ADORNO, Theodor. *Prismas*. São Paulo: Ática, 1998.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. 1 ed. Trad. José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras Escolhidas; v. 3).

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7 ed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas; v. 1)

³² GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 44 e 54.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

BENJAMIN, Walter. *Rua de Mão Única*. 1 ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, José Carlos Martins Barbosa, com assistência de Pierre Paul Michel Ardengo. São Paulo: Brasiliense, 2011. (Obras escolhidas; v. 2).

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2008.

FREUD, Sigmund. O inconsciente (1915). In FREUD, S. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914/1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. Por que a guerra? (carta a Einstein, 1932). In FREUD, S. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das passagens*. Belo Horizonte: UFMG; Chapecó: Argos, 2002

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Adorno & Kafka: paradoxos do singular*. Passo Fundo: IFIBE, 2010.

SOUZA, Ricardo Timm de. “Ecos das vozes que emudeceram”: memória ética como memória primeira. Disponível em:
<<http://timmsouza.blogspot.com.br/2012/09/ecos-das-vozes-que-emudeceram-memoria.html>>. Acesso em: 12 junho 2013.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Em Torno à Diferença*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

SOUZA, Ricardo Timm. Ética e memória: trauma e terapêutica histórica. Disponível em:
<<http://timmsouza.blogspot.com.br/2013/03/etica-e-memoria-trauma-e-terapeutica.html>>. Acesso em: 12 junho 2013.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

IMPLICAÇÕES DA ANALÍTICA EXISTENCIAL NA CONSTITUIÇÃO DO CRITÉRIO ÉTICO FORMAL



*Marcos André Webber*¹

Sobre *Ser e tempo* afirma Stein:

Ser e tempo é a obra em que se abandonou definitivamente a possibilidade de responder o que é o homem, para afirmar que só se pode questionar como é o homem. A resposta vem diretamente do fato que ele é ser-no-mundo e ser-aí. Com essa resposta o filósofo remete o ser humano para o lugar da compreensão do ser. Seu modo de ser consiste em compreender o ser, de tal modo que a pergunta pelo ser se torna a pergunta pelo modo como ele se dá: pelo ser-aí que compreende o ser.²

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Bolsista Capes. E-mail: marcoswebber@terra.com.br. Telefone: (54) 8115-6789.

² STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 175.

De fato, não se encontra em *Ser e tempo* uma definição do que seja o ser humano, mas uma investigação acerca da maneira pela qual a existência humana se manifesta. Em razão do próprio método fenomenológico que orienta a investigação heideggeriana, observa-se que a resposta à questão do homem não esboça um *o que*, mas um *como*, que se dá a partir da existência do *Dasein* no mundo. Assim, ao mesmo tempo em que busca romper com a tradição, Heidegger procede a uma descrição das estruturas existenciais do *Dasein*, que se dá através da analítica existencial, e que permite perceber que as definições tradicionais de homem - animal racional, corpo-e-alma, sujeito, consciência - deixam de lado uma esfera da existência humana que não pôde ser explicitada pelas ontologias tradicionais em razão dos limites da própria metafísica.

Importa destacar inicialmente que, na concepção heideggeriana, os seres humanos não possuem uma natureza específica, estática e previamente definida. Pelo contrário, a essência do *Dasein* depende da compreensão que ele tem de si mesmo, isto é, da sua existência. Como explica Dreyfus,

Seres humanos não têm uma natureza específica já definida. Não faz sentido perguntar se nós somos essencialmente animais racionais, criaturas de Deus, organismos com necessidades em construção, entes sexuais, ou computadores complexos. Seres humanos podem interpretar a si mesmos em qualquer dessas formas e muitas outras, e eles podem, em variados graus, se tornar qualquer dessas coisas, mas ser humano não é *essencialmente* qualquer uma delas. O ser humano é essencialmente simplesmente auto-interpretação.³

³ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. No original: "Human beings do not already have some

Por esse motivo, o *Dasein* não deve ser concebido como um sistema fechado e acabado, em que os existenciais representam propriedades ou características objetivas do seu ser. Nem mesmo o termo *Dasein* deve ser concebido como uma propriedade objetiva do homem, mas como uma característica indicativa do ser humano em sua relação com o ser. A existência reflete sempre o modo *como* o *Dasein* existe, fruto da sua compreensão do ser. Diferentemente dos demais entes, o *Dasein* tem seu ser como uma questão para si próprio, e isso ocorre porque a essência não deve ser entendida como fundacional, como determinação fixa de “o que” algo é. Como explica Heidegger, “o que o ser-aí é reside no modo *como* ele é, isto é, no modo *como* existe. O que o ser-aí é, sua essência, reside em sua existência”⁴.

Além disso, a existência não pode ser entendida em termos de uma mera presença empírica, mas como uma imersão no “a” do ser que caracteriza o envolvimento pré-reflexivo do *Dasein* no mundo⁵. É que o sentido da existência, conforme desenvolvido por Heidegger na elaboração da analítica existencial, está voltado à possibilidade do *Dasein* perguntar pelo ser a partir da compreensão de si próprio. Há um constante inacabamento que acompanha o *Dasein*, mas que depende da

specific nature. It makes no sense to ask whether we are essentially rational animals, creatures of God, organisms with built-in needs, sexual beings, or complex computers. Human beings can interpret themselves in any of these ways and many more, and they can, in varying degrees, become any of these things, but to be human is not to be *essentially* any of them. Human being is essentially simply self-interpreting”. p. 23.

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 382.

⁵ HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 11.

interpretação de si e do mundo, a qual nunca é definitiva.

Note-se, contudo, que a tentativa de Heidegger de desconstrução da concepção metafísica de ser humano não tem um caráter de negação da história do pensamento metafísico. A “destruição” da história da ontologia não tem um sentido negativo, de desfazer-se da história da ontologia, mas um sentido positivo. Não se trata de uma destruição, mas de uma desconstrução dos preceitos metafísicos, com o intuito de reconduzir o pensamento filosófico em sua relação com o ser. Assim, Heidegger não rejeita a tradição, mas endereça-se ao que ela encobriu: o caráter finito do ser. O filósofo alemão não se refere aos modelos racionais ou metafísicos como dispensáveis; apenas afirma que eles não são suficientemente primordiais.

O mesmo, pode-se dizer, acontece com as teorias éticas que buscam na metafísica os fundamentos para a moralidade. Presas aos limites da metafísica, as teorias tradicionais da ética filosófica têm como ponto de partida pressupostos metafísicos, sem questionarem o que se põe em uma instância prévia. Na medida em que o esforço das concepções éticas da tradição tem voltado-se para a busca de uma regra ou um princípio a partir do qual as ações morais possam ser inteiramente fundamentadas e governadas, não é colocado em questão o caráter finito da existência, a partir do qual as questões éticas deveriam ser lançadas. Conforme sustenta Hatab, a crítica de Heidegger endereça-se, na verdade, ao caráter abstrato da ética tradicional. Segundo o autor,

a tarefa da ética não pode ser a procura de uma teoria ou princípio que sobreviva ao escrutínio racional, que possa sobreviver aos padrões cognitivos objetivos herdados da lógica tradicional e das ciências [...]. A questão não é *se* ser ético, mas *como* ser ético. A atenção a este mundo ético pré-reflexivo fornecerá uma melhor compreensão de como valores e normas funcionam na

existência humana, e abrirão melhor a vida humana em suas condições, limites e dificuldades existenciais.⁶

O que está em jogo é perceber que, enquanto lançado em sua faticidade, o *Dasein* já está, de certa forma, moldado pela ética antes de refletir sobre ela. Este é o motivo pelo qual Hatab afirma que a questão deveria voltar-se à análise de *como* a ética toma parte da existência, e de que forma deve o *Dasein* posicionar-se frente às normas e valores. A pretensa certeza objetiva dos princípios universalmente aceitos pela tradição deveria dar lugar à dinâmica do mundo vivido e, por consequência, do resgate constante do caráter finito da existência.

Nessa mesma linha, Olafson sustenta que a ideia de que padrões de conduta poderiam ser reduzidos a fórmulas absolutamente estáveis deveria ser abandonada⁷. A obediência a máximas universais ou a observação de um cálculo de felicidade não deveriam ser critérios para distinção entre padrões éticos ou não éticos de conduta. Isso não significa, no entanto, uma rejeição pura e simples das grandes correntes da ética filosófica, uma vez que todas elas mostram algo sobre a relação do *Dasein* com o mundo, mas é um dar-se conta de que a relação do *Dasein* com a ética não se reduz à observância de normas morais previamente estabelecidas.

⁶ HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. No original: “The task for ethics should not be the search for a theory or principle that can survive rational scrutiny, that can satisfy objective cognitive standards inherited from traditional logic and the sciences [...]. The question is not *whether* to be ethical but *how* to be ethical. Attention to this prereflective ethical world will provide a better understanding of how values and norms function in human existence, and will better open up ethical life with all its existential conditions, limits, and difficulties”. p. 57.

⁷ OLAFSON, Frederick A. *Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998. p. 50.

Uma vez que é somente o *Dasein* singular que assume modos de ser, a análise do modo de ser ético precisa refletir esta singularidade, o que se torna possível através da doutrina das indicações formais, a qual surge como uma tentativa de explicar a vida fática sem objetivá-la através de conceitos universais, como fizeram as teorias generalistas. Ao classificar e ordenar através de conceitos, tais teorias esvaziam o conteúdo da vida fática, encobrendo justamente o que pretendem mostrar. Já a pretensão heideggeriana, ao desenvolver a doutrina das indicações formais, não é de definir nem ordenar a existência em categorias, mas sinalizar os elementos que constituem a estrutura do modo de ser do *Dasein*, e assim poder alcançar a faticidade que envolve cada *Dasein* em particular sem submetê-lo a propriedades puramente objetivas.

As indicações formais, neste contexto, não sinalizariam *o que* é o homem, mas um *como* relativo à manifestação existencial do *Dasein*. Uma vez que a essência do *Dasein* consiste na sua existência, e esta depende da sua auto-compreensão, o questionamento acerca do *o que* do *Dasein* esvazia-se de sentido, dando espaço apenas a um *como*, que diz respeito à maneira pela qual ele opera. Ademais, ressalte-se que os fenômenos da existência não são definitivos, e o *modo* como o *Dasein* aparece em sua descrição fática é o único fenômeno que pode ser descrito. Como bem esclarece Machado,

Heidegger observa o *Dasein* em seu ser-no-mundo, buscando compreender o operar, o “como” desse *Dasein*. Esse “como” se dá de uma forma *a priori* que ele chama de analítica existencial ou ontologia fundamental. Heidegger chama de existenciais os resultados desses indícios que ele descreve através de uma operação fenomenológica. Dessa forma, *Verstehen*, *Befindlichkeit*, *Rede*, são modos do ser humano que

Heidegger descreve a partir de indícios formais, ou seja, o modo de ser-no-mundo do *Dasein*.⁸

Dentro desta perspectiva, os existenciais passam a ser compreendidos como indicações formais da existência que apontam para um *como* do *Dasein*, ou seja, indícios de como o *Dasein* opera. Através do método fenomenológico, Heidegger não fornece uma definição fechada e definitiva do homem, mas um método cuja pretensão seria descrever o modo de ser de um ente que antecipa constantemente o futuro e que não pode ser compreendido do mesmo modo que os entes intramundanos. Existenciais não são características constitutivas do *Dasein* da mesma forma que as categorias caracterizam os demais entes: existenciais são “predicados formais que estruturam *a priori*, ou seja, formalmente, as estruturas da vida prática”⁹, especialmente na forma do *Dasein* lidar consigo mesmo e com os demais entes.

Pois este é motivo pelo qual os existenciais não podem ser explicados pela metafísica, mas apenas pela descrição do modo de ser-no-mundo, que se dá através das indicações formais, e que Heidegger vai denominar analítica existencial. Conforme explica Stein,

como não existe metafísica que fundamente os existenciais, como a metafísica é sempre um universo da relação sujeito-objeto, temos que introduzir esses existenciais mediante a descrição com a qual se realiza o seguinte processo: não há uma ordem estabelecida, nem na sua completude nem na sua hierarquia, do modo de ser-no-mundo, não há um universo pronto,

⁸ MACHADO, Jorge A. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 17.

⁹ FLEIG, Mario. *A noção de indicação formal: uma questão de método?* Natureza Humana (Online), v. 13, p. 116-126, 2011. Disponível em: http://www.winnicottnaturezahumana.com.br/modules/mastop_publicsh/?tac=46. Acessado em 26 de setembro de 2014. p. 120.

mas podemos organizar um universo mediante um processo descritivo. É isso que Heidegger vai chamar de *analítica existencial* sobre a qual se desenvolve a *ontologia fundamental*.¹⁰

Se por um lado o *Dasein* não possui clareza demonstrativa, por outro as indicações formais abrem um caminho para o universo antepredicativo, que se dá em bases existenciais, e que se mostra condição de possibilidade para o mundo empírico. Na medida em que o acesso que se pode ter ao *Dasein* revela apenas o modo *como* este opera, o critério de distinção entre o comportamento ético e o comportamento não ético deveria voltar-se a um *como*, que por sua vez sinalizaria o ontologicamente requerido para o modo de ser ético. Da mesma forma que a questão não seria se o *Dasein* é ou poderia ser social – visto que está desde sempre engajado em situações concretas –, mas como a socialidade é moldada, o foco sobre a questão da ética não deveria estar voltado ao que fazer para ser ético, mas passaria a voltar-se para uma análise do que o ser-ético ontologicamente exige e requer, tendo como ponto de partida justamente o ser-no-mundo.

Uma vez que a ética está situada na esfera ôntica da existência, a analítica existencial desenvolvida em *Ser e tempo* poderia ser lida como uma instância prévia e condição de possibilidade para a própria ética. Como afirma Reis, é possível perceber em *Ser e tempo* uma abordagem que permite “o questionamento adequado do que é ontologicamente requerido para tornar-se um ente moral, isto é, uma interpretação de como é possível que os valores e as normas possam atingir um ente que é ser-no-mundo”¹¹.

¹⁰ STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. 2. Ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. p. 159.

¹¹ REIS, Róbson Ramos dos. *Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral*. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 2, n. 2, 2000. p. 292.

Neste ponto, importa perceber que o ontologicamente requerido não se mostra como alguma propriedade objetiva do *Dasein*, mas como um modo de ser que só pode ser descrito através das indicações formais.

Além disso, o critério de distinção entre o comportamento ético e o não ético deveria ser formal, e não material, em razão da própria natureza das indicações formais. É que as indicações formais não representam características objetivas dos entes, mas apenas o modo como eles aparecem ao *Dasein*. Ou seja, elas servem como sinalizadores ou indicadores dos fenômenos, em que o conteúdo da compreensão do fenômeno não é dado por uma atitude teórica, mas pelo próprio fenômeno. Daí por que o acesso fenomenológico aos objetos não se dá pela intuição, mas pela compreensão¹². A ética exige um modo de ser que não pode ser descrito pela simples observância a regras ou preceitos universais, mas que alcance a singularidade da existência.

Dessa forma, o pensamento de Heidegger, e em especial a analítica existencial, podem ajudar a compreender que a resposta a questões éticas não deveriam limitar-se à busca de princípios universais que pretensamente seriam capazes de justificar eticamente determinadas condutas. Muito pelo contrário, a referência a princípios abstratos atemporais mostrou-se, na história do pensamento metafísico, insuficiente para dar conta da dimensão ética da existência. As certezas metafísicas deveriam ser substituídas pelas estruturas existenciais do *Dasein*, tornando possível uma concepção de ética capaz de alcançar o seu caráter existencial singular. Ao passo que a busca por princípios éticos universais torna as teorias metafísicas generalistas, as questões éticas surgem sempre em situações particulares,

¹² REIS, Robson R.. *Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos*. IN: Integração (USJT), São Paulo, v. 37, n.abr/mai/ju, p. 171-179, 2004. Disponível em: ftp://ftp.usjt.br/pub/revint/171_37.pdf. Acessado em 26 de setembro de 2014. p. 172.

que os princípios generalistas não conseguem alcançar. Daí porque a analítica existencial pode contribuir para a reflexão sobre o tema da ética, proporcionando uma melhor compreensão não apenas do que o comportamento ético requer, mas da dimensão ética que atinge o *Dasein* em sua singularidade.

Referências Bibliográficas

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.

FLEIG, Mario. *A noção de indicação formal: uma questão de método?* Natureza Humana (Online), v. 13, p. 116-126, 2011. Disponível em: http://www.winnicottnaturezahumana.com.br/modules/mastop_publish/?tac=46. Acessado em 26 de setembro de 2014.

HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

MACHADO, Jorge A. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

OLAFSON, Frederick A. *Heidegger and the ground of ethics: a*

study of Mitsein. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998.

REIS, Robson R.. *Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos*. IN: Integração (USJT), São Paulo, v. 37, n.abr/mai/ju, p. 171-179, 2004. Disponível em: ftp://ftp.usjt.br/pub/revint/171_37.pdf. Acessado em 26 de setembro de 2014.

_____. *Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral*. Natureza Humana, São Paulo, v. 2, n. 2, 2000.

STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

_____. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. 2. Ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

O “ESPÍRITO DO POVO”: FUNDAMENTO DA CONSTITUIÇÃO, SEGUNDO HEGEL



*Mariana Secani Lucas Fredes*¹

A constituição é estudada, não exclusivamente, pela Filosofia de forma intensa, visto que não é possível esgotar este tema tão facilmente. Hegel (1770-1831), filósofo que viveu numa Prússia repleta de conflitos, na época de Napoleão e da Revolução Francesa, apresenta críticas e ideias inovadoras para seu tempo. Em sua obra *Filosofia do Direito*, ele trata de assuntos referentes ao Estado, à sociedade civil, à família, diferenciando Moralidade de Eticidade, e demonstrando um Sistema do Direito que possibilita a convivência harmônica entre indivíduos de um Estado². Na Filosofia Política deste autor, então, a

¹ Mestranda em Filosofia na Universidade Federal de Pelotas, bolsista CAPES, e-mail: mari_nihil@hotmail.com, telefone: (53)8111-3947.

² O Estado hegeliano é caracterizado pelo universal, não sendo formado por vontades individuais, sendo no Estado que os cidadãos se

constituição tem uma base não formal, não convencional, assim como a própria Filosofia hegeliana, a qual é desenvolvida diferentemente, tendo seus conceitos e métodos próprios³.

A constituição hegeliana não é convencional, pois segundo Hegel não existe Estado sem formação política: todo Estado possui uma formação política, e esta pode não estar escrita, mas ainda assim ela existe, pois para ele, a constituição (no sentido de formação política) não é um conjunto de leis ou normas jurídicas, e não está acima do Estado. Sua existência torna este um Estado constitucional limitado pela constituição. Assim, em Hegel, o Estado não pode ser limitado, posto que a constituição segundo ele tem uma concepção institucional, relacionada com a concepção de um Estado orgânico. De acordo com Bobbio: “segundo Hegel, o Estado é uma união e não uma associação, um organismo vivo e não um produto artificial, uma totalidade e não um agregado, um todo superior e anterior às suas partes, e não uma soma de partes independentes entre si”⁴.

tornam cidadãos, neste sentido: “O Estado não é feito, ele vem a ser e, longe de resultar da decisão de vontades individuais conscientes, é em seu dever que estas podem desenvolver-se. [...] Longe de ser pelo cidadão que o Estado é Estado, é pelo Estado que o cidadão é cidadão; o Estado é o universal que ultrapassa o indivíduo e lhe permite ultrapassar-se como cidadão” (BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução: Paulo Neves da Silva. Coleção Ideias. São Leopoldo. Editora Unisinos. 2000, p.93.)

³ O conceito hegeliano tem “tanto uma significação teórica como prática, tudo dependendo da figura em questão. Ele expressa, portanto, uma unidade pensada entre o subjetivo e o objetivo, graças a seu processo de diferenciação e às novas posições que este adota, dando um novo significado à nova unidade efetuada.” (ROSENFELD, Denis. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 44-45). Sendo assim, Hegel possui conceitos e métodos que se tornam próprios, tal como a dialética formulada por este autor, que se tornou um método diferente do anteriormente conhecido.

⁴ BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*: Direito, sociedade civil, Estado. 2 ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1991, p. 98.

Sendo o Estado orgânico uma totalidade, a constituição possibilita a organização desse todo, visto que a constituição é uma “estrutura, ou melhor, o conjunto das estruturas através do qual um povo se torna um Estado”⁵, ou seja, é por meio da constituição, ou da organização que esta proporciona, que os indivíduos compõem uma sociedade em que estão todos de acordo, com as formas de agir, isto é, de acordo com a constituição, tendo em vista obter o mesmo fim universal para este Estado, que é um Estado estamental, pois que os indivíduos estão organizados em estamentos, ou grupos (classes) deixando de ser apenas um “agregado”⁶. Neste sentido:

O Estado moderno tem pois de particular o fato de os cidadãos não serem seus submissos, os *subditi*, de a razão e a organização não se apresentarem a eles como uma vontade estranha e incompreensível, mas serem eles mesmos quem, sem abandonar sua individualidade ou seus interesses concretos, reconhece no universal objetivo o remate desta individualidade e desses interesses [...]. O Estado moderno não é uma organização que inclua os cidadãos, ele é *sua* organização.⁷

Nesse viés, os cidadãos, por meio da constituição, se organizam em grupos formando assim o Estado: os grupos sociais e as corporações surgem no sistema do direito hegeliano com a Sociedade Civil, visto que esta é posterior à Família, e precede o Estado. Na Sociedade

⁵ BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*. Direito, sociedade civil, Estado. 2 ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1991, p. 99.

⁶ Hegel afirma que o agregado de indivíduos é o chamado povo. Este termo é encontrado na Enciclopédia § 544: “O agregado de indivíduos privados costuma muitas vezes ser chamado de povo” (Enc., §5 44 Apud. BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*. Direito, sociedade civil, Estado. 2 ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1991, p. 99.)

⁷ WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Realizações Editora, 2011, p. 69-70, Grifos do autor.

Civil, os indivíduos estão separados em classes ou corporações para buscar a satisfação das necessidades em comum, ou seja, um indivíduo pertence a uma corporação objetivando a satisfação de seus interesses particulares, visto que os outros integrantes desta também possuem os mesmos interesses, como por exemplo a corporação dos agricultores busca satisfazer as necessidades de sua profissão. É preciso existir, entre o Estado e os indivíduos, um reconhecimento, que consiste em haver reciprocidade, o reconhecimento do outro, o que significa considerá-lo como ele é, podendo posteriormente se reconhecer como pertencente a este Estado, como cidadão deste. Esta é a relação de reconhecimento do indivíduo com o Estado, isto é, o indivíduo se percebe como fazendo parte do Estado, e a partir disto, reconhece para si os deveres e garante seus direitos, incluindo o da liberdade. Sendo assim:

A *Politische Gesinnung* [Ideologia Política] mostra, portanto, um vínculo essencial [...], entre a subjetividade moral do indivíduo e a objetividade institucional do Estado: não há Estado – no sentido hegeliano do termo – se o conteúdo normativo de suas leis e instituições não contar com o assentimento subjetivo por parte dos indivíduos; não há verdadeira liberdade individual fora do tecido institucional do Estado. Estado e indivíduo mantêm entre si uma relação de mediação recíproca, da qual a *Politische Gesinnung* é um elo fundamental: o Estado [...] necessita da mediação do indivíduo, não apenas sob a forma do cidadão que segue a lei, mas de uma consciência moral que julga ser esta lei a expressão da liberdade realizada.⁸

Agindo de acordo com as leis, o cidadão confirma a existência do Estado, sendo que este precisa dessa mediação do indivíduo para que exista. Sendo assim, o

⁸ BORGES, Maria de Lourdes. *A atualidade de Hegel*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2009, p.86, Grifos do autor.

Estado que Hegel idealiza precisa que o indivíduo seja cidadão dele e que reconheça (como consciência moral⁹) que as leis do Estado seja expressão de suas necessidades, e por fim de sua liberdade realizada. A Sociedade Civil tem a função de garantir a justiça nas novas relações entre os indivíduos particulares; ela deve manter a ordem e garantir a aplicação da lei nas transações comerciais e na sociedade em geral.

Na sociedade civil, a lei deve ser seguida por todos igualmente, visto que perante esta todos são iguais e não podem agir contrariamente a ela. Porém, existem diferenças entre lei e constituição em Hegel. A lei é o direito positivo objetivado, ou seja: “a verdadeira determinação do direito dá-se na medida em que ele se transforma em lei”¹⁰. Ela é expressão jurídica do Estado no sentido de que a partir dela o Estado mantém sua força. Sem este poder não existe direito, visto que a lei é o direito em geral, pois ela é formal, e esta lei, em determinada ocasião, não é obedecida se não existir esse poder do Estado. Diferentemente, a constituição “é [o] produto de uma criação contínua e informal”¹¹, ela existe apenas se for aceita pelos cidadãos, e para isto ela precisa expressar o espírito do povo¹².

⁹ A consciência moral é a “consciência boa”, a consciência que sabe o que é bom e o que é mal, sabendo também o que deve ser buscado.

¹⁰ WEBER, Thadeu. *Hegel, liberdade, estado e história*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993, p. 123.

¹¹ BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: Direito, sociedade civil, Estado*. 2 ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1991, p.105.

¹² Pode-se entender o “espírito do povo” como seus costumes, suas crenças e, de forma geral, como sendo a evolução histórica de um povo. Ou seja, o “espírito do povo” pode ser entendido como a formação de tal povo, conforme os acontecimentos históricos do qual esta civilização transcorreu, sendo por este motivo que o “espírito do povo” é intrinsecamente ligado ao “espírito do tempo”. De acordo com Bobbio: “não é inevitável que aquilo que corresponde ao espírito do povo corresponda ao espírito do tempo, e vice-versa, tanto que em determinados períodos [...] a adequação ao espírito do tempo precede e

Hegel explica que nenhuma constituição pode ser criada para determinado povo: ela precisa surgir do povo e não para o povo, isto é, o cidadão precisa sentir que sua constituição esteja de acordo com os direitos que eles possuem e precisam. Se não for dessa maneira, ela não fará sentido para este povo¹³. Em outras palavras, o espírito do povo determina como será a constituição, no sentido de sentir que tal constituição corresponde às suas necessidades, pois se essa não for aceita pelo cidadão, ela não terá validade, posto que não será cumprida. Sendo assim, a constituição do Estado não pode ser imposta: é preciso participar dela subjetivamente, ou seja, o indivíduo coloca sua personalidade ao fazer parte da constituição, reconhecendo ela para si como válida e correta. Borges explica com propriedade:

Assim, a própria teoria hegeliana da guerra justa esbarra numa teoria da justa constituição hegeliana, segundo a qual a constituição não pode ser algo imposto de fora e deve estar em harmonia com o

de algum modo força a mudança do espírito do povo. Em resumo, se poderia dizer que na interpretação da História, o espírito do povo representa o princípio da continuidade, o espírito do tempo representa o princípio da mudança.” (BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: Direito, sociedade civil, Estado*. 2 ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1991, p.107-108).

¹³Nas palavras de Hegel: “Cada povo tem, portanto, a constituição que lhe convém e lhe corresponde. [...] Nenhuma constituição pode ser criada, portanto, meramente por sujeitos. [...] Diante de sua constituição, o povo deve ter o sentimento de que ela expressa seu direito e sua situação; se não, pode existir exteriormente, mas não terá nenhum significado nem valor”. Em espanhol: “Cada pueblo tiene por lo tanto la constitución que le conviene y le corresponde. [...] Ninguna constitución puede ser creada, por lo tanto, meramente por sujetos. [...] Frente a su constitución el pueblo debe tener el sentimiento de que es su derecho y su situación; si no, puede existir exteriormente, pero no tendrá ningún significado ni valor.” (HEGEL, G.W.F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Tradução de Juan Luis Vermal. Espanha: edhasa, 2005, §274, p. 418).

espírito de um povo. [...] A estrutura democrática do Estado é inócua se imposta de fora e se não estiver ancorada numa disposição política que esteja de acordo com aquela constituição. A democracia não se resume a um parlamento eleito, nem a uma constituição votada por representantes do povo. Ela necessita uma disposição subjetiva que a sustente.¹⁴

A constituição que para Hegel existe “em si e por si”¹⁵, deve ser reconhecida pelo cidadão, pelo espírito do povo, para assim ser efetivada no Estado. O Estado que Hegel expõe é um Estado que tem como principal objetivo a realização do cidadão e sua liberdade, para que este, em conjunto, possa ter seus interesses e necessidades satisfeitos universalmente, isto é, seus direitos e deveres como cidadãos garantidos pelo Estado, por exemplo: “o direito do indivíduo é ser reconhecido como livre, enquanto o seu dever é defender o Estado quando este entrar em guerra com um outro Estado.”¹⁶.

De acordo com Rosenfield:

O mais alto dever do indivíduo é ser membro do Estado, o que significa que ele participa do processo pelo qual se decide o destino dos indivíduos e de todo o povo. Trata-se da intervenção consciente de cada um nos assuntos que dizem respeito à vida de todos. O mais alto dever do indivíduo consiste, então, não em

¹⁴ BORGES, Maria de Lourdes. *A atualidade de Hegel*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2009, p. 158.

¹⁵ Isso significa: “é de todo essencial que a constituição, embora surgida no tempo, não seja vista *como algo feito*; pois ela é antes pura e simplesmente sendo em si e para si, o qual é, por isso, de considerar como o divino e o persistente e como acima da esfera do que é feito.” (HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, §273, p. 259. Grifos do autor.)

¹⁶ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Ática, 1995, p. 233.

submeter-se cegamente às ordens da autoridade estatal, mas em pôr em funcionamento o conjunto das determinações que constituem o cidadão que é, simultaneamente, homem jurídico, moral, membro da família, da sociedade e do Estado.¹⁷

O cidadão, então, participa do processo de formações de leis e das tomadas de decisões para definir quais irão pertencer ao Estado, pois, o cidadão precisa se sentir legislador, para assim ser parte do Estado e colocá-lo em prática¹⁸. Este (o Estado) então, não pode impor ao cidadão ordens e leis a serem seguidas: é necessário que o indivíduo exerça sua função de cidadão.

Contudo, o Estado para Hegel é aquele em que “o indivíduo encontra, nos costumes e instituições do seu Estado, não a coação, mas a condição da realização de sua liberdade.”¹⁹ Isso quer dizer que, sendo membro do Estado, o indivíduo percebe para si um dever que não é imposto a ele, ou seja, ele reconhece esse dever como necessário para sua vida, adequando à sua vontade, e de maneira nenhuma como sendo imposto (de fora) pelo Estado como uma coação. Essa estreita relação do indivíduo com o Estado é essencial para a efetivação da liberdade, pois somente com essa relação é possível para o indivíduo usufruir de sua liberdade. Sendo assim, o indivíduo possui liberdade apenas no Estado, sendo um requisito para se utilizar daquela de forma ética. O indivíduo sente que é preciso cumprir com esse dever, pois é assim que ele, como cidadão deste Estado, garante sua liberdade no Estado e como componente deste “em si e para si”.

¹⁷ ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Ática, 1995, p. 226.

¹⁸ De acordo com o que Rosenfield escreve em seu livro *Política e Liberdade em Hegel*.

¹⁹ BORGES, Maria de Lourdes. *A atualidade de Hegel*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2009, p. 123.

Referência Bibliográfica

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*. Direito, sociedade civil, Estado. 2 ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1991.

BORGES, Maria de Lourdes. *A atualidade de Hegel*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2009.

BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Tradução: Paulo Neves da Silva. Coleção Ideias. São Leopoldo. Editora Unisinos. 2000.

D'HONDT, Jacques. *Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1965.

FLÓREZ, Ramiro. *La dialética de la historia em Hegel*. Madrid, España: Editorial Gredos, 1983.

HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo. Martins Fontes, 1997.

_____. *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciência política*. Tradução de Juan Luis Vermal. Espanha: edhasa, 2005.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

_____. *Ciência da lógica*. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral; Rev. Karla Chediak. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o Hegelianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

_____. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

WEBER, Thadeu. *Hegel, liberdade, estado e história*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

_____. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

O CARÁTER REPUTÁVEL DAS CRENÇAS NA INVESTIGAÇÃO MORAL DE ARISTÓTELES



*Mariane Farias de Oliveira*¹

Sabemos pelos textos de Aristóteles que “*ta endoxa*” são as opiniões reputadas, compartilhadas pela maioria (que se distingue, por sua vez, da multidão “*oi pollói*”), ou pelos sábios, ou, ainda, pelos mais ilustres dentre eles, e, por serem crenças valorizadas por Aristóteles no sentido de serem elencadas, na maior parte de seus tratados, ao início de cada investigação, quem se propõe a investigar determinado assunto deve, portanto, estar atento a este seletivo grupo de opiniões que parecem possuir caráter autoritativo sobre o objeto de investigação. Nessa medida, Aristóteles indica mais do que, em uma primeira leitura,

¹Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista de Iniciação Científica (BIC-UFRGS) sob orientação do prof. Dr. Raphael Zillig. E-mail para contato: emaryfarias@gmail.com. Telefone para contato: (51) 8256-9368.

podemos entender como a importância de que “*ta endoxa*” não sejam ignorados no percurso investigativo, mas sim que eles sejam os próprios componentes da análise que o Estagirita empreende em determinados tratados.

No entanto, caracterizar os *endoxa* como opiniões reputadas e salientar a necessidade de sua presença em determinadas investigações ainda nos diz muito pouco acerca de sua natureza e do papel ou, ainda, dos papéis que as opiniões reputadas desenvolvem na filosofia de Aristóteles, especialmente em sua filosofia moral. Encontramos diversas recomendações acerca do uso dos *endoxa* para diversos tipos de investigação (cf. EE I 3 1214b30, EE I 6 1216b26-35, EE VII 1 1235^a 30-32, EN I 5, 1095a27-29, EN VII 1, 1145b5, Ret. I 2 1356b30-34)², mas somente duas caracterizações em sentido próprio surgem do texto de Aristóteles como uma tentativa de definição ou, pelo menos, apresentação das opiniões reputadas *qua* reputadas (*Tóp.* I 1 e I 10).

A distinção entre menção e caracterização é uma tentativa de conferir inteligibilidade ao curioso fato de que é comum, em boa parte dos tratados aristotélicos, que o filósofo dê uma indicação prévia de seu procedimento investigativo, o que geralmente inclui os *endoxa*, mas, apesar de inúmeras menções às opiniões reputadas, não apresenta nenhuma definição desse ponto central de seu método, o que nos leva a pensar que estaria implícita a ideia de que os *endoxa* já foram definidos em outro texto, quando apenas mencionados. O que entendemos aqui como “menção” é uma evocação de um termo técnico sem defini-lo ou caracterizá-lo. O que entendemos como “caracterização” é uma tentativa de definição que não se faz suficientemente explanatória para ser tomada *stricto sensu* como tal. Uma definição, por sua vez, *grosso modo*, possui o elemento

²As obras serão abreviadas de acordo com o que se segue: *Ethica Eudemia* (EE), *Ethica Nicomachea* (EN), *Retórica* (Ret.) e *Tópicos* (Tóp.).

explanatório capaz de abranger e explicar a natureza do objeto em todos os casos, ou seja, universalmente.

Diante dessas distinções, vejamos agora as caracterizações que surgem nos *Tópicos*:

Endoxa, por outro lado, são aquelas [opiniões] que se baseiam no que pensam todos, a maioria ou os sábios, isto é, a totalidade dos sábios, ou a maioria deles, ou os mais renomados e ilustres entre eles. (100b20-22)

Ora, uma proposição dialética é uma questão em consonância com a opinião (*endoxon*) sustentada por todos, ou pela maioria, ou pelos sábios (todos os sábios, a maioria destes ou os mais afamados entre estes) e que não é paradoxal [...]. (104a10-12)³

A segunda passagem encontra-se em outro contexto de discussão dos *Tópicos*, acerca das proposições dialéticas, que não será contemplado em nosso trabalho, mas o importante é atentar para o fato de que é retomada a caracterização de *Tóp.* I 1. Isso parece indicar que Aristóteles pretendeu ter estabelecido, no início do tratado, determinadas noções-chave, como, por exemplo, a de *endoxon*, de que se utilizará nas futuras discussões que impõe. Em *Tóp.* I 1 vemos uma possível formulação de definição *stricto sensu*, do tipo “x é y”, em que “y” é o elemento explanatório da natureza de “x”, e explica, portanto, todo e qualquer caso instanciado por “x”. No entanto, o *definiens* de um *endoxon* não parece suficientemente explanatório, pois o critério discriminatório dos *endoxa* é bastante fraco por sua ambiguidade na medida em que admite três “níveis” de caracterização: as crenças sustentadas por todos ou a maioria, a totalidade dos sábios ou a maioria deles ou apenas alguns dentre eles que sejam ilustres. O entendemos por caráter ambíguo e, consequentemente, fraco do *definiens*, aqui, é o fato de que

³ ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle* (v. I). Princeton: Princeton University Press, 1984.

essa aparente definição é disjuntiva e não há, na teoria da definição aristotélica, nenhuma maneira de haver definições disjuntivas. Isso significa que *definiens* não pode ser tomado em sua totalidade (a maioria, os sábios e os mais ilustres), pois eles não conformam *um único* elemento explanatório – pois há possibilidade de conflito entre suas opiniões, tornando disjuntivo este grupo.

O que parece ser uma definição, então, na verdade se sustenta como um apontamento para o caráter que os *endoxa* têm em comum, embora não explique completamente sua natureza: seu caráter reputável. Os *endoxa* são dignos de escolha porque são dignos de respeito em dois sentidos: na medida em que a natureza humana tende à verdade, e neste sentido é que a opinião de todos ou a maioria é relevante; e na medida em que os sábios se debruçaram muito sobre determinadas questões sobre as quais agora sustentam suas opiniões, e neste sentido é relevante examinar suas razões para tal (cf. Cooper, 1999, p. 289)⁴. Dito isso, temos pelo menos duas maneiras de ler essa passagem que apresentam ênfases diferentes na compreensão do caráter reputável: (1) a reputabilidade amparada na tese geral da tendência humana à verdade, se entendermos esta passagem indicando uma ordem decrescente de reputabilidade a partir da aceitação dos *endoxa*; e (2) a reputabilidade amparada igualmente pelos três “subgrupos” mencionados – todos (ou a maioria), os sábios (ou a maior parte deles), ou os mais ilustres dentre os sábios –, que advêm de uma leitura de Tóp. I 1 em que Aristóteles não estaria privilegiando nenhum dos subgrupos *qua* subgrupo, mas a reputabilidade seria encontrada através de outra coisa, a saber: um método ou procedimento.

⁴ COOPER, J. “Aristotle on the Authority of 'Appearances'”. In: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 281-91.

No primeiro caso, Berti (2008, p. 74)⁵, retomando Brunschwig, ao comentar esta passagem, aponta para um “sentido decrescente” de reputabilidade que vai da concordância de todos até os sábios, que seriam um grupo mínimo de aceitação dos *endoxa*. Isso parece colocar a ênfase da reputabilidade não no caráter filosófico-investigativo ou na seriedade com que alguns se dedicaram a determinadas questões, mas sim na aptidão natural do homem à verdade. Infelizmente Berti não explora essa possibilidade, mantendo apenas um comentário. Contudo, tendo em mente passagens como EE I 6, justificando a clarificação e o uso dos *endoxa* no tratado a partir do argumento de que “é melhor que todos concordem de imediato, senão por meio de argumentos [...] Porque todos os homens tendem à verdade” (1216b28), a leitura de Berti torna-se muito razoável e podemos, assim, ter um critério ainda mais preciso de reputabilidade de acordo com a tendência humana à verdade. Contudo, isso advém de uma leitura “verticalizada”, ou a partir do mencionado critério que estabelece uma ordem decrescente de reputabilidade de aceitação dos *endoxa*. Há pelo menos outra maneira de interpretar a passagem que será vista em seguida.

Assim, ao levarmos adiante a consideração de Berti a respeito do critério da reputabilidade, podemos dizer que os *endoxa* são dignos de aceitação porque tendem maximamente à verdade. Podemos dizer também, de modo inverso, que quanto mais aceitação um *endoxon* obtiver, mais indicações teremos de que ele aponta para a verdade, ou, nas palavras de Berti, “serão verdadeiros na maior parte dos casos” (p.75).

Há um problema que se coloca ao darmos como

⁵ BERTI, E. “La valeur épistémologique des endoxa chez Aristote”. In: *Dialectic, Physique et Métaphysique – Études sur Aristote*. Paris: Louvain, 2008.

critério de reconhecimento dos *endoxa* a máxima aceitação comum e o fato de que isso é explicado pela tendência do homem à verdade. De fato temos fortes razões pelo trecho mencionado de EE I 6, por exemplo, a aceitar a própria natureza do homem garanta sua tendência à verdade. Mas isso parece não ser condição suficiente para assegurar que suas crenças, de modo geral, terão a mesma tendência e para assegurar que quanto mais homens sustentarem tal crença, mais probabilidade ela apresenta de ser verdadeira. Essa condição certamente é necessária para indicar a reputabilidade e tendência à verdade das opiniões, mas seria preciso ainda garantir que não haja a possibilidade de que acidentalmente todos os homens estejam errados a respeito de determinada crença – o que contraria todas às menções de Aristóteles de que devemos confiar e utilizar os *endoxa* como pontos de partida na investigação, comprometendo, assim, a reputabilidade e o caráter autoritativo desse grupo seletivo de crenças.

Uma tentativa de afastar essa possibilidade se encontra no segundo tipo de ênfase dada à reputabilidade que pretendemos explorar, a saber: a necessidade de um método, ou, mais especificamente, de um trabalho analítico diante do conjunto dos *endoxa*. Nesta perspectiva, Barnes não abandona a ideia de que os homens tendam naturalmente à verdade e que isso seja uma das condições de reconhecimento e reputabilidade dos *endoxa*, mas, para tentar afastar a possibilidade de que, a respeito de determinada crença, todos possam estar errados, Barnes interpreta a caracterização de Tóp. I 1 como um “elenco” daquelas opiniões que são dignas de análise, mas não parece ver mais ou menos reputabilidade nos *endoxa*, uma vez que sua descrição do conflito parece exigir igual autoridade entre as crenças:

De novo, *ta endoxa* podem conflitar: se a maioria dos homens está em desacordo com os sábios, ou com os mais reputáveis dentre eles; ou se os sábios estão em

desacordo entre si; ou se já alguma disputa entre os mais reputáveis dos sábios – em todos esses casos, opiniões opostas serão igualmente *endoxa*. (2010, p.197)⁶

A questão da reputabilidade, tal como entendida por Barnes, parece ser mais profícua na medida em que nos fornece mais meios de partir para a discussão do que possam significar os *endoxa* quando consideramos a suposição do conflito entre eles. A suposição do conflito faz parte do que Barnes chamou de “método dos *endoxa*”, cuja tese principal é de que a prescrição contida em EN VII 1 – da qual trataremos em breve –, que supõe o procedimento analítico que mencionamos anteriormente, sustentaria um método comum que Aristóteles desenvolve em suas investigações. Dito isto, consideraremos agora o que Barnes considera ser o “método dos *endoxa*” e, dessa maneira, partiremos para a análise das menções aos *endoxa*, saindo do domínio da caracterização em que nos encontrávamos até o momento.

Para circundar o objeto que investigará, a saber, “método dos *endoxa*”, Barnes (2010, p.195-6)⁷ aponta três outros tipos de manifestação das opiniões reputáveis além da crença expressa no ato de fala: (1) um *endoxon* que é implicação de outro, de acordo com a passagem de Tóp. I 10 (104a13-14): “Proposições dialéticas também incluem opiniões que são como aquelas reputáveis”; entendendo aqui as “proposições dialéticas” como *endoxa*, como fora estabelecido em Tóp. I 2 e disso se seguindo que as consequências de uma determinada proposição, na medida em que são “intimamente relacionadas” (p.194) à crença

⁶ BARNES. “Aristóteles e os Métodos da Ética”. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. SP: São Paulo, Ed. Odisseus, 2010.

⁷ BARNES. “Aristóteles e os Métodos da Ética”. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. SP: São Paulo, Ed. Odisseus, 2010.

explícita, também são *endoxa* se a crença da qual são consequência for um *endoxon*.

Existem também as crenças que nos podem ser atribuídas através de ações moralmente relevantes do sujeito (cf. EN VIII 2, 1172b35-1173a5; VII 13, 1153b31-2), como, por exemplo, em alguma situação em que um soldado na batalha demonstre ser corajoso, podemos atribuir a ele a crença de que só é possível enfrentar um inimigo contra o qual há chances de vencer, ou preservar a própria vida e a dos companheiros. Do contrário, talvez pudesse ser um temerário, e a ele nenhuma dessas crenças conseguiríamos atribuir.

Por último, há o que Barnes chama de “crenças latentes na linguagem” (p.195), que identifica como fatos linguísticos de uma determinada comunidade que refletem suas crenças. Em outras palavras, certas características expressas na maneira de comunicar-se, na estrutura e na significação dadas na linguagem refletiriam as crenças de seus participantes.

De acordo com Aristóteles, um grego somente diria “escolho φ ” [$\pi\rho\alpha\rho\alpha\rho\omicron\upsilon\mu\alpha\iota\ \varphi$] se ele toma φ como um meio para um fim predeterminado, ou um ingrediente dele. Tal fato linguístico mostra que ele acredita que 'apenas escolhemos o que conduz a um fim' (EN III 2, 1111b26-30). É claro, se você perguntasse a ele 'você delibera a respeito de fins?', bem poderia receber como resposta uma afirmação – ou um olhar estupefato de incompreensão, pois as crenças podem nunca lograr serem formuladas em um nível consciente. Mas a linguagem que usamos denuncia nossas opiniões latentes. (p.196)⁸

Ainda que a explicação de Barnes seja totalmente plausível, o que nos habilita a entender os *endoxa* como

⁸ BARNES. “Aristóteles e os Métodos da Ética”. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. SP: São Paulo, Ed. Odisseus, 2010.

“fatos linguísticos, fatos sintáticos e fatos semânticos”? Ou, ainda mais fundamental, o que nos habilita a entender as opiniões reputadas como “fatos”? Com a chance, talvez, de cairmos em anacronismo, mas acreditando, contudo, que seja necessário explorar essa possibilidade para entender o que Barnes nos diz, devemos destacar que não parece ser possível considerar uma ação totalmente fora de um âmbito conceitual, isto é, de uma comunidade linguística. Sem isso, não há descrição nem entendimento da ação, o que impossibilitaria a própria investigação moral. Neste sentido os *endoxa* são fatos. Linguísticos no sentido mais geral, que abarca os fenômenos de sentido – os “fatos semânticos” – e os estruturais, as maneiras como os usos da língua de uma comunidade se fundamentam e desenvolvem – os “fatos semânticos” –.

Diante disso, temos a hipótese de que a noção de fatos linguísticos encontrados em uma comunidade, ou puramente a alusão ao domínio factual feita por Barnes, diga respeito ao reconhecimento dos *endoxa* e, por consequência, à atividade propriamente filosófica relacionada a eles. Antes de buscar compreender a natureza das opiniões reputadas, precisamos saber reconhecê-las, e isso não é tarefa fácil agora que foi estabelecido que elas não se dão apenas no que é formulado explicitamente. É trabalho do filósofo descobrir se o que está implícito na linguagem, nos atos de fala ou nas deliberações – em situações concretas ou através de testemunhos – é a crença de todos ou da maioria ou dos sábios etc., ou seja, se é digno de análise filosófica e se é reputável. É sua tarefa analisar também a relevância das opiniões reputadas para cada tipo de investigação (pois cada investigação terá seus *endoxa* próprios). O filósofo, então, terá também o encargo de uma espécie de trabalho pré-investigativo, que consiste em determinar seus pontos de partida específicos através da análise da articulação dessas crenças que podem ser reconhecidas no domínio factual, no domínio da

comunidade linguística.

Esse trabalho pré-investigativo de determinar os pontos de partida é compreendido pelo “método dos *endoxa*”. Ao começo da discussão acerca da *akrasia* na *Ethica Nicomachea* VII 1 (=EE VI, 1), Aristóteles faz a seguinte prescrição: “A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os *phainomena* e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões reputadas a respeito desses afetos da mente – ou, senão todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas (...)” (EN VII 1, 1145b2-6).

Barnes (2010, p. 183)⁹ distingue três importantes passos a partir dessa prescrição: (1) estabelecer (τιθέναι) o que parece ser o caso, (2) percorrer (διαπορεῖν) as aporias ou dificuldades e (3) provar (δεικνύναι) o que for possível das opiniões reputadas. Os passos (1) e (2) são praticamente inseparáveis na análise, pois o próprio levantamento doxográfico leva-nos à constatação das aporias. Segundo Barnes, haverá aqui dois momentos de compreensão das opiniões reputadas: (1) o primeiro será o momento do levantamento dessas opiniões, que chamaremos de “*endoxa* preliminares” ou “*indícios*”, pois podem apresentar inconsistências, de maneira que, por definição, não consistirão em um conjunto, dado que um conjunto precisa ser consistente. Essa listagem preliminar das opiniões reputadas, uma vez que essas opiniões disputam a verdade, costumeiramente de maneira confusa, como nos indica Aristóteles, levar-nos-á às aporias a serem percorridas, uma vez que muitas opiniões estarão em conflito. E (2) o segundo momento será o que, depois de percorridas as aporias, teremos os “*endoxa* clarificados” ou “*modelos*”. Dito isso, fica claro que o processo de

⁹ BARNES. “Aristóteles e os Métodos da Ética”. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. SP: São Paulo, Ed. Odysseus, 2010.

percorrer as aporias citado na passagem visa, em última análise, preservar o máximo possível dos *endoxa* estabelecidos no início, de modo a formar um conjunto consistente através da análise das inconsistências presentes nas próprias opiniões.

Sobre o terceiro passo, (3) “provar o que for possível das opiniões”, este será o resultado de “percorrer as aporias” e reformular as opiniões reputadas de tal maneira que estejam o mais clarificadas possíveis para formarem um conjunto consistente. Barnes (2010, p.185)¹⁰ identifica a noção de “provar” com uma espécie de resolução dos problemas que o levantamento preliminar dos *endoxa* provocou. Sobre este ponto, o comentador ainda ressalta que a verdade será encontrada exclusiva e exaustivamente no conjunto remanescente das opiniões reputadas. O que conseguimos entender aqui por “exaustivo” concerne ao fato de que esses *endoxa* formarão um conjunto maximamente consistente, ou seja, nenhuma outra opinião poderá fazer parte dele sem torná-lo inconsistente, e, portanto, sem deixar de ser um conjunto. No entanto, como entender o que o intérprete afirma sobre a verdade ser encontrada “exclusivamente” nos *endoxa* remanescentes, “provando” o que for possível das opiniões? Poderíamos objetar aqui que, se essa noção de prova for dada sem qualificações, ou seja, que a partir dela seja possível provar o que for o caso no percurso da busca definicional, os *endoxa* não poderiam ser, ao mesmo tempo, os pontos de partida e qualquer tipo de prova. Acreditamos que a análise da passagem já mencionada da *Ethica Eudemia* possa ser útil para mostrar que essa objeção não se segue se qualificarmos a noção de prova como o uso dos *endoxa* como “modelos” ou paradigmas:

¹⁰ BARNES. “Aristóteles e os Métodos da Ética”. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. SP: São Paulo, Ed. Odysseus, 2010.

Deve-se tentar buscar a convicção acerca de todos esses assuntos por meio dos argumentos, empregando como indícios e modelos o que nos aparece [*phainomenois*]. Com efeito, o melhor é que seja manifesto que todos os homens concordem com o que será dito e, se não, ao menos que todos concordem de certo modo – o que, sendo conduzidos por argumentos, eles farão. De fato, cada um possui algo apropriado em relação à verdade, a partir do que é necessário provar de certo modo sobre esses assuntos. Com efeito, partindo do que é dito com verdade, mas não de modo claro, haverá também clareza aos que prosseguem, tomando sempre o que é mais cognoscível dentre o que habitualmente se diz de modo confuso. (EE I 6, 1216b26-35).¹¹

Na primeira sentença, o filósofo pretende definir justamente como e por que caminho se deve partir para chegar à verdade acerca dos assuntos morais, ou, pelo menos, a concepções mais claras. Empregar “indícios” é usar os *endoxa* como pontos de partida, a fim de clarificá-los para chegar a premissas ou hipóteses utilizadas como “modelos” da investigação. Em seguida, sua segunda asserção parece justificar a primeira, pois “é melhor que todos concordem” no sentido de que será mais fácil estabelecer os *endoxa* como modelos, de maneira que o levantamento inicial das opiniões reputadas já poderá conformar um conjunto. Se isso não for o caso, Aristóteles prossegue: dado que todos os homens tendem à verdade – asserção que parece ser dada como justificativa final do argumento –, precisamos provar este “algo” com que cada um pode contribuir com a verdade, a saber: as opiniões reputadas. Só que, neste sentido, elas já serão indícios, mas não modelos, pois não estão clarificadas, de onde vem a

¹¹ Tradução de caráter provisório dos professores Inara Zanuzzi e Raphael Zillig, desenvolvida a partir de um seminário do PPG-Fil da UFRGS. Texto original: ARISTÓTELES. *Ethica Eudemia*. R. R. Walzer, J. M. Mingay. Oxford: Oxford University Press, 1991.

necessidade, novamente, de percorrer as aporias para estabelecer um conjunto consistente e, finalmente, provar “o que esses homens têm de fato a contribuir com a verdade”, que será conformar os indícios de que se partiu, os *endoxa* não clarificados, aos modelos ou paradigmas estabelecidos a partir da clarificação dos *endoxa*.

Ora, parece ser justamente este o tipo de prova exigido na *Ethica Nicomachea* VII 1 (EE = VI). O que se prova não é não a verdade que encerra a busca definicional, não é uma prova definitiva de argumento, mas sim uma prova de um *endoxon* como premissa ou, ainda, de um conjunto de *endoxa* como conjunto de premissas, que, clarificadas, poderão constituir a investigação. O que isso nos mostra é que devemos tratar a noção de verdade e prova aqui em um sentido generoso e dentro do próprio “método dos *endoxa*” proposto por Barnes, pois o que se está provando, em última análise, é a remanescência de um *endoxon* preliminar, daquilo que Aristóteles prescreveu como o primeiro passo do procedimento em EN VII 1, agora em um conjunto consistente e propriamente “filosófico” – no sentido em que será utilizado como “modelo” no tratado para dar prosseguimento à busca definicional.

SUBSTÂNCIA E ACIDENTE NA ETICIDADE: UMA INTERPRETAÇÃO DA *FILOSOFIA DO DIREITO A PARTIR DA CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL*



*Marloren Lopes Miranda*¹

A eticidade (*Sittlichkeit*) é a terceira parte da *Filosofia do Direito* de Hegel. Ela é constituída de três momentos, a saber, a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado. Nesses três momentos, o indivíduo é **membro** (*Mitglied*) desses grupos éticos, isto é, ele é parte de um todo: um todo mais singular e mais próximo à natureza, a família; um todo mais particular e intermediário, a sociedade civil-burguesa, e um todo universal e mais espiritual, o Estado. Somente através da participação como membro nesses três

¹ Doutoranda em Filosofia pela UFRGS; bolsista CAPES. Contato: marloren.miranda@hotmail.com

níveis, o indivíduo efetiva o conceito de liberdade, pois a eticidade, segundo Hegel, é “a **ideia da liberdade**, enquanto Bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade”², pois o indivíduo é o acidente (*Akzidenz*) da eticidade, que é a sua substância (*Substanz*)³. A nosso ver, podemos melhor compreender o que significa efetivar a ideia de liberdade, nos termos hegelianos, se investigarmos qual é a relação entre o indivíduo e a eticidade e, para isso, é necessário compreender as noções de substância e acidente nas suas determinações lógicas, que são aqui evocadas por Hegel. Este é o objetivo deste trabalho.

A eticidade surge da dissolução da moralidade e do engendramento de suas categorias nesse novo modo de determinação da vontade, isto é, a eticidade é a efetividade do Bem nas instituições. O Bem, segundo Hegel, “é a ideia enquanto unidade do **conceito** da vontade e da vontade **particular**”⁴, isto é, é a efetivação do conceito de vontade – tema mais fundamental da *Filosofia do Direito* – através do sujeito em situações particulares. O Bem é apresentado na moralidade, **grosso modo**, através da vontade subjetiva, da autodeterminação das ações do sujeito em situações particulares. No entanto, essas ações visam à universalidade, isto é, elas pretendem ser objetivamente boas: o sujeito reconhece algo como bom nele mesmo e age, mas o Bem, aqui, por ser mediado pela vontade particular, unicamente pelo sujeito e sua vontade, ainda é abstrato, ou ainda, é universalmente abstrato. Por ser abstrata, ainda que universal, a vontade tem aqui a ausência de determinação⁵,

² HEGEL. *Filosofia do Direito*, São Paulo: Edições Loyola, Editora Unisinos, 2010, p.167, §142. Grifos do autor. *Filosofia do Direito*, doravante referida apenas como FD, seguida do número do parágrafo.

³ Cf. HEGEL, FD, §§145-146.

⁴ HEGEL, FD, §129. Grifos do autor.

⁵ Cf. HEGEL, FD, §135.

e, por conseguinte, não tem conteúdo: é apenas formal. É necessário, então, para que o Bem seja concreto, para que ele seja efetivo, dar um conteúdo a essa forma. Esse conteúdo é dado na eticidade.

A eticidade, então, é a concretização do Bem pelo indivíduo: é o âmbito no qual o Bem vem a ser **determinado**. É na eticidade, como membro de instituições – da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado – que o indivíduo dá **conteúdo** ao Bem: ele, através de suas ações nessas instituições, torna o Bem algo vivo, concreto, efetivo. Todavia, essa relação não é unilateral: não apenas o Bem é concretizado pelo indivíduo, mas também essas instituições determinam a vontade subjetiva como vontade universal, ou ainda, tornam-na mais concreta. O que determina a vontade do indivíduo que é membro das instituições da eticidade são os costumes (*Sitten*). Pela raiz do vocábulo alemão, pode-se perceber que **Ética** ganha um novo significado a partir de Hegel: não mais se confunde com **Moral** – embora tenha nela suas raízes conceituais – mas é a eticidade - *Sittlichkeit* – o conjunto de costumes – *Sitten* – de uma comunidade com determinadas instituições, um conjunto de valores e regras de condutas expressas através das instituições que regem essa comunidade, as quais os indivíduos que são seus membros as tornam efetivas ao agirem segundo essas regras ou valores. Nas palavras de Hegel: “o ético é a liberdade ou a vontade sendo em si e para si, enquanto o objetivo, círculo da necessidade cujos momentos são as **forças éticas** que regem a vida dos indivíduos e têm neles, enquanto seus acidentes, sua representação, sua figura aparecendo e sua efetividade”⁶. Mas o ético não é apenas o que determina o indivíduo, mas também o que é por ele determinado:

para o sujeito, a substância ética, suas leis e seus poderes têm, de uma parte, enquanto objeto, a relação

⁶ HEGEL, FD, §145. Grifos do autor.

segundo a qual **eles são**, no sentido mais alto da autonomia, – uma autoridade e uma força absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza [...], De outra parte, elas não são para o sujeito algo **estranho**, porém esse dá o **testemunho do espírito** delas, enquanto são **sua essência própria**, em que tem seu **autossentimento** e vive como num elemento não diferente de si.⁷

O ético contém em si, como podemos ver, a relação entre acidente e substância: o indivíduo é o acidente ético e a eticidade é a substância ética. À primeira vista, classificar o indivíduo como acidente e a eticidade como substância pode parecer estranho: parece justificar muitas interpretações da filosofia hegeliana que apontam em Hegel uma filosofia autoritária e totalitária, na qual o indivíduo é anulado pelo Estado e este é posto acima daquele⁸. Entretanto, é preciso recorrer às noções lógicas desses conceitos e ao tipo de relação entre eles para compreender melhor o que Hegel pretende ao dizer as palavras citadas acima. Para tanto, é necessário retornar à *Ciência da Lógica* em busca do significado desses termos e de suas relações.

Substância e acidente são categorias lógicas apresentadas na última seção, a *Efetividade (Wirklichkeit)*, que encerra a *Doutrina da Essência*, segundo livro da primeira parte da *Ciência da Lógica*, a *Lógica Objetiva*. A efetividade é, portanto, o momento de totalização desse primeiro movimento lógico, o objetivo: seu momento mais concreto e determinado, cujo processo está conservado nele, no movimento dialético, presente em todo o processo, em uma

⁷ HEGEL, FD, §§146-147. Grifos do autor.

⁸ Para citar uma dessas interpretações: Karl Popper (1902-1994), em *A sociedade aberta e seus inimigos* (1945), criticou Hegel como sendo um dos precursores dos estados totalitários, a partir da sua teoria sobre a dialética e o progresso na história, e suas raízes aristotélicas, que colocariam, na visão de Popper, a *pólis* (ou, para Hegel, o Estado) acima dos indivíduos.

perspectiva de totalização. Através do constante fixar oposições – tarefa do entendimento –, dissolvê-las e engendrâ-las novamente em novos pontos de vista – tarefa das razões negativa e positiva, ou dialética e especulativa, respectivamente –, o movimento de suprassunção (*Aufhebung*) nega cada categoria que emerge como definitiva, mas a conserva no processo lógico, elevando-a e gerando novas categorias, cada vez mais complexas e fundamentais.

A *Doutrina do Ser* expõe as suas categorias a partir do ganho da *Fenomenologia do Espírito*: o ser e o saber puro, e o ponto de vista conceitual acerca da realidade, aquele que permite que sujeito e objeto não sejam mais experimentados pela consciência como uma oposição, mas como uma unidade; não meramente uma unidade que dissolva todas as experiências da consciência numa só, anulando-as, mas que conserve nela uma multiplicidade de experiências e de objetos. Essa multiplicidade é tomada como unidade no sentido de que o saber e o ser são o mesmo, isto é, a consciência compreende que a investigação filosófica, se quiser estar no caminho de uma ciência filosófica (*Wissenschaft*), de um saber filosófico (*wissen*), e deixar de ser mera opinião (*Meinung*), como, segundo Hegel, era o que vinha acontecendo até então⁹,

⁹ Ver: HEGEL, *Ciência da Lógica*. São Paulo, Barcarolla, 2011. p. 24. Hegel critica principalmente Kant, pois esse teria limitado o saber filosófico a uma tarefa do entendimento, permanecendo em oposições e não avançando realmente em direção à razão, que, segundo Hegel, seria capaz de dissolvê-las e engendrâ-las no processo do conhecimento. Kant se limitaria ao modo de conhecimento dos objetos pelo sujeito, mas não avançaria para os objetos eles mesmos, limitando o conhecimento filosófico ao modo do conhecimento de fenômenos pelo sujeito, isto é, de como o sujeito conhece objetos empíricos, embora não diga nada a respeito desses objetos neles mesmos – por uma impossibilidade intrínseca ao próprio sistema do Idealismo Transcendental, que parte já da oposição entre coisas em si mesmas e coisas como aparecem ao sujeito, os fenômenos. Desse modo, além de não poder dizer nada sobre as coisas nelas mesmas, Kant jamais

tanto o objetos da investigação filosófica quanto o sujeito dessa investigação são partes do mesmo objeto da filosofia, a saber, a realidade. O ser puro é a realidade compreendida nessa unidade conceitual do sujeito e do objeto. Nesse sentido, conhecer filosoficamente a realidade é também conhecer-se a si mesmo.

Já a *Doutrina da Essência* é o constante ir ao fundamento (*zu Grunde geben*) da realidade e nela fazer esse fundamento se manifestar (*sich manifestieren*). Todavia, essa realidade não é mais meramente a realidade empírica, mas uma realidade mais determinada, profunda e complexa que essa, a saber, uma realidade conceitual, a efetividade. Para chegar nesse nível de aprofundamento, é necessário desenvolver uma série de categorias lógicas que emergem da noção de ser puro, início da *Lógica*: a essência é essência do ser; suas categorias, portanto, devem emergir de dentro dele. Uma vez que o ser é a realidade, e a investigação agora é sobre o que é essencial, o que se investiga na *Doutrina da Essência* é a essência da realidade, que é a efetividade. A efetividade é, portanto, a categoria que determina mais profundamente e de maneira totalizante – pois contém nela suprasumidas todas as outras determinações anteriores – a realidade, nesse outro nível, a saber, o conceitual, que, segundo Hegel, só pode ser alcançado através da filosofia como investigação científica – um nível que nunca antes da história da filosofia, segundo Hegel, havia sido alcançado.

A efetividade surge da dissolução do momento do aparecimento (*Erscheinung*), quando ele se mostra como dois mundos: o mundo que é nele mesmo (*an sich selbst*) e o mundo que aparece (*erscheint*). O primeiro momento da efetividade é a dissolução desse mostrar-se como duplo, tomando uma nova perspectiva: uma visão de unidade

avança, segundo Hegel, ao conhecimento de objetos metafísicos. Hegel defende, assim, que Kant visa à ciência, mas permanece no terreno da opinião.

desses dois mundos, ou seja, um como o aparecer do outro. O mundo em si mesmo é o interior do mundo que aparece; esse, por sua vez, é o exterior do mundo em si mesmo. Ambos são um só, um é o lado da superfície, outro é o lado do substrato. Essa perspectiva de totalização, do **aparecimento** daquilo **que é**, é a determinação do absoluto, primeira categoria da efetividade.

O absoluto, como todas as categorias da essência, é determinado através da reflexão (*Reflexion*): ele se opõe a algo aparente, a algo que aparece como externo a ele e, com isso, determina-se a si mesmo. Ele, sendo o absoluto, uma unidade de todos os momentos anteriores, opõe-se ao vazio, a um mero aparecer (*Schein*). Primeiramente, ele é uma identidade simples; depois ele se opõe à negatividade, ao negativo como negativo, ou ainda, podemos dizer, à negação de si mesmo. Uma vez que esse negativo é algo externo (ao menos, aparentemente), e nessa relação com algo externo ele determina esse vazio com as determinações que o absoluto já contém, ele mesmo se externa (*äußern*), (pois, no movimento de determinar o externo que é nulo, ele sai de si mesmo e se torna exterior também); então ele retorna a si mesmo, exterioriza-se (*entäußern*), dissolvendo essa oposição. Nesse retorno, ele não apenas se mostra para algo externo, mas, como o externo era uma aparência, isto é, ele é aparentemente um externo, e isso é dissolvido, o absoluto manifesta-se, em última instância, **para si mesmo**. O absoluto é o movimento de se expor a si mesmo, de se manifestar, como exteriorização de si mesmo, não em oposição a alguma outra coisa nem como apenas movimento interno ou internalização, mas como um **mostrar-se**. O absoluto é, agora, efetividade – a segunda determinação dentro da categoria da efetividade.

Esse primeiro manifestar do absoluto é ainda formal. Ele ganha conteúdo no desenrolar da efetividade e de suas determinações. Esse momento da efetividade é

regido pela reflexão, num constante opor do que seria, à primeira vista, essencial, e o que é aparente, mas agora, como o absoluto absorveu o exterior e é manifestar-se para si mesmo, como vimos, essa reflexão é interna ao absoluto e é o que o move, determinando-o e fazendo ele mostrar cada vez mais sua essência. A efetividade é uma unidade imediata, do interno e do externo, que se “opõe”, pela reflexão, à possibilidade: ela é uma possibilidade de efetivação. **“O que é efetivo, é possível”**¹⁰. Através do movimento de reflexão, a efetividade se opõe à possibilidade, ainda de maneira formal, pois ambas são lados internos da mesma unidade (que ainda é indeterminada), o absoluto. A possibilidade formal agrupa tudo o que não se contradiz, isto é, tudo o que não é contraditório é possível. “O reino da possibilidade”, diz Hegel, “é a multiplicidade sem fronteiras”¹¹. Mas toda a multiplicidade é determinada em oposição a um outro, portanto, tem em si sua negação; perpassa, assim, também o que é contraditório. Nesse sentido, diz Hegel, **“tudo é da mesma maneira um contraditório e, portanto, impossível”**¹². A impossibilidade surge da reflexão da possibilidade, que, operando um retorno a si mesma, reúne ambas novamente na efetividade. Essa efetividade, portanto, já não é mais como a primeira, a mais imediata: já que contém em si novos opostos. É daí que emerge a categoria da contingência (*Zufälligkeit*).

A contingência é engendrada na efetividade pela

¹⁰ HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994. Band 6, p. 202 – grifos do autor). No original: **“Was wirklich ist, das ist möglich.”** *Wissenschaft der Logik*, Band 6, doravante referido como WL II, seguido da citação em alemão, traduzida livremente por nós no corpo do texto.

¹¹ HEGEL, WL II, p. 203. No original: “das Reich der Möglichkeit ist daher die grenzenlose Mannigfaltigkeit”.

¹² HEGEL, WL II, p. 203 – grifos do autor. No original: “Daher ist **alles** ebensosehr ein Widersprechendes und daher **Unmögliches**”.

contradição que surge da oposição entre possibilidade e impossibilidade. Essa contradição move o processo, fazendo emergir da contingência a necessidade (*Notwendigkeit*). A necessidade é uma unidade dessas determinações, uma suprasumir delas em uma nova categoria, que precisa agora refazer o processo de reflexão nela mesma. Essa necessidade, por ser suprasunção das outras categorias, contém as determinações anteriores nela: essa necessidade tem um conteúdo e empresta seu conteúdo para a efetividade, visto que esse determinar lógico é o determinar da efetividade. A necessidade, que contém nela a contingência, portanto, contém também a possibilidade. A necessidade é uma unidade dela com a contingência e, nesse sentido, a efetividade não apenas é possível, mas também é necessária¹³.

A necessidade opera, então, um retorno da efetividade a si mesmo: ela agora é uma unidade consigo mesma que contém em si todas essas determinações, que contém também a unidade entre ser e essência, a totalização. A categoria que surge dessa efetividade múltipla, complexa e totalizante é a substância.

A substância, para Hegel, portanto, é uma categoria que totaliza o movimento precedente nela mesma: ela é a unidade do ser e da essência, do efetivo e do possível, do

¹³ Devido à riqueza de detalhes dessa parte do texto hegeliano, e também à nossa escassez de tempo, não estamos, aqui, distinguindo possibilidade, efetividade, contingência e necessidade formal das reais, mas chamamos atenção para isso. Hegel distingue nesse movimento esses dois níveis, por assim dizer: o formal e o real. O real só toma lugar na discussão quando a efetividade passa a se dar conteúdo a partir do que é necessário. A teoria das obrigações na moralidade e na efetividade poderia ser discutida na sua matriz lógica a partir daqui: a moralidade, porque formal, ou seja, sem conteúdo, como vimos, está no âmbito do movimento formal das categorias da modalidade, enquanto que a eticidade estaria no âmbito do movimento real dessas categorias. No entanto, esses apontamentos demandariam um estudo mais detalhado e específico, o que não podemos fazer aqui.

necessário e do contingente. Ela é uma determinação mais complexa do absoluto: ela é mais concreta que as oposições entre externo e interno, pois ela é a sua unidade, a unidade da multiplicidade. O movimento interno na substância dessas categorias, seu mostrar-se para si mesma, ou ainda, seu relacionar-se consigo mesma a partir do movimento da reflexão – do trabalho do negativo – é a relação absoluta.

Num primeiro momento, essa substância, apesar de conter nela essas categorias, precisa também se determinar, acompanhando o processo lógico. Para se determinar, ela faz o movimento da reflexão: se põe como oposta à outra coisa. Como ela é o todo, a totalidade, ela se opõe ao “nada”, à nulidade. Essa negatividade é uma aparência também, uma aparência de oposição. A totalidade se relaciona com essa nulidade aparente, e produz, através da relação da negatividade uma totalidade aparente, ou ainda, a accidentalidade. A totalidade, a substância, determina essa nulidade como accidentalidade (*Akzidentalität*).

A accidentalidade é o aparecer das categorias do ser e das determinações da reflexão da essência; é, no interior da substância, o movimento lógico total exposto até agora, aparecendo (ainda como oposições que se relacionam). Esse movimento é um diferenciar-se em si mesmo, nessa identidade. A substância é essa identidade da diferença, e o acidente é a diferença na identidade.

Acidente (*Akzidenz*), portanto, é diferente e algo mais do que contingência; o acidente surge da necessidade enquanto ela é substância; **a accidentalidade é absolutamente necessária para a determinação da substância, do que é efetivo**. Accidentalidade aparece como nula, como oposição, primeiramente, mas, ao longo do processo, ela se relaciona com a totalidade; ela vem a ser **parte dessa totalidade**: como a substância é totalidade, ela seria uma totalidade incompleta (e, por isso, seria contraditória) se ela não totalizasse em si mesma também os acidentes. É preciso que a substância seja uma unidade

imediatamente com os acidentes, num primeiro momento; mas depois, que ela se diferencie deles: a substância não **é** os acidentes, meramente idêntica a eles, mas eles fazem parte da substância, eles **estão** nela contidos.

O acidente é determinado pela substância, pois, primeiramente, ele é nulidade, é um vazio. A substância, unidade de todas as determinações, determina esse vazio, e ele se torna parte dessa substância, uma vez que passa a compartilhar das mesmas determinações que ela – realizando, assim, o movimento de reflexão. Nesse sentido, a substância é causa dos acidentes; os acidentes são seu efeito (*Wirkung*, palavra com a mesma raiz de efetividade, *Wirklichkeit*). Essa é, **grosso modo**, a relação de causalidade.

Enquanto colocadas como oposições, causa e efeito, ou substância e acidente, a relação de determinação entre elas é formal, pois a causa é espontaneamente oposta ao efeito. No entanto, o conteúdo do efeito não difere do conteúdo da causa – no exemplo do Hegel: a chuva é a causa da umidade, mas em ambos, na causa e no efeito, o conteúdo é a água¹⁴. O que era aparentemente oposto mostra-se como uma unidade mais fundamental: é a relação determinada de causalidade.

O efeito é a **manifestação** da causa. Todavia, como são uma unidade, o efeito, **de certa forma**, é a causa, e a causa **é** o efeito, isto é, só é uma causa se um efeito está a ela relacionada, e só é um efeito se há uma causa que o causa. Isso significa que o efeito é ele mesmo causa; a causa é também “causada” pelo efeito; se o efeito é também causa, a causa é causa de si mesma. A oposição causa e efeito não existe mais nesses termos; o que há, a partir dessa supressão dos elementos na relação é uma **interação** (*Wechselwirkung*).

É essa relação que nos interessa mais precisamente

¹⁴ Cf. HEGEL, WL II, p. 226.

aqui: a substância e o acidente não são mais causas um do outro, nem seus efeitos, mas interagem um com outro, pois são, apesar de diferentes, idênticos. Nesse momento, Hegel faz uma consideração sobre a impropriedade de usar essa relação de causalidade quando nos referimos às substâncias vivas, uma vez que, segundo Hegel, relações de causalidade são mecânicas e substâncias vivas apresentam relações orgânicas. Vamos retornar à eticidade e pensar essa consideração a partir dela.

A substância ética e o indivíduo ético, por exemplo, não se estabelecem exatamente por uma relação de causalidade, mas é **como se fosse** uma relação de causalidade – é uma **interação** (*Wechselwirkung*). O ético é causa do indivíduo; o indivíduo é efeito do ético, mas não como uma mera causalidade, não da mesma forma que a chuva é causa da umidade. A relação entre eles é que o ético determina o indivíduo, o ético coloca no indivíduo, que primeiramente é um vazio, suas determinações: o indivíduo assume os costumes e instituições do seu tempo como determinações de si mesmo, de quem ele é. O indivíduo é um efeito (*Wirkung*) do ético, necessariamente, pois a relação de causalidade é necessária, como vimos. No entanto, o ético, ou o necessário, contém em si a contingência, isto é, os costumes e as instituições pelas quais o indivíduo é determinado podem variar, assim como os indivíduos não são sempre os mesmos nem sempre determinados da mesma maneira: são múltiplos. A relação de causalidade, se relacionada com esse tipo de relação entre o ético e o indivíduo, acaba expressando mais uma relação mecânica do que orgânica, o que seria impróprio. No entanto, é essa matriz de fundo da relação à que Hegel visa, só que sem a mecanicidade: com a organicidade. Hegel não quer afirmar que a relação de causalidade é a que rege a relação entre o ético e o indivíduo para não acabar engessando as relações vivas, que não são, nelas mesmas, mecânicas. A relação própria entre a eticidade e os seus

membros é uma interação.

A interação se dá na suprassunção da causalidade: a substância e o acidente agem (*wirken*, também de mesma raiz da efetividade), e nesse agir, que é recíproco, interagem. Nessa interação, a substância determina o acidente, e o acidente, a substância. Essa é a identidade da diferença e da não diferença: a efetividade como unidade do processo e de seus resultados, interagindo uns com os outros; como unidade do ser e da essência, do externo e do interno, da substância e do acidente, determinando uns aos outros numa constante interação. A efetividade se dá, então, na interação entre a substância e o acidente.

É neste sentido que podemos compreender melhor o que Hegel quer dizer quando assume que os indivíduos são acidentes do ético, e o ético, sua substância; que os indivíduos têm na eticidade sua essência própria; que os indivíduos **são** na eticidade, sua mais alta forma de autonomia (como citamos acima): os indivíduos, enquanto membros das instituições éticas, são partes do todo, que não apenas não são anuladas nesse todo, mas que esse todo necessita dessas partes para ser efetivo, real, nesse sentido mais forte da palavra. Não há realização – ou efetivação – da eticidade, isto é, as instituições não são efetivas sem que os indivíduos interajam com elas, sem que nelas ajam e nelas produzam algum efeito, assim como, de modo inverso, os indivíduos só são membros, só são partes desse todo se agem nele, se são por ele determinado, mas não passivamente. É somente na interação entre substância e acidente, entre a eticidade e seus membros que é possível tornar concreta a ideia de liberdade. Vejamos um pouco mais de perto como isso aparece na apresentação da eticidade.

No parágrafo 144 da *Filosofia do Direito*, Hegel apresenta o ético objetivo como substância e a necessidade do seu conteúdo:

o ético objetivo, que entra em lugar do Bem abstrato pela subjetividade **enquanto forma infinita**, é a substância **concreta**. Por isso ela põe dentro de si diferenças que são assim determinadas pelo conceito e por meio do ético tem um **conteúdo** estável, que é para si necessário e um subsistir que de eleva acima do opinar subjetivo e do bel-prazer, as **leis** e **instituições sendo em si e para si**.¹⁵

O Bem da moralidade, portanto, ganha um conteúdo objetivo na eticidade. Isso significa que o que conteúdo da eticidade não é o resultado de uma vontade particular subjetiva, que produz conteúdos abstratos, detendo-se apenas à forma da universalidade, mas seu conteúdo é ele mesmo universal, na forma de leis e de instituições. “Desse modo, o ético é a liberdade ou a vontade sendo em si e para si”¹⁶. Ser membro das instituições éticas, portanto, não é apenas deixar que elas determinem sua experiência, mas é ser parte constituinte, pois é pela subjetividade que elas são a objetividade, a substância concreta. Não é apenas pelo indivíduo enquanto indivíduo, mas por ele enquanto forma infinita, enquanto membro, que reflete a vontade universal – que contém em si as vontades singulares e particulares –, enquanto quer essas instituições e suas leis e enquanto elas são resultado dessa vontade. É a vontade dos membros da eticidade que a torna substância concreta, isto é, que dá conteúdo à eticidade. Por isso, o ético é,

enquanto objetivo, círculo da necessidade cujos momentos são as **forças éticas** que regem a vida dos indivíduos e têm neles, enquanto seus acidentes, sua representação, sua figura aparecendo e sua efetividade¹⁷,

¹⁵ HEGEL, FD, §144 – grifos do autor.

¹⁶ HEGEL, FD, §145.

¹⁷ HEGEL FD, §145 – grifos do autor.

ou seja, os indivíduos são acidentes, na medida em que são necessários para que a substância seja representada, apareça (*erscheint*) e seja efetiva. Acidentalidade não é mera contingência, como vimos, embora contenha nela a contingência. Os indivíduos são contingentes, no sentido que são seres finitos, localizados em uma determinada época, que nascem e morrem; mas são acidentes não por isso, mas porque constituem a substância da sua época, interagindo com ela, fazendo-a aparecer e tornando-a efetiva: são, nesse sentido, as forças éticas (*die sittlichen Mächte*). Assim, eles são acidentes e são necessários para a substância, pois é na interação de ambos que a substância se efetiva, é no atuar conjunto de ambos que forma um sistema: “o fato de que o ético seja o **sistema** dessas determinações da ideia constitui sua **racionalidade**”¹⁸

Lembramos aqui que o elemento da racionalidade, embora necessário para a eticidade vir a ser efetividade, não está necessariamente sempre presente, ou seja, nem todos as leis e instituições históricas apresentam a efetivação da ideia de liberdade. Isso porque, diz Hegel no prefácio à *Filosofia do Direito*, “**o que é racional, isto é efetivo; o que é efetivo, isto é racional**”¹⁹. A racionalidade está ligada ao que é efetivo – ao que é *wirklich* – não ao que é meramente real, ou a qualquer realidade empírica, por assim dizer. O elemento da racionalidade aparece (*erscheint*) e se manifesta no que é efetivo, e isso não necessariamente está presente em toda a realidade empírica. Assim, o que é exposto na apresentação da eticidade na *Filosofia do Direito* é a efetivação do conceito, a ideia de liberdade, não o mero ser aí das instituições e de seus membros. Por isso, seus membros, no conceito, são acidentes e não meras contingências: são algo mais necessários para o todo, pois são eles que efetivam a ideia de liberdade, e, para isso, é

¹⁸ HEGEL, FD, § 145 – grifos do autor.

¹⁹ HEGEL, FD, p. 41 – grifo do autor.

necessário que eles interajam com a substância ética.

É nesse sentido que podemos compreender o primeiro parágrafo da eticidade:

a eticidade é a **ideia de liberdade** enquanto Bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento sendo em si e parar si e seu fim motor²⁰.

A eticidade tem sua efetividade na autoconsciência, isto é, é através do saber, da vontade e da ação (*Handlung*) do indivíduo que a eticidade se torna real: é o indivíduo que confere realidade – realidade efetiva – à eticidade, ao sistema dos costumes. O indivíduo quer esses costumes, os conhece e age segundo eles; assim, o ser ético é o fundamento e o que move o indivíduo. A eticidade não é, portanto, uma substância que não precisa dos acidentes para ser; é justamente o contrário: os acidentes são partes constitutivas dessa substância, que só tem sua realidade efetiva na interação com eles. O indivíduo torna efetivas as leis e as instituições éticas, e essas tornam efetivo o indivíduo na sua dimensão ética: o indivíduo só efetiva a ideia de liberdade se interage – no sentido lógico do termo – com os costumes de que dispõe. Se o fim do indivíduo é ser livre, é somente nessa interação com os costumes e instituições éticas que ele pode tornar essa ideia efetiva, sendo por ele determinado, mas também determinando-os, agindo sobre eles e produzindo-os.

A eticidade, é, então, um processo de atualização lógica no âmbito da objetividade:

a partir do conceito de substância, pode-se apreender a objetividade não à maneira de uma exterioridade coercitiva, mas como um movimento onde o indivíduo, aparecendo a si como ser comunitário, coloca as relações éticas como relações postas pela

²⁰ HEGEL, FD, §142 – grifos do autor.

atividade da vontade à qual ele pertence como vontade singular²¹.

Uma vez que, como vimos, nem toda realidade é efetividade, é preciso adentrar no processo lógico e compreender os tipos de relação que a eticidade, enquanto ela é efetivação da ideia de liberdade, apresenta, pelo que ela é constituída e como seus elementos podem tornar presentes no mundo a liberdade. Uma vez que a efetivação da ideia de liberdade só se dá na interação entre substância e acidente, ou seja, na interação entre instituições e suas leis – no sistema dos costumes – com os indivíduos que dele fazem parte, que dele são membros, então a responsabilidade de transformar o mundo, a substância, de tornar suas instituições capazes de efetivar a ideia de liberdade é dos acidentes, é dos indivíduos que são seus membros, isto é, é nossa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*. São Paulo, Barcarolla, 2011.

_____. *Filosofia do Direito*, São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994. Band 6.

ROSENFELD, D. L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo, Editora Ática, 1995.

²¹ ROSENFELD, D. L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo, Editora Ática, 1995. p. 138-9.

REPENSANDO O “ÚLTIMO” DA FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA: A ULTIMAÇÃO COMO PROCESSO REFLEXIVO GARANTIDOR DE BOAS RAZÕES NÃO- DEFINITIVAS PARA A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA



*Mauricio Martins Reis*¹

O presente ensaio alcança apresentar a proposta de uma fundamentação última nos termos formulados por Karl-Otto Apel. O campo de pensamento do autor nesse assunto será explicitado a partir do artigo “Fundamentação

¹ Doutor e Mestre em Direito (UNISINOS), Doutorando em Filosofia (PUCRS), Professor universitário (mauriciomreis@terra.com.br, (51) 3273-4247).

última não-metafísica”². Uma vez delineadas as premissas de sua posição filosófica, vislumbraremos, mesmo que sucintamente, contrapor a tônica argumentativa de Eduardo Luft, para quem o panorama da fundamentação última demonstra-se inviável na perspectiva filosófica. A tônica desse diálogo remete à consumação³ transitiva –

² K.O APEL, Fundamentação última não-metafísica? In: E. STEIN; L. A. DE BONI (Org.). *Dialética e liberdade. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*. Petrópolis: Vozes, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1993, (305-326). As referências ao artigo serão feitas no próprio texto, com a menção do número da página entre parênteses.

³ A palavra consumação, para se referir à hermenêutica filosófica, foi retirada de artigo da lavra de Ernildo Stein (Gadamer e a consumação da hermenêutica. In *Hermenêutica e epistemologia: 50 anos de Verdade e Método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011). Esse atributo, nos termos aqui propostos, define bem a necessidade de a hermenêutica consumir um ponto de vista – argumentativamente sustentável e historicamente situado – frente a perspectivas diversas, como que numa aposta ou investida de uma posição correta na filosofia. Frise-se, contudo, a premissa, registrada por Gadamer como mola propulsora de seu pensamento, de inexistir um modelo ou método para o alcance do desiderato clássico em torno da verdade. É de se dizer que o desabono da verdade como o alcance de fundamentos definitivos – pressuposto trivial da hermenêutica filosófica – não impõe à hermenêutica refugiar-se na cátedra da mera contemplação do universo, de modo a se contentar com o estatuto da prévia compreensão incidente em todo o interpretar dos sujeitos. Assim se recai no relativismo de indiferença (ou no niilismo de incapacidade crítica frente ao abismo entre sujeito e mundo, ou ainda no construtivismo multiforme de imersão no projeto do compreender frente a qualquer modo de acesso à realidade). É necessário que a hermenêutica esgrima argumentos em prol de uma posição – histórica e nunca encerrada – tida como a mais adequada em dado contexto de tempo e lugar. Nas criativas palavras de Umberto Eco acerca da intensa repercussão provocada pelos autores contemporâneos que preconizam o denominado “pensamento fraco”, cuja filosofia descende do lema nietzscheano “fatos não há, apenas interpretações”, “uma curiosa qualidade dos fatos é a de mostrar-se resistentes às interpretações que eles não legitimam” (O pensamento fraco versus os limites da interpretação. In *Da árvore ao labirinto. Estudos históricos sobre o signo e a interpretação*. Traduzido por Maurício Santana Dias. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 548). E prossegue: “se os fatos

como filosofia – da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer: esse atributo de transitividade consumativa característica da universalidade hermenêutica consiste em nota essencial de um programa de pensamento capaz de ser intitulado – globalmente – filosófico. E para que a hermenêutica alcance êxito no programa de uma filosofia universal, resulta indispensável reivindicar os traços de uma fundamentação última não-metafísica, a qual, apesar de apontar para a necessidade de resoluções determinadas (consumação) na escala do milenar combate da sabedoria frente ao relativismo cético, sempre regressa (ou jamais se esgota) como um projeto inacabado de novas e melhores razões (transitividade).

Evidencia-se, pois, a necessidade de pensarmos a exigência de reivindicação de validade na hermenêutica filosófica de Gadamer. Obviamente existem ressalvas evidentes em *Verdade e Método* (e nos seus artigos posteriores) quanto à opacidade da metodologia científica em fornecer mecanismos ou critérios de regulação de sentido (o discernimento entre boas e más interpretações); contudo, a ausência de parâmetros normativos tornaria ao nosso ver a hermenêutica gadameriana, digamos, esquálida (entenda-se, meramente ornamental), ou pelo menos redundante frente ao que já disse o primeiro Heidegger. Por isso a importância do aporte crítico de autores como Otto Apel para reivindicar a validade normativa da interpretação, sem incorrer na metafísica do primeiro caminho (regresso ontoteológico rumo a causas primeiras apodíticas). Tudo isso somente se fez possível em virtude do contributo da literatura filosófica de Gadamer e, assim pensamos, o seu aspecto de humildade em vida o impediu de reconhecer a possibilidade de a hermenêutica oferecer

são sempre conhecidos e comunicáveis por meio de interpretações, eles de algum modo se erigem como parâmetro de nossas interpretações” (*Idem*, p. 549).

critérios - historicamente consolidados e abertos - sem arrefecer da condição de faticidade e finitude. Portanto, vislumbra-se aquilatar para a hermenêutica tal índice de regulação (não-formal ou supra-histórico) tendente a uma espécie de validade. Soa incompreensível, ademais, como alguém não se deu conta de que a palavra "correção" (ou "justeza", dependendo da tradução) e seus conseqüentes ("correta", "correto", etc.) aparece quase uma centena de vezes em *Verdade e Método*: e isso não indicaria os indícios de determinação contextual para a legitimidade dos significados? Como Gadamer não poderia consentir em parâmetros de aferição interpretativa em meio à história efetual?

A quadratura do círculo como esforço filosófico para o fito de acomodar a unidade na multiplicidade e a multiplicidade na unidade, saliente-se, não adveio de Nietzsche, o qual estilhou a razão com tamanha impetuosidade a ponto de simplesmente inverter a ampulheta metafísica do confinamento para o destino do ser numa solidão niilista do porvir histórico. Substituir os fatos pelas interpretações é como inverter os termos de uma frase metafísica: e a mera inversão remanesce na metafísica como a agrura do pensamento que procura alcançar o fundamento último e decisivo do mundo. Assim se explica a posição de Heidegger ao indicar em Nietzsche o remanescente último da história do esquecimento do ser, numa trajetória metafísica onde o ser procura ser identificado com uma causa derradeira e definitiva.

Daí porque retornamos ao ponto da fundamentação última reflexiva em Apel. O filósofo reivindica para a compreensão da fundamentação última um modelo de filosofia pós-metafísica, incompatível com qualquer parâmetro filosófico de matriz dogmática, denominado por ele de pensamento metafísico, para o qual o percurso da fundamentação remonta a um dos problemas de má circularidade estampados por Hans Albert em seu

trilema de Münchhausen. Ademais, Apel está ciente e convencido da ressalva do falibilismo (e da metafísica autofalibilística daí derivada), como hipótese de explicação do desenvolvimento inacabável das teorias científicas (Karl Popper), como argumento para não se esperar uma fundamentação última enquanto estimativa de um ponto arquimédico inconcusso. Como, então, Apel remanesce com o seu projeto de fundamentação última, capaz de amparar uma fundamentação filosófica última específica (p. 307)?

Pretende-se configurar a possibilidade de uma fundamentação filosófica última que não seja vítima do esquema programático redutor de Albert. Com isso se vislumbra esclarecer a diferença imunizadora de uma fundamentação que “não se subsume sob o conceito de fundamentação que é pressuposto na metafísica ontológica tradicional e na lógica da ciência” (p. 308). Na formulação desta fundamentação filosófica última, ademais, irromperá alguma característica ou traço peculiarmente filosófico a ponto de não ser infligido – em seu núcleo de ultimação reflexivo – pelas inegáveis transformações acalentadas pelo movimento dialético da crítica.

Essa característica já aparece com timidez quando se percebe o aceno para a normatividade de uma transição entre uma teoria ou hipótese e outra, no sentido de a falsificação de uma teoria carecer de aceitabilidade, argumentos e fundamentação. Isto porque o princípio impulsionador da crítica e do progresso é destituído de espontaneidade e, assim, resulta insuficientemente considerado nos prismas descritivo e explicativo enquanto não se aporta a dimensão normativa responsável por identificar aquilo, mediante o escrutínio de argumentos, que seja metodologicamente relevante para a definição do que seja novo, pertinente, mais adequado e coerente. Esse indispensável elemento normativo pode ser qualificado como o eixo estruturador da pretensão de verdade (p. 310).

Apel ataca os defensores implacáveis do princípio do falibilismo com uma espécie de desnudamento de uma contradição performativa: se não se cogitasse da fundamentação última, como eles alegam ser impossível e desnecessária, como haveria de se supor justificado o critério para o exame e a crítica de teorias, se não apelando-se para uma instância outra, dada a priori e pressuposta como condição do compreender (p. 311)? Além disso, existiria um resquício inequívoco de fundamentação última na provisória validade de um compromisso teórico, tendo em vista as evidências paradigmáticas – coincidentes com os jogos de linguagem e os cânones de reflexão do pensamento filosófico – contidas em toda a pretensão (de verdade) de se explicar algo com êxito por intermédio de uma determinada teoria. O fato de uma teoria ser sucedida (e falsificada) por outra no tempo não contradiria a fundamentação última ínsita a cada uma em seu correspondente estatuto de validade. Ao contrário, é a própria condição de nem tudo poder ser colocado em dúvida (o princípio da fundamentação última posto em outros termos, negativos) a mola propulsora de se capacitar o renascimento pós-metafísico da fundamentação última.

Então, para Apel, “o princípio do falibilismo para ser compreensivo pressupõe algo assim como princípio do discurso como condição de sua possibilidade” (p. 312), isto é, há de se ter em conta pressupostos em si mesmos e a priori evidentes “se quisermos tornar compreensível o princípio do falibilismo e sua aplicação metodológica” (p. 313). Portanto, a necessidade de fundamentação última bem se distancia da reivindicação de uma segurança dogmática (em cheio refutada por Albert), na medida em que ela, ao revés, se projeta na articulação de um espaço mais abrangente para o postulado da ciência moderna sedimentado na falsificação de hipóteses e conjecturas. O filósofo, entretanto, não se furta de dialogar com a insistência em torno de um “racionalismo pancrítico” capaz

de adjudicar para as próprias condições do discurso e das pressuposições de inteligibilidade e normatividade, inclusive para o princípio do falibilismo, o marco da falibilidade, capaz, então, de literalmente colocar tudo à prova.

Logo, se o princípio do falibilismo pode ser colocado em cheque, certamente é porque, paradoxalmente, a falibilidade consiste em axioma ou postulado reflexivamente indepassável. Nas palavras de Apel, somente se pode compreender o falibilismo mediante o acatamento das pressuposições que o tornam passível de aplicação diante de teorias (objetos), inclusive diante de si mesmo (o princípio da falibilidade como algo falível, numa espécie de meta-crítica da razão científica): nesta última circunstância, em vez de pretender uma auto-refutação, o princípio aplicado a ele mesmo redundaria em reforço argumentativo a endossar a tese apeliana da fundamentação filosófica última em busca de evidências reflexivas consideradas aprioristicamente.

Consoante afirma Otto Apel, o princípio do falibilismo auto-aplicável consiste na “exacerbação máxima” (p. 314) do paradoxo a que incorre o cético na tentativa de negar a possibilidade de fundamentação última, pois este toma como possível que as pressuposições incontroversas de seu discurso (quanto ao exame empírico de teorias e hipóteses e à revisão da tese provada mediante o teste da falsificação diante de novos teoremas) possam ser ao mesmo tempo falsificadas (ao colocar o próprio princípio falibilista em debate) e pressupostas como válidas (no momento derradeiro de se desbancar por argumentos uma fórmula explicativa por outra). Ocorre, então, que o princípio do falibilismo, para ser aplicado contra si próprio, predispõe uma extensão ilimitada e incondicional incompatível com a etapa ou conclusão lógica do raciocínio a que ele faz contraditoriamente chegar. Portanto, a dialética da autocrítica da razão carece de um princípio falibilista incontornável que não pode ser aplicado contra si

mesmo; e, interessante, isto conduz a uma posição não-criticável no bojo da moderna ciência aparentemente tão infalível quanto a postura da fundamentação filosófica última.

Os argumentos conducentes à fundamentação última não-metafísica desembocam neste “algo que justamente desde sempre temos que pressupor como válido se o questionamento ou a crítica de condições possíveis devem ser evidentes e nesta medida válidos” (p. 315). O critério adotado por Apel para justificar a incontestabilidade das pressuposições da argumentação inerentes ao princípio (inevitável) da fundamentação última enraíza-se na contradição performativa (ou pragmática), a qual pode ser enunciada a partir do seguinte modelo de assertiva pronunciada pelo interlocutor (que põe em dúvida, em suspenso ou em desprezo o juízo da fundamentação última): “eu contesto com argumentos que eu esteja argumentando e que assim deva reconhecer como incontestáveis as pressuposições de existência e de regras do argumentar válido” (p. 316). A tarefa do filosofar emprega precisamente o devir da (auto)contradição performativa a ser evitada.

Apel explica ser a fundamentação última não-metafísica imune ao esquema de pensamento estipulado por Hans Albert, cujo trilema propõe-se a devidamente combater toda e qualquer fundamentação definida como “dedução de um algo de outro algo” (p. 316). Referido conceito de fundamento pertence ao modelo de uma metafísica tradicional ontológica, diametralmente oposto ao preconizado pelo filósofo. Isto porque o método de fundamentação especificamente filosófico esboçado por Karl-Otto Apel representa o “recurso reflexivo sobre as condições de validade da argumentação” (p. 317), insuscetível de ser confundido com qualquer um dos três caminhos vaticinados por Albert. Esse método, assim, não pretende fornecer nenhuma origem causal-explicativa de

natureza ontológico-cosmológica na esteira de um motor imóvel.

Na parte final de seu artigo, Apel contesta o procedimento de Popper em abandonar o pressuposto da fundamentação, porquanto ele equivocadamente o generaliza como um método de derivação (para algo diferente, em que sobre sempre alguma coisa como pressuposta ou despistada do dever ser fundamentado) embaraçado no círculo vicioso. A fundamentação assim considerada nada mais é do que um conceito não-reflexivo inevitavelmente onerado pelo trilema de Münchhausen. Em contrapartida, o modelo proposto por Apel é partidário de uma fundamentação reflexiva onde se reconhecem como essenciais as condições normativas da razão argumentativa do discurso (p. 318): a fundamentação última é performativamente reflexiva e não refletida para um fundamento de um elemento dogmático.

Otto Apel então referenda que a fundamentação última é inviável no âmbito de uma metafísica tradicional, pois “não se pode fundamentar o ser-racional sem circularidade se se pressupõe o conceito não-reflexivo de fundamentação” (p. 318). Popper, assim, se limita a refugiar-se nesse espectro dogmático de fundamentação, desabonando (com razão, aliás, ante o juízo de concordância de Apel) o parâmetro de uma decisão última; ocorre, todavia, que ele passou por alto o conceito da fundamentação última de cariz reflexivo. Por outro lado, Apel aceita que a fundamentação última nessa proposta reflexiva sofra o ônus concreto da falta ou deficiência decisória, padecendo da falta de um possível significado prático característico de modelos de fundamentação delineadores de um algo deduzido (mais concreto, mas nem por isso menos problemático enquanto fundamento posto e desafiado pela má circularidade).

A fundamentação filosófica última anuncia seu caráter prático pela via indireta do reconhecimento das

normas do discurso argumentativo através do asseverar pragmático do princípio discursivo da razão, pressuposto comum das ciências empíricas, da ética e de postulados teóricos racionais. Em todas essas ambiências – ou melhor, em qualquer discurso racional evidenciado no intercâmbio de razões intersubjetivas – o falante haverá de pressupor, sob pena de contradição performativa, o parâmetro de um tribunal crítico condizente com filtros de validade e de falibilidade perante o objeto do debate, o qual nem se dilua no intercurso da história, tampouco se arrogue uma supremacia dogmática de índole artificial. A fundamentação última empreende, além disso, uma determinada forma da racionalidade discursiva capaz de se contrapor a instrumentos (retóricos ou mesmo erísticos) do pensar instrumental e estratégico (p. 319).

Por conseguinte, o princípio pós-metafísico da fundamentação última alimenta – e não atrofia – os confins, supostamente ilimitados, do universo atinente ao discurso filosófico crítico. Apel consente em identificar o método da fundamentação última reflexiva com os primórdios da filosofia antiga, desde Platão e Aristóteles, por excelência através do recurso, empregado para refutar os céticos da época, denominado de prova indireta. Existe remotamente, portanto, uma tentativa de fundar o pensar filosófico por conta de um ponto de partida transcendental, a culminar, no século vinte, com um aparato pragmático-lingüístico indissociável à tarefa do pensamento e da reflexão, assentadas sobre as “condições de validade intersubjetiva da argumentação” (p. 320). A filosofia daí supera o déficit de reflexão na perspectiva metafísica tradicional, porquanto ela não se limita ao horizonte de explicar todos os fenômenos com sede numa universalidade do contingente, em que paradigmas antitéticos convivem e sucedem uns aos outros mediante o apelo a uma incomensurabilidade dispersa.

As condições de possibilidade de conhecimento válido representam o “último” não-contingente da fundamentação pós-metafísica, porque tematizado (e renovado) reflexivamente no próprio desempenho do filosofar. É certo que o aspecto transcendental já se ocupou em tempos anteriores à reviravolta lingüístico-pragmática de modalidades questionáveis deste “possível parêntese do mundo” (p. 321), como o solipsismo de Descartes a Husserl. Nem se trata bem de ultrapassar as conquistas da moderna filosofia do sujeito, senão de coaduná-las ao modelo de verdade tido atualmente como síntese de uma validade intersubjetivamente considerada.

A definitiva superação da metafísica, então, não passa necessariamente por um processo de destrancendentalização, conformador tão-só dos objetos contingentes intramundanos da ciência e do pragmatismo desenfreado (p. 322). Para Apel, ignorar as pressuposições transcendentais não-contingentes (necessárias ou consagradoras da fundamentação última) responsáveis pela validação do discurso contingente implica “uma recaída na postura ingênua da metafísica pré-kantiana” (p. 322). Abandonar o transcendental faz recair num dilema de Münchhausen ao estilo apeliano: “ou ao abandono da filosofia discursiva e de sua pretensão de verdade como tal (...) ou a ser vítima de uma metafísica reducionista, segundo o modelo de uma ciência particular absolutizada” (p. 322).

Otto Apel contempla, pois, no proceder reflexivo as pretensões universais de validade incursas na argumentação, sendo elas pressupostos pragmático-transcendentais ineludíveis do conhecimento válido do contingente, invariavelmente estruturado como linguagem. Segundo ele, “(q)ualquer tentativa de contestar as implicações do a priori argumentativo conduz necessariamente à autocontradição performativa” (p. 323). Mesmo eventual relativização – mediante o procedimento de inferência e da argumentação no percurso da trajetória

da experiência humana – reconhecida por Apel como possível do apriorismo constitutivo do conhecimento válido, objetivamente considerado (formas de intuição e esquemas categoriais), não faz desbaratar a fundamentação última transcendental, de modo a generalizar o predicado da contingência (p. 323).

Os desdobramentos do princípio da fundamentação última são os mais fundamentais, porquanto enraizados na medula espinhal da filosofia. Suas pressuposições podem ser atestadas de redundantes, na medida em que elas se configuram como “pressuposições pressupostas” (p. 324). A relativização cogitada por Apel das estruturas de conteúdo relacionadas aos atos de conhecimento afirmados aprioristicamente como necessários, em virtude da incidência empírica de argumentos novos vinculados a pretensões de validade correspondentes, consiste no limite da falibilidade enquanto projeto móvel destinado a abarcar novos campos e caminhos. Além desse limite reina a fundamentação última não-metafísica, performativamente intransigente para efeito de propiciar, por paradoxal que seja, a transformação do objeto de conhecimento a partir de um esteio de validade capaz de referenciar juízos falsos dos verdadeiros. Perpetuar na filosofia o reducionismo a causas contingentes, num paradigma caudatário das ciências empíricas, conclui Karl-Otto Apel, faz recair o filósofo num “ponto de vista quase-divino desde o qual acredita-se poder pensar o mundo com “totalidade limitada” em sua contingência, sem perguntar pelas condições de validade deste pensamento” (p. 324).

Note-se, então, que Apel concorda com a inescapabilidade do Trilema de Münchhausen, embora a corrobore para determinada forma de pensar – uma filosofia – de caráter dogmático, alicerçada em juízos dedutivos indicadores de fundamentos virtualmente carecedores de outros fundamentos, até regressarmos ao infinito. Ele, então, estipula no transcendental reflexivo

pragmático-linguístico a imunidade ante o esquema proposto por Hans Albert, de modo a se evitar a autocontradição performativa. Esse transcendental escapa do Trilema não porque ele seja revestido de uma característica peculiar perante os outros fundamentos; sua natureza incontestada de uma fundamentação última justifica-se por ele ser um transcendental (e não um objeto projetado no campo contingente de argumentação) e, mais importante, por ele encarnar a condição de possibilidade do criticismo contemporâneo.

A fundamentação última, portanto, não desemboca numa espécie de dogmatismo, tanto quanto, para aqueles que asseveram a inviabilidade da fundamentação última, a aceitação (irrestrita) da inevitabilidade do Trilema não conduz a um ceticismo radical (LUFT, p. 40)⁴. Ora, nesse quilate de prudência avessa a extremos, temos que a fundamentação última apeliana equivale ao ceticismo moderado de outros empreendimentos. Apesar de as linguagens serem distintas, ambas as gramáticas levam ao mesmo destino, a saber, a abertura de todas as nossas pressuposições, “desde que tenhamos bons argumentos para tanto” (LUFT, p. 40). Veja-se que mesmo quando E. Luft assevera que todas as pressuposições são sujeitas a possíveis modificações – condicionadas ao máximo pelo princípio da coerência (que não prefere necessariamente o uno ao múltiplo), há de se ressaltar que esta abrangência universal somente se pode constituir no ambiente do discurso enquanto objeto (argumentativo) de problematização (filosófica e científica), jamais alcançando o vetor transcendental reflexivo capaz de legitimar a conclusão segundo a qual “todas as nossas pressuposições estão abertas a possíveis modificações” (p. 40).

⁴ LUFT, Eduardo. Fundamentação última é viável? *In Ideia e movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. As páginas consultadas serão mencionadas entre parênteses no corpo do artigo.

A prova transcendental destacada no contexto da filosofia de Apel talvez não seja propriamente reinvestida de uma anterior “pretensão de fundar de modo absoluto ou último o conhecimento” (p. 41), uma vez que, a uma, ela não descende rigorosamente de um modelo dogmático de fundamentação, como o kantiano (ainda vinculado à metafísica tradicional) onde se busca um postulado derradeiro inconcusso, e, ainda, porque o seu caráter decisivo não depende de a sua estrutura “estar claramente apresentada” (p. 41) – uma exigência reivindicável por certo do paradigma recusado pela pragmática transcendental no alcance de uma evidência cabal e inequívoca como fundamento – tanto quanto da demonstração performativa de esta fundamentação última não-metafísica evitar, advertindo via reflexão, a contradição existencial ou pragmática do interlocutor. Para E. Luft, “a Pragmática Transcendental necessita fornecer algum tipo de argumentação que transcenda o marco tanto da Lógica dedutiva quanto de qualquer tipo de argumentação fraca” (p. 47).

Mais adiante, Luft apresenta ressalvas mais específicas, agora com a finalidade de pôr em causa o procedimento de reduzir ao absurdo a tentativa de negação do princípio da pragmática transcendental: “(s)e há uma linha divisória a separar a argumentação com sentido da argumentação sem sentido, como oferecer – sem circularidade – argumentos para que uma pessoa transite deste para o outro lado da linha, do discurso supostamente sem sentido para o discurso com sentido?” (p. 49). E insiste: “(c)omo sustentar a legitimidade dessas regras universais em lugar de outras possíveis?” (p. 49). Em realidade, a prova utilizada pelos que sustentam a viabilidade da fundamentação última, afirma E. Luft, não deixa de ser a mesma prova indireta de tempos passados na filosofia, algo que depende ou é condicionado por recursos outros (como o *Modus Tollens* e a *Lógica Formal*), ou seja,

destituída da incondicionalidade inerente ao predicado “última” qualificativo da fundamentação blindada contra o trilema münchhausiano (p. 50). Ainda que seja importante dizer que o autor reconhece o caráter genuinamente diferenciador da proposta apoiada na prova fundada em uma contradição performativa do discurso (p. 52), apesar de, mais à frente, considerá-la insuficiente para referendar o propósito da fundamentação última (p. 54).

Ocorre que a diferença das linguagens utilizadas por Apel e Luft denuncia, conforme dito antes, a notória sintonia dos respectivos conteúdos, ambos pertencentes, ao nosso ver, a uma mesma plataforma filosófica. Certamente Otto Apel concordaria com a seguinte frase de E. Luft, ao discordar do substitutivo paradigmático que parte da derivação para a reflexão: “a mera busca não configura qualquer fundamentação última” (p. 51). Certamente que não, porque pressupor que a fundamentação última signifique não a busca, mas já o encontro, isto ratificaria um modo de pensar confortado na pretensão – rechaçada veementemente pela pragmática transcendental apeliana – de um procedimento dogmático de evidenciação autoritária das coisas mesmas (“fiat lux”). Isto é, para escapar da má circularidade, Apel por certo endossaria, corroborando, o enfraquecimento da argumentação ou da prova pressuposto pelo princípio da contradição performativa (a ser evitada), porém, sem sacrificar, como tenta concluir Luft, o empreendimento da fundamentação última.

Isto porque, numa perspectiva comparativa em vista de uma prova ou argumento alegadamente não-fraco (forte ou robusto), como se entrevê do discurso de Luft, a mostra reflexiva (frágil) permanece como processo reflexivo (por isso a nota de fundamentação última merece ser interpretada nessa ordem procedural de permanência, e não com o timbre de uma definitividade de dado critério), ao passo que a robustez da prova estrita esvanece na exata proporção em que não há saber definitivo, cujo

desenvolvimento se propicia exatamente por força da atuação latente do princípio da fundamentação última. Assim postas as coisas, vislumbra-se um enlace de compatibilidade entre as duas propostas: basta à fundamentação última “tornar explícito o implícito” (p. 51), sem precisar prová-lo, porque a concretização da prova retoma um dos caminhos do itinerário sem saída de Hans Albert.

Essa aproximação entre duas visões supostamente inconciliáveis, ambas a comungar a inviabilidade da fundamentação última (enquanto fundamento) como parâmetro estanque e definitivo, bem como a viabilidade da fundamentação última (enquanto processo reflexivo irretrocedível) que justifique, mesmo provisoriamente, a validade e supremacia discursiva de um argumento, apenas vem confortada e melhor instruída quando E. Luft se ocupa de negar a posição de um outro filósofo, V. Hösle. Referido autor aplica o princípio da pragmática transcendental contra o próprio esquadro de Hans Albert, pois ao enunciar a impossibilidade da fundamentação última, tal juízo postula uma estatura de necessidade de mesma valência daquela criticada pelo postulado da fundamentação última. Assim, “existiria fundamentação última, notoriamente a aceita de modo implícito pelo próprio Trilema” (p. 56).

Para defender a sua posição, Luft apresenta-nos uma estratégia retórica inovadora. Segundo ele, introduz-se aqui, com Hegel, uma gradação acerca do atributo da necessidade, de modo a existirem dois sentidos discerníveis: uma necessidade relativa (condicionada) e uma necessidade absoluta (incondicionada). Então, a afirmativa de uma suposta contradição no veredicto de Münchhausen apenas seria procedente se tomássemos a necessidade, embutida no respectivo juízo – segundo o qual não poderia haver fundamentação última – como uma necessidade incondicionada. Isto porque “(s)e o Trilema supusesse

como impossível sem mais (...) a fundamentação última, a sua inconsistência seria notória” (p. 58).

Entretanto, não nos parece que esse esclarecimento socorra a preferência pela inviabilidade da fundamentação última *nos termos propostos por Apel e pela pragmática transcendental*. Asseverar que o trilema deva ser visto como uma hipótese, para renegar a implícita condição de ali subjazer a fundamentação última em termos de uma incondicional armadilha contra fundamentos de natureza derivada ou dedutiva, não alcança o êxito pretendido, quando muito perfaz uma sofisticação artificial cuja compostura não se consegue livrar – mesmo com o manejo de outras palavras – da convergência ante o conteúdo disposto nas linhas da pragmática transcendental. Ambas as teorias compartilham, por conseguinte, da mesma gramática de atuação. E isto fica bem evidenciado quando E. Luft perquire, com acerto, como aliás fariam no mesmo sentido Apel, Kuhlmann e V. Höhle, como se poderia estabelecer “o caráter último, definitivo”, de razões tidas como boas (p. 58). A nota de fundamentação última, reiterar-se mais uma vez para o deslindar desse trabalho, jamais se revestiu do atributo de definitividade para os pragmáticos transcendentais; ao contrário, eles sempre repudiaram tal vínculo, qualificando-o de dogmático e característico dos quadros de um pensamento metafísico ontoteológico.

Referências Bibliográficas

ECO, Umberto. O pensamento fraco versus os limites da interpretação. In *Da árvore ao labirinto. Estudos históricos sobre o signo e a interpretação*. Traduzido por Maurício Santana Dias. Rio de Janeiro: Record, 2013.

K.O APEL, Fundamentação última não-metafísica? In: E. STEIN; L. A. DE BONI (Org.). *Dialética e liberdade*.

Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis: Vozes, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1993.

LUFT, Eduardo. Fundamentação última é viável? *In Ideia e movimento.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

STEIN, Ernildo. Gadamer e a consumação da hermenêutica. *In Hermenêutica e epistemologia: 50 anos de Verdade e Método.* Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

A DIMENSÃO MESSIÂNICA NAS UTOPIAS WALTER BENJAMIN



Nelson Fossatti

*“Os estudantes não são a geração mais jovem,
e sim a geração que mais envelhece”¹”.*

Walter Benjamin

*« Souviens-toi que le Temps est un joueur avide
Qui gagne sans tricher, à tout coup ! c'est la loi² ».*

Charles Baudelaire

Na história das civilizações, a dimensão messiânica foi a gênese de inúmeros cenários da modernidade. Tais cenários registram uma visão de mundo permeada por

¹ Benjamin, Walter. Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos /seleção e apresentação Willi Bolle:trad. Cdleste H.M. Ribeiro de Souza ET AL. São Paulo: Cultrix: Editora Universidade de São Paulo 1986.p. 158

² Baudelaire . *Flores do Mal* : L'horloge. “Acorda-te que o tempo é um ávido jogador/ que ganha em cada combate sem trapaças , é a lei”.

sonhos fantasiosos de seu tempo. Em nome do progresso eram albergados a descrença, o pessimismo e o desencanto das classes oprimidas .

O ser humano foi desafiado a repensar o imaginário e antecipar a realidade com o mundo das utopias. O farol da esperança, a *docta spes* iluminou a trilha do *novum*, buscando transformar o amanhã e estabelecer a coexistência fraterna e solidaria entre homens livres. Neste contexto o pensamento filosófico do Século XIX ousou traçar os caminhos tortuosos em busca da redenção, entre eles se propaga a utopia messiânica de Walter Benjamin.

O messianismo³

No século XIX, no pós-guerra o mundo intelectual da Alemanha definia-se por duas correntes culturais contraditórias, a corrente da elite burguesa que fazia do positivismo e sua racionalidade científica o instrumento capaz de construir o progresso na modernidade. Outra corrente romântica, inspirada por um espírito religioso e messiânico eram jovens antiburgueses apaixonados pela *Kultur* espiritualidade arte/e revolução⁴. Esta corrente romântica foi edificada através de uma geração de judeus que competiam através de seus pensamentos utopias por uma dimensão messiânica, entre os que privavam desta visão de mundo e próximos de Benjamin figuravam Martin Buber (1878), Ernst Bloch (1885), Franz Rosenzweig (1886), Gerson Scholem (1897). Em sua obra, *Judeus Heterodoxos*, Löwy⁵ observa que Benjamin se destaca por defender um romantismo utópico/revolucionário que se

³Bloch, Ernst. *Princípio esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Editora UERJ/Contraponto, 2005. v. 1.

⁴ Löwy, Michael. *Judeus Heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia* Trad. Marcio Honório de Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 20-21.

⁵ Idem, LÖWY, p.126-128

opõe e não se conforma com as ideias de futuro impregnadas de concepções positivistas.

Neste contexto pode se pensar que o processo messiânico de Benjamin podia conjugar as quatro luas de Fourier⁶ que na sua visão de mundo poderia ser definida: a barbárie do progresso, visão marxista de uma sociedade sem classes e as utopias pautadas pela sinfonia messiânica o advento do novo reino.

Benjamin há muito já se preocupava com o avanço do progresso na modernidade que conduzia os trabalhadores a uma forma de escravidão, destacava as palavras de Marx⁷ “o homem não tem outra propriedade que sua própria força de trabalho” fato que leva em conta não apenas, uma volta ao passado, mas sua reinvenção pelos valores presentes. Neste sentido os movimentos revolucionários desde Spartacus, Thomas Münzer, Revolução Francesa e Comuna de Paris que tornaram reais as utopias socialistas e detiveram em parte o avanço do progresso, aquele progresso que transformava os seres humanos em meros instrumentos de trabalho. Neste contexto nascia em Benjamin uma consciência revolucionária pautada fortemente por traços messiânicos que deveriam alimentar o povo dos salmos.

A leitura da obra de Rosenzweig em 1921, *A Estrela da Redenção* estabelece entre os dois, um somatório de forças onde ambos vão opor a temporalidade messiânica a ideologia do progresso⁸. Para Benjamin o advento do reino messiânico volta a ser retomado através do texto a *Estrela da Redenção*.

Benjamin recebe a herança de Rosenzweig que separa a temporalidade messiânica do domínio dos fatos da

⁶ BENJAMIN. W. *PASSAGEN*. S Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo ,2006.p.663

⁷Benjamin .Sbre El concepto de Histpria, p.312.

⁸ Löwy,p.36

história. Nesta perspectiva tanto Bloch⁹ como Benjamin concordam que a visão messiânica de mundo deveria ocorrer a exemplo de *Thomas Münzer* pela revolução da classe social no fim do século XIX, uma vez que o espírito que envolvia a todos naquele tempo, permitia uma revolução social na Alemanha. Entretanto observa Löwy¹⁰, o messianismo para outro pensador da época Buber era “um porvir absoluto capaz de transformar toda realidade passada e presente”, um porvir que prevê o advento de um mundo da unidade; Para ele o ser humano não está condenado à espera e a contemplação, lhe é dado o agir sobre a redenção...” Não existe a redenção sem a participação dos homens. Buber condenava o mundo societário a grande cidade, a fábrica a administração é artificial”.

Diferentemente de Scholem, para este, a humanidade messiânica se expressará em hinos o valor positivo ou negativo da tradição não pertence a historia mundial, mas ao tribunal do mundo, ou seja, ao juízo final. A primeira grande obra de Scholem¹¹ foi dedicada a memória de Walter Benjamin -*Die Jüdische Mystik*, As grandes Correntes da Mística Judaica,(1941) aponta o *Tikun*, o caminho que conduz ao fim das coisas, é também o caminho que leva ao começo, a vinda do Messias seria a redenção, o cumprimento do *Tikun* o contato original com Deus. Para este grande amigo de Benjamin, a vinda do Messias estaria condicionada a corrupção, a destruição da ordem, a negação do progresso e a vinda da catástrofe revolucionária¹².

⁹ Bloch, E.*Princípio esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Editora UERJ/Contraponto, 2005. v. 2.

¹⁰ Löwy p.118

¹¹ Löwy p.154

¹²Löwy, p155-156

Para Benjamin, Baudelaire relembra vários momentos, “tudo para mim torna-se alegoria” descobre sua viciação de *flaneur*, o ator que se encontra no limiar, tanto da grande cidade quando da classe burguesa.¹³ O olhar do *Flaneur* observa o pessimismo de sua época e o desencanto. Benjamin vive uma epifania permanente revolução contra o progresso, edifica seu próprio portal e renasce nas dobras do tempo, buscando vivificar as utopias socialistas as quais percebe traços fundadores à volta ao paraíso perdido de uma mensagem messiânica que parece se ocultar nas alfaías do tempo.

Percebe-se que utopia revolucionária de Benjamin e em Bloch responde por uma concepção messiânica inspirada por *Thomas Münzler* conforme descreve Bloch¹⁴ ao referir-se ao teólogo da revolução: *Deus deve e tem que me ajudar, senão não seria um Deus verdadeiro e eu o renegaria*, presente aqui a fé do povo escolhido que tem certezas, de inaugurar o reino de Deus onde o céu descerá a terra e todos viverão iguais como no paraíso, este é o clima que envolve Benjamin na Alemanha do século XIX.

Embora ambos se fundamentam e se reencontram na mesma dimensão messiânica. De um lado pode-se perceber que a visão messiânica do oráculo do espírito esperança, Ernst Bloch era permeada por uma *docta spes*, por um *ser-em-possibilidade*, um renovado porvir e um otimismo no amanhã, De outro lado, a visão utópica de Walter Benjamin, amigo de Bloch, defendia a lógica historicista onde *a origem é o alvo e a gênese é o fim*, transpirando em sua utopia messiânica, um movimento

¹³ Passagens. 2006,p47. Paris , a capital do século XIX o *Flaneur* busca asilo na multidão , o véu através do qual a cidade familiar acena para o *flaneur* como fantasmagoria > nela a cidade é ora paisagem, ora sala acolhedoura.

¹⁴ Bloch, Ernst. *Thomas Münzler: o teólogo da revolução*. Tradução de Vamireh Chacon e Celeste Galeão. Rio de Janeiro: Bom Tempo, 1973, p.195-196

revolucionário que condenava a tendência do mundo, em que os homens deixavam-se dominar pela elite burguesa, avançando pela via do progresso, no movimento totalitário.

Benjamin desperta ¹⁵, tem uma premonição assustadora se descobre diante de um pessimismo ativo e inconsciente, fruto da ideologia do progresso, monstruosos desastres poderiam advir da civilização industrial burguesa e a barbárie poderia gerar novas catástrofes. Preocupa-se como escreve, em organizar o pessimismo, é envolvido por uma certeza do futuro busca uma esperança no passado. Aqui temos um contraste, enquanto seu caro amigo Bloch torna-se um arauto do otimismo, Benjamin faz sua leitura do passado e profetiza a necessidade de sua utopia segundo uma visão pessimista da sociedade.

Organizar o pessimismo para Benjamin significa identificar uma força propulsora e revolucionária, na caminhada messiânica em busca do paraíso perdido, é o *locus* onde seria possível repensar o comunismo primitivo, fato que tem projeção a partir da adesão ao Marxismo que concebe uma sociedade sem classes. A sua visão utópica/messiânica reconhece no materialismo histórico os elementos essenciais para negar à lógica do progresso como condição necessária para emancipação do trabalhador. Estava presente em Benjamin ¹⁶ o espírito revolucionário de 1789, a Comuna de Paris, e tanto movimentos das classes trabalhadoras. Aprofundavam-se as condições para negar o progresso e a ciência como solução e a possibilidade de pavimentar o caminho para a sociedade sem classes. Pode-se inferir que as imagens utópicas de uma sociedade sem classes e secularizada por Marx, passam a subsidiar a visão messiânica do *Flaneur* que

¹⁵ Löwy, p.61

¹⁶ BENJAMIN. W. *PASSAGEN*. S Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.p.461

então, vai olhar o mundo através das utopias de Fourier e Claire Démar. O messianismo de Benjamin se estrutura sob um enfoque marxista, por que a ideia do materialismo histórico vai possibilitar retomar as utopias socialistas e responder a tensão entre a origem e o futuro.

*** *** ***

Benjamin traz consigo um *logos* imanente, e quem quer entendê-lo não pode desconhecer sua conferência sobre ‘*La vie des étudiants*,¹⁷ A vida dos estudantes, vertente de toda sua proposta utópica colocada de forma crítica. A ideia de uma sociedade sem classes foi um desejo que sempre alimentou Benjamin, assim como sempre considerou a revolução como fato inevitável demonstrado pela história quando foi preciso conter o progresso econômico e técnico. Em sua conferência sobre *A vida dos estudantes*, considera que a tendência amorfa do progresso é incapaz de contemplar um estado final desejado. O estado não pode ser expresso através de elementos menos relevantes, compreendidos por suas instituições e seus costumes dos quais o Estado se ausenta. Para Benjamin o Estado “só pode ser compreendido em sua estrutura metafísica como reino messiânico ou a ideia da Revolução Francesa”¹⁸.

Nesta conferência, Benjamin desafia os estudantes cobrando um espírito anacoreta dos antigos cristãos, ao que ele chama de *Espírito tolstoiano* que abriu um imenso abismo entre a existência burguesa e proletária¹⁹. Entende que deveria haver um compromisso da comunidade dos

¹⁷ Benjamin, Walter. Documentos de cultura , documentos de barbárie: escritos escolhidos /seleção e apresentação Willi Bolle:trad. Cldeste H.M. Ribeiro de Souza ET AL. São Paulo: Cultrix: Editora Universidade de SãoPaulo 1986.p.151.

¹⁸ idem

¹⁹ Idem PA.154

estudantes onde servir os mais carentes é mais que uma razão humanidade, lastima que tal espírito ainda não emergisse no âmbito estudantil²⁰.

Para Benjamin, a forma de vida onde o jovem perde sua juventude e é vendido à velhice está regido *por poderes do espírito e da natureza, ou seja, pela Ciência através do Estado por Eros, através da prostituição*. Manifesta assim, preocupação com uma geração que se amasiou com o *estatus quo* da sua época que se torna incapaz de antever um futuro pessimista e conclui “*Os estudantes não são a geração mais jovem, e sim a geração que mais envelhece*”²¹.

Nos escritos de Benjamin *Sobre o conceito de história* publicado após a sua morte ele atualizou seu discurso sobre a *Vida dos estudantes 1915*. Seu compromisso com uma visão messiânica do mundo. Os escritos de Marx²² ofereceram a Benjamin a chave que abre o umbral messiânico via o *materialismo histórico*.

Para ele o materialismo histórico, considera que a ideia de mundo que nossa mente projeta está turvada pela crença cega no progresso é preciso entender que a resposta a os fenômenos físicos político e sociais não tem resposta em nosso pensamento no mundo das ideias, mas na existência material dos objetos que cercam o homem. Benjamin repensa seu pensamento filosófico, sua visão idealista cede espaço ao materialismo histórico o que significa apoderar-se do passado como ele surge por isso lidera a missão de escovar a história a contrapelo. Para o filósofo é importante ler o passado, pois ele traz um índice secreto que o remete para a redenção²³. Sua preocupação²⁴

²⁰ Idem p154.

²¹ Idem p. 158

²² Karl Marx, *Notas à margem do programa do Partido dos Trabalhadores Alemães*. Ed. Karl Korsch. Beerlim/Leipzig, 1922,p.22(NT)

²³ Benjamin ,Walter .O anjo da História. Teses sobre o Conceito de História (1940)Trad. João Barreto.2ª. Ed.-Belo Horizonte,: Autêntica Editora,2013. P10-19.

não está no declínio das elites ou da nação, mas com ameaça do progresso técnico. Na verdade ele não nega sua sensibilidade utópico-libertária, o anti-autoritarismo e sua inquietude com a dominação.

Quando seu aparato sensorial captou o *espírito pessimista* da época Benjamin, encontra o húmus indispensável para fertilizar o desenvolvimento utópico que vai jogar luzes sobre o processo de emancipação das classes oprimidas, faltava somar o *materialismo histórico* esta caminhada.

Como bem lembra Cantinho²⁵ à perda e o desabamento de um mundo regulado pela transmissão da tradição e da memória coletiva, de geração em geração arruinado pela guerra, põe em causa um modelo antigo que havia garantido sentido à experiência humana. Era, portanto necessário acordar os fatos adormecidos, como propõe Benjamin, despertar os fragmentos que estavam escondendo-se nas dobras da história. Nesta perspectiva ele denuncia o mal do *historicismo que propõe a imagem “eterna do passado e opõe o materialista histórico que faz desse passado uma experiência única”*.

O que significa dizer que para Benjamin era preciso fundar um novo tempo, o contínuo da história precisa ser destruído, pois pertence à burguesia amancebada do historicismo, é preciso dar vida ao nexo causal das classes revolucionárias.

As propostas de Benjamin não foram tão bem recebidas no seu tempo, antecipação do novo homem demonstrou forte conflito que a temporalidade exercia na cultura da época. Havia uma tensão entre a origem e o fim, significava pensar a origem como alvo e o fim como a gênese. A gênese seria o renascimento do povo do reino,

²⁴ Löwy p.129

²⁵ Cantinho, Maria João. *Revista Teoria da História* .Universidade Federal de Goiás. Ano 5,Número 9, jul/2013, p.338-351

povo que foi capaz de submeter a lógica do progresso para emancipação do ser humano, que se permitiria edificar um novo paraíso no seu tempo. Assim, ideia de emancipação humana se daria não por querer alcançar o futuro antecipado, mas pela recepção do materialismo histórico que tem suas raízes na dialética hegeliana, É em Marx que descobre no portal da necessidade o degrau para o portal da liberdade e a possibilidade de criar um novo homem.

*** *** ***

As Utopias de Benjamin

Enquanto o utopismo representa uma forma de sonhar o futuro com um passado a reconquistar, a utopia busca descobrir nos sonhos e fantasias um novo futuro sem que busque inaugurar novamente o que foi no passado. Pode-se pensar que as respostas do futuro possam ser dadas pelo elenco de utopias que permearam o mundo do passado e nisto, é que consiste o movimento dialético que de forma coerente continua a conjugar o ser-em-possibilidade²⁶ Ao posicionar-se contra a ideologia do progresso considerado a catástrofe do mundo pode-se reconhecer os primeiros traços da racionalidade instrumental proposta por Horkheimer e Adorno²⁷.

Assim se as utopias são resultados de sonhos acordados e possíveis ou impossíveis de concretizá-los, tais utopias defendidas por Benjamin não significavam desejar os sonhos do passado, não significavam querer o passado, não era voltar-se para a sociedade primitiva ou retorno ao

²⁶ Fossatti, Nelson C. *Docta Spes* e as utopias técnicas: antinomia como tensão na esperança em Ernst Bloch. 2ª. Ed. Porto Alegre: Letra & Vida, 2014.p.14,15.

²⁷ HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

paraíso perdido, mas tratava-se de buscar o *novum* capaz de mudar o mundo, Neste sentido os sonhos diurnos transforma-se em utopias carregados de esperança, mas de uma esperança esclarecida *docta spes* que encurtam distâncias aproximam o homem da natureza²⁸.

Benjamin elegeu a visão utópica de Charles Fourier²⁹, a teoria dos quatro movimentos ‘uma exposição que completa a metafísica falansteriana, segue o método das ciências físicas e proclamava a revolução científica da sociedade e colocava acima da humanidade, uma nova força dirigente, uma lei única constante e geral a qual todos deveriam obedecer’, considerando a obra de Fourier um modelo paradigmático que oferecia um olhar transformador na direção do primitivo e do messianismo. Na sua proposta socialista, Fourier³⁰ também era o arauto de um estado matriarcal e trazia consigo a visão de Bachofen³¹, invocando a igualdade de gêneros.

Benjamin interessou-se tais fatos que invocavam a promiscuidade antiga, o que levou fazer uma crítica a Bachofen. Este autor foi um dos estudiosos da teoria sobre a sociedade matriarcal condicionado ao e “Equilíbrio entre a veneração do espírito matriarcal e o respeito pela ordem patriarcal³²”.

²⁸ Fossatti, p.65-69.

²⁹ Fourier, p.6-7

³⁰ Fourier Charles (1770-1797) foi um crítico da burguesia tardia e defendeu ações cooperativadas, isto é, formas de associativismo em uma sociedade sustentada. Em sua obra Os falanstérios, local que abrigava 1800 pessoas todos deveriam viver em harmonia e felizes. O autor foi um dos primeiros a defender o fim da discriminação das mulheres e propor oportunidades iguais para elas.

³¹ Johann Jakob Bachofen (1815 – 1887) foi um jurista e antropólogo suíço, professor de Direito romano na [Universidade de Basileia](#), de 1841 a 1845.

³² Benjamin.Op cit, p.106

Benjamin destaca em sua obra *O anjo da História*,³³ o texto sobre *Johann Jakob Bachofen*, uma certa visão utópica pelo retorno da sociedade Matriarcal, o fato de que certas comunidades matriarcais desenvolveram em alto grau uma ordem democrática e de ideias de igualdade cívica, uma forma de comunismo primitivo que despertara sua atenção. Benjamin antevia com o matriarcado como a igualdade de gêneros de uma sociedade sem classes e livres, sua visão messiânica concebia o matriarcado como uma referência as relações no passado, das dobras do tempo.

A proposta de Fourier de emancipação da mulher encontra sintonia com Claire Démar (1834) através de sua obra *Ma loi d'avenir* (Minhas Lei do Futuro) que representava as proletárias Sant-simonistas³⁴ que defendiam de união livre entre os sexos fundada na “prova da matéria pela matéria, na experiência da carne pela carne” bem como buscavam dar um basta à maternidade um basta à lei de sangue dizia Claire Démar. É necessário que a mulher busque trabalho e como fazê-lo, se vive condenada a cuidar e dar educação aos filhos... Querem liberar a mulher pois bem tirem o recém nascido do seio da mãe de sangue e levem aos braços da mãe social³⁵, Ao confessar sobre *A Minha Lei do futuro*, manifesta uma revolta interior quanto ao espaço da mulher na sociedade e diz:” *comecei a amar a meu próximo, a mulher, na mesma medida que meu próximo, o homem*”³⁶.

³³ Benjamin, Walter. *O Anjo da História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p.102-107.

³⁴ As “proletárias saint-simonianas” (denominação que as próprias mulheres do movimento se deram em 1832) movimento em parte liderado por Claire Démar através de sua obra *Ma loi d'avenir*.

³⁵ BENJAMIN, W. *Passagens*. S. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. p.849-850

³⁶ Benjamin, W. *OBRAS, Livro I / vol2. Charles Baudelaire. Um lírico em La época Del alto capitalismo*. Madrid: ABADA EDITORRES, 2008, p.189-191.

Portanto é com Fourier que Benjamin se identifica e descobre a possibilidade de fugir do processo de exploração do trabalho do homem condenado a ser escravo do progresso. Com Fourier assegura o processo de extinção das classes sociais e a harmonia com a natureza, objetivos que seriam alcançados pela forma de associativismo eliminando a burguesia tardia.

Assim o *explicatio* de sua utopia messiânica parece relembrar Baudelaire “tudo para mim torna-se alegoria” e descobre como eterno *flâneur*, o ator que se encontra no limiar tanto da grande cidade quanto da classe burguesa.³⁷ Nesta época Asga Lacis (1923) o conduz a uma viagem a Rússia onde conhece o comunismo e seu modo de vida.

*** **

Fascinava em Benjamin a perspectiva de Fourier que apontava uma relação mais harmônica com a natureza sem degradar os recursos naturais pela violência do progresso e apropriação indiscriminada, conforme pregava Marx, era preciso *uma humanização da natureza e uma naturalização do homem*³⁸ uma proposta que foi recepcionada tanto por Benjamin como Bloch. Conforme observa Habermas, Benjamin, lutou como pode contra alguns princípios filosóficos,³⁹ “o materialismo histórico marxista levava em conta o progresso não só no domínio das forças produtivas, mas também no da dominação”.

³⁷ Passagens. 2006,p47. Paris , a capital do século XIX o *Flâneur* busca asilo na multidão , o véu através do qual a cidade familiar acena para o *flâneur* como fantasmagoria > nela a cidade é ora paisagem, ora sala acolhedora.

³⁸ Benjamin, Walter. *O Anjo da História* Org. Trad. -2ª.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora,2013.

³⁹ habermas, J. *L'Atualité de Walter Benjamin .La Critique: Prise de conscience ou préservation*. Revenue d'Esthétique, n1, 1981,p.121. Löwy, p.137.

Benjamin ao ler Fourier⁴⁰ também não percebeu que o autor dos *phalanstérios* se enquadra entre aqueles que ao combater a ideologia do progresso identificada como *catástrofe* entendia ser iminente a hegemonia do capital, mas ao radicalizar sua posição contrária ao progresso ao se opor darwinismo defender a teoria evolucionista parecia anunciara ideia do paraíso perdido.

Benjamin reconhece que as utopias socialistas sofreram fortes críticas de Marx e Engels⁴¹. Em princípio as utopias de Owen, Sant-Simon e Fourier eram vistas com certa reserva, para Marx os pensadores que defendiam o socialismo científico pareciam atenuar o materialismo histórico proposto por no *Manifesto Comunista*⁴². O ponto central do *Manifesto* pressupõe ação revolucionária, considerava impossível alcançar extinguir a luta de classes por meios pacíficos através de pequenas mudanças. Marx⁴³ criticava o lado sonhador dos pensadores utópicos, que postulavam fundar *phalansterios*, fundar Colônias residenciais, de erigir pequena Ícária, apelando para os sentimentos e bolsa dos burgueses. Tais utopistas ao colocar crença cega no novo testamento estavam contra toda ação revolucionária contando com um milagre. Portanto havia no *Manifesto* um alerta aos autores do Socialismo e Comunismo Crítico e Utópico.

A visão messiânica de Benjamin não repugna o aforisma de Leibniz⁴⁴ antecipa *que o presente está prenhe de*

⁴⁰ FOURIER, Charles. O novo mundo industrial e societário e outros textos. Porto Alegre: edição Henrique Carneiro, 1973.

⁴¹ MARX, Karl. *Manifesto comunista*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

⁴² Idem ,p.59,60

⁴³ Idem, p.59-60

⁴⁴ LIEBNIZ, Gottfried Wilhelm von. *Princípios de filosofia ou monadologia*. Tradução de Luis Matins. FCSH da Universidade Nova Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990.

*futuro*⁴⁵, Assim, quando Benjamin aponta que a origem é o alvo e a gênese é o fim, há um verdadeiro salto, Para Benjamin a reflexão da totalidade se dá na origem por um salto originário *Ursprung*⁴⁶, considerando o concerto histórico das ideias que se atualizam pela origem na caminhada para o reino.

Em Benjamin, somatório de fenômenos estabelece a origem e determina a forma a qual uma ideia se confronta com o mundo histórico para alcançar sua totalidade histórica e sua plenitude. Esta plenitude tem haver com fim último, e a visão de mundo, é preciso romper com o *continuum da história*. A revolução social é parte de seu projeto messiânico, que deverá combater a barbárie do progresso técnico científico pela via do Materialismo histórico,

Benjamin desponta como um iceberg, parecendo destoar do concerto marxista de Frankfurt e do pensamento messiânico da tradição judaica. No entanto os exemplos de Benjamin não podem ser esquecidos, o anjo da história não só assiste a catástrofe do passado que vitimou uma geração e que foram esmagados pelo “carro triunfal do progresso”⁴⁷.

Pode se perceber que Benjamin cobra da esteira do progresso os fragmentos que a história tenta apagar nas dobras do tempo, demonstrando que tais fragmentos são fatos que determinam as dimensões messiânicas e utopias latentes, capazes de sacralizar o profano e profanar o sagrado.

⁴⁶ Benjamin, A origem do drama Barroco Alemão p.69

⁴⁷ *Origines Du Totalitarisme*, v.2, L'Impérialism, p298-299.

O *HABITUS*, O CAMPO E O CAPITAL EM PIERRE BOURDIEU



Olga Nancy P. Cortés¹

Introdução

A teoria prática desenvolvida por Pierre Bourdieu ao longo de sua trajetória intelectual transcende a própria sociologia. A riqueza e complexidade de seu pensamento têm produzido debates, discordâncias e redescobertas nas mais diversas áreas do conhecimento. Por ocasião do aniversário de dez anos de seu falecimento, no ano de 2012, ocorreram diversos colóquios, seminários, publicações e estudos filosóficos de sua obra, reacendendo-se o interesse pelo autor.

Com o objetivo de superar a dicotomia existente entre a filosofia do sujeito e da consciência e o estruturalismo, e buscando colocar o indivíduo dentro e a

¹ Mestranda em Filosofia do PPG em Filosofia, PUCRS; e-mail para contato: olghanan.voy@terra.com.br; olga.cortes@acad.pucrs.br.

partir do meio social, Bourdieu vale-se dos mais diversos autores para compor seu aparato conceitual. Visava demonstrar, por meio de pesquisas empíricas aliadas a uma aguçada sensibilidade intelectual, os limites e as possibilidades de mudanças que os indivíduos inseridos em determinada estrutura social possuem. Desta forma, procura na prática da vida o alimento para a teoria, a qual é denominada como estruturalista construtivista ou construtivismo estruturalista. O cerne de sua teoria é a inter-relação dos conceitos *habitus*, campo e capital.

Na presente comunicação será apresentada uma breve autobiografia do autor com o objetivo de contextualizar seu pensamento, para então, serem abordados os conceitos acima citados.

Pierre Bourdieu: breve trajetória

Pierre Félix Bourdieu nasceu em 1º de agosto de 1930, em Denguin, uma pequena vila na região de Béarn localizada na região rural do sudeste francês nos Pirineus. Nascido numa família camponesa, seu pai foi agricultor e chefe dos correios local. Sua mãe tinha uma origem similar, porém ligeiramente superior à do esposo, já que seus predecessores foram pequenos proprietários rurais. Passada a infância, Bourdieu dá sequência aos seus estudos no *Lycee Barthon* em Pau, em regime de internato, no qual permaneceu até os dezessete anos quando se muda para Paris. O objetivo desta mudança é a preparação para o ingresso na conhecida *École Normale Supérieure*. Wacquant² relembra a importância que a filosofia detinha nesse período, sendo considerada uma disciplina obrigatória para

² WACQUANT, L. Pierre Bourdieu. In: STONES, R. Key Contemporary Thinkers. London: Macmillan, 2006. p. 261-277. Disponível em: loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em: 07 de novembro de 2014.

todo aspirante a intelectual. Não foi diferente com Bourdieu,³ o qual passa a frequentar tanto a *École Normale Supérieure* quanto passa a conviver com o mundo intelectual parisiense da época.

A prevalência da filosofia do sujeito do existencialismo sartreano desagradou rapidamente Bourdieu, que passa a se interessar mais pela filosofia do conceito relacionada aos trabalhos de Gaston Bachelard, Georges Canguilhem e Jules Villemin e pela fenomenologia de Edmund Husserl e Maurice Merleau-Ponty, além de ter estudado Émile Durkheim, Karl Marx, Max Weber e outros. Por ocasião do final do curso, escreve a tese sobre *Animadversiones* de Leibniz sob a orientação de Henry Gouhier, segue o seminário de Éric Weil sobre a *Filosofia do Direito* de Hegel na *École Pratique des Hautes Études* e leciona filosofia em Moulin. Ao mesmo tempo inicia, com Canguilhem, uma tese filosófica sobre a estrutura temporal da vida afetiva, na qual entrelaçaria biologia, filosofia e medicina. No entanto, abandona a tese após retornar da Argélia.

O período em que cumpriu com o serviço militar, na guerra da Argélia no final dos anos cinquenta, marcou profundamente Bourdieu, influenciando-o não somente na conversão para a sociologia, mas também na construção de sua teoria. Wacquant⁴ assinala dois eventos que convergiram para a realização dessa mudança: a nível pessoal e a nível intelectual. O primeiro refere-se à

³ Entretanto, Marie-Anne Lascourret (2008) na biografia que escreve do autor, alerta para o fato de que Bourdieu nunca fez referências aos motivos que o conduziram à filosofia, referindo-se a essa época como sendo plena de novidades e desafios.

⁴ WACQUANT, L. Pierre Bourdieu. In: STONES, R. Key Contemporary Thinkers. London: Macmillan, 2006. p. 261-277. Disponível em: loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em: 07 de novembro de 2014.

experiência vivida em um país colonizado e em guerra e o segundo deve-se ao advento do estruturalismo, o qual proporciona o renascimento das ciências sociais, consideradas até aquele momento como sendo uma ciência pária no mundo intelectual. O estruturalismo, segundo Wacquant⁵, lhe proporcionou a ruptura com a filosofia vigente da época e uma abertura tanto para expressar-se politicamente fora do âmbito do partido comunista quanto a possibilidade de revigorar as ciências empíricas.

A partir dos anos sessenta, Bourdieu volta-se inteiramente para a pesquisa sociológica. No retorno da Argélia a Paris, Bourdieu trabalha com Raymond Aron, publica vários livros e artigos referentes às pesquisas realizadas em Cabília, muitas em conjunto com pesquisadores argelinos, realizando também uma pesquisa referente às mudanças ocorridas em sua região natal após a guerra. Paralelo aos estudos etnológicos da sociedade argelina pós-independência, Bourdieu volta-se para o estudo sociológico da educação, da arte e da política.

O interesse do pensador por esses temas, segundo Wacquant⁶, está relacionado à tese de que na sociedade próspera ocidental do pós-guerra, as credenciais educacionais e a familiaridade com a cultura burguesa têm sido cada vez mais determinantes para alcançar oportunidades de expressão na vida das pessoas. Aliam-se a isto, os talentos individuais e a meritocracia acadêmica que

⁵ WACQUANT, L. Pierre Bourdieu. In: STONES, R. Key Contemporary Thinkers. London: Macmillan, 2006. p. 261-277. Disponível em: loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em: 07 de novembro de 2014.

⁶ WACQUANT, L. Pierre Bourdieu. In: STONES, R. Key Contemporary Thinkers. London: Macmillan, 2006. p. 261-277. Disponível em: loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em: 07 de novembro de 2014.

em conjunto auxiliam a conservação das hierarquias sociais. Disto resultou um amplo debate sobre o sistema educacional e a política no qual estava alicerçado.

Os anos seguintes foram pautados por sua inserção como professor da *École des Hautes Études Sociales*, a criação da revista *Actes de la recherche en sciences sociales* e a publicação de uma de suas principais obras, *A Distinção-crítica social do julgamento* em 1979 a qual junto com *O Senso Prático* de 1980 o conduziram à cátedra de sociologia do *Collège de France* em 1981. Reconhecido internacionalmente, nos últimos anos de sua vida dedicou-se às pesquisas na sociologia dos gostos simbólicos e a inclusão de outros temas como a dominação masculina, o sofrimento social, as bases sociais e políticas da economia, entre outros. Em 1995 assume abertamente uma postura contra a globalização e o neoliberalismo, reacendendo a discussão sobre o engajamento político do intelectual.

Pensador complexo, Wacquant⁷ refere-se à ele como um intelectual que possuía uma “rara combinação de exigência conceitual, reflexividade metodológica e pertinência sócio-política [...]”, a qual lhe permitiu ser porta-voz de uma ciência que transcendeu os muros da academia. Faleceu em janeiro de 2002, deixando um vasto legado teórico.

O *habitus*, o campo e o capital

A provocação intelectual de Bourdieu nasce da sua inquietação relacionada ao indivíduo e ao contexto social

⁷ WACQUANT, Loïc. O Legado sociológico de Pierre Bourdieu: duas dimensões e uma nota pessoal. In: Rev. Sociol. Polit., Curitiba, n.19, p. 95-110, nov. 2002. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/rsp/article/view/362>>. Acesso em: 06 nov.2014.

no qual está inserido. De acordo com Ortiz⁸ a problemática teórica do pensador repousa, sobretudo, na mediação entre indivíduo e sociedade, cujas reflexões partem da antiga polêmica entre objetivismo e subjetivismo. Na tentativa de superar essa dicotomia, a teoria de Bourdieu procura articular a relação entre o indivíduo – o qual denomina de agente⁹ - e a estrutura social, denominando de praxiologia a abordagem epistemológica que desenvolve.

[...] o conhecimento que podemos chamar de praxiológico tem como objeto não somente o sistema de relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações *dialéticas* entre essas estruturas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, isto é, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade: este conhecimento supõe a ruptura com o modo de conhecimento objetivista, quer dizer, um questionamento das condições de possibilidade e, por aí, dos limites do ponto de vista objetivo e objetivante que aprende as práticas de fora, enquanto fato acabado, em lugar de construir seu princípio gerador situando-se no próprio movimento de sua efetivação.

10

A preocupação do pensador é estabelecer uma forma de conhecimento a respeito da relação do indivíduo

⁸ ORTIZ, Renato (Org.). Pierre Bourdieu. São Paulo: Editora Ática, 1994. p.7-36.

⁹ A noção de agente é desenvolvida por Bourdieu para superar as oposições tradicionais entre indivíduo/sociedade, o qual considera dotado de disposições específicas adquiridas a partir de sua trajetória social. Assim, “[...] a partir de esas disposiciones, forja las diferentes modalidades de su actitud hacia el mundo, social y físico, que lo rodea.” (CHEVALLIER, S. & CHAUVIRÉ, C., 2011, p.24-25).

¹⁰ BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria prática. In: ORTIZ, R.(org.) Pierre Bourdieu. São Paulo: Ática, 1994. p.46-81.

com o meio social que supere as existentes. Na discussão do método praxiológico, o autor traça as diferenças que o mesmo possui em relação ao objetivismo presente no estruturalismo e ao subjetivismo presente na fenomenologia. Refere-se a ambos como sendo limitados na compreensão do indivíduo o qual se encontra em relação dentro de um dado contexto social desde que nasce. Em sua visão, a limitação do subjetivismo da fenomenologia e seu método de priorizar as experiências primeiras “exclui a questão de suas próprias condições de possibilidade” ¹¹. Por sua vez, em relação ao objetivismo do estruturalismo, o limite está relacionado à anulação do sujeito e à priorização das relações objetivas “que estruturam as práticas e as representações das práticas” ¹².

Ao apresentar o método praxiológico, Bourdieu constrói a teoria da prática, por meio da qual visa estabelecer uma relação dialética entre o subjetivismo e o objetivismo. Segundo ele, “o conhecimento praxiológico não anula as aquisições do conhecimento objetivista, mas conserva-as e as ultrapassa, integrando o que esse conhecimento teve que excluir para obtê-las” ¹³. Da mesma forma, seu método considera as experiências primeiras antevistas pelo método fenomenológico e excluídas pelo objetivismo. Portanto, pode-se compreender que o autor busca com seu método demonstrar que as estruturas sociais e as estruturas mentais dos indivíduos estão interligadas, constituindo-se e correspondendo-se mutuamente. Disto resulta o que denomina como estruturalismo construtivista ou construtivismo estruturalista. Em suas palavras,

¹¹ BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria prática. In: ORTIZ, R.(org.) Pierre Bourdieu: sociologia. São Paulo: Ática, 1994. p.46.

¹² BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria prática. In: ORTIZ, R. (org.). Pierre Bourdieu: sociologia. São Paulo: Ática, 1994, p.46.

¹³ BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria prática. In: ORTIZ, R.(org.). Pierre Bourdieu: sociologia. São Paulo: Ática, 1994. p.48.

Por estruturalismo ou estruturalista, quero dizer que existem, no próprio mundo social e não apenas nos sistemas simbólicos – linguagem, mito, etc. –, estruturas objetivas, independentes da consciência e da vontade dos agentes, as quais são capazes de orientar ou coagir suas práticas e representações. Por construtivismo, quero dizer que há, de um lado, uma gênese social dos esquemas de percepção, pensamento e ação que são constitutivos do que chamo de *habitus* e, de outro, das estruturas sociais, em particular do que chamo de campos e grupos [...].¹⁴

A partir disto, Bourdieu fornece à teoria prática um aparato conceitual que a fundamenta, constituindo-se como o cerne da mesma, a saber, o *habitus*, o campo e o capital. Estes três conceitos, especialmente o primeiro, aparece desde as primeiras obras escritas pelo autor, o qual vai se complexificando com a entrada dos outros dois conceitos e com a evolução de seu pensamento.

O *habitus* não é um conceito novo na história do pensamento, foi utilizado por Aristóteles, pelos filósofos medievais, por Hegel, por Leibniz, por Mauss, por Husserl, por Merleau-Ponty, por Norbert Elias e por outros pensadores¹⁵. Entretanto, Bourdieu confere ao *habitus* um sentido peculiar. Segundo sua concepção, o *habitus* surge da necessidade empírica de apreender as relações de afinidade entre o comportamento dos agentes e as estruturas sociais. O objetivo é escapar do objetivismo do estruturalismo sem recair na filosofia do sujeito e da consciência. O *habitus*, então, é um conceito mediador, é a possibilidade conciliatória entre a oposição aparente da realidade exterior (mundo social) com as realidades individuais.

¹⁴BOURDIEU, Pierre. Espaço Social e Poder Simbólico. In: _____. Coisas Ditas. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 149.

¹⁵CHEVALLIER, S. & CHAUVIRÉ, C. Diccionario Bourdieu. Buenos Aires: Nueva Edición, 2011. p. 107.

[...] um *habitus* – entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas [...] ¹⁶

Assim, pode ser concebido como um sistema de esquemas individuais inconscientes formadores de nossa percepção, julgamento e atuação no mundo. Wacquant ¹⁷ compreende-o como sendo as disposições internalizadas por meio da exposição do indivíduo às condições e condicionamentos sociais no ambiente em que está exposto desde a tenra infância. Inscrevendo-se no corpo, nos gestos, na postura ao ponto de se tornarem naturais, essas disposições são mantidas inconscientes ao longo da vida. Entretanto, o autor ressalta seu caráter maleável, o qual refere que dentro dos limites assentados nas primeiras experiências da vida, o *habitus* sofre a todo o momento as influências do ambiente. Desta forma, não designa simplesmente um condicionamento, mas designa também um princípio de ação.

Produzido pelo ambiente e produzindo ações, Bourdieu ¹⁸ compreende-o como sendo ao mesmo tempo uma estrutura estruturada e uma estrutura estruturante. Estruturada porque é produto dos padrões do meio social e estruturante porque forma e dá coerência às atividades

¹⁶BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (Org.). Pierre Bourdieu: sociologia. 1994. p. 65.

¹⁷ WACQUANT, L. Pierre Bourdieu. In: STONES, R. Key Contemporary Thinkers. London: Macmillan, 2006. p. 261-277. Disponível em: loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em: 07 de novembro de 2014.

¹⁸ BOURDIEU, Pierre. Structures, habitus, pratique. In: Le sens pratique. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, p. 87-109.

individuais que cada um desenvolve em suas vidas. Segundo Bourdieu¹⁹, com a noção de *habitus* como sistema de esquemas adquiridos e princípios organizadores da ação buscava “construir o agente social na sua verdade de operador prático de construção de objetos.” Desta forma, fornece ao indivíduo a possibilidade de intervir no meio onde está inserido. Wacquant²⁰ coloca que apesar do *habitus* possuir um caráter de continuidade na internalização dos esquemas do ambiente, ele também permite a aquisição de novas disposições no confronto que ocorre perante as discrepâncias nas relações com o meio social.

No entanto, esse sistema de disposições, de acordo com Wacquant²¹, está relacionado e depende das sucessivas posições que o indivíduo ocupa na sociedade, as quais estão relacionadas à noção de capital. A compreensão de capital em Bourdieu²² supera e amplia a noção econômica que geralmente lhe é atribuída. Em sua análise, o capital é compreendido como um recurso efetivo que está dado no campo social onde o indivíduo está inserido, fornecendo-lhe as condições pelas quais o indivíduo pode apropriar-se dos benefícios específicos que o conduzem na participação e na competição em determinado campo. Sob esta

¹⁹BOURDIEU, Pierre. “Fieldwork in Philosophy”. In: _____. Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense, 1990. p.27.

²⁰ WACQUANT, L. Pierre Bourdieu. In: STONES, R. Key Contemporary Thinkers. London: Macmillan, 2006. p. 261-277. Disponível em: loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em: 07 de novembro de 2014.

²¹ WACQUANT, L. Pierre Bourdieu. In: STONES, R. Key Contemporary Thinkers. London: Macmillan, 2006. p. 261-277. Disponível em: loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em: 07 de novembro de 2014.

²² CHEVALLIER, S. & CHAUVIRÉ, C. Dicionario Bourdieu. Buenos Aires: Nueva Edición, 2011. p. 26.

perspectiva, o capital divide-se em econômico (recursos materiais e financeiros), social (recursos adquiridos nas relações sociais estabelecidas nos grupos e instituições) e cultural (conhecimento adquiridos). O capital simbólico, um quarto tipo de capital, refere-se aos efeitos de qualquer forma de capital, ou seja, [...] *designa el efecto de violencia inmaterial de las otras formas de capital en las consciencias, es una especie de significación perlocutoria de los otros modos de capitalización*²³.

Wacquant²⁴ coloca que a posição dos indivíduos, grupos ou instituições podem ser mapeadas por meio do conjunto do capital (social, cultural e econômico) que eles possuem por meio da relação estabelecida entre volume e composição de todos. A estas duas, o autor acrescenta uma terceira, a saber, a atuação do tempo sobre o volume e composição desse conjunto. Essa atuação [...] *records their trajectory through social space and provides invaluable clues as to their habitus by revealing the manner and path through which they reached the position they presently occupy*.

Habitus e capital só tem sentido quando relacionados a um campo. O espaço social é formado por áreas, a saber, arte, ciência, religião, universidade, etc., as quais são microcosmos que possuem suas próprias regras, objetos, interesses específicos, formas de autoridade e maneiras de relação próprias a cada uma dessas áreas. Portanto, campo designa esses microcosmos que ocupam uma posição estruturada no espaço social, cuja força própria impõe determinações específicas para todos os que

²³ CHEVALLIER, S. & CHAUVIRÉ, C. Dicionario Bourdieu. Buenos Aires: Nueva Edición, 2011. p. 28.

²⁴ WACQUANT, L. Pierre Bourdieu. In: STONES, R. Key Contemporary Thinkers. London: Macmillan, 2006. p. 261-277. Disponível em: loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em: 07 de novembro de 2014.

buscam entrar nele. Assim, Wacquant²⁵ exemplifica a força do campo por meio do exemplo de alguém que deseja ser cientista, o qual precisa adquirir o mínimo de capital científico requerido para que possa participar desse campo científico. Com este exemplo, o autor nos coloca diante de uma segunda característica do campo. Ao ser visto como um espaço de interação de forças, um campo é também um espaço de luta entre os agentes (indivíduos) e as instituições que criam mecanismos de preservação ou anulação das possibilidades de distribuição do capital específico a cada campo. Na luta por pertencer a determinado campo, o agente atua conforme seu próprio conjunto de *habitus*, capital e campo, os quais o colocam em determinada posição que ou auxilia na composição das forças na luta por pertencer a determinado campo ou o prejudicam.

Por outro lado, o campo não pode ser visto como uma estrutura fixa e determinista, ao contrário, ele é resultado de sua história, eles crescem, mudam, surgem ou desaparecem ao longo do tempo o que aponta uma terceira característica, a saber, o grau de autonomia. Wacquant²⁶ refere-se a ela como sendo a capacidade de cada campo em interagir com os outros campos ao longo de seu desenvolvimento. Com isto, o autor aponta para a luta que se estabelece dentro de cada campo em relação aos outros, a qual tanto pode ser para defender seus princípios de autonomia - e por isso se isolam - como pode ser pela

²⁵ WACQUANT, L. Pierre Bourdieu. In: STONES, R. Key Contemporary Thinkers. London: Macmillan, 2006. p. 261-277. Disponível em: loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em: 07 de novembro de 2014.

²⁶ WACQUANT, L. Pierre Bourdieu. In: STONES, R. Key Contemporary Thinkers. London: Macmillan, 2006. p. 261-277. Disponível em: loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em: 07 de novembro de 2014.

necessidade de suporte externo para manter-se numa posição dominante.

É relevante colocar que, para Bourdieu, cada campo é uma estrutura constituída de *habitus* e capital próprio a ele, assim, o campo científico possui seu próprio *habitus* e capital, no qual os indivíduos com seu próprio *habitus* e capital vão se inserindo e se relacionando dialeticamente. Conforme o autor, os conceitos fundamentais que desenvolveu, a saber, *habitus*, campo e capital [...] *tem como ponto central a relação, de mão dupla, entre as estruturas objetivas (dos campos sociais) e as estruturas incorporadas do habitus [...]*²⁷. Nessa relação, a posição que cada um ocupa no campo ao qual pertence configura a maneira como as relações vão se desenvolver. Portanto, aqueles que detêm uma posição de domínio lutam por sua manutenção desenvolvendo estratégias de conservação ora conscientes, ora inconscientes. Por outro lado, aqueles que se encontram numa posição inferior dentro de determinado campo desenvolvem estratégias de subversão. De acordo com Wacquant²⁸, um membro que está estabelecido em determinada posição em determinado campo tem a necessidade da conservação, ao passo que aqueles que desejam entrar têm a necessidade da mudança do *status quo*.

A partir disto, percebe-se a inter-relação entre *habitus*, campo e capital os quais se encontram intrinsecamente ligados um ao outro. De acordo com Wacquant²⁹, a relação entre indivíduo e sociedade não é

²⁷ BOURDIEU, Pierre. Razões Práticas: sobre a teoria da ação. 11ªed. Campinas:Papirus, 2011. p.10.

²⁸ WACQUANT, L. Pierre Bourdieu. In: STONES, R. Key Contemporary Thinkers. London: Macmillan, 2006. p. 261-277. Disponível em: loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em: 07 de novembro de 2014.

²⁹ WACQUANT, L. Pierre Bourdieu. In: STONES, R. Key Contemporary Thinkers. London: Macmillan, 2006. p. 261-277.

uma relação direta e nítida, ao contrário, a proposta de Bourdieu é demonstrar que essa relação é construída por uma série de mecanismos entranhados tanto na estrutura do espaço social quanto no indivíduo desde a tenra infância. Numa entrevista concedida no ano de 1986, Bourdieu se sente compelido a denominá-la de estruturalismo genético.

[...] tento elaborar um estruturalismo genético: a análise das estruturas objetivas – as estruturas dos diferentes campos – é inseparável da análise da gênese, nos indivíduos biológicos, das estruturas mentais (que são em parte produto da incorporação das estruturas sociais) e da análise da gênese das próprias estruturas sociais: o espaço social, bem como os grupos que nele se distribuem, são produto de lutas históricas (nas quais os agentes se comprometem em função de sua posição no espaço social e das estruturas mentais através das quais eles apreendem esse espaço)³⁰.

A teoria prática à luz desses conceitos-chaves torna-se uma complexa rede de análise da relação entre indivíduo e sociedade. Wacquant³¹ coloca que Bourdieu, ao nos brindar com sua teoria, nos retira de uma postura as vezes parcial e ingênua que assumimos diante de nosso estar-no-mundo.

Disponível em:
loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em: 07 de novembro de 2014.

³⁰ BOURDIEU, Pierre. “Fieldwork in Philosophy”. In: _____. Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense, 1990. p.26.

³¹ WACQUANT, L. Pierre Bourdieu. In: STONES, R. Key Contemporary Thinkers. London: Macmillan, 2006. p. 261-277. Disponível em:
loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em: 07 de novembro de 2014.

Considerações finais

Ao concluir esta comunicação, torna-se necessário ressaltar a importância de compreendê-la como um esboço inicial dos principais conceitos da teoria prática apresentada por Pierre Bourdieu. A inter-relação entre *habitus*, campo e capital é o cerne da superação do objetivismo e subjetivismo. Na relação dialética entre indivíduo/agente e estrutura social, o *habitus*, o campo e o capital interagem mutuamente, formando uma correlação de forças que conduzem nossas ações. Ao mesmo tempo, no entanto, nos fornecem a possibilidade de intervir no meio ao qual pertencemos se compreendermos quem somos e onde estamos inseridos. Se por um lado sua teoria tende para um determinismo, por outro lado ela fornece a saída para essa tendência ao nos colocar como agentes sociais. Retirando o sujeito de uma condição de sujeição, o indivíduo de uma condição de individualidade, a noção de agente proposta nos remete à ação, o que nos coloca a responsabilidade de romper com nossos pré-conceitos, acomodações intelectuais e condutas automatizadas. A provocação deste pensador é buscar compreender o que nos forma e como nos formamos nessa inter-relação agente e sociedade.

O estudo desenvolvido deixa em aberto questionamentos, dúvidas e a premente necessidade do aprofundamento de sua teoria, cuja complexidade muitas vezes tem conduzido a maus entendidos e distorções. Sua obra, entretanto, deixa uma importante contribuição para os estudos na área da filosofia social e política.

Referências Bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. "Fieldwork in Philosophy". In: _____ . Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 26.

_____. Razões Práticas: sobre a teoria da ação. 11^oed. Campinas: Papirus, 2011. p.10.

_____. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (Org.). Pierre Bourdieu: sociologia. 1994. P. 65.

_____. Structures, habitus, pratique. In: Le sens pratique. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, p. 87-109.

_____. Espaço Social e Poder Simbólico. In: _____. Coisas Ditas. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 149.

CHEVALLIER, S. & CHAUVIRÉ, C. Dicionario Bourdieu. Buenos Aires: Nueva Edición, 2011. p. 107.

LESCOURRET, Marie-Anne. Bourdieu. Paris: Flammarion, 2008. 538p.

WACQUANT, L. Pierre Bourdieu. In: STONES, R. Key Contemporary Thinkers. London: Macmillan, 2006. p. 261-277. Disponível em: loicwacquant.net/assets/Papers/PIERREBOURDIEU-Stones2007.pdf. Acesso em: 07 de novembro de 2014.

_____. O Legado sociológico de Pierre Bourdieu: duas dimensões e uma nota pessoal. In: Rev. Sociol. Polit., Curitiba, n.19, p. 95-110, nov. 2002. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/rsp/article/view/362>>. Acesso em: 06 nov. 2014.

O LUGAR DA HISTÓRIA NO SISTEMA FILOSÓFICO DE HEGEL: BREVES CONSIDERAÇÕES



*Rafael Reigada Botton*¹

A obra *Filosofia da História* surgiu a partir de aulas ministradas por Hegel em diferentes localidades, e compiladas por Karl Ludwig Michelet a partir de seus manuscritos e dos apontamentos dos alunos de Hegel em Berlim no ano de 1837 (seis anos após a morte de Hegel). Nela estão expressas as principais concepções do filósofo acerca da História, e sua estreita relação com as ideias de Espírito, Razão, Liberdade, Estado, e Moralidade (tanto objetiva quanto subjetiva) sendo considerada um resumo e conclusão do seu sistema filosófico, motivo pelo qual possui uma importância fundamental mesmo sendo uma obra póstuma.

¹ Mestrando em História (PUCRS), bolsista CNPq. E-mail: rgbotton@gmail.com.

A importância desta pesquisa reside no fato de que o pensamento hegeliano – em especial sua Filosofia da História – influenciou diretamente algumas das principais correntes historiográficas do século XIX, principalmente em países como a Alemanha, França e Inglaterra. Destacamos como exemplo sua noção de finalidade (teleologia) na História, que foi de suma importância tanto na matriz histórica do positivismo (escola de pensamento iniciada por Augusto Comte) quanto no pensamento marxista (associando-se também a importância da dialética hegeliana, reinterpretada por Karl Marx).

Também é importante salientar que a Filosofia da História sintetiza alguns dos principais conceitos empregados no sistema hegeliano e abordados de forma mais aprofundada em suas obras *Fenomenologia do Espírito*, *Ciência da Lógica* e *Filosofia do Direito*. A seguir, serão expostas inicialmente as três modalidades de História apontadas por Hegel, para então aprofundarmos a História filosófica, sua relação com os conceitos de Espírito, Razão, Liberdade e Estado; e por fim abordar a concepção hegeliana de homens históricos e o percurso evolutivo da história.

Até o início do século XVIII, o termo alemão *historie* (“história”) era usado no plural para designar as diversas narrativas particulares e desconexas entre si que a tradição historiográfica acumulara (como a história da guerra do Peloponeso, a história de Roma etc.). A partir da segunda metade do século, o uso do termo *geschichte* (também “história”) foi criado pelos pensadores iluminista e passou a ser frequentemente utilizado no singular para designar tanto a sequência unificada dos eventos que constituem a marcha da humanidade, como o seu relato (a História da civilização ou dos progressos do espírito humano).

Hegel propõe o desenvolvimento de uma História Universal (*Geschichte*), motivo pelo qual o mesmo destaca a

existência de três modos de tratamento da História: Universal; Refletida; e Filosófica (sendo esta considerada a mais relevante para o seu sistema de pensamento).

A História Original (*Historie*) é o relato escrito dos principais acontecimentos vivenciados pelos historiadores e cujos espíritos faziam parte, onde “o fenômeno exterior é assim traduzido na representação interior” (HEGEL, 1995, p. 11). Desta forma, os historiadores registram os feitos de seu tempo e os traduzem em uma obra imaginativa, imortalizando-os. Entretanto, Hegel destaca que os discursos produzidos não configuram necessariamente reflexões aprofundadas, visto que por viverem o contexto dos acontecimentos não conseguem apreender a amplitude de seus desdobramentos, motivo pelo qual seus enunciados possuem um caráter maior de atos políticos (principalmente no caso de grandes estadistas, como Júlio César). Assim, o historiador acaba “exprimindo as máximas de seu povo e de sua própria personalidade, a consciência de seus relacionamentos políticos, como a ética e moral, os princípios de suas metas e atos” (1995, p. 12). Hegel destaca entre os historiadores desta modalidade Heródoto (considerado o “pai” da História), Tucídides, Xenofonte, César e Frederico da Prússia (considerado o maior escritor nesta modalidade de historiografia).

A segunda modalidade de História apontada por Hegel é a História Refletida, onde sua representação ultrapassa o tempo presente (não em relação à temporalidade, mas sim ao Espírito da época). Nesta categoria, Hegel aponta quatro tipos bastante distintos: História Geral (abordagem total de um povo ou do mundo, onde o historiador deve utilizar exclusivamente de abstrações e cujo fator de maior relevância é a metodologia de análise empregada); História Pragmática (também conhecida como *Magistra Vitae* – “Mestra da Vida” – com ênfase no ensino de lições morais enquanto arquétipos éticos a serem seguidos na pedagogia de crianças); História

Crítica (uma história da historiografia, com foco no julgamento da veracidade e credibilidade de narrativas); e a História Conceitual (que constitui uma transição para a História Universal Filosófica, assumindo uma abordagem mais ampla enquanto áreas do conhecimento, como por exemplo, no caso de uma História da Arte). Neste ponto, Hegel destaca que “como mercúrio é o guia das almas, a ideia, na verdade, é que conduz os povos e o mundo, e é o espírito, na sua vontade mais racional e mais necessária, que dirigiu e dirige os acontecimentos mundiais” (1995, p. 16), conduzindo então ao terceiro gênero de História, a Filosófica.

A História Filosófica é a principal categoria da historiografia para Hegel, onde o pensar filosófico subordina-se ao real existente (enquanto guia e fundamento) Partindo da premissa de que a Razão governa o mundo, a História universal torna-se consequentemente um processo racional, onde Hegel afirma que

[...] A Razão se nutre a si mesma, é o seu próprio pressuposto, e seu objetivo é o objetivo final absoluto. Assim, ela própria realiza sua finalidade e a faz passar do interior para o exterior, não apenas no universo natural, mas também no universo espiritual – na história universal. (1995, p. 17).

Assim, o estudo da História Universal é a contemplação da marcha racional e necessária do Espírito Absoluto rumo à “consciência de si”, e cujo estudo permite descobrir as paixões humanas, seu gênio e suas forças atuantes. Neste ponto, Thadeu Weber sintetiza que na concepção hegeliana “o indivíduo é, no fundo, mero expectador do transcurso inexorável da história. Há uma racionalidade intrínseca e autônoma, que reina soberana e que não é afetada pela ação do indivíduo” (1993, p. 136).

Entretanto, Hegel destaca que esta Razão que rege o mundo não pode ser associada somente à fé em uma Providência religiosa, da mesma forma que a ideia de Nouç

² enquanto razão não consciente de si mesma sejam constituintes do Espírito que se desdobra em sua plenitude na História Universal. O filósofo cita como exemplo o Sistema Solar, onde o sol e os planetas seguem leis imutáveis, embora não tenham consciência disto.

Hegel explica que a História Universal é a representação do Espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo – em outras palavras, a História é o progresso da consciência na Liberdade, cuja finalidade do Espírito Universal é encontrar-se voltando para si mesmo, encarando-se desta forma como realidade. A própria Natureza do Espírito é a liberdade, que Hegel considera que “é em si mesma, que encerra a infinita possibilidade de se tornar consciente – pois ela é, segundo seu conceito, o conhecimento de si –, é o fim a que ela tende e a única finalidade do Espírito” (1995, p. 25).

A par do Espírito, dentro de uma perspectiva fundamentada pela lógica dialética, encontra-se a Vontade, associada à paixão enquanto atividade humana derivada de interesses individuais, e que embora possuam este caráter particular, constituem também o escopo de ações gerais e coletivas. Assim, a liberdade do Espírito concretiza-se com o reconhecimento da liberdade moral (e principalmente do pensamento) no Estado, considerado enquanto fim absoluto da História.

O Estado é definido por Hegel enquanto uma *moralidade objetiva*, que engloba tanto o querer universal quando a vontade subjetiva, onde “o Estado aparece como instância necessária, situada acima dos interesses corporativos, procurando preservar a universalidade” (WEBER, 1993, p. 133). Por este motivo, Hegel conclui que “na História Universal só se pode falar de povos que

² “Inteligência cósmica” em grego, proposta pelo filósofo pré-socrático Anaxágoras.

formam um Estado. É preciso saber que tal Estado é a realização da liberdade, isto é, da finalidade absoluta, que ele existe por si mesmo” (1995, p.39). Em outras palavras, apenas as civilizações que foram capazes de criar um Estado centralizado incorporam a História, sendo uma visão eurocêntrica que consequentemente exclui outros povos que não se enquadram na categoria proposta por Hegel.

Segundo Hegel, a História possui um percurso evolutivo que inicia no leste (Ásia) em direção ao Oeste (Europa), onde Hegel associa o Estado moderno enquanto fim da História. O mundo oriental é associado ao modelo de governo teocrático, um *despotismo* onde apenas o tirano é verdadeiramente livre. Incluem-se nesta categoria a China (onde o princípio patriarcalista domina os indivíduos como dependentes); a Índia (considerada enquanto um Estado “onírico” que fomenta uma servidão exteriorizada e desnorteada); a Pérsia (considerada como o primeiro povo histórico); o Egito (que desenvolveu o primeiro Estado centralizado sob a teocracia do faraó) e os Impérios semitas (Assírios, Judeus e Babilônios).

Já o mundo Greco-romano é associado à *democracia* e à *aristocracia*, onde apenas alguns (os cidadãos legítimos) são livres. Destaca-se Atenas (considerada o berço da democracia, uma sociedade variada e intelectualizada); Esparta (uma diarquia aristocrática, altamente militarizada), e o Império macedônico de Alexandre o Grande (que expandiu o Espírito helênico para outras regiões). Roma incorporou grande parte deste Espírito helênico após a conquista da península balcânica no final do século III a.C. (principalmente a cultura e a religião), que aliou ao seu *direito positivo* e que fundou as bases da cultura ocidental após dominar grande parte da Europa.

A História atinge seu fim no mundo germânico, associado à *monarquia* e reconhecendo que todos os homens são livres, e onde a realização da verdade absoluta se dá

como autodeterminação da liberdade – tendo esta por conteúdo sua própria forma absoluta. Hegel aponta três períodos deste mundo, sendo o *primeiro* com o surgimento das nações germânicas no Império Romano (como povos cristão de posse no Ocidente); o *segundo* tendo início com Carlos Magno (com a constituição de uma monarquia feudal). E o *terceiro* período que se inicia com a Reforma no século XVI, onde surge a consciência do direito de si mesmo pelo restabelecimento da liberdade cristã, servindo como base para a constituição da lei fundamental do Estado (e onde a liberdade do Espírito tornou-se realidade). Hegel enxerga nestes três períodos uma dialética que atinge sua síntese no terceiro estágio e que repete o ciclo de desenvolvimento de épocas anteriores. Para isto, faz uma metáfora com a santíssima Trindade, ao afirmar que

Podemos diferenciar esses períodos como os reinos do Pai, do Filho e do Espírito. O do Pai é a massa substancial, indivisível, em transição com o domínio de Saturno, que engole seus filhos. O reino do Filho é o surgimento de Deus somente em relação à existência temporal, refletindo-se nela como algo alheio. O reino do Espírito é a reconciliação. (1995, p. 293).

Por fim, destacamos a concepção de Hegel acerca dos indivíduos históricos universais, considerados como os grandes homens da História, cujos fins particulares contêm o substancial que é a vontade do Espírito universal. Nesta perspectiva, estes homens são os heróis de uma época e por isso devem ser reconhecidos enquanto sábios, visto que não só melhor entenderam a sua época, mas também sintetizaram o Espírito coletivo por um processo que é inacessível à razão individual.

Esta noção de indivíduos históricos universais também serviu como base para a consolidação de governos cesaristas, isto é, monocracias absolutas apoiadas por uma burocracia militar, atribuindo ao líder traços heroicos. O cesarismo surgiu na História enquanto síntese do confronto

ocorrido durante a República de Roma entre princípio da autoridade do Senado (Razão) e a tendência para a igualdade que anima a plebe (Vontade). Neste contexto, César surge enquanto um herói tal como concebe Hegel, aquele em quem encarna por um processo inacessível à razão individual o pensamento coletivo, e cujo projeto político alia a autoridade (necessária à coesão social) à igualdade entre indivíduos (indispensável para a realização de justiça). Entre os exemplos de homens históricos, destacam-se Alexandre o Grande, Júlio César, Frederico da Prússia e Napoleão Bonaparte.

REFERÊNCIAS

BOURDÉ Guy; MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. 2º Ed. Mem Martins: Europa-America, 2003.

HEGEL, Friedrich. **Filosofia da História**. Brasília: UnB, 1995.

_____. **Fenomenologia da Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2011.

HYPPOLITE, Jean. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Lisboa: 70, 1988.

WEBER, Thadeu. **Hegel: liberdade, estado e história**. Petrópolis: Vozes, 1993.

NÃO-COGNITIVISMO, RACIONALIDADE E TRAGÉDIA



*Rafael Graebin Vogelmann*¹

1. Não-cognitivismo e o Problema dos Contextos Não-Assertivos

Cognitivismo e Não-cognitivismo Moral são teses a respeito da caracterização do juízo moral. Segundo o cognitivismo, juízos morais têm conteúdo cognitivo, descrevem o mundo e como tal tem valor de verdade. Para o cognitivista, se digo algo como “isto é bom”, “o que ele fez foi corajoso” ou “esta lei é injusta” estou em cada caso atribuindo ao objeto do juízo de valor uma propriedade (respectivamente, a de ser bom, a de ser corajoso, e a de ser injusta). Outras formas de cognitivismo podem sustentar que juízos de valor não atribuem propriedades aos objetos mas os descrevem como participando de certa relação – é o

1 Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: rafael.vog@gmail.com. Tel: (51) 9199-3971

caso de quem sustenta, por exemplo, que quando digo algo como “isto é bom” o que realmente afirmo é algo como “eu gosto disso”. Defensores do não-cognitismo sustentam, em contrapartida, que juízos de valor não têm conteúdo cognitivo, não descrevem o mundo e não têm valor de verdade. Para o não-cognitivista, o ato de fazer uma avaliação moral não pode ser entendido como o ato de descrever o objeto de juízo, mas como um ato diferente. As opções são muitas: o juízo moral pode consistir na expressão de um sentimento, emoção ou atitude, na prescrição de uma regra, na expressão de um comando etc. Para o não-cognitivista dizer “isto é bom” não é nada como *afirmar* que tenho uma atitude de aprovação para com o objeto do juízo, mas é algo como *expressar* esta atitude – não é como dizer “eu sinto uma dor aqui”, mas mais próximo de um “Ai!” acompanhando das reações corporais próprias da dor.

Apesar do charme que a posição não-cognitivista pode ter para aqueles atentos ao multiculturalismo e constantemente lembrados da possibilidade de que nossas convicções morais não passem de mera projeção de opiniões e gostos próprios ou de padrões de avaliação introjetados, o fenômeno da linguagem moral parece apontar na direção do cognitivismo. Nós usamos predicados morais e atribuímos verdade e falsidade aos juízos que fazemos com eles. Dizemos coisas como “não é verdade que o que ele fez foi corajoso” e “sim, admito, é verdade que ele é uma pessoa muito boa”. Mas o pior problema que a linguagem moral parece colocar para o não-cognitismo decorre do fato de que as mesmas expressões que usamos assertivamente quando fazemos um juízo moral podem ser usadas de maneira não assertiva. Geach² foi o primeiro a chamar atenção para este problema.

2 GEACH, P.T. “Assertion”. In: *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 4, pp. 449-65, out. 1965, em especial p. 461-463.

Quando asserimos sinceramente “é errado mentir” fazemos um juízo de valor e, segundo o não-cognitivista, isso consiste em expressar uma atitude desfavorável com relação ao ato de mentir. A mesma expressão pode ser usada, contudo, em contextos não-assertivos. Esse é o caso quando a expressão é incorporada a um condicional ou a uma disjunção. Se digo “se é errado mentir, então é errado trapacear” ou “é errado mentir ou é permitido trapacear” não estou asserindo “é errado mentir”, tanto que posso dizer “se é errado mentir, então é errado trapacear; mas não é errado mentir”. O mesmo vale para contextos nos quais atribuímos juízos morais a outras pessoas: “Pedro acha que mentir é errado”. Mas como o não-cognitivista explica o significado destes usos da expressão? Em contextos não-assertivos “é errado mentir” não pode ser usado para expressar uma atitude desfavorável, porque mesmo alguém que não veja problema nenhum em mentir pode usar a expressão em um contexto não-assertivo sem problemas. De acordo com o não-cognitivista, a mesma expressão avaliativa teria, portanto, significados diferentes em contextos assertivos e contextos não-assertivos. Ordinariamente, contudo, uma mesma expressão pode ocorrer tanto em contextos assertivos como em contextos não-assertivos e conservar seu significado. A expressão “está chovendo” usada assertivamente tem o mesmo significado quando usada não assertivamente em “está chovendo ou faz muito frio”. E portanto o não-cognitivista nos deveria uma explicação de por que no caso de juízos de valor a mesma expressão verbal não conserva o mesmo significado em contextos assertivos e contextos não-assertivos.

O não-cognitivista poderia responder afirmando que sua tese não trata do significado de certas expressões comumente utilizadas para realizar juízos morais, mas do ato mesmo de realizar o juízo moral. Isto é, a tese não-cognitivista diria respeito apenas a contextos assertivos,

onde de fato usamos as palavras para realizar juízos morais. Quando as mesmas palavras são incorporadas a condicionais, disjunções ou discurso indireto, elas não são usadas para realizar juízos morais e, portanto, a tese não-cognitivista não lhes diz respeito.

Isso, contudo, não é suficiente para proteger o não-cognitivista dos problemas ligados a contextos não-assertivos, pois usos não-assertivos de expressões avaliativas têm um papel importante no raciocínio e argumentação moral. Considere o seguinte argumento:

(1) Mentir é errado	P
(2) Se mentir é errado, então trapacear é errado	$P \rightarrow Q$
(3) Logo, trapacear é errado	Q

Este é um argumento válido da forma *modus ponens*. Segundo o não-cognitivista, (1) consiste na expressão de uma atitude. Digamos que (1) tem a forma *P*. Como o não-cognitivista lê (2)? Trata-se de um condicional, no qual nem o antecedente nem o consequente são asseridos, e que, portanto, pode ser asserido por alguém que não partilha da atitude expressa por (1). Então, ou (2) não pode ser lido como tendo a forma $P \rightarrow Q$ (pois de acordo com o não-cognitivista *P* consiste na expressão de uma atitude e o antecedente de (2) não pode ser lido dessa maneira) e o argumento não tem a forma *modus ponens* ou, se é lido como tendo esta forma, o argumento é inválido pois há equivocação nas premissas, dado que (1) e o antecedente de (2), ao contrário do que poderia parecer, não tem o mesmo significado.

O não-cognitivista pode responder da seguinte forma: a validade do *modus ponens* é explicada em termos de funcionamento do conectivo “se...então...” e não das propriedades dos elementos que ele conecta. A premissa (2) pode ser lida da maneira usual como se leem condicionais: “se é verdade que mentir é errado, então é verdade que

trapacear é errado” ou “não é verdade que mentir é errado ou é verdade que trapacear é errado”. Embora juízos morais não tenham valor de verdade, é gramaticalmente correto incorporar o juízo a contextos como “é verdade que...” ou “é falso que...”. Isso explica por que é gramaticalmente adequado incorporar juízos de valores a condicionais. Podemos parafrasear (1) como “é verdade que mentir é errado”. Agora, do fato de que (1) é *usado* para expressar uma atitude, não se segue nada quanto ao significado das palavras “mentir é errado”. A validade do argumento é questão das condições de verdade das premissas e basta que possamos atribuir verdade ou falsidade a (1), no sentido deflacionário acima, para que o argumento seja válido. A tese do não-cognitivist é sobre nosso propósito quando fazemos um juízo moral, não sobre o significado das palavras usadas para expressar o juízo³.

Esta resposta, porém, não é plenamente satisfatória. Quando pedimos uma explicação da validade do argumento acima, queremos uma explicação de por que alguém que *assere* (1) e (2) *deve assere* (3). Isto é, queremos saber, na leitura não-cognitivist, por que alguém que expressa uma atitude desfavorável com relação à mentira *deve*, se admite (2), expressar (ou ao menos ter) uma atitude desfavorável com relação à trapaça. Queremos poder acusar de irracionalidade, ou ao menos de algo tão forte quanto, quem sustenta (1) e (2) e não sustenta (3). A adequação gramatical do argumento não é suficiente aqui – queremos saber de onde vem sua força normativa. O argumento apresentado acima é válido, de maneira que $\{(1), (2), \neg(3)\}$ é um conjunto inconsistente. Para explicar isso precisamos de uma compreensão mais acabada de (2), precisamos de

3 Ver STOLJAR, D. "Emotivism and Truth Conditions". In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 70, No. 1, pp. 81-101, abr. 1993.

uma explicação de o que é isso que conecta duas atitudes. Em particular, o não-cognitivista precisa responder a seguinte questão: o que há de inconsistente em asserir (2) e ter uma atitude desfavorável à mentira mas não à trapaça? A resposta mais promissora parece ser tratar (2) como expressão de uma atitude mais complexa que conecta as atitudes expressadas por (1) e (3).

2. Uma Semântica Formal para Argumentos Morais

Blackburn pretende dar uma resposta deste tipo:

The question, for the anti-realist, is that of how his account of the hypothetical is to cohere with his account of straightforward assertion in such a way that 'P, and if P, then Q' entails Q, where P is a moral proposition. The theory tells us that anybody asserting 'P, and if P, then Q' where P attributes worth to a thing *expresses* his attitude to that thing, and *asserts* that that attitude involves a further attitude or belief. There is, when that has been done, a logical inconsistency in not holding the further attitude or belief. It is this logical inconsistency that is expressed by saying that *modus ponendo ponens* is valid: its validity is a reflection of possible logical inconsistency in attitudes and beliefs.⁴

A resposta é esta: há inconsistência lógica em sustentar (1) e (2) e não (3) porque (1) expressa uma atitude e (2) afirma que esta atitude *envolve* a atitude expressa por (3). A noção chave é *envolvimento*:

To say that the attitude of approval to courage *involves* the belief that courage is a quality by which a man must act to achieve happiness is, as I said, to express a moral standard, to make a moral claim. The subtle thing is that the subject of the claim is now the

4 BLACKBURN, S. "Moral Realism". In: BLACKBURN, S. *Essays in Quasi-Realism*. 1.ed. New York: Oxford University Press, 1993, p.127

attitude of approval of courage, and it is said that this *ought* to involve the belief that courage involves happiness. It is important to see that there is nothing in the least troublesome about this being a moral proposition: the object was not to show that such standard-giving hypotheticals are not moral propositions, but to show how they could be so. And they are quite straightforward moral propositions expressing the way in which attitudes ought to vary with beliefs.⁵

Afirmar o envolvimento de duas atitudes, ou de uma atitude e uma crença, é então fazer um juízo moral para o efeito de que certa atitude *deve* vir acompanhada de certa outra atitude ou crença. No argumento da seção anterior, o que temos então não é uma instância do *modus ponens* '*P, se P então Q, logo, Q*' mas algo como '*P, R, logo Q*' onde *P*, *R* e *Q* são todos, na medida em que são juízos morais asseridos, expressão de certa atitude. O não-cognitivista então admite que o argumento é válido, e questiona a explicação de por que é válido: ele não é válido por ser uma instância do *modus ponens* tradicional mas porque há uma inconsistência em ter a atitude expressa por *P* e a atitude expressa por *R* e não ter a atitude expressa por *Q*.

O que precisamos é uma explicação de por que a inconsistência em atitudes é um tipo de inconsistência lógica, isto é, de por que ela dá espaço à acusações de irracionalidade. A resposta de Blackburn é esta: dizer que tenho uma atitude favorável a *p* é o mesmo que dizer que para mim *p* é um fim a ser realizado em um mundo ideal, isto é, que *p* é algo que me coloco como meta; de maneira semelhante, expressar uma atitude desfavorável a *p* me compromete com um mundo ideal onde $\neg p$ é o caso. Podemos usar a realização de metas ou ideias como teste

5 BLACKBURN, S. "Moral Realism". In: BLACKBURN, S. *Essays in Quasi-Realism*. 1.ed. New York: Oxford University Press, 1993, p.127

para consistência. Se o conjunto das minhas atitudes produz uma descrição do mundo ideal que não é realizável, então minhas atitudes são inconsistentes e posso ser acusado de irracionalidade por sustentá-las. Pode muito bem ser o caso de que a irracionalidade em questão é prática: se racionalidade prática é explicada em termos da escolha dos meios que contribuem para e não se opõe à realização de meus fins, ter fins incompatíveis me impede de ser plenamente racional. Fins incompatíveis são maus de maneira semelhante a crenças inconsistentes: as últimas não podem representar o mundo adequadamente, os primeiros não podem se combinar com crenças sobre meios para dirigir efetivamente a ação⁶.

Como essa noção de inconsistência pode resolver o problema lógico que temos? A questão é como entender a atitude expressa por (2). É evidente que certas frases expressam comandos (“vá fechar a porta”) e perguntas (“a porta está fechada”). Quando estas frases são incorporadas a contextos não-assertivos, elas geralmente conservam algo de seu caráter original. Em “ele me disse para fechar a porta” e “ele me perguntou se a porta está fechada” há indicações do caráter original da frase incluída na cláusula subordinada (“disse para...” e “perguntou se...”). Assim como em “ele disse que p ” a cláusula subordinada se identifica com a proposição p asserida, nas frases anteriores, a cláusula subordinada se identifica com a ordem dada ou com questão feita – é indicado que a questão ou ordem é ainda parte do tópico de discussão, embora a comunicação em questão não seja um comando ou questionamento⁷. Blackburn sugere que frases usadas para expressar atitudes funcionam de maneira análoga, exceto que nossa linguagem

6 BLACKBURN, S. "Attitudes and Contents". In: *Ethics*, Vol. 98, No. 3, pp. 501-517, abr. 1988, p.509

7 BLACKBURN, S. "Attitudes and Contents". In: *Ethics*, Vol. 98, No. 3, pp. 501-517, abr. 1988, p.506

não tem indicadores do caráter original da frase neste caso. Quando alguém diz algo como “ele disse que mentir é errado” não há indicador de que o tópico seja a atitude expressa pelo sujeito em questão. Isso, contudo, é apenas um fato sobre nossa linguagem – ela não registra o caráter expressivo de juízos morais quando incorporados a contextos não-assertivos. Mas tomando de exemplo os casos análogos do comando e da questão, podemos sustentar que um juízo moral incluído como cláusula subordinada numa frase (portanto, não asserido) se identifica com o juízo asserido, embora não conserve sua função expressiva. Se pudermos construir uma linguagem que registre o caráter expressivo de juízos morais mesmo em contextos não-assertivos, podemos compreender como o argumento moral da seção anterior não envolve uma equívocação, mesmo que em (2) o juízo (1) ocorra não-asserido.

Blackburn desenvolve essa linguagem em *“Attitudes and Contents”*⁸. O truque é tratar a parte avaliativa de um juízo moral não como um predicado mas como um operador. “ p é bom” é lido como “ $H!p$ ” onde “ $H!$ ” equivale à expressão de uma atitude favorável para com p . “ $B!p$ ” equivale à expressão de uma atitude desfavorável para com p e “ $T!p$ ” a uma atitude de tolerância para com p . Há certas dificuldades com a negação destes operadores. “ $\neg B!p$ ” equivale a não ter a atitude de desaprovação para com p , isto é, não reprovar p , o que equivale a tolerar p , “ $T!p$ ”. De maneira análoga, não tolerar p (“ $\neg T!p$ ”) equivale a reprovar p (“ $B!p$ ”). Em geral, então, quando A é uma fórmula bem formada, “ $\neg B!A$ ” pode ser substituído por “ $T!A$ ” e “ $\neg T!A$ ” por “ $B!A$ ”. Agora, “ $\neg H!p$ ” não é o mesmo que reprovar p ; quando asserido, “ $\neg H!p$ ” equivale antes à negação de que o falante tenha como fim p , e isto é

8 BLACKBURN, S. "Attitudes and Contents". In: *Ethics*, Vol. 98, No. 3, pp. 501-517, abr. 1988.

diferente de ter como fim $\neg p$, que é o que é expressado pela reprovação de p (“B!p”). Não ter p como fim equivale, dado a noção de inconsistência com a qual Blackburn opera, a admitir que $\neg p$ seja consistente com um mundo ideal, isto é, tolerar $\neg p$ (“T! $\neg p$ ”). Em geral, então, “ $\neg H!A$ ” pode ser substituído por “T! $\neg A$ ”. Como já foi dito, “B!p” equivale a ter $\neg p$ como fim, ou seja, “H! $\neg p$ ”. “ $\neg T!A$ ” pode ser substituído, em geral, por “B!A” ou “H! $\neg A$ ”. De maneira semelhante, “B! $\neg p$ ” equivale a ter como fim p , ou seja, “H!p”. E “H! $\neg p$ ” equivale a ter como fim $\neg p$, ou seja, “B!p”.

Se desprende dessas considerações que a atitude de tolerância não está sendo encarada como indiferença, isto é, como ausência de uma atitude favorável ou desfavorável, mas como uma atitude positiva de admissão de certo fim num mundo ideal. Do fato de que eu tolere p não se segue que eu tolere $\neg p$. Portanto, do fato de que eu tolere p , não se segue que um mundo ideal possa conter, indiferentemente, p ou $\neg p$.

Condicionais como (2) são lidos como expressando um juízo moral sobre o envolvimento de atitudes. “Se é errado mentir, então é errado trapacear” é lido como expressando uma atitude favorável ao fato de que alguém [não desaprova mentir ou desaprova trapacear], isto é, “H!($\neg B!$ mentir $\vee$ B!trapacear)”. Os juízos acontecem aí não-asseridos, mas são os mesmos juízos que aqueles asseridos. Para verificar a validade do argumento (1)-(3), basta verificar que o conjunto $\{(1), (2), \neg(3)\}$ não pode ser satisfeito, isto é, que o mundo ideal produzido a partir desse conjunto de frases é inconsistente.

A semântica dessa linguagem pode ser esboçada da seguinte maneira⁹: geramos um conjunto de aproximações do ideal para um conjunto de frases L usando as regras a

9 BLACKBURN, S. "Attitudes and Contents". In: *Ethics*, Vol. 98, No. 3, pp. 501-517, abr. 1988, p. 513-514

seguir:

- (i) Se $H!A \in L$, então $H!A$ pertence a toda aproximação do ideal para L ;
- (ii) se $H!A \in L$, então A pertence a toda aproximação do ideal para L ;
- (iii) se $B!A \in L$, então $B!A$ pertence a toda aproximação do ideal para L ;
- (iv) se $B!A \in L$, então $\neg A$ pertence a toda aproximação do ideal para L ;
- (v) se $T!A \in L$, então $T!A$ pertence a *alguma* aproximação do ideal para L ;
- (vi) se $T!A \in L$, então A pertence a *alguma* aproximação do ideal para L .¹⁰

Um ideal final para L resulta de cada aproximação do ideal para L quando o uso destas regras não produz novas frases não presentes ainda em nenhuma aproximação do ideal para L . Um conjunto de frases L não pode ser satisfeito se, e somente se, resulta em algum ideal final para L que contém uma fórmula e sua negação. A é uma verdade lógica se $\neg A$ não pode ser satisfeito; B é consequência lógica de A se, e somente se, $A \wedge \neg B$ não pode ser satisfeito.

Os condicionais em L devem ser tratados como disjunções. Cada ramo de uma disjunção corresponde a uma rota para o ideal: isto é, de uma disjunção com n disjuntos, resultam n próximas aproximações do ideal, cada uma contendo um dos disjuntos.

Considere " $H!p \rightarrow B!\neg p$ ". Para verificar se esta é uma verdade lógica devemos verificar se sua negação pode ser satisfeita, isto é, se as atitudes de alguém que aprova p

10 Esta é uma simplificação do sistema apresentado por Blackburn, mas isto não afeta nenhum ponto discutido neste texto.

mas não desaprova $\neg p$ são consistentes. Basta verificar se $\{H!p, \neg B! \neg p\}$ pode ser satisfeito. “ $\neg B! \neg p$ ” pode ser substituído por “ $T! \neg p$ ”, e $\{H!p, T! \neg p\}$ certamente não pode ser satisfeito porque uma próxima aproximação ao ideal é $\{H!p, T! \neg p, p, \neg p\}$.

O argumento (1)-(3) é reescrito assim:

(1) É errado mentir

$B!m$

(2) Se é errado mentir, então é errado trapacear

$H!(\neg B!m \vee B!t)$

(3) Logo, é errado trapacear

Logo, $B!t$

Podemos mostrar que este é um argumento válido: quem desaprova a mentira e aprova o envolvimento da atitude de desaprovação da mentira com a atitude de desaprovação da trapaça, não pode não desaprovar a mentira sem inconsistência. Isto é, o conjunto $\{B!m, H!(\neg B!m \vee B!t), \neg B!t\}$ não pode ser satisfeito. Substituindo “ $\neg B!t$ ” por “ $T!t$ ”, a primeira aproximação do ideal é $\{B!m, H!(T!m \vee B!t), T!t, \neg m, T!m \vee B!t\}$. Agora, cada ramo da disjunção abre uma nova rota para o ideal: $\{B!m, H!(T!m \vee B!t), T!t, \neg m, T!m\}$, que é inconsistente porque inclui $B!m$ e $T!m$, e $\{B!m, H!(T!m \vee B!t), T!t, \neg m, B!t\}$, que é inconsistente porque inclui $B!t$ e $T!t$.

Isso mostra, para Blackburn, que as atitudes de alguém que asserir (1) e (2) mas $\neg$ (3) são inconsistentes e, como tais, submetidas à crítica racional tanto quanto um conjunto de crenças inconsistentes.

3. Atitudes Conflitantes, Racionalidade e Tragédia

A explicação da validade dos dois argumentos da forma *modus ponens* acima envolveu mostrar que quem se

compromete com as premissas e não com a conclusão possui atitudes incompatíveis. No primeiro caso, atitudes de promoção de certo fim conflitavam com atitudes de tolerância para com a negação do fim em questão, e no segundo, atitudes de condenação de certo fim conflitavam com atitudes de tolerância para com o fim em questão. Alguém que se compromete tanto com a atitude expressa por “B!m” quanto com a atitude expressa por “T!m” está em numa enrascada – sustentar ambas as atitudes é análogo a dizer algo como “meu mundo ideal não contém m , mas a presença de m é compatível com a descrição deste mundo”. Quem diz isto profere uma contradição e expressa crenças inconsistentes – essa combinação de crenças é má porque não pode representar adequadamente mundo algum. Expressar as atitudes, contudo, não é o mesmo que dizer isto. O caso da expressão de crenças fornece apenas uma analogia. A inconsistência em atitudes seria má de modo análogo a inconsistência em crenças porque estas atitudes não podem se combinar adequadamente com crenças para produzir ações que vão na direção da construção do mundo ideal.

Nos exemplos acima, é o caso de que as atitudes não possam se combinar com crenças adequadas para gerar ações? Dada a atitude expressa por “B!m” e o conhecimento de uma ação que contribui para $\neg m$, eu ajo de acordo com esse conhecimento. Combinar a atitude expressa por “T!m” com o mesmo conhecimento não faz com que eu aja dessa forma. Mas também não faz com que eu aja de modo contrário! Este seria o caso apenas se eu tivesse a atitude expressa por “H!m”. “T!m” não se combina com crença alguma para gerar ação; prova disso é o fato de que mesmo para Blackburn, $\{T!m, T!\neg m\}$ é um conjunto consistente de atitudes¹¹, isto é, não há problema

11 BLACKBURN, S. "Attitudes and Contents". In: *Ethics*, Vol. 98, No. 3, pp. 501-517, abr. 1988, p.514

de combinar estas atitudes com crenças para gerar ação. Então, alguém que tenha $B!m$ e $T!m$ pode combinar essas atitudes com crenças sem problemas – esta pessoa escolhe os meios para $\neg m$.

Isso não significa que não há nada de errado com uma sensibilidade que sustenta ambas as atitudes ao mesmo tempo. É apenas o caso de que a explicação dada por Blackburn de por que essas atitudes são inconsistentes não é uma boa explicação. O que há de errado com $\{B!m, T!m\}$ não diz respeito à racionalidade, mas à sensibilidade. Se a atitude $B!m$ é forte o bastante, a tal ponto que possa explicá-la como “ m não deve ocorrer em um mundo ideal”, sua incompatibilidade com $T!m$ é como que *fisiológica* – uma sensibilidade saudável não pode ter tamanha aversão a m e ao mesmo tempo tolerá-lo; ter tamanha aversão simplesmente é não tolerar (mas isso é fato sobre a noção de aversão).

Considere o caso de alguém que gosta de sorvete ($H!sorvete$) mas vê com maus olhos essa sua atitude por uma razão qualquer ($B!(H!sorvete)$) – em outras palavras, esta pessoa quer sorvete, e quer não querer sorvete. Em um caso com este, a atitude negativa não é forte o bastante para que fiquemos confortáveis em descrevê-la como “em um mundo ideal não tenho uma atitude favorável ao sorvete”. É por isso que neste caso não há uma incompatibilidade *fisiológica*: uma sensibilidade saudável pode entreter ambas as atitudes. Partindo desse conjunto de atitudes, a primeira aproximação do ideal contém “ $H!sorvete$ ” e “ $T!\neg sorvete$ ”. Mas à primeira vista, não tenho nenhuma tentação de chamar de irracional essa pessoa. O problema aqui parece ser o seguinte: esta pessoa quer ter uma atitude, mas tem outra. Isto é, ela não consegue tornar uma atitude forte o bastante para que a outra desapareça; ou consegue e mesmo assim a outra atitude permanece. No último caso, a pessoa não é alvo de crítica, mas de lamento: há algo de errado com sua sensibilidade. No primeiro caso,

acusaremos a pessoa de ser *fraca*. No jargão filosófico, esta pessoa incorre na falha moral de *fraqueza de vontade*. “Mas fraqueza de vontade justamente é uma forma de irracionalidade prática” diria o não-cognitivista.

Uma imensa tradição moral liga a virtude à racionalidade. Obras-chave da tradição de filosofia moral, como a *Ética* de Aristóteles e a *Fundamentação* de Kant, tem por fim estabelecer as bases dessa ligação. Então, não é de admirar que muitos estejam prontos a tratar uma falha moral, como a fraqueza de vontade, como uma falha de racionalidade. Meu ponto, no que se segue, é apresentar um exemplo no qual alguém sustenta um conjunto de atitudes que produz um ideal inconsistente e que inclui, como no caso acima, atitudes da forma “H!A” e “B!(H!A)”, mas no qual, contudo, acusações de irracionalidade são totalmente descabidas.

O exemplo vem da tragédia grega, mais especificamente da peça *Ifigênia em Áulis*, de Eurípides. Na peça, Agamenon está estacionado com seu exercício na cidade de Áulis, preparando-se para partir em direção a Troia. Durante sua estadia os ventos do porto de Áulis param, impedindo que os navios partam para Troia, e é vaticinado que a deusa Ártemis exige de Agamenon o sacrifício de sua própria filha, Ifigênia para que os ventos voltem a soprar, permitindo que a partida do exército. Agamenon atrai a filha até Áulis com a promessa de que ela se casaria com Aquiles. Ele se arrepende de sua decisão, porém tarde demais, quando Ifigênia já se encontra em Áulis e os ânimos militares começam a se exaltar com a demora na partida. Para evitar a revolta dos soldados, Ifigênia decide se sacrificar.

Blackburn descreveria assim a situação de Agamenon: desde o início da trama, ele possui uma atitude favorável à preservação da vida da filha (H!F), o que concorda com seu papel moral como pai, e uma atitude favorável a que o exército parta o quão antes em direção a

Troia (H!E), conforme seu papel como general. A mudança de circunstâncias faz com que seja o caso que o exército não possa partir, a menos que a filha seja morta ($E \rightarrow \neg F$); de outro lado, a filha não pode viver, a menos que o exército não parta ($F \rightarrow \neg E$). Essas, contudo, são constatações fáticas que são descartadas na primeira aproximação ao ideal. Portanto, o ideal de Agamenon $\{F, E\}$ é consistente: é um mundo no qual o exército parte e, apesar de tudo, a filha permanece viva. Vale lembrar que o argumento (H!p e $(p \rightarrow H!q)$, logo, H!q) é inválido, pois $\{H!p, \neg p \vee H!q, \neg H!q\}$ pode ser satisfeito. Então mesmo que os condicionais fossem algo como $(E \rightarrow B!(H!F))$, o ideal seria ainda consistente.

Este modo de descrever a situação de Agamenon, contudo, diminui o conflito moral genuíno no qual Agamenon se encontra a uma mera encruzilhada da razão instrumental. Na descrição de Blackburn, ele tem dois fins e constata que não tem meios para atender a ambos – ele então apenas escolhe um dos fins, talvez o de maior peso. Mas Agamenon, quando resolveu chamar Ifigênia a Áulis, não escolheu simplesmente atender o fim dado por H!E. Ele conclui que ele *devia* atender a seus deveres cívicos às custas de seus deveres afetivos. Isto é uma conclusão moral. Isto é, seu raciocínio não partiu de H!E para E e, portanto, $\neg F$. Mas partiu do conjunto de suas atitudes para a conclusão de que H!(H!E) e B!(H!F) – a conclusão de que o correto a se fazer era atender seu dever de general e que sua atitude favorável à vida da filha devia ser, portanto, repudiada. Se o conjunto *L* for aquele descrito no parágrafo anterior, estas conclusões não são possíveis. O conjunto de atitudes de Agamenon é mais complexo.

O papel moral de general não envolve apenas a atitude favorável ao fato particular de o exército partir, mas uma atitude favorável aos deveres cívicos em geral, digamos H!C, e a todos os deveres que daí decorrem, isto é, há um compromisso com o envolvimento dos deveres cívicos em

geral com deveres particulares, por exemplo, $H!(H!C \rightarrow H!E)$. O mesmo vale para o papel de pai. Uma vez que reconhecemos isso, podemos entender como Agamenon chega a estar num dilema propriamente moral, isto é, um dilema sobre qual é seu dever, não sobre como atender seus deveres.

Como general, Agamenon aprova seus deveres cívicos, e aprova o envolvimento desses deveres com o dever de fazer partir o exército: $H!C$ e $H!(H!C \rightarrow H!E)$. Daí podemos concluir que ele sente-se compelido a $H!E$. Dadas as circunstâncias nas quais acaba por se encontrar, Agamenon, enquanto general, reconhece que sua atitude favorável a vida da filha é inadequada: $H!(H!C \rightarrow B!(H!F))$. Seria isto o capturado por “enquanto general, não devo zelar pela vida de minha filha”. Como pai, contudo, ele sustenta que deve zelar pela vida da filha, $H!F$. Isto é uma dilema moral genuíno: ter atitudes ou deveres que não se compatibilizam, e não simplesmente ser desafortunado a ponto de não poder realizar todos seus fins. Chegamos a um dilema equivalente partindo das atitudes ligadas a seu papel de pai.

Com esse conjunto de atitudes chegamos rapidamente a ideais inconsistentes: $[H!F, T!\neg F, H!E, T!\neg E]$. Cabe ressaltar dois pontos. Em primeiro lugar, essa descrição da situação de Agamenon supõe que na vida moral nós desempenhamos diferentes papéis, cada um trazendo consigo diferentes atitudes e deveres. Esta suposição é razoável e esclarece o modo como vários dilemas morais se estabelecem. O dever do padre conflita com seu dever cívico quando lhe confessam um crime terrível, o dever de amigo pode conflitar com o de colega de trabalho quando sei que um colega mata trabalho prejudicando a todos etc. Em segundo lugar, que Agamenon esteja de fato comprometido com estes papéis que lhe atribuímos e que este seja de fato seu conjunto de atitudes não é relevante. Deve bastar que possamos

descrevê-lo assim. Suponha que alguém venha a ter esse conjunto de atitudes, podemos descrevê-lo como irracional?

Quando alguém admite as premissas de um *modus ponens* ordinário, mas não a conclusão, a pessoa em questão pode ser acusada de irracionalidade. A pessoa que tem um ideal inconsistente deveria por ser ela mesma acusada de algo semelhante. Não é simplesmente que seja uma coisa a se lamentar o fato de que alguém tenha um conjunto de crenças inconsistente; é a pessoa que sustenta essas crenças que é alvo de crítica. De maneira semelhante, eu devo poder criticar quem tem atitudes inconsistentes, não só lamentar sua situação. E esta é uma crítica, segundo Blackburn, baseada nas relações entre as atitudes ou fins que temos, e não no conteúdo de nenhuma dessas atitudes ou fins.

Não acredito que ninguém que tenha lido *Ifigênia*, tenha pensado: “como Agamenon é irracional!”. Imagino que a maioria das pessoas pensa “que homem amaldiçoado! Que tragédia se abateu sobre ele!”. Isto é, em que situação lamentável ele se encontra. Que azar é se encontrar numa situação na qual se tenha todos esses deveres e atitudes conflitantes. E isto é uma constatação sobre sua situação, não uma crítica que possa ser dirigida a sua pessoa. Alguém pode chegar a pensar “que homem tolo” ou “que homem irrazoável”, mas referindo-se com isso ao fato de que ele assume para com seus deveres cívicos um compromisso de igual ou maior força do que aquele que assume para com seus entes queridos. Mas essa crítica se dirige às atitudes particulares de Agamenon. Não é uma crítica do tipo “você não está pensando direito” (como eu diria a alguém que sustentasse, por exemplo, “que ontem era quarta e amanhã será sábado”), mas do tipo “esta sua crença é aberrante”. Não é o tipo de crítica que se dirige a quem assume as premissas e não a conclusão de um *modus ponens*.

O fato de que ninguém pensa, quando lê a peça, que Agamenon seja um sujeito irracional ou confuso

fornece evidência empírica de que as tentativas do filósofos de acusar Agamenon de irracionalidade não são neutras, mas orientadas por teoria.

Antes de Ártemis se ofender, as atitudes de Agamenon são perfeitamente racionais. É por uma mudança nas circunstâncias que seus papéis com pai e general passam a conflitar. Segundo Blackburn, essa simples mudança nos fatos o tornaria irracional. Mas esta é uma maneira ruim de descrever o caso. A exigência de Ártemis muda as circunstâncias e as torna moralmente complicadas – cria um dilema moral. O dilema exige uma solução racional, como qualquer problema prático. Mas é a situação que precisa ser corrigida, não a sensibilidade de Agamenon (talvez sua sensibilidade deva ser corrigida para que ele passe a atribuir o valor correto às coisas, mas nenhum aspecto “formal” dela está danificado). Fosse um herói mais engenhoso talvez a situação não tivesse um desfecho trágico. Mas estando as coisas como estavam, Agamenon não tinha como atender a seus fins. É uma situação a se lamentar, é ela que chega a produzir fins inconciliáveis e por isso é trágica. Ela não tem reparo. Mas é ela o alvo de crítica, é a situação que é lamentável. Agamenon pode ser censurado por ser imprudente, impiedoso, soberbo e, talvez, tolo por ter chegado a se colocar nessa situação – mas não pode ser acusado de irracionalidade. Pode ser prova de enorme sabedoria moral nunca chegar a se encontrar numa situação trágica, mas que este seja nosso destino não é prova de irracionalidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLACKBURN, S. "Attitudes and Contents". In: *Ethics*, Vol. 98, No. 3, pp. 501-517, abr. 1988

BLACKBURN, S. *Essays in Quasi-Realism*. 1.ed. New York: Oxford University Press, 1993

GEACH, P.T. "Assertion". In: *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 4, pp. 449-65, out. 1965

SCHUELER , G.F. "Modus Ponens and Moral Realism" . In: *Ethics*, Vol. 98, No. 3, pp. 492-500, abr. 1988

SINNOTT-ARMSTRONG , W. "Expressivism and Embedding ". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 61, No. 3, pp. 677-693 , nov. 2000

STOLJAR, D. "Emotivism and Truth Conditions". In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 70, No. 1, pp. 81-101, abr. 1993.

**ENSAIO DO SILÊNCIO À
PALAVRA DO DESERTO.
*UM DIÁLOGO NOS
VESTÍGIOS DA ESCRITURA
DE EDMOND JABÈS E
JACQUES DERRIDA***



*Renata Guadagnin*¹

***Diálogo incluso:
do silêncio à palavra do deserto na escritura poética***

A palavra é um olho

O silêncio a espia².

¹ Mestranda em Ciências Criminais/PUCRS – bolsista CAPES. E-mail: guadagdag@gmail.com.

² JABÈS, Edmond. “A rapariga de olhos de festa”. In *A obscura palavra do deserto – uma antologia*. Tradução de Paulo Tamen. Edição bilíngue. Lisboa: Edições Cotovia, 1991, p. 25.

O relacionar-se com o outro está a se relacionar com uma linguagem estética e com todo o significado que a isso possa ser atribuído através de um encontro ético. Assim iniciamos um breve Diálogo Incluso (motivo pelo qual traremos ao longo do texto diversas citações dos autores) do silêncio à palavra do deserto na escritura poética e no rastro de Edmond Jabès e Jacques Derrida.

A condição de estrangeiro, estranho, *étranger*, nos parece, perpassa e constitui a poética de Edmond Jabès³. Seus versos, suas palavras estão a tocar as questões de origem e destino, procurando neste exílio de si, talvez abertura ou um encontro, como o andar a descoberto⁴, com sua origem, com seu destino e com o escritor em si e o Judeu. Um homem que anda pelas areias manchadas do deserto e vê nelas muito mais do que o suposto vazio que se pudesse presumir de um horizonte cujo olhar já não enxerga, senão, o não-lugar, que torna-se a abertura da língua, como linguagem à margem do horizonte do deserto da palavra (desértica) atravessando os signos do vocábulo sem pretender que o deserto possa ser passado ou destino, mas também um começo, quem sabe um começo da memória entrelaçada com o rosto do outro, singular em suas significâncias outras e plural na experiência do toque, nas tessituras muito próprias de “*desejo de um começo*” tal como a inquietante “*angústia de um só fim*” ao toque das mãos

³ Edmond Jabès, de família judaica, com nacionalidade italiana, apesar de ter nascido no Cairo em 16 de abril de 1912, em 1957 o exílio o conduziu à França, dez anos depois opta pela nacionalidade francesa. Morreu em 2 de janeiro de 1991, em Paris.

⁴ Neste sentido: “[...] descobrir-se *sem defesa alguma*, estar entregue. [...] *Sofrer pelo outro é ser responsável por ele, suportá-lo, estar em seu lugar, consumir-se por ele.* [...] Desde a sensibilidade, o sujeito é para o outro: substituição, responsabilidade, expiação. [...] A sinceridade põe a descoberto a própria sinceridade. *Há dizer*” (LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Tradução Pergentino S. Pivatto (coordenador), 4ª. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012, p. 101 - 102).

da memória de um olhar a procura de uma “*obscura palavra do deserto*”⁵, as *questões* também de uma palavra ferida e que fala, em silêncio, de um estar à margem, ou de simplesmente não estar, e por ele andar ao vento e refugiar-se no exílio com a lembrança da memória do deserto como folha.

É, um livro, também uma história daquele que o escreve. Abandonar o livro, não significa abandoná-lo, mas sim estar em sua ausência, nos ensina Jabès. Para Derrida há uma “ruga” nos escritos do poeta e ela é todo o significado do Judeu, sua historicidade. Cito Derrida,

Em *Le Livre des questions* [...] É exumada uma poderosa e velha raiz e nela é posta uma ferida sem idade (pois o que Jabès nos ensina é que as raízes falam, que as palavras querem crescer e que o discurso poético está cravado numa ferida): trata-se de um judaísmo como nascimento e paixão da escritura. Paixão *da* escritura, amor e sofrimento *da* letra. [...] Em todo caso destino incomensurável, que insere a história de uma “raça saída do livro...” na origem radical do sentido como letra, isto é, na própria historicidade. [...] E essa dobra, e essa ruga, é o judeu. O judeu que elege a escritura que elege o Judeu numa troca pela qual a verdade de parte a parte se enche de historicidade, e a história se consigna na sua empiricidade⁶.

A partir do movimento das folhas, aquilo que é lapidado pelo escritor, Sobre o Livro das Questões, dirá Jabès:

El movimiento del libro es le de las olas amorosas, agresivas, que la pluma, como un haz de fuego, acaba

⁵ Estas expressões entre aspas referem-se a obras de Edmond Jabès e que aparecerão ao longo do texto tal como nas referências bibliográficas.

⁶ DERRIDA, Jacques. “Edmond Jabès e a Questão do Livro”. In *A escritura e a Diferença*. Tradução M. B. M. Nizza da Silva, P. L. Lopes e P. de Carvalho. 4ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 91 - 92.

de iluminar en la noche donde despunta la escritura, e cuyos suspiros, tronidos, gritos y estertores registran a distancia el guardián del fato y el escritor; [...] Partimos siempre del texto escrito para regresar al texto que hay que escribir, de la mar a la mar, del folio al folio. EL navío es quizás también el vocablo obsesivo prisionero en los surcos de nuestras luces, columbrado, perseguido y desaparecido y que continúa atormentándonos como atormenta al rectángulo de papel o a esa parte del océano encalada a su paso; siendo la espuma baba de herida. [...] El día y la noche no son sino una misma apuesta de cenizas. Al abandonar el libro, no lo abandonamos: habitamos su ausencia. [...] La ausencia del libro se sitúa, a la vez, más acá y más allá del vocablo; pero ella se escribe igualmente al margen de la escritura, como su escritura borrada.⁷

Escrita borrada como responsabilidade de um dizer e que, da linguagem, o deserto e seus horizontes possivelmente cheios de lembranças, de palavras silenciosas, a responsabilidade pelo outro, talvez pelo Livro e, através dele, sua abertura para a memória, Jabès dizia “*a responsabilidade não tolera mora. Nem interrupção, ou descaso, ou prazo, ou pausa, porque principia onde a vida opta pela vida e acaba no limiar da morte, a partir do qual nada mais é permitido*”,⁸ e ao experimentar sua estranheza, também se está a experimentar a escrita como ato poético, abertura de uma poética, *uma responsabilidade*, como ferida, de um exílio sempre em fluxo e sem lugar, “desenclausuramento” e “*transcendência*”, linguagens *mudas* de um estar a caminho,

⁷ JABÈS, Edmond. “Carta a Jacques Derrida sobre la Cuestión del Libro”. In *Eso sigue su curso – El libro de las márgenes I*. Traducción de David Villanueva. Madrid: Arena Libros, 2004, p. 41 - 42.

⁸ JABÈS, Edmond. « Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format ». In JABÈS, Edmond. *A obscura palavra do deserto – uma antologia*. Tradução de Paulo Tamen. Edição bilíngue. Lisboa: Edições Cotovia, 1991, p. 61.

expressão e sentido de temporalidade,⁹ escritura e seu rastro na cicatriz que pulsa. Em seu pequeno texto “*Edmond Jabès hoje*”, Levinas, acerca do lugar do poeta, responde que a poesia é de certa forma também um exílio do estrangeiro e de sua escrita. Se há este lugar, é o lugar do não-lugar e mesmo este é também *não-lugar* em que a poesia é/se desenha, e vai-além. No livro, a linguagem se expõe, ou expõe-se como no verso de Celan “*a poesia já não se impõe, expõe-se*”,¹⁰ e busca em cada expressão também uma expressão do silêncio e, não é isto linguagem? Um ir-além-da-letra, da palavra que, através, buscamos exprimir, gravar a cicatrização (sempre em movimento) no seio de uma palavra e, em se tratando de Jabès, do Livro e da letra, para além delas, à margem, no beco das palavras? Balbuciar na temporalidade da poesia a melodia rítmica da linguagem, um costurar da escritura nas areias do deserto, é o deserto o caminho entre Origem e Destino? Um não-lugar do silêncio, a poesia, então, também o (não) espaço infinito de uma *escrita* do silêncio ou a estranheza que chega à linguagem de um Dizer¹¹ *entrelinhas* do Dito, um estar convocado. Cito Derrida,

[...] convocação, eis a afirmação mais obstinada do *Livre des questions*: “*Tu és aquele que escreve e é escrito.*” [...] E por uma espécie de deslocamento silencioso rumo à essência, que faz deste livro uma *longa metonímia*, a situação judaica torna-se exemplar da situação do poeta, do homem de palavra e de escritura. Este se encontra, na própria experiência da sua liberdade,

⁹ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal, um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 29.

¹⁰ CELAN, Paul. “Epígrafe, 26 de março de 1969”. In *Arte poética – O Meridiano e outros textos*. Tradução de J. Barrento e V. Milheiro. Lisboa: Edições Cotovia, 1996.

¹¹ Entre outros escritos, cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal, um ensaio*, em especial p. 11 – 29.

entregue à linguagem e liberto por uma palavra da qual é, contudo o senhor. “As palavras elegem o poeta...”. [...] Trata-se realmente de um trabalho, de um parto, de uma gestação lenta do poeta pelo poema do qual é pai. [...] Portanto, o poeta é na verdade assunto do livro, a sua substância e o seu senhor, o seu servidor e o seu tema. [...] Este movimento pelo qual o livro, *articulado* pela voz do poeta, se desdobra e se liga a si, torna-se sujeito em si e para si, este movimento não é uma reflexão especulativa ou crítica, mas em primeiro lugar poesia e história. [...] A escritura escreve-se, mas estraga-se [abisma-se] também na sua própria representação.¹²

Cito Jabès,

El gesto de escribir es, en primer lugar, gesto del brazo, de la mano empeñados en una aventura cuyo signo es la sed; pero la garganta está seca y el cuerpo y el pensamiento atentos. Sólo más tarde se da uno cuenta de que el antebrazo apoyado en el papel marca la frontera entre lo que se escribe y uno mismo. Por un lado, el vocablo, la obra; por el otro, el escritor. Buscarán en vano como corresponderse. Queda el folio como testigo de dos monólogos interminables y cuando la voz se calla, de uno y otro lado, el abismo.¹³

A inscrição do poeta é também uma aventura *do e no* abismo, como forma de um “reconciliar-se” e deste ato implica o gesto necessário que convoca à *sobrevivência de um gesto ainda por dizer*. Para Derrida, a escrita que diz de si e de si própria é uma escrita dilacerada, que se desloca; e as interrogações, e a letra mesmo, a palavra que se inscreve como rastro das mãos, não é também gesto deslocado da diferença e do trauma? Ou o exprimir da respiração que o

¹² DERRIDA, Jacques. “Edmond Jabès e a Questão do Livro”, p. 92-93.

¹³ JABÈS, Edmond. “Carta a Jacques Derrida sobre la Cuestión del Libro”, p. 42 - 43.

olhar o Outro em mim significa? E então todo o encontro traumático com este Outro? No vocábulo estamos a margear estas fronteiras entre o escrever e o antebrço do pensamento apoiado no papel.

A escritura é o momento do deserto como momento da Separação. [...] A escritura desloca-se numa linha quebrada entre a palavra perdida e a palavra prometida. *A diferença* a palavra e a escritura é a falta, a cólera de Deus que sai de si, a imediatidade perdida e o trabalho fora do jardim. *“Jardim é palavra, o deserto escritura. Em cada grão de areia, um sinal surpreende.”* A experiência judaica como reflexão, separação entre vida e o pensamento, significa a travessia do livro como anacorese infinita entre as duas imediatidades e as duas identidades a si. [...] A consciência judaica é realmente a consciência infeliz, e *Le Livre des questions* é o seu poema.¹⁴

¿Qué es el libro? [...] El libro sería lo “grabado con lo negro del fuego sobre lo blanco del fuego”. Fuego negro sobre juego blanco. Consumación sin fin del sagrado pergamino, del pliego profano consagrados a los signos, como si lo que estuviera confirmado – confirmado – escrito, no fuera más que el juego

¹⁴ DERRIDA, Jacques. “Edmond Jabès e a Questão do Livro”, p. 96, continua: “[...] inscrito à margem da fenomenologia do espírito com o qual o Judeu só quer fazer parte do caminho, sem provisão escatológica, para não limitar o seu deserto, fechar o seu livro e cicatrizar o seu grito”; sobre este ponto responde JABÈS, Edmond. “Carta a Jacques Derrida sobre la Cuestión del Libro”, p. 45: “Si, partindo de Hegel, *último filósofo do livro e primeiro pensador da escritura*, Husserl, Nietzsche, Freud, Heidegger, uma vez mais próximo e mais longe, você se detém, como é natural, em Marllamé, Bataille, Artaud, aparecidos em seu caminho, é, penso menos para ampliar o campo de suas investigações, o lugar inscrito, transcrito de suas inquietudes com a esperança insensata de fechar o círculo algum dia, para adicionar a suas perguntas um abismo maior, já que é sobre um fundo de abismo onde se planta realmente a questão da escritura, a questão do ser, também no que fixa uma a outra.”

perpetrado de las llamas, fuegos de fuegos, “fuegos de palabras”, decía usted en una entrevista reciente. Confianza en lo que muere purificado para renacer del deseo de una muerte purificadora gracias a la cual el vocablo añade a su legibilidad, la legibilidad de un tiempo elevado a la lectura “*diferida*” de la que ya no ignoramos que es lectura de toda lectura; tiempo siempre preservado en el tiempo abolido. ¿Acaso todo le sucedería al escritor en un antelibro del cual no vería el final, del cual el libro sería el final? Pero no sucede nada que no haya sucedido ya. El libro está en el umbral. Es lo que nos confirma también el proyecto que usted ama, el trayecto que toma y que podrían parecernos, por su ambición, paradójicos porque consisten, para usted, en mirar el camino y, simultáneamente, en alargarlo como si sólo pudiera existir dentro y gracias a sus alargamientos sucesivos. Su “desconstrucción” no sería aquí más que la propagación de innumerables hogueras a cuya extensión contribuyen sus filósofos [...]. Todo se pone en movimiento – en tela de juicio – a través de la escritura. En el decir, nada se dice lo bastante como para que no aspire a volver a ser dicho, perlo de otra manera. De modo que el decir es, a la vez, la revelación y la promesa contenida del decir. La desconstrucción también funciona igualmente en dicho ámbito, ordenando, preparando aquellos momentos en que la palabra se hiende y se naturaliza en sus contrarios que ella misma concede. [...]¹⁵

O limite de uma soleira, a dobra do livro branco que amarela as páginas com o tempo em que as palavras esbarram em um provável impossível ponto final, pois uma vez dito, não se extingue a possibilidade de uma outra página desenhada sobre aquela mesma página relida, desconstrução e construção. Correspondência que convoca

¹⁵ JABÈS, Edmond. “Carta a Jacques Derrida sobre la Cuestión del Libro”, p. 45.

à palavra: “*sou somente palavra, é-me necessário um rosto*”, diz Jabès, dizer profundo na evocação de um estrangeiro mesmo diante da mesma letra, estar convocado à linguagem de um gesto poético como inscrição na escritura que me convoca a “*percepção de que a linguagem nunca diz nada apenas para si mesma, só fala, a rigor, a um outro*”,¹⁶ mesmo em meio aos trovões mais altos, ressoam os gritos, e o que Jabès traz é que não se distanciam as letras de um e do outro, se em um dado instante trata-se para Derrida da *desconstrução*, é possível também um dizer dito todo de outro modo e que relaciona-se com a construção de um sentido para a linguagem.

Para Derrida não ressoam como caminho na poesia de Jabès porque nela o escritor é a obra, é tudo e nada, a metáfora carregada do branco, tal como a areia do deserto, talvez afastasse o caminho, abandonam a palavra que, em certo sentido, deveria distanciar daquele que a escreve, mesmo que venha da entranha, pois são, ainda, palavras de um eco infinito:

Nada floresce na areia ou entre os paralelepípedos, a não ser as palavras. A cidade e o deserto, que nem são países, nem paisagens, nem jardins, faz o cerco à poesia de Jabès e assegura aos seus gritos um eco necessariamente infinito. Simultaneamente a cidade e o deserto, isto é, o Cairo de onde nos vem Jabès que também teve, como se sabe, a sua saída do Egito. A habitação que o poeta constrói com os seus “*punhais roupados ao anjo*” é uma frágil tenda, feita de palavras no deserto em que o Judeu nômade é tomado de infinito e de letra. Destruído pela Lei destruída. [...] O poeta de escritura só pode entregar-se à “infelicidade” que Nietzsche chama sobre aquele – ou promete àquele – que “esconde em si desertos”. O poeta – ou o Judeu –

¹⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal, um ensaio*, p. 26.

protege o deserto que protege a sua palavra que só pode falar no deserto; que protege a sua escritura que só pode fazer sulcos – ranhuras – no deserto. Isto é, inventando, sozinha, um caminho inencontrável e não-assinalado, cuja linha reta e cuja saída nenhuma *resolução* cartesiana pode assegurar-nos. Escrever é retirar-se. Não para a sua tenda para escrever, mas da sua própria escritura. Cair longe da sua linguagem, emancipá-la ou desampará-la, deixa-la caminhar sozinha e desmunida. Abandonar a palavra. Ser poeta é saber abandonar a palavra. Deixá-la falar sozinha, o que ela só pode fazer escrevendo. [...] *Abandonar* a escritura é só lá estar para lhe dar passagem, para ser o elemento diáfano da sua procissão: tudo e nada. Em relação à obra, o escritor é ao mesmo tempo tudo e nada.¹⁷

Mas, para Jabès,

La blancura no es el color del reposo, usted lo sabe y lo dice. Cuánta sangre virgen hay en lo blanco. Deseo y herida, enlace y combate se confunden y se hunden. La página en la que nos apoyamos, cuando no es el vacío, es el “himen” o el “túmpano” de una encarnación fascinada o amedrentada por el vacío que la pluma agujerea. El instante de placer o de sacrificio se consume, pero el acto carnal se perpetúa y el silencio se colma, en adelante, de sonoridades extrañas y tenues. [...] Escribir la pregunta, preguntar la escritura de la pregunta exigen más, exigen ir más allá, más allá del día, de la vida, en el día y la vida mismas; pero en esas regiones desérticas –

¿el desierto no es acaso polvo de preguntas? – que acosan con preguntas anhelantes hasta el aniquilamiento, el pensamiento en su claridad reclusa,

¹⁷ DERRIDA, Jacques. “Edmond Jabès e a Questão do Livro”, p. 97 - 98.

y el hombre en su palabra ya pronunciada. La arena sólo responde a la arena y la muerte a la muerte.¹⁸

Jabès tem sua “alegoria” e “literalidade” na língua francesa, estrangeiro de sua estrangeriedade, como dissera ele: “Meu pai – eu, já, escrevi isso – ao Estado-Civil me declarou nascido dois dias antes de meu nascimento. Desde então, vivo ao lado de um outro mim-mesmo por quarenta e oito horas meu irmão mais velho”,¹⁹ língua de outro lugar, outro do outro, da busca pelo lugar não-lugar de sua poesia ao lado da errância de si, lugar que o deserto torna-se pólvora para as perguntas, embora a ausência da possibilidade da letra alcançar o sentido na metáfora da palavra que volta e volta-se à uma animalidade que provoca lá uma errância:

Significando a ausência e a separação, a letra vive como aforismo. É solidão, diz a solidão e vive a solidão. Seria letra morta fora da diferença e se rompesse a solidão, se rompesse a interrupção, a distância, o respeito, a relação com o outro, isto é, uma certa não-relação. Há, portanto uma quase animalidade da letra que assuma as formas do seu desejo, de sua inquietação e de sua solidão. [...] Como o deserto e a cidade, a floresta, onde formigam os *signos* amedrontados, diz sem dúvida o não-lugar e a errância, a ausência de caminhos prescritos, a ereção solitária da raiz ofuscada, fora do alcance do sol, em direção a um céu que se esconde. Mas a floresta é também, além da rigidez das linhas das

¹⁸ JABÈS, Edmond. “Carta a Jacques Derrida sobre la Cuestión del Libro”, p. 46 – 47, neste trecho Jabès está fazendo menção aos textos “Timpanizar a Filosofia” e “Cegueira Branca” de Derrida, e que serão por nós trabalhados em outra oportunidade, em especial, sobre a questão da metáfora na poesia de Jabès, tal como a filosofia de Derrida sobre esta questão e que se apresentam nos referidos textos.

¹⁹ JABÈS Edmond. “Desejo de um começo”. In JABÈS Edmond. *Desejo de um começo, angústia de um só fim; A memória e a Mão; Um Olhar*. Tradução de A. M. Casal e E. A. A. Filho. Edição bilíngue São Paulo: Lumme Editor, 2013, p.21.

árvores em que agarram as letras enlouquecidas, a madeira que a incisão poética fere. [...] É certo que a animalidade da letra aparece em primeiro lugar como uma metáfora entre outras. [...] Mas é sobretudo a própria metáfora, a origem da linguagem como metáfora, em que o Ser e o Nada, condições além-metáfora, da metáfora, jamais se dizem a si próprios. A metáfora, ou a animalidade da letra, é a equivocidade primeira e infinita do significante como Vida. Subversão *psíquica* da literalidade inerente, isto é, da natureza ou da palavra que voltou a ser natureza. Esta superpotência como vida do significante produz-se na inquietação e na errância da linguagem [...].²⁰

[...] Así pues, en la palabra *diferencia*, una letra, la sexta, se cambió por la primera del alfabeto, en secreto, en silencio. Y esto bastó para que el texto fuera otro. Usted ha explicado en numerosas ocasiones esta palabra nueva, destructora y creadora de un espacio donde todo se anula enfrentándose, abriéndose, “difiriéndola”, a su diferencia potencial; es decir, a lo que indefinidamente la oprime y la une a sí misma, en su pluralidad textual. Esta palabra, “*différance*”, es aquí sinónimo de mina. Mina, barra de grafito para el trazo; mina, riqueza del subsuelo; mina, explosivo. De este modo, el espacio creado por la *différance* es al mismo tiempo espacio en el que se desdibuja el trazo, pirámide en la que el Faraón está sepultado – silencio piramidal de la diferencia gráfica”, “tumba que no se puede hacer resonar”, pero que ha sido violada, reventada con dinamita, del tal forma que bajar a la mina significaría descender a la muerte, a la noche del vocablo para llevarse consigo las riquezas – y, “jugando con una palabra que no tiene palabra, un nombre que no tiene nombre”, ausencia cegadora, negra, que da luz el signo – “el signo representa el presente en su ausencia” – en este tiempo que no es

²⁰ DERRIDA, Jacques. “Edmond Jabès e a Questão do Livro”, p. 101 - 102.

sino un fuera de tiempo [*hors-temps*] – un tiempo-oro [*or-temps*] – en el que se mueve la escritura.²¹

A metáfora quase incognoscível, mas também escriturada de Jabès, acontece em Derrida, é a isto que Jabès se refere. Como sobre a tela derrubar a tinta com a cor que me move, mover a palavra com o traço profundo do vocábulo. *Co-responsabilidade* da memória entre “página de vidro e página de pedra, dialogando entre si, solitárias e cúmplices”, aproximação *entretempo* do “um-para-o-outro”, como “um-responsável-pelo-outro”, o *rosto de um outro* que é, porém, familiar e que é também abertura para uma “diferença sem fundo, (...) significância da significação”²² em que se faz face a responsabilidade por este outro em toda a linguagem tecida na voz entrelinhas de um balbuciar do silêncio. Abertura de um espaço onde surge a palavra e ela, um olho que escuta, o seu momento *judeu*. Derrida interpreta as “judeidades” de Jabès da forma como vemos no seguinte trecho,

[...] Nesta não-coincidência de si consigo, é mais judeu e menos judeu do que o Judeu. Mas a identidade do Judeu consigo mesmo talvez não existe. Judeu seria o outro nome dessa impossibilidade de ser ele próprio. *O Judeu está quebrado/dilacerado e o está em primeiro lugar entre estas duas dimensões da letra: a alegoria e a literalidade.* [...] Entre a carne demasiado viva do acontecimento literal e pele fria do conceito corre o sentido. É assim que passa no livro. Tudo se passa no livro. Tudo deverá habitar o livro. Os livros também. Por tal razão o livro jamais está acabado. Permanece sempre em sofrimento e vigília. [...] Toda saída para fora do livro faz-se no livro. Não há dúvida de que o fim da escritura se situa para lá da escritura: “A escritura que acaba em si mesma não passa de uma manifestação de desprezo”.

²¹ JABÈS, Edmond. “Carta a Jacques Derrida sobre la Cuestión del Libro”, p. 48.

²² LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*, p. 14.

Se não for dilaceramento de si em direção ao outro na confissão da separação infinita, se for deleite de si, prazer de escrever por escrever, contentamento do artista, destrói-se a si própria.²³

[...] después aún de esa palabra, “*différance*”, al diferir la presencia “cuando el presente no se presenta, significamos, pasamos por el contorno del signo. “*Origen no pleno, no sencillo, el origen estructurado y diferente de las diferencias*”, la *différance* compromete la presencia por cuanto la disocia del tiempo. El tiempo de la presencia no es el tiempo presente, sino suerte, espera, tormento del tiempo, atención para con el tiempo cuyo vicio es la escritura.²⁴

Exílio ou estrangeiridade, também errância do poeta que traça este silencioso diálogo através das palavras, exprimir do indizível qualquer rastro, as palavras de sua memória, até o rasgo e, talvez apenas assim, este sentir na pele, é que se torne possível sobreviver ao “apedrejar das pedras”, ou a imagem visceral de uma experiência marcada pelo horror, é desta substância in-conceituável, substância da vida e da morte, no limiar desta última e que, são, ainda, palavras, a possibilidade da inscrição de um gesto poético onde ressoa o ecoar do silêncio e que uma palavra o espia, até o *rasgo*, em que a “pena é o punhal, a mão faz sangrar; sangra”,²⁵ a linguagem de sua escritura, de um *estrangeiro em sua terra deserta*, errância do silêncio ao vento, para de si poder dizer mas também dos outros a poeticidade, encontrando na língua – mas como abertura, possibilidade do impossível – o seu lugar.

²³ DERRIDA, Jacques. “Edmond Jabès e a Questão do Livro”, p. 105.

²⁴ JABÈS, Edmond. “Carta a Jacques Derrida sobre la Cuestión del Libro”, p. 48.

²⁵ JABÈS Edmond. “A memória e a mão V”. In *Desejo de um começo, angústia de um só fim; A memória e a Mão; Um Olhar*. Tradução de A. M. Casal e E. A. A. Filho. Edição bilíngue São Paulo: Lumme Editor, 2013, p.66.

Que estas perguntas não sejam formuladas em *Les Livres des questions* é algo que não podemos censurar a Jabès. Estas perguntas só podem dormir no ato literário que tem necessidade ao mesmo tempo da sua vida e da sua letargia. A escritura morreria quer com a vigilância pura quer com o simples desaparecimento da pergunta. [...] As perguntas dirigidas à Literatura, todas as torturas a ela infligidas, são sempre por ela e nela transfiguradas, enervadas, esquecidas; tornadas mortificações de si por si, em si, das mortificações, isto, como sempre, das astúcias da vida. Esta só se nega a si própria na literatura para melhor sobreviver. Para melhor ser. Não se nega mais do que se afirma: difere-se e escreve-se como *diferência*. [...] Exceto se admitirmos que a literatura pura é a não-literatura, ou a própria morte. A pergunta sobre a origem do livro, a interrogação absoluta, a interrogação sobre todas as interrogações possíveis, a “interrogação de Deus” jamais pertencerá a qualquer livro.²⁶

Una solo letra puede contener el libro, el universo. La lectura del libro, en estas páginas, es una lectura desmedida de una letra que nos conduce a lo más lejano, de tal forma que es en este alejamiento en donde abrazamos nuestras diferencias, en los rodeos en los que, pasando de una a otra, tropezamos con la diferencia, donde el libro se presenta como un libro impreso en una ausencia que el pliego propaga. Ausencia de una ausencia despedida que la presencia desnuda. La mirada divide. Por una parte, el fuego; por otra, el fuego. Lo “negro del fuego” es incendio de la noche frente al incendio blanco de la mañana. Entre estos dos incendios – el espacio de una fracción de segundo, el tiempo de los esponsales del fuego –, la irrupción de un rostro familiar. El ruido que hacen las palabras en el libro sólo son ruidos que emite el fuego, gestos que se tornan voces mezcladas con llamas. [...]

²⁶ DERRIDA, Jacques. “Edmond Jabès e a Questão do Livro”, p. 108 – 109.

... eso sigue su curso de tinta.²⁷

As marcas assinaladas são deixadas na primeira palavra do livro, há uma fissura, ranhura, rachadura que vai até o fundo do fundo de um poço, no fundo da lembrança mais profunda que faz irromper as feridas e cicatrizes de uma presença desnuda do Outro, que vai- além da paisagem do deserto. A pergunta tem este intuito fundamental de fazer o curso de tinta seguir sobre o papel, pois, no lugar do deserto, a folha branca esperando que sobre ela debruce-se a mão leve e absurdamente pesada que cumprirá os gestos das vozes até que se formem letras, mesmo dos silêncios, os ruídos em irrupção de uma escritura po-ética. Doação da língua, assim como em Celan, em forma de inscrição, que não o faz sem deixar marcas no *corpus da escritura*. E nesse entremear-se pelas palavras, a narrativa-sem-gênero (literário) de si, mas que questiona as marcas deixadas pelo monumento de barbárie que marcou a história, é também dizer o acontecimento do Livro marcado pelo exílio, o livro é então um não-lugar, não-lugar porque questiona a partir da pergunta o seu próprio lugar, o lugar de si que é também o lugar e a memória do Outro com toda a pluralidade e subjetividade do olhar deste outro sobre mim lançado e que cava sua ferida no mais profundo ato da linguagem que se faz em silêncio, além da palavra. Talvez o local da diferença da língua e este *impossível* movimento de encontro com ela entre todas as perguntas, entre a origem e o destino do poeta, *ex-apropriação*, para tornar possível a língua que se escreve, mas é também outra por toda a significância que tem até o rasgo através do qual deve ser lida, pois, é toda a essência

²⁷ JABÈS, Edmond. “Carta a Jacques Derrida sobre la Cuestión del Libro”, p. 48.

espiritual, no sentido benjaminiano,²⁸ que verdadeiramente possuem significado entre um Dito e o Dizer, ou entre a importância da modificação da grafia de *Diferencia* para *Différance* para que se compreenda o que está entre uma e outra palavra e, inclusive o silêncio, que não é, de nenhum modo, a mudez. E sobre este estar “*entre*” é também preciso perguntar, ainda que nunca se chegue as respostas ou chaves-de-entrada para as questões de Jabès, é a da palavra errante, da errância no mais fundo da palavra, que se está no rastro, um lastro-limite, como aventura de *uma* outra aventura, apropriação outra pela diferença e que, é de certa forma, o caminho convocado e seguido por Jabès e também por Celan: “uma mesma interrogação nos liga, uma mesma palavra ferida”.²⁹

Sobre a impossível conclusão: entrelaçar um traço da diferença na escritura da memória ética - “Passagem ininterrupta do silêncio ao silêncio e da palavra ao silêncio”³⁰

“O exílio da língua é a condição do exilado”

(L'exil de la langue est la condition de l'exilé)

Hacer preguntas es romper, es establecer un *adentro* y un *afuera*. Es mantenerse unas veces en un, otras en otro.³¹

²⁸ Cf. BENJAMIN, Walter. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. In *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução Susana Kamppff Lages. São Paulo: Duas Cidades, 2011.

²⁹ JABÈS, Edmond. *Isso teve lugar & A memória das palavras – Como leio Paul Celan*. Tradução de Amanda Mendes Casal & Eclair Antonio Almeida Filho. Edição Bilingue. São Paulo: Lumme Editor, 2013, p.35.

³⁰ JABÈS, Edmond. *Isso teve Lugar & A memória da palavra – Como leio Paul Celan*, p. 41.

³¹ JABÈS, Edmond. *Del desierto al libro. Entrevistas con Marcel Cohen*. Traducción de A. Carrazón Atienza e C. Dominique Sanchez. Madrid: Trotta, 2002, p. 97.

Dios es un pretexto para el amor infinito del hombre. Un desbordamiento – un exceso – de amor de este lo ha creado. [...] El pasado judío es un insistente futuro porque está en las palabras del libro que desciframos. ¿ Y , qué es nuestra travesía del libro sino el lento o brutal pasaje del pasado al futuro que ilustra el comentario de nuestros sabios? Pasaje, en el mar cómplice, desde el país abandonado a la tierra prometida. Del libro de nuestras lágrimas, al libro de nuestra salvación.³²

Origem e destino, deserto como se entre eles fosse uma página em branco. O que, de algum modo, Derrida, nos parece querer exprimir é que este Livro, o “Livro das Questões” é um livro fechado em Si, não há chave de entrada nem de saída, ele é de si para si. Assim, não possui então a abertura que é para Jabès, ou deveria ser justamente a entrada, mas também saída do Livro: um livro é sempre outro livro de si.

“Edmond Jabès e a Questão do Livro”, do Derrida e “Carta à Jacques Derrida sobre a Questão do Livro”, tratam-se de dois textos de densidade ímpar e que carregam em si tempos-abolidos, um tempo à margem. Talvez possamos pensar que, a pergunta não está em Deus, e Ele no Livro, mas sim numa questão que, de certo modo, transcende a questão de Deus e encarrega-se para além dele, mas também com o homem, o convocando à “brutal paisagem do passado ao futuro”, e então na carne de todas as questões, a escritura de uma poética da memória que se faz presente no estar a caminho de si e também do Outro de Edmond Jabès, a mão escreve se não até fazer sangrar a lágrima de uma lembrança que vem com toda a significação de si no mundo e do mundo, da diferença, em mim. Pois,

³² JABÈS, Edmond. *Del desierto al libro. Entrevistas con Marcel Cohen*, p. 153 – 154.

[...] Interrogar um escritor é interrogar, a princípio, as palavras de sua memória, as palavras de seu silêncio; embrenhar-se em seu passado de vocábulos – as palavras são mais velhas que nos e o texto não tem idade. [...] Saber glorificar a palavra que nos mata. Matar a palavra que nos salva e glorifica. [...] Silencioso diálogo através das palavras, leves como pássaros aventureiros e livres; toda a gravidade do mundo estando no céu; como pedras pousadas, por fantasmas nostálgicos, sobre o mármore de inexistentes tumbas; toda a dor do mundo estando na terra; e como cinzas de um interminável dia de horror do qual só resta a insustentável imagem de uma fumaça rósea acima de milhões de corpos calcinados.”³³

O, enfim, encontro com o Outro pela linguagem é(sté)tica silenciosamente eloquente e inconclusa, para chegarmos “ao ponto de ruptura, de irrupção da Alteridade”,³⁴ tracejando pelas margens sensíveis o encontro com o Outro, linguagem que chega, sussurra e permanece outra. Exilado em outra língua, língua do outro, escrever como abertura a uma responsabilidade ética que faça, como na narrativa e na literatura em geral, mas aqui especificamente na singularidade da poesia, “o justo se encontrar consigo mesmo”,³⁵ e torne possível este infinitamente não-espço no finito espaço da palavra desenhada sobre a folha. Ainda nos dirá Jabès que “há [na poesia] o eco, jamais extinto, de uma outra língua. Símile a nós, margeando, antes de franqueá-la a uma certa hora do

³³ JABÈS, Edmond. *A memória da palavra – Como leio Paul Celan*, p. 35 - 46.

³⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *ADORNO & KAFKA: Paradoxos do Singular*. Passo Fundo: IFIBE, 2010, p. 49.

³⁵ BENJAMIN, Walter. “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Obras escolhidas; v. 1). Tradução Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 221.

dia, a fronteira da sombra e da luz [...]”,³⁶ a poesia no *por vir*, ali já está, a margear o limiar das páginas com o pensamento e as mãos, a contar uma história do silêncio por via da pintura de uma letra da memória. Edmond Jabès *mastiga com dentes de escrita*, tal como Celan, com o infinito de cores que vislumbra diante do olhar no deserto por ocasião do seu local de nascimento e moradia, é, ele mesmo, um estrangeiro de si em busca de sua tradição, origem e destino que constitui, enfim, uma palavra do deserto ou as questões dos livros, os passos de toda sua escritura poética e fica aqui a certeza de uma inquietante *impossível conclusão* ao lado do desejo sem-fim de continuar este curioso diálogo que dá o que pensar nas metáforas apresentadas por Jabès em suas poesias, ou mesmo no aparente silêncio do vazio, no Livro das Questões, no deserto que é também um lugar e todo o questionamento de Jacques Derrida acerca da metáfora e do silêncio que trava o poeta, também em seu movimento Judeu, sua escritura eloquente, mas, ainda, por vir no deserto da palavra po-ética entrelaçada à um rastro da diferença.

Referências Bibliográficas

BENJAMIN, Walter. “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Obras escolhidas; v. 1). Tradução Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. In *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução Susana Kamppff Lages. São Paulo: Duas Cidades, 2011.

³⁶ JABÈS, Edmond. *A memória da palavra – Como leio Paul Celan*, p. 38 – 39.

CELAN, Paul. *Arte poética – O Meridiano e outros textos*. Tradução de J. Barrento e V. Milheiro. Lisboa: Edições Cotovia, 1996.

DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Tradução M. B. M. Nizza da Silva, P. L. Lopes e P. de Carvalho. 4ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

JABÈS Edmond. *Desejo de um começo, angústia de um só fim; A memória e a Mão; Um Olhar*. Tradução de A. M. Casal e E. A. A. Filho. Edição bilíngue São Paulo: Lumme Editor, 2013.

_____. *Isso teve lugar & A memória da palavra – Como leio Paul Celan*. Tradução de A. M. Casal e E. A. A. Filho. Edição bilíngue São Paulo: Lumme Editor, 2013.

_____. *A obscura palavra do deserto – uma antologia*. Tradução de Paulo Tamen. Edição bilíngue. Lisboa: Edições Cotovia, 1991.

_____. *Eso sigue su curso – El libro de las márgenes I*. Traducción de David Villanueva. Madrid: Arena Libros, 2004.

_____. *Del desierto al libro. Entrevistas con Marcel Cohen*. Traducción de A. Carrazón Atienza e C. Dominique Sanchez. Madrid: Trotta, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Tradução Pergentino S. Pivatto (coordenador), 4ª. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal, um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Justiça em seus termos – dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

_____. *ADORNO & KAFKA: Paradoxos do Singular*. Passo Fundo: IFIBE, 2010.

POR QUE O FILME “EFEITO BORBOLETA” (2004) É TÃO PERTUBADOR? UMA HIPÓTESE FILOSÓFICA



*Ricardo Cortez Lopes*¹

Tese Defendida e percurso argumentativo

A angústia causada pela apreciação do filme *Efeito Borboleta* no expectador se gera da sensação de liberdade e autonomia (falsas) que experimentamos no processo de socialização moderno.

Para defendermos esse argumento, vamos primeiro conhecer a ideia do filme e o seu enredo; o referencial teórico deste filme (a teoria do caos); em seguida, vamos pensar a causa da origem da angústia do tele-espectador: o libertismo (falso, é certo) como valor sedimentado pelo

¹ Mestrando em Sociologia, CAPES/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, rshicardo@hotmail.com, 81662599

processo de socialização moderno; no momento seguinte, o alvo será a tentativa feita pelo protagonista de transformar o incontrolável (o caos) em controlável (o livre) através do mito, nas dimensões empírica e interiores do mito; por fim, vamos pensar a nova *moira* (“destino”) que se gera a partir da interação entre esse libertismo e essa teoria do caos.

Ficha Técnica e enredo do filme

Título Original: The Butterfly Effect

Gênero: Suspense

Tempo de Duração: 113 minutos

Ano de Lançamento (EUA): 2004

Site Oficial: www.butterflyeffectmovie.com

Estúdio: FilmEngine / Katalyst Films / Bender-Spink Inc. / Blackout Entertainment

Distribuição: New Line Cinema / Europa Filmes

Direção: Eric Bress e J. Mackye Gruber

Roteiro: Eric Bress e J. Mackye Gruber

Produção: Chris Bender, A.J. Dix, Anthony Rhulen e J.C. Spink

Música: Puddle of Mudd, Staind e Michael Suby

Fotografia: Matthew F. Leonetti

Desenho de Produção: Douglas Higgins

Direção de Arte: Shannon Grover e Jeremy Stanbridge

Figurino: Carla Hetland

Edição: Peter Amundson

Efeitos Especiais: Command Post Toybox / Healy FX Studios /

Schminken Studio Inc.

Evan Treborn² é um estudante de Psicologia que passou por uma infância e adolescência conturbadas. Aliada às vicissitudes de sua vida – o fato de morar sozinho com a mãe e de a menina a qual pretendia namorar (Kayleigh Miller) possuir um irmão psicopata (Tommy Miller) – há

² Na apresentação do trabalho na minha sessão me foi alertado de que o nome do personagem pode remeter à uma árvore de possibilidades de acontecimentos como sendo a vida do personagem.

ainda o fato de este sofrer *blackouts* em determinadas situações. Quando acometido por estes apagões, Evan entrava em uma espécie de transe, tornando-se inacessível à comunicação exterior. Seu psiquiatra recomenda-lhe que nutra diários como um tratamento contra os *blackouts*. Em um destes apagões, o que foi decisivo para o enredo do filme, Evan participa, ainda como criança, por insistência do pai de Kayleigh e Tommy (George Miller), de um filme pornográfico com a menina, sem tomar nunca conhecimento consciente do fato, deixando a lembrança reprimida em seu inconsciente. Todavia, Evan só se dá conta do verdadeiro feitio do filme ao, já adulto, retornar ao passado “magicamente” através da leitura de seus diários da infância. Evan cogita que poderia ser uma ilusão, mas opta por checar a história. Decide, então, encontrar com Kayleigh para confirmar o que ocorrera naquele dia. Kayleigh crescera problemática devido aos abusos do pai, e negava (ao invés de reeprimir) as lembranças para não sofrer com elas. No entanto, ao ser acionada por Evan, acaba por reagir de modo bastante negativo. Por telefone, Evan é avisado do suicídio de Kayleigh. Evan então, percebendo-se dotado de um poder sobrenatural de “retorno no tempo”, decide “salvar” Kayleigh da ruína emocional a partir do erradicação da sua causa primária, a dos abusos sexuais cometidos pelo pai da moça. Seu poder funcionava a partir de um estímulo provido de uma determinada época – que chamo de fonte, uma vez que são evidências do passado mas que aqui assume a forma de um arquétipo³ – que o fazia empreender um retorno à época em questão. Evan percebe, no entanto, que o seu retorno ao passado não possuía conseqüência previsíveis para o futuro em questão. Novas variáveis se interpunham no fabrico do futuro, e não necessariamente as variáveis conhecidas pelo protagonista. Pela incapacidade de

³ Este ponto aprofundaremos mais adiante.

reconhecer essas variáveis, as incursões de Evan tornavam-se trágicas, forçando-o sempre a retornar ao que ele pensava ser a causa primária para o problema. Esta idéia da imprevisibilidade provém da Teoria do Caos, originária da física, que afirma justamente isso: em sistemas fechados (no caso, o filme) os eventos (a dinâmica do enredo) não possuem uma ordem previsível. Não é de nosso interesse observar as causalidades de cada situação que Evan vai enfrentar, apesar de serem muito interessantes e de certo modo, filosóficas. Já estamos de posse da informação de que Evan não consegue suprimir os eventos que desencadeiam as desgraças de sua vida, e isso o leva a uma espécie de trabalho de sisífo⁴. No final do filme, ao perceber que suas tentativas resultavam em consequências muito mais graves do que as *in natura*, Evan decide abandonar seu poder queimando todas as fontes em uma clareira.

Arbitrariedade pela Teoria do Caos

Diversos teóricos dedicaram-se a estudar sistemas físicos⁵ lineares. Por linear entendemos um sistema que possui eventos que se desencadeiam em ordem direta, sem imprevisibilidades para o físico que se dedica ao seu estudo. Exemplos desses cientistas são Laplace e Euler. Sistemas lineares, então, trabalham com a previsibilidade. Todavia, um sistema não necessariamente precisa ser linear (cuja

⁴ Nome do homem condenado pelos deuses gregos a rolar uma pedra montanha a cima. Todavia, sempre que empreendia a tarefa por completo, esta rolava de volta até a base da montanha e o condenado precisava retornar à tarefa, repetindo-se a sina por toda a eternidade.

⁵ Sistemas físicos são locais determinados e delimitados do universo onde há energia e matéria e estas interagem de alguma maneira. Portanto, é um local, “um cenário” onde ocorre a interação da matéria e da energia. Existem muitos tipos de sistemas na física, na química, dentre outras ciências.

lógica interna é apreensível e os resultados são previsíveis). Ele pode ser caótico.

As idéias que fundaram a teoria do caos foram iniciadas por Poincaré, quando este se propusera a escrever algo sobre a dinâmica de três corpos, um estudo não-linear. Até aquele momento os estudos debruçavam-se apenas na interação entre dois corpos. Todavia, foi Lorenz que cunhou a expressão “Efeito Borboleta”, ao estudar o modelo “de convenção natural de Rayleigh⁶- Barnard”. O experimento de Lorentz (realizado em 1963) foi executado dentro de uma caixa (o sistema em questão, o cenário). No “teto” e no “chão” da caixa foram colocadas placas. Encheu-se a caixa com um fluido (um líquido). Após esse procedimento, aqueceu-se uma das placas, a de baixo. O efeito seria lógico: o fluido mais perto da placa quente, aquecido, tenderia a entrar em ebulição, e, uma vez colocado neste estado de agitação, tenderia a subir em direção à placa fria. Ora, a existência da placa fria não permitiria que todo o fluido ficasse aquecido. A parte do fluido que se mantinha fria por estar perto da placa fria, no entanto, por conta da gravidade, acabava por descer em direção à placa quente (enquanto o fluido quente esfriava na placa fria). Ocorria um fluxo, então, de água quente descendo e água fria subindo (a chamada “recirculação”). A água quente subir e a água fria descer poderiam constituir uma lei geral, e o fenômeno poderia se repetir sempre da mesma maneira. Todavia, uma mudança em uma dessas condições causaria respostas mais complexas e imprevisíveis – e isto não poderia ocorrer, visto que adivinhara-se a lógica interna que regia o processo de recirculação. Era o nascimento dos sistemas não-lineares:

Este fenômeno ficou conhecido como efeito borboleta, como uma alusão de que se uma borboleta batesse suas asas em algum lugar do planeta, poderia alterar a

⁶ Possível origem do nome de Keileight?

resposta de um sistema dinâmico do outro lado da Terra. Tratava-se de um sistema totalmente não-determinístico cujos resultados poderiam ser aleatórios⁷

O filme acaba se constituindo em um sistema físico ele mesmo, uma vez que os personagens (a matéria) interagem, gerando diferentes situações em diferentes contextos. E a matéria (os fatos) se organiza de maneiras diferentes de acordo com a mudança nas condições, executadas por Evan. Percebe-se o esforço de Evan em “consertar” o ocorrido, mas, ao intervir no sistema, ele acaba por trazer elementos antes não elencados para dentro do sistema, que em sua dinâmica contrariam o resultado projetado anteriormente.

Pensamento libertista-meritocrático

O iluminismo pensou uma nova concepção de homem. Seria uma concepção do homem que é totalmente potente diante do mundo, que pode, por isso mesmo, buscar compreendê-lo e, algumas vezes, dominá-lo. O homem, nessa percepção, é um moderno que busca o novo a partir de suas próprias concepções. Ele é emancipado de superstições e dono de seu próprio destino, o que torna o sujeito iluminista também um iconoclasta dessas concepções mais antigas. Uma manifestação empírica desse novo horizonte moral são os Direitos Humanos, que colocam o indivíduo como valor último de qualquer ação humana e são um sucesso em termos de reprodutibilidade social, já que são ideias amplamente aceitas⁸.

⁷SAVI, M. A. Caos em sistemas mecânicos. In: *Anais do I Congresso de dinâmica, controle e aplicações*, São Carlos, 1, 1-27, 2002, pg. 2

⁸ JOAS, Hans. *The Genesis of Values*. Chicago, The Chicago University Press, 2000, pg. 13.

Estas ideias “libertistas” estão muito presentes na cultura ocidental, e elas se tornam a moral considerada normal a partir de algumas instituições, que socializam os sujeitos nesta ao convencê-los de que essa emancipação é possível à todos, independente da origem social dessas pessoas. Algumas instituições que garantiriam esta emancipação seriam as de educação, a imprensa livre, o judiciários, a ciência, etc⁹. Estas instituições colocam a evidência material como centro de apreciação da realidade, no que Charles Taylor muito apropriadamente chamou de “enquadramento imanente do mundo”.

É claro que essa liberdade irrestrita não acontece de fato. Isto porque a convivência em sociedade é por si só limitadora da liberdade total do indivíduo, uma vez que o simples seguimento das regras que compõem o social¹⁰ por si só já se constituem em uma coersão, ou geram uma punição a partir de sua transgressão, o que faz o sujeito conviver com acontecimentos alheios à sua vontade de qualquer maneira. Sem mencionarmos todas as condições de reprodução social que se interpõe na formulação de algumas pulsões ou mesmo na possibilidade de se possuir os contatos corretos para se chegar ao objetivo formulado pelo indivíduo, tornando-o potente para seu objetivo.

Este valor da responsabilidade social é tão forte que o sujeito social fica reduzido às suas escolhas, de modo que toda sua biografia e suas colocação econômica deixam de valer no momento em que realiza um julgamento. Autores como Bourdieu e Foucault buscam demonstrar que a dimensão social está muito presente na formulação do indivíduo, sem descampar para um determinismo social.

⁹ SETTON, Maria da Graça Jacintho. A socialização como fato social total: *notas introdutórias sobre a teoria do habitus*. In: *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, 14, 296-394, 2009, pg. 310.

¹⁰ DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pg. 29.

Assim, somos socializados desde a mais tenra infância a crer que estamos em um regime mais libertário do que outros (em geral chamamos os outros sistemas políticos de “ditaduras”); que somos os únicos responsáveis pelo que gostamos¹¹ ou pelo que acreditamos ser a verdade¹². Assim, a meritocracia¹³ acaba por ser a visão dominante em nossa sociedade, de modo que apenas o indivíduo é responsável por tudo que lhe acontece, invisibilizando-se a sociedade nesta relação.

Nessas circunstâncias, depois de observarmos os opostos - a teoria do caos que prega a não intervenção total humana e o libertismo que prega a total intervenção humana - podemos agora observar a intervenção de um no outro, através do nosso avatar, Evan.

Intervenção libertista a partir do sagrado

De um lado a indeterminação da teoria do caos; de outro, o pensamento libertista iluminista. Evan, um iluminista, quer intervir na sucessão de fatos retornando no tempo, mas isso só é possível a partir do mito (o “super” poder), o que, argumentamos, torna Evan um xamã moderno. Isto porque o tempo mítico é diferente do tempo profano, tal qual nos descreve Mircea Eliade em seu “Tratado da História das Religiões” quando o autor nos demonstra a existência de um tempo sagrado e de um tempo profano. O tempo moderno, o nosso e de Evan, é marcado de modo convencionalmente objetivo. Ele transcorre inexoravelmente, e um minuto sempre possuirá sessenta segundos. Todavia, Eliade nos chama a atenção para a existência outro tempo, o sagrado. Mas para existir o tempo sagrado, é preciso que exista o tempo profano.

¹¹ conferir BOURDIEU, 2007

¹² conferir FOUCAULT, 2009

¹³ conferir SOUZA, GRILLO, 2009

O tempo profano é, portanto, o tempo objetivo, visto que ele transcorre regularmente, tal qual o moderno. O tempo sagrado já consegue romper com o *continuum*. O tempo sagrado é uma interrupção – iniciada pelo xamã - do tempo atual, trazendo de volta o tempo da criação do universo, permitindo que se “crie” em cima deste tempo primordial. O tempo sagrado ao que estamos nos referindo é o tempo do mito. Vamos tentar introduzir a alguns conceitos de mito para conseguirmos nos localizar na discussão vindoura. Utilizarei-me de três autores: Mircea Eliade, Karen Armstrong e Levi-Strauss. Vamos começar pela definição de Eliade, que parece ser mais apropriada para iniciar o debate:

A definição, que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos entes Sobrenaturais, uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento : uma ilha, uma espécie, um vegetal, um comportamento humano, uma instituição¹⁴

Levi-Strauss enxerga o mito como um conjunto de estruturas interligadas, que só fazem sentido quando levadas em conta em conjunto. Ou seja, o ideal é não se tentar entender o mito por uma divisão de seus constituintes – que já se constituirá, *a priori*, em uma seleção racional – mas a partir de uma interpretação global¹⁵. Karen Armstrong ressalta cinco características básicas da estruturação do mito, destacando a sua função normatizadora para o comportamento dos “fiéis”.

¹⁴ ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. São Paulo: Perspectiva. 2007, Pg. 11

¹⁵ LEVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991, p. 30.

Obviamente, o interesse de Evan não é o de retornar ao tempo arquétipo, de fundação do mundo. Nem mesmo o poderia, pois o protagonista parece não possuir o objeto arquétipo que o conduziria a tal jornada, já que não vivera naquela época. O objeto arquétipo é o que o leva até o passado. Utilizando-me de “Breve História do Mito”, de Karen Armstrong, gostaria de comprovar que Evan é um xamã antigo travestido de modernidade.

Para os antigos, o ritual constituía-se no fio condutor do tempo profano para o tempo mítico¹⁶. Karen Armstrong afirma que no período paleolítico havia um sacerdote, o xamã, que “conversava” com os deuses¹⁷. É uma evidente conexão com o sagrado, da qual nem todos os homens eram capazes. Isto porque o convívio com o sagrado havia sido vedado aos homens já de longa data. O xamã, através de um ritual, percorria essa “longa data” e conseguia tomar contato com o que se perdera, ou seja, lograva o contato com o sagrado. Notemos, é exatamente isso que Evan consegue fazer.

Descrevamos, primeiramente, o processo de retorno do protagonista de um modo empírico. Evan toma posse de alguma evidência – a fonte - de um período do passado ao qual ele pretende retornar. Provavelmente, o estímulo necessita ser visual, para que o rapaz consiga adentrar em um transe. O transe de Evan se processa de tal modo que o ambiente em que ele está imerso põe-se a tremer, e o seu olhar modifica-se para uma ausência completa do mundo sensitivo. O cenário sofre uma distorção, como se ocorre uma dilatação do espaço¹⁸. O

¹⁶ ELIADE, Mircea. Tratado de História das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2008, pg. 32.

¹⁷ AMSTRONG, Karen. Breve História do Mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2005., pg. 42.

¹⁸ É evidente que essa idéia de que, se modificamos o tempo conseguimos alterar o espaço em mesma proporção é uma herança da teoria da relatividade de Einstein.

estímulo visual é o arquétipo. É o fio que conduz Evan para o passado. É a noção de que todos os entes do mundo possuem a mesma essência, pois um objeto do passado – um filme, o diário – carrega em si “A” história, e que, a pessoa certa, ao se conectar ao sagrado, consegue lê-la e dominá-la. Amstrong afirma, ainda, que o mito nasce em uma conjuntura de angústia humana por conta da sua auto-percepção como criatura. Uma destas angústias, segundo a autora, é a morte, incontornável para a condição humana. Evan utiliza seu poder pela primeira vez acidentalmente, ao ler o seu diário de adolescente para uma conhecida de um bar. Todavia, a segunda ocasião em que o coloca em prática é consciente: para reverter o quadro da morte de sua antiga namorada, Kayleigh. Tal fato torna emblemático o uso do mito na narrativa. Os viajantes, nos filmes de ficção científica, retornam no tempo, de corpo presente, para a época programada¹⁹. No passado dos filmes, os homens tornam-se agentes em seu mundo, abrindo-se para eles um novo campo de possibilidades. Suas ações repercutem no seu tempo presente, a sua terra natal. Depois estes viajantes podem voltar para o seu futuro. A viagem de Evan, no entanto, é metafísica. Não são as determinações (como o fato de ser Evan homem ou mulher, criança ou adulto, ou seja, de sistemas de classificação empíricas criadas pelo próprio homem²⁰) de Evan que retornam no tempo – tal qual ocorria com os exploradores, que retornavam de corpo presente – mas apenas o seu “ser” dualista, de modo que a criança Evan recebe a personalidade do Evan do presente em muitas situações. Evan enxerga com os olhos da criança, fala com a boca da criança, possui o cérebro da

¹⁹ estranhamente, o espaço não é levado em conta, pois as máquinas do tempo não programam coordenadas de “pouso”, pois provavelmente estas mudariam com o movimento de rotação da Terra

²⁰ BUZZI, Arcângelo Raimundo. Introdução ao pensar: *o ser, o conhecimento, a linguagem*. 7. ed. rev. e aum. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978, pg. 17.

criança, tudo pertence à criança. Todavia, o cerne é o de Evan adulto, carregado de sua experiência de vida e de sua maturidade emocional. E, dotado dessas experiências de vida, Evan tenta manobrar os acontecimentos. É o ideal racional do esclarecimento misturado com o ideal místico: o volume de conhecimentos da vida adulta permitiria que Evan tomasse decisões de melhor maneira do que quando criança. No final do filme, Evan queima os arquétipos que o conduziam ao passado. É uma cena bastante emblemática: é o rompimento de um homem racional com um traço ancestral – o mito transcendental –, visto que este se tornara incompreensível e, portanto, incontrollável. O personagem sente necessidade em manter um controle consciente sobre a natureza (o libertismo manifestado), e, ao não conseguir obter esse controle sobre essa capacidade, prefere erradicá-la.

O xamã e seus arquétipos: a dimensão interna da viagem

Evan inicialmente utiliza-se de seu diário (um registro escrito) para estimular a memória e iniciar o processo de retorno. No fim do filme, no entanto, ele se utiliza de uma antiga projeção de fita para poder retornar à situação pretendida (um recurso imagético).

Olgária Matos (apud Novaes) propõe a classificação de imagem como “instância intermediária entre o sensível e o inteligível”²¹. Quanto ao texto, define-o como “as palavras de um autor expressas em livro ou qualquer outro escrito”, fornecendo certa gama de subtipos de texto.

Vale notar que, de modo geral, textos remetem à autoria, ao passo que imagens são quase sempre remetidas ao referente que elas apresentam. Parece

²¹NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem, magia e imaginação: *desafios ao texto antropológico*. In: *Mana*, Rio de Janeiro, 14, 455-475, 2008, pg. 455

haver uma distância entre o texto e aquilo sobre o que ele fala; já as imagens estão sempre próximas do que apresentam²²

A autora ainda descreve as chamadas pinturas naturalistas. Estas pinturas, executadas desde o período paleolítico, confeririam aos seus executores poder sobre os objetos pintados. Tal relação demonstra o poder que a imagem possui de se travestir de realidade: o homem estaria criando um duplo do modelo original (o animal), com fins a substituir o original e assim adquirir controle sobre ele²³.

A imagem, segundo a autora, consegue tornar presente qualquer coisa ausente, reproduzindo aspectos de sua aparência:

Palavras por sua vez significam imagens mentais impressas na mente em função da nossa experiência como objetos. Uma palavra é a imagem de uma idéia e a idéia é a imagem de uma coisa, como numa cadeia de representações. Palavras podem ser mais reais do que a própria coisa à qual elas se referem, por exemplo, quando a cena que descrevemos tem mais impacto do que a situação em si que vivenciamos²⁴

Agora analisemos a capacidade xamânica de Evan. Este encontra com um arquétipo, escrito ou imagético, e o efeito é basicamente o mesmo: o transe. Ambas servem para demonstrar signos que o fazem reviver uma situação anterior. Mas o inconsciente de Evan enxerga um pouco mais longe do que os seus neurotransmissores cerebrais, e consegue decodificar o padrão temporal e assim o manipular.

²² NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem, magia e imaginação: *desafios ao texto antropológico*. In: *Mana*, Rio de Janeiro, 14, 455-475, 2008, pg. 458

²³ NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem, magia e imaginação: *desafios ao texto antropológico*. In: *Mana*, Rio de Janeiro, 14, 455-475, 2008, pg. 458

²⁴ NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem, magia e imaginação: *desafios ao texto antropológico*. In: *Mana*, Rio de Janeiro, 14, 455-475, 2008, pg. 459

O arquétipo inicia o ritual, pois liga o inconsciente de Evan com o passado, e a ligação é feita diretamente, não por meio sógnico. Isso porque essas duas fontes, a escrita e a imagética, trazem dentro de si elementos que, aliados à própria capacidade representativa de Evan, conseguem reconstruir o passado em perfeição, e este acaba por sobrepujar o presente e trazer de volta uma realidade que se torna mais forte do que a atual (daí o transe, que o tira da percepção da realidade atual e a enfraquece em prol de um momento passado). Essas representações sógnicas com certeza são mais fortes do que a simples lembrança que Evan nutriria acerca de acontecimentos passados, não sendo capazes estas de carregá-lo a um tempo anterior como conseguem fazer os arquétipos.

Nova Moira não determinista nos fatos

As tragédias gregas são o retrato da impossibilidade de o ser humano ir contra a vontade dos deuses, por mais que o tentem. Aqui essa lógica está aplicada novamente, trazendo de volta uma concepção de ação humana devedora à antigüidade clássica.

Há a interferência no fluxo de tempo profano a partir do sagrado. Mas esse sagrado não se traduz em um poder de fato: os resultados não são previsíveis, eles seguem a (i)lógica da teoria do caos. Portanto, mesmo o sagrado expõe à fragilidade humana diante do “destino”, que é contingencial, e não se guia pela vontade do atuante.

O expectador sente-se inseguro. Pois os fatos transcorrem parcialmente de acordo com a sua vontade, mas é impossível saber/controlar as consequências das nossas ações. Essa questão de não se ter controle sobre as consequências é um fator de imprevisibilidade que pode levar a resultados não intencionados. Assim, nos sentimos reféns da aleatoriedade (que seria a vontade dos deuses na *moira*): nossa própria identidade é contingencial,

poderíamos ser outra pessoa totalmente diferente ou estar em outras situações não imagináveis. E, nesse ponto, mesmo o sagrado não se mostra mais um consolo para aumentar esse controle: porque ele não consegue reestabelecer o controle, que é restaurar a ordem. Nisto o espectador repensa sua trajetória contingencialmente.

É interessante que essa apreciação de a Teoria do Caos criando uma nova *moira* pode ajudar a comprovar a tese de Frijot Capra, do parentesco entre a Física e culturas antigas²⁵ (mesmo que o caso estudado não fossem os gregos, mas sim orientais), pois o efeito causal da mensagem da Física seria a mesma da encenação das tragédias gregas, de modo a gerar uma *catarse*. Foi-nos impossível encontrar a formação acadêmica dos diretores do filme, então não temos como saber se houve leituras destes acerca dos assuntos que aqui tocamos – como os conceitos de *moira* ou de xamanismo – para além de histórias em quadrinhos de super-heróis. Mas o fato de estes terem chegado aos mesmos pontos através de conhecimento científico pode ser um indicador dessa afinidade entre a Física e os Antigos.

Como conclusão, gostaria de deixar uma crítica ao final do filme. Evan resolve todo o emaranhado de situações apelando para um plano engenhoso: espantar Kayleigh de seu convívio antes de a situação se complexificar, o que de fato ocorreu. A partir da utilização de uma fonte imagética, ele retorna ao local de uma festa infantil da qual participaram ele e Kayleigh e ameaça a menina de morte caso esta se aproximasse dele novamente. No final do filme, ambos se encontram em uma rua movimentada e Kayleigh o observa curiosa, parecendo perceber o amor que está em potência e que não se transformou em ato por conta das probabilidades que se executaram. Aqui está minha crítica: em primeiro lugar, o

²⁵ Conferir CAPRA, 1995.

fato de Evan ameaçar Kayleigh não impediria uma reaproximação da menina, pois ambos eram crianças, e os pais poderiam interferir na situação tensa, de modo que Evan, esquecido da intervenção do seu “Eu” do presente, não poderia manter o repúdio que demonstrara ao proferir a ameaça e não conseguiria manter a distância da qual o Evan do presente seria o único interessado em manter. Em segundo lugar, a sua distância da menina não impediria que esta sofresse abusos do pai e se tornasse uma adulta infeliz. Teria sido Kayleigh oferecida por Evan em sacrifício para que o futuro tornasse-se mais estável? Jason, pai de Evan, teria construído um futuro mais estável oferecendo-se a si mesmo como um sacrifício ao colocar-se em um cenário em que estava internado em um manicômio? Ou Jason simplesmente haveria parado com suas atividades por conta de ter avançado até um cenário sem fontes tal qual ocorrera com Evan (ressaltando-se que Evan escapara da falta de suas fontes escritas através de um filme de infância)?

Obviamente, este último parágrafo pode ser do mesmo material das especulações que conduziram Evan à ruína.

Referências Bibliográficas

AMSTRONG, Karen. Breve História do Mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BOURDIEU, Pierre. A distinção: *crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007.

BUZZI, Arcângelo Raimundo. Introdução ao pensar: *o ser, o conhecimento, a linguagem*. 7. ed. rev. e aum. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

CAPRA, Fritjof. O tao da física: *um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental*. São Paulo: Cultrix, 1995.

DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ELIADE, Mircea. Tratado de História das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. A Ordem do discurso. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LEVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

JOAS, Hans. The Genesis of Values. Chicago: The Chicago University Press, 2000.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem, magia e imaginação: *desafios ao texto antropológico*. In: *Mana*, Rio de Janeiro, 14, 455-475, 2008.

SAVI, M. A. Caos em sistemas mecânicos. In: *Anais do I Congresso de dinâmica, controle e aplicações*, São Carlos, 1, 1-27, 2002.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. A socialização como fato social total: *notas introdutórias sobre a teoria do habitus*. In: *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, 14, 296-394, 2009.

SOUZA, Jessé; GRILLO, André. A ralé brasileira: *quem é e como vive*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

O PRAGMATISMO IRÔNICO DE RICHARD RORTY: REMÉDIO OU VENENO?



*Ricardo Lavalhos Dal Forno*¹

Iniciarei esse trabalho apresentando a concepção de verdade de Richard Rorty. Em seguida apresentarei a objeção de “relativismo cultural” feita por Hilary Putnam ao autor. Por fim terminarei com uma reavaliação das teses de rortyanas. Rorty vê a verdade como “um exército móvel de metáforas”, isto é, sentenças são as únicas coisas que podem ser verdadeiras ou falsas, e nosso repertório de sentenças se modifica à medida que a história segue seu curso. Aqui a verdade sempre será relativa à descrição que utilizarmos. Putnam acredita que dessa forma Rorty nega que tenhamos uma relação de conhecimento com uma realidade extra-linguística, caindo num tipo de “relativismo cultural”. Na conclusão defenderei que nossas proposições se referem às coisas extra-linguísticas, mas não no sentido de se referirem a uma

¹ Mestre e doutorando em Filosofia pela PUCRS.

realidade tal como é independente das nossas perspectivas. Assim, concordo com Rorty quando ele diz que nossa imagem do mundo não pode ser vista como algo alheio aos nossos valores e interesses. Porém, discordo dele e concordo com Putnam quando o segundo diz que não podemos ver essa imagem apenas como uma criação espontânea de nossa linguagem, pois o mundo exterior sempre oferece o ambiente para fixarmos nossas referências.

Introdução: *The truth is not out there*

No seu livro *Contingência, ironia e solidariedade*, o filósofo Richard Rorty, no capítulo que trata da *contingência da linguagem*, desenvolve a seguinte tese: “as linguagens são feitas, e não descobertas, e que a verdade é uma propriedade linguística, de frases”². A tese rortyana é de que apenas as frases podem ser verdadeiras e de que os seres humanos se movem num espaço em que são capazes de criar verdades ao constituírem linguagens comuns que enunciam frases. Para desenvolver essa tese, o autor centra-se no trabalho de Davidson. Rorty vê uma combinação entre as teorias de Davidson sobre a verdade e sobre o aprendizado da linguagem e da metáfora, e isso resultou na primeira abordagem sistemática da linguagem que rompe por completo com a ideia de que a linguagem é um meio que diz algo que pode ser adequado ou inadequado aos fatos do mundo ou ao a natureza do ser humano. Ou seja, o que Davidson fez foi romper, de uma forma sistemática e radical, com a concepção instrumental da linguagem como representação.

Segundo Rorty, as velhas questões que ainda hoje tiram o sono dos filósofos nunca serão resolvidas enquanto

² RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 31).

insistirmos na pergunta de qual linguagem é a mais adequada para a tarefa de representar adequadamente quer a natureza do ser humano, quer a estrutura da realidade não humana. Davidson nos ajuda a sair desse dilema ao não ver a linguagem como um meio de expressão ou de representação. É dessa forma que, segundo Rorty, ele é capaz de colocar de lado a noção de que o ser humano e a realidade possuem naturezas intrínsecas, que estão ali apenas esperando para serem descobertas. Rorty vê o grande mérito dessa visão da linguagem no fato de ela não ser nem reducionista e nem expansionista. Isso quer dizer que ela não segue os filósofos analíticos que propõe definições reducionistas de concepções semânticas como “verdade”, “significado” e “referência” ao mesmo tempo em que não segue continentais como Heidegger, Gadamer e Benjamin que, por assim dizer, divinizam a linguagem, fazendo o ser humano ser uma mera emanção sua, como se as pessoas fossem o ioiô ontológico da *Sprache*.

Dessa forma, somos levados a ver os termos que utilizamos para nos comunicarmos não como algo que se coloca entre nós e a realidade, mas sim como um instrumento que é útil para a realização de certa tarefa, para lidarmos em certas ocasiões. Seguindo esse caminho, Rorty passa a ver a história da linguagem como a *história da metáfora*. Essa noção implica abandonar a noção de ser humano e de linguagem como coisas que se ajustam cada vez melhor aos propósitos que um deus ou uma natureza os destinaram. A ideia de que a linguagem tem um fim único— o de representar e expressar cada vez mais e melhor fatos e significados — deve desaparecer assim que desaparecer a ideia da linguagem como um meio. Rorty via a linguagem apenas como ruídos emitidos por seres humanos visando certas finalidades. O que podemos querer com a linguagem é comprar comida, outra é conversar com uma garota numa festa, outra é dissecar analiticamente as estruturas do ser primordial absolutamente necessário.

Outra coisa pode ser compreender o sentido do universo, como também pode ser ampliar nosso sentido de solidariedade ou pedir uma pizza pelo telefone. Outra coisa que podemos querer fazer é criarmos a nós mesmos, desenvolvendo uma linguagem própria e autônoma. Não há razão nenhuma para pensarmos que há uma superconceito, como o de *Sprache*, capaz de ser o denominador comum desses variados propósitos. Então não há razão nenhuma para agrupar todas essas ações em algo grandioso e quase divino chamado “linguagem”.

Dessa forma, essa compreensão da história da linguagem culmina na definição de verdade nietzschiana de verdade como “um exército móvel de metáforas”³. Para entendermos isso precisamos entender o que Rorty entendia por “metáfora”. Metáfora aqui é contraposta ao sentido literal. Mas não se trata de uma distinção entre dois tipos de significados ou de interpretações, mas sim entre os usos conhecidos e não conhecidos de palavras. Nos usos literais as palavras são aquelas que podemos manejar com nossas antigas teorias sobre o uso da linguagem. Já o uso metafórico se dá quando nos ocupamos com o desenvolvimento de uma nova teoria sobre o uso da linguagem. Assim, as metáforas não possuem um significado já dado em um jogo de linguagem. Podemos pensar que lançar uma metáfora, no sentido que Rorty usa o termo, no meio de um texto é como interromper repentinamente uma conversa comum beijo. Isto é, trata-se de uma forma de produzir novos efeitos no interlocutor ou no leitor e não de transmitir uma mensagem. Diante de um texto metafórico, você não deve perguntar o que o autor está querendo dizer com isto, assim como você não pergunta depois de receber um beijo “O que exatamente você está querendo dizer com isto?”. Se a pessoa quisesse

³ Apud RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. 2007, p.48.

dizer alguma coisa específica, ela teria dito e não dado um beijo. Da mesma forma, se o autor das metáforas tivesse uma frase dotada de sentido em mente, é presumível que ele a tivesse dito. Em vez disso, o autor pensou que seu objetivo seria melhor realizado se ele falasse de outra forma, assim como quem dá o beijo pensa que beijar teria mais efeito do que usar as palavras já conhecidas.

A conclusão disso tudo é de que devemos ver a história da linguagem como vemos a história da evolução: como novas formas de vida que constantemente se dão melhor que as formas de vida anteriores. Dessa forma, as grandes conquistas das ciências e da filosofia não são vistas como descobertas necessárias para enquadrar adequadamente o mundo, mas filósofos e cientistas passam a ser vistos como alguém que, um pouco por acaso, esbarra num novo instrumento que funciona melhor para determinados fins do que o instrumento anterior. Depois de termos em mãos esses novos instrumentos, é muito difícil ficarmos interessados nos instrumentos antigos. Com isso, na filosofia não se trata de chegar a uma verdade que estava lá fora esperando para ser descoberta. Trata-se, ao invés disso, de mudar nossa maneira de falar e, como consequência, de mudar o que queremos fazer e o que queremos ser.

Rorty então sugere que levemos a sério a frase nietzschiana que diz que Deus está morto⁴ (2007, p.52). Aceitar a morte de Deus é aceitar a contingência de nossa linguagem, é aceitar que não servimos à fins superiores. Essa ideia nos leva a abandonar a visão da humanidade que, enquanto filósofa, se aproxima cada vez mais da luz da verdade. Ao contrário, ela nos convida a ver a história do pensamento humano como a sucessão de metáforas que

⁴ RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. 2007, p. 52.

constantemente mudam nossa maneira de ser e falar. Matar Deus, dessa forma, é desdivinizar o mundo.

E isso é importante porque nos comportamos na metafísica muitas vezes como aquelas crianças já um pouco crescidinhas que ainda choram e sentem falta de suas chupetas, que no nosso caso são os nossos superconceitos, tais como Deus, natureza, subjetividade. Talvez ainda iremos chorar muito até abrirmos mão de nossas chupetas metafísicas. Como sabiam Nietzsche e Rorty, matamos Deus, mas, como no filme *Um morto muito louco*, continuamos a viver como se ele ainda estivesse vivo e nos divertimos com seu cadáver. Reconhecer que realmente Deus está morto não é grande coisa. Abrir mão do cadáver de Deus significa fazer a grande descoberta de que fazer isso não muda absolutamente nada, porque Deus nunca viveu para poder morrer. Poderíamos, pelo menos, fazer o que quisermos sem ter que ficar carregando o pesado cadáver de Deus pelas ruas a fim de nos justificarmos. *Tendo enterrado Deus, estaremos com as mãos livres.*

Nietzsche, ao matar Deus, queria dizer que não tínhamos mais a necessidade de certo tipo de fundamentação metafísica. Então jogamos no lixo nossos princípios supremos e nos tornamos assassinos de fundamentos metafísicos. Mas parece que nunca levamos isso suficientemente a sério. Somos os assassinos de Deus, mas, por covardia, nos recusamos a confessar o crime. Alguns ainda insistem em manter Deus respirando por aparelhos numa sala de hospital. Da morte de Deus deveria resultar que tivéssemos coragem de viver a nossa vida provisoriamente, sem fundamentos últimos, como defendia Rorty com a tesa da contingência da linguagem. No entanto isso implicaria dizer que vivemos assim sem ter raízes concretas, e isso pode ser bastante perigoso.

A verdade é o que importa? A acusação de relativismo cultural

Como estamos vendo, a teoria da linguagem de Rorty nos conduz até uma concepção preocupante de verdade. A posição do filósofo é a seguinte:

A verdade não pode estar dada – não pode existir independente da mente humana – porque as frases não podem existir dessa maneira, ou estar aí. O mundo existe, mas não as descrições do mundo. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode sê-lo⁵ (RORTY, 2007, p.28).

Rorty está aqui querendo dizer que o mundo está dado, mas que o mesmo não acontece com a verdade. E isso se dá porque onde não há frases não é possível haver verdades. Ora, as frases são componentes das línguas humanas e as línguas humanas são criações humanas. Segue-se disse que as verdades são criadas e não descobertas. Dessa forma, nenhuma verdade existe no mundo esperando que a descubramos. Devemos, então, abandonar a ideia de que a verdade é algo que está aí, à espera de ser descoberta. Mas isso, é bom destacar, não é o mesmo que dizer que não existe verdade alguma. O que se expressa é que será melhor para nossos empreendimentos teóricos deixarmos de ver a verdade como uma questão profunda, um tema de necessário interesse filosófico e que justifica as nossas análises. A “natureza da verdade” aqui é um tema tão inútil quanto a “natureza de Deus” ou a “natureza do homem”.

É assim que a verdade passa ter importância secundária na obra de Rorty. O problema é que se aceitarmos sem restrições as teses de Rorty simplesmente não teremos critérios para considerar quais descrições da realidade, sejam elas dadas por físicos e biólogos ou por

⁵ RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. 2007, p.28.

cartomantes e profetas, estão mais próximas das coisas do mundo e menos delirantes. O que o autor nos aconselha a fazer é reconhecermos que “verdade”, “justificação” e “racionalidade” são palavras como outras quaisquer, e ver no filósofo mais uma função social e política do que alguém preocupado com a verdade de seus enunciados. Podemos ver cada proposta de uma nova linguagem feita por um filósofo, que trazem consigo novas metáforas, como revoluções conceituais. São eventos que lançam sua centelha de luz para os grandes problemas da razão humana, são como relâmpagos que abrem novas trilhas para o pensamento humano. A função social e política do filósofos, segundo o pragmatismo, então, é a seguinte: dispensar da nossa cultura os vocábulos obsoletos através da formulação de novas metáforas no interior da vida que vivemos.

A maior consequência dessas ideia é a de termos que suportar nossa provisoriedade, pois temos que aceitar que ainda não possuímos uma linguagem absoluta e não há uma realidade dada de antemão ao qual devemos nos adequar. Isso implica que olhemos com suspeita para qualquer discurso que afirma que possuímos agora uma compreensão absoluta da sociedade, da verdade e do ser humano. Isso também implica que não podemos nunca agir com nossos termos filosóficos como amantes rejeitados, porque temos que aceitar que os termos que hoje nos dão esperanças e convicções um dia serão substituídos por outros, pois nós sempre precisaremos de novas metáforas, novos jogos de linguagens, novos jargões, novas frases de efeitos e nunca haverá um lugar de repouso para o pensamento humano deitar a cabeça uma vez por todas.

O filósofo Hillary Putnam acusa Rorty e “os pensadores franceses que ele admira” de caírem em um tipo de “relativismo cultural”. O autor vê duas ideias básicas predominando em Rorty e que o conduz até o relativismo dos franceses: “(1) o fracasso de nossas “bases”

filosóficas é o fracasso de toda a nossa cultura, e aceitar que nós estávamos errados em querer ou pensar que nós pudéssemos ter uma base, requer que sejamos revisionistas filosóficos”; e “(2) Ao mesmo tempo, o passado analítico de Rorty aparece com isto: quando ele rejeita uma controvérsia, como por exemplo, ele rejeita o “realismo/anti-realismo”, a sua rejeição é expressão num tom carnapiano – ele desdenha a controvérsia”⁶ (PUTNAM, 1999, p.95).

O primeiro ponto implica que o fracasso fundamental da filosofia faz uma diferença enorme sobre a forma que falamos e compreendemos as nossas vidas. Nessa concepção, a filosofia não é apenas o reflexo de nossos interesses, das nossas grandes questões e de nossos projetos, mas um tipo de pedestal, um tipo de base na qual a cultura se apoia, e que uma vez destruído, nos deixa suspensos no ar. Já o ponto dois implica que abandonemos muitas das questões clássicas da filosofia. No entanto, segundo Putnam, a filosofia não deve apenas desdenhar das questões clássicas, ela deve ser capaz de “mostrar que (e por quê) ambos os lados não representam a vida que vivemos com os nossos conceitos”⁷ (1999, p.95). Ora, que uma controvérsia nos embaralhe não quer dizer que um dos lados em questão não possa ser importante. Rejeitar as grandes controvérsias antes mesmos de analisa-las, como faz Rorty, é mais uma forma de nos defendermos dessas imagens (para nos abrigarmos no espaço seguro do pós-metafísico) do que uma forma de avançar filosoficamente.

Para Putnam a filosofia é ao mesmo tempo menos e mais importante do que era para Rorty: ela não chega ao ponto de ser a base da cultura ocidental, no entanto, muitas

⁶ PUTNAM, Hilary. *O realismo de rosto humano*. Trad. Carlos Andrade, Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 95.

⁷ PUTNAM, Hilary. *O realismo de rosto humano*. 1999, p. 95

de suas dicotomias pertencem a própria forma de vida das pessoas, que precisam ser elucidadas e não descartadas num gesto carnapiano.

Se a filosofia se ocupasse apenas com aquilo que Rorty quer, isto é, em mudar as formas de falarmos e vivermos para melhorarmos as nossas vidas e as vidas dos outros, então as teses rortyanas seriam impecáveis. Se amanhã acordarmos todos rortyanos de carteirinha, sem dúvida que o mundo seria um lugar muito melhor: seríamos mais tolerantes, menos propensos a aderir discursos fascistas e totalizantes, mais preocupados com o bem-estar dos outros. Só que a filosofia não se ocupa só com essas questões. De alguma forma, quando fazemos filosofia, queremos a verdade. Queremos afirmar que certas crenças estão erradas, queremos o máximo possível não ter crenças falsas.

Um problema dos relativistas do tipo rortyano é que eles nunca vão até o final com suas teses. Rorty, por exemplo, gostava de afirmar que a verdade é uma questão de concordância com nossos pares culturais. Então é o caso de pensar o que meus pares culturais diriam na mesma situação. Vamos imaginar a situação em que eu pense que minha gata Dasein está com pulgas e formulo o enunciado “a minha gata Dasein está com pulgas”. A verdade ou a falsidade dessa tese, se acompanharmos Rorty, dependeria do que meus pares culturais diriam estando na mesma situação em que eu estou. A questão é: o que determina o que diriam os meus pares culturais? Isso conduz até um círculo vicioso: a verdade do enunciado “a gata Dasein está com pulgas” depende do que diriam meus pares culturais, mas o que diriam meus pares culturais depende de uma série de supostos relevantes (biológicos, físicos, psicológicos, etc.), e, por sua vez, a verdade destes supostos dependeria do que diriam os meus pares culturais. É assim os autores que Putnam chama de relativistas culturais buscam compreender nossa relação com o mundo negando

que tenhamos uma relação de conhecimento com uma realidade extra-linguística.

O problema é que nem na filosofia e nem na nossa vida comum achamos a verdade uma questão secundária e sem importância fundamental. Eu, por exemplo, realmente acredito que existem rinocerontes, montanhas, ônibus lotados, estrelas lá fora, que estou aqui apresentando esse texto para vocês e que o Grêmio goleou o Inter no último Grenal. O fato de minhas frases pertencerem ao vocabulário humano não significa que elas não possam descrever uma realidade verdadeira e objetiva. Então perguntamos: a verdade deve ou não ser o nosso objetivo?

Rorty parece muito exagerado em suas considerações sobre falta de importância da verdade. Quando falamos que a verdade é importante, nós falamos simplesmente que se algo é estabelecido como verdadeiro – algo que sempre é passível de revisão – então não há mão dupla nisso. Não há sentido em dizer que há um rinoceronte nessa sala do meu ponto de vista do meu vocabulário e não do seu. Nós podemos discutir por muito tempo se há ou não um rinoceronte na sala. Chamar a verdade de importante é dizer que um de nós tem que estar errado sobre a existência do rinoceronte em questão. Não há nada de “divino” nisso, como insistia Rorty. Os que defendem a importância da verdade podem muito bem ser o tipo de pensador cauteloso em aceitar seja lá o que for como verdade, ao menos que seja indubitavelmente certo. Pode ser uma pessoa que se arrasta pela vida sob uma névoa de ceticismo e dúvida. Então quando dizemos que a verdade é importante não estamos defendendo uma verdade não histórica, que tenha caído do céu e que seja garantida por algum profeta. Pelo contrário, essas verdades são descobertas através de argumentação, crítica, evidência e experimentos. O que se toma hoje por verdadeiro, amanhã pode se mostrar falso, mas isso vai se dar apenas se considerarmos a verdade como algo importante. Se a

verdade não importasse, Rorty poderia muito bem insistir em dizer que a comunidade americana liberal é a melhor forma de organização ética e política, mas não poderia esperar que alguém o levasse a sério.

Conclusão: remédio e veneno

Vimos nessa apresentação que a concepção de linguagem como metáfora de Rorty visava desdivinizar nossa linguagem e nosso mundo. Se não há aquele centro do mundo, o Sentido dos sentidos, então não há por que postular algo como um sentido privilegiado, como a linguagem. Se chove em um dia frio de outono na Cidade Baixa e as pessoas se protegem nas marquises dos cafés da Olaria, isso não significa que Deus está envolvendo as coisas do mundo em um manto de sentido. Os sentidos não podem estar nas coisas como o café está na xicara. Segundo Rorty, não há um sentido inerente às coisas e a verdade depende das frases humanas.

No entanto, os fatos do mundo não possuem nada para dizer sobre si mesmos? Sua verdade depende tão somente aquilo que projetamos sobre eles? Estamos dizendo aqui que o significado de forma alguma é inerente às coisas, que ele não está inscrito ou integrado às coisas, como etiquetas metafísica. Ele sempre está estruturado de tal forma porque alguém diz assim. Mas vamos colocar a pergunta de forma reversa: ao invés de perguntar se o significado das coisas do mundo são inerentes à elas, vamos nos perguntar o que significa afirmar que o sentido depende diretamente de como o projetamos no mundo, como queria Rorty.

Significa que podemos construí-lo como bem entendemos? Podemos pensar facilmente que não. Qualquer pessoa é capaz de pensar que não adianta nada “construir” o sentido de leões como animais dóceis e simpáticos como um gatinho. Provavelmente se alguém

fizer isso não vai sobreviver para nos contar o resultado de seu projeto. Dado que as coisas do mundo são inerentemente vazias de sentido, o ser humano pode projetar seus reflexos no mundo. Dessa forma o homem rortyano não demora em cair num tipo de naufrágio existencial, como aqueles personagens de Onetti, privados de qualquer outra coisa externa a si que possa confirmar sua identidade. E assim a valorização do indivíduo no pragmatismo de Rorty cai vítima de sua própria armadilha: ao dizer que o sentido é uma construção das pessoas dentro de seus vocabulários, o individual assume o papel de Deus como legislador supremo. No entanto, como o Deus cristão, ele precisa legislar no vazio. Alguns de seus sentidos podem parecer tão arbitrários e inúteis como alguns mandamentos de Deus. Triunfal e ao mesmo tempo solitário, o humano se converte agora no neo-pragmatismo de Rorty como a única fonte do sentido e de valor em um mundo destituído de significação absoluta. Assim como o Todo Poderoso já foi um dia, agora o indivíduo é livre para criar os seus próprios sentidos no papel em branco do universo. No entanto, não há uma razão objetiva que determine por que ele deve criar tal sentido e não outro. E portanto essa liberdade absoluta se mostra vazia e autodestruidora.

Deve haver um meio termo entre dizer que o sentido está inato às coisas e de que atribuímos o sentido ao mundo. O sentido continua sendo aquilo, como queria Rorty, que as pessoas constroem em seus projetos individuais de vida. Mas isso só se dá em um diálogo com um mundo determinado. E, dessa forma, para que os sentidos e os significados propostos pelas pessoas possa sobreviver, tem que, de alguma forma, respeitar certas características desse mundo.

Rorty possui o inegável mérito filosófico de nos mostrar que os sacerdotes e os metafísicos não detêm mais as chaves mágicas da porta dos sentidos. Agora é possível

liberdade de criação significativa como nunca antes houve. As pessoas não precisam mais se curvar diante algum significado supremo patrocinado por Deus, pela História ou pela Natureza. Agora a realidade é vazia de significados pré-fabricados e finalmente pode ser interpretada e construída conforme as necessidades e os desejos das pessoas. Basicamente é isso o que entendo por pragmatismo: O que antes era sentido fixado às coisas do mundo, agora pode ser desligado e pode ser combinado formas novas e criativas, dependendo do interesse das pessoas envolvidas.

A questão desse trabalho foi a seguinte: Rorty é remédio ou é veneno? Em outras palavras: deve ser o solitário espírito liberal-pragmatico rotiano que crê que o sentido é aquilo que nos propomos que ele seja o caminho para pensarmos a verdade em filosofia? A resposta é: sim e não. Sim, no sentido de que Rorty deve servir como uma séria advertência filosófica para que não pensamos a verdade é um conceito filosófico que irá ser uma consequência de algum sentido dado de antemão. E não, se entendemos que podemos moldar os significados do mundo como bem entendemos. Mesmo que já não haja um chão de cimento seguro para a vida, tampouco se trata de uma criação *ex nihilo*. As pessoas podem ser livres para criar os significados do mundo, mas tão somente com base em uma dependência mais profunda que possuem com o mundo. Qualquer quer seja o sentido que eu tente construir em minha vida, ele sempre será limitado desde o seu interior por essa dependência com o mundo. Nesse sentido, a ideia de que o sentido das coisas e a verdade é são aquilo que eu, com meu vocabulário, sou capaz de construir e determinar é uma ilusão rortiana. Portanto, Rorty é remédio e veneno, ao mesmo tempo.

O que temos que entender é que nossas proposições se referem a coisas extra-linguísticas, mas não no sentido de copia-las e no sentido de que elas se referem

a uma realidade tal como é independente das nossas perspectivas. Mas isso não implica que a realidade seja oculta, que ela seja um mistério indecifrável ou que o mundo não exista. O que queremos dizer é a velha máxima benjaminiana: não podemos falar do mundo sem falarmos do mundo.

E afirmar isso não quer dizer que de forma alguma fazemos referência a um mundo objetivo. Autores Rorty destroem a ingenuidade de falarmos de um realismo metafísico. No entanto, o fracasso de certas imagens do mundo e das concepções de representação não implica que devemos negar que nossas proposições fazem referências às coisas que não fomos nós que criamos e que estão fora da nossa linguagem. O que quero dizer com isto é que realidade e mundo estão de tal forma implicados que dizer “nossa linguagem faz o mundo” ou “nossa cultura faz o mundo” não pode fazer sentido, pois dessa forma fazemos do mundo – o único que conhecemos e garante nossas experiências – um produto nosso. Mas o mundo não é uma criação de nossas teorias: o mundo é apenas o mundo.

Então, aonde ficamos nisso tudo? Por um lado, concordamos com Rorty quando ele diz que nossa imagem do mundo e nosso enunciados teóricos não podem ser vistos como algo alheio aos nossos valores e interesses que evoluem e podem mudar com o tempo. Por outro lado, discordamos de Rorty e concordamos com Putnam quando o segundo diz que não podemos ver a imagem do mundo e a verdade apenas como uma criação espontânea de nossa vontade – ou do vocabulário que escolhermos para falarmos de nós e do mundo. Reconhecer esses dois momentos (a impossibilidade de abirmos mão de nossa linguagem e o mundo que nos oferece o ambiente para fixarmos nossas referências) é o caminho para superarmos para não cairmos no relativismo cultural que Putnam acusa Rorty. É isso que nos permite dizer que existem melhores e piores formas de dizer as coisas. E o que é melhor ou pior

sobre as grandes questões da humanidade não pode ser meramente uma questão de concordar com meus pares culturais, como queria Rorty. É por isso que o pragmatismo sem um pouquinho de realismo é irresponsável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

PUTNAM, Hilary. *O realismo de rosto humano*. Trad. Carlos Andrade, Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ESTUDOS DE POSITIVISMO LÓGICO: PONTO CEGO DA APROXIMAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E ENFERMAGEM?



*Robson de Oliveira Silva **

1. Introdução

O Positivismo Lógico é uma corrente de filosofia da ciência, que intenta primordialmente extinguir das discussões e dos relatos científicos as “proposições sem sentido”. Surgido em Viena (o que explica seu outro

* Pós-doutorando em Filosofia da Ciência pela Escola de Enfermagem Anna Nery da Universidade Federal do Rio de Janeiro - EEAN/UFRJ. Doutor em Filosofia (UERJ). Membro do grupo de pesquisa Ética e Enfermagem, da Escola de Enfermagem Anna Nery da Universidade Federal do Rio de Janeiro - EEAN/UFRJ e do grupo de pesquisa Estudos em Filosofia, da Universidade Católica de Petrópolis - UCP-RJ. Email: robson@robsonoliveira.pro.br

epíteto: Círculo de Viena), este movimento representa um esforço conjunto de certa intelectualidade anglo-saxã, nascido nas primeiras décadas do século XX, e tem como principal característica a declarada postura antimetafísica na produção acadêmica das ciências naturais. Desta premissa fundamental derivam, direta ou indiretamente, todos os outros aspectos que dão ao movimento o especial matiz que contrasta fortemente com a atual abordagem sobre ciência e sociedade, encarnado no movimento *Science Studies*¹. Diferentemente desse grupo de filósofos da ciência, o Círculo de Viena contempla tão somente aspectos lógicos e linguísticos, os quais, segundo suas próprias diretrizes teóricas, constituem a essência da produção científica. Antes, porém, cabe explicar o que se entende por postura antimetafísica, ou usando as palavras dos próprios positivistas lógicos, “atitude... antimetafísica”².

2. Esboço do Positivismo Lógico

Por esta expressão, os positivistas lógicos quereriam designar, negativamente, uma postura não contra a metafísica, mas um esforço a-metafísico. Isto é, não pretendiam marcar uma posição de embate contra as questões filosóficas mais profundas, mas sustentavam que as próprias perguntas características destas reflexões são, por si mesmas, destituídas de sentido; positivamente,

¹ Não há consenso acerca da tradução desta expressão inglesa em nossos dias. A disputa pela melhor versão acaba por gerar interpretações que se espraiam desde **estudos de ciência**, passando por **estudo das ciências**, até **estudos sobre ciência**. Por essa razão, enquanto não virmos motivo para o contrário, preferimos manter a expressão sem tradução, a fim de escapar dos equívocos que uma hermenêutica determinada poderia induzir o leitor.

² HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf. A Concepção Científica do Mundo – O Círculo de Viena. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, n. 10, 1986, p. 9.

entretanto, intentavam demarcar uma posição empirista, no que se refere à ciência³, unívoca no que diz respeito à ontologia⁴, e reformadora, no âmbito metodológico da linguagem e da lógica⁵, definindo por “proposições sem sentido” as que não se enquadravam nas descrições citadas. Tais proposições, as quais os positivistas lógicos fazem referência, são aquelas que tratam de temas ou conceitos por eles denominados metafísicos, como: Causalidade, Contingência, Princípio de contradição, Princípio de identidade, Necessidade, Natureza, Essência e outros deste mesmo calibre. Estes conceitos, segundo eles, não encontram correlatos empíricos imediatos, visto necessitarem de um olhar de “profundidade” que os justifiquem. Para levar a termo projeto tão ousado, os adeptos do Positivismo Lógico (alguns deles físicos, químicos e matemáticos de renome internacional) tinham duas metas bastante claras: primeiramente, era fundamental criar uma linguagem unívoca e essa linguagem artificial devia ser de tal modo objetiva e formal que não desse espaço à dúvida ou a equívocos de compreensão; depois, urgia limitar as “proposições com sentido”, aquelas que são fonte de conhecimento científico, ao que é empiricamente verificável, suprimindo do horizonte de pesquisa da ciência qualquer indicação a noções não mensuráveis ou

³ HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf. A Concepção Científica do Mundo – O Círculo de Viena. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, n. 10, 1986, pp. 6,7, 10. p. ex. “Em primeiro lugar, ela é empirista e positivista...”, pp. 12.

⁴ HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf. A Concepção Científica do Mundo – O Círculo de Viena. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, n. 10, 1986, pp. 7, 10: “na ciência não há ‘profundeza’; a superfície está em toda parte” ou “Lembrem-se sua crítica ao espaço absoluto, que o tornou um precursor de Einstein, sua luta contra a *metafísica da coisa-em-si*...”.

⁵ HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf. A Concepção Científica do Mundo – O Círculo de Viena. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, n. 10, 1986, pp. 10, 12.

inobserváveis. Enfim, desejavam erigir uma ciência que fosse digna de tal nome e não paralogismos mal disfarçados. Para tanto, necessitavam de novas ferramentas, que são as outras características do Positivismo Lógico e que destes princípios derivam, a saber:

Unificação da realidade: premissa capital na compreensão dos discursos próprios do movimento é a preponderância dos relatos unificadores do mundo. Este aspecto do movimento não deixou de ser citado por Joseph Rouse quando tratou das políticas referentes às filosofias da ciência pós-modernas⁶. E nem por Dominique Pestre, para quem o caráter marcante do Positivismo Lógico é justamente a ideia da unidade da ciência⁷. Com efeito, o Positivismo Lógico não admitia uma realidade escondida, uma coisa-em-si por detrás do fenômeno ou algo parecido a uma dicotomia ser *versus* aparência; ou real *versus* ilusão. Só há uma realidade: a experiência concreta, o dado empírico mensurável e observável por meio de equipamentos. Os positivistas lógicos defendiam uma unidade ontológica baseada tão somente nos dados provenientes da experiência. É o que nos diz James Robert Brown, em artigo de 2003: *The Vienna Circle (a group of brilliant and*

⁶ ROUSE, Joseph. The Politics of Postmodern Philosophy of Science *Philosophy of Science*, vol. 58, no. 4, 1991, p. 607: “*Since the heyday of Vienna Circle positivism in the 1920s and 1930s, the philosophy of science has been thoroughly intertwined with what it is now fashionable to call the politics of modernity. In the case of the Vienna Circle itself, the parallels to modernist movements in other domains of culture are very strong. Peter Galison has recently noted that the militant internationalism and antitraditionalism of the Vienna Circle's manifestoes for unified science echoed the contemporary pronouncements of the Italian Futurists and the Bauhaus. But the parallel was more than just rhetorical*”. Destaque nosso.

⁷ PESTRE, Dominique. Thirty Years of Science Studies: Knowledge Society and the Political. *History and Technology*, vol. 20, no. 4, 2004, p. 356: Para Pestre, um dos pontos incontestes na reflexão característica do Positivismo Lógico era “the project for the unity of science”.

*influential philosophers) were so impressed that they made observation the sine qua non of science; if a concept could not be directly linked to observation, then it was judged to be "idle metaphysics"*⁸.

Tudo o que se pode levar em consideração na ciência necessita ser diretamente unido à observação. Entretanto, afora a discussão sobre "o que é a observação", peremptoriamente rejeitada por tratar de assuntos metafísicos porquanto trata da essência da observação, o texto de Brown resume bem o espírito do Positivismo Lógico e, mais amplamente, do Círculo de Viena: redução do real a partir de preceitos metodológicos. Com efeito, não importa o que se compreende por observação, nem se existe qualquer ente que seja plenamente observável. Em qualquer circunstância, o objeto da ciência precisa adequar-se a estes preceitos, os quais são, em suma, uma redução um tanto cartesiana, como se verificará mais adiante.

Como decorrência da unidade do real, deduzia-se, necessariamente, uma unidade lógico-linguística dos discursos sobre a ciência. É o que o positivismo tentará levar a termo com o outro pilar da sua teoria: a formalização da comunicação.

Formalização da Linguagem e da Lógica: um item que muitas confusões causa à ciência é a linguagem natural. Muitos equívocos ocorrem por não se ouvir bem, ou por não se falar corretamente, ou por utilizar os veículos menos precisos e úteis para a comunicação dos dados científicos. E os problemas não se limitam apenas ao âmbito externo da linguagem (emissão, recepção, veículo), mas há limites no interior mesmo da racionalidade, limites estes impostos por certa lógica ocidental datada e historicamente constituída. Tais problemas se notam mais perfeitamente quando se colocam os paradigmas da nova física e da

⁸ BROWN, James Robert. Einstein and Soviet Ideology by Alexander Vucinich. *Contemporary Sociology*, vol. 32, no. 2, 2003, p. 200.

matemática pura em discussão. As questões que surgem a partir do discurso metafísico apoiam-se em uma visão distorcida da realidade, cujas limitações serão difíceis suplantar, visto que o princípio de certa metafísica é a distinção dicotômica entre o em-si e o para-si, além da evidência do princípio de não-contradição. A física e a matemática contemporâneas são céticas quanto a este princípio filosófico. De fato, para certa reflexão contemporânea das ciências da natureza, não há distinção entre em-si e para-si, nem há valor em conceitos vazios como não-contradição ou princípio do terceiro excluído. Ora, os teóricos do positivismo lógico sustentavam que os problemas que nascem no interior do discurso são impostos não pela natureza das coisas, mas pelo tipo de intermediários utilizados. Importaria, portanto, fundar novas lógica e linguagem, mais adaptadas para a renovada demanda da ciência em novos tempos. Nova ciência, aquela mesma constituída a partir da premissa de que o real é unívoco e encontrado na *empíria*. Logo, deve-se fundar uma linguagem formal, “livre de impurezas das linguagens históricas”⁹ e uma lógica que tenha sentido.

São estas as características fundamentais do Positivismo Lógico: ciência a-metafísica, com o experimento como única fonte para fecundar o critério de verdade, formalizando ao extremo a linguagem pela atividade lógico-matemática. E estas são, reconhecidas por seus pares contemporâneos, suas maiores virtudes! Com efeito, alcançou grande respeito, dos pesquisadores a época do Círculo de Viena, sua tentativa de unir as ciências sob um único método, sob um mesmo princípio. A partir destas determinações primárias, a agenda do Positivismo Lógico, de um lado, originou uma verdadeira corrida para

⁹ HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf. A Concepção Científica do Mundo – O Círculo de Viena. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, n. 10, 1986, p. 10.

alcançar uma linguagem pura, que representasse mais a forma do conhecimento que seu conteúdo: é a alavanca da Lógica Formal! Com efeito, Ludwig Wittgenstein também frequentou as reuniões do Círculo de Viena. Evitar os equívocos da linguagem era a meta desses filósofos-cientistas; de outro lado, as mesmas determinações geraram a busca pela eliminação, a qualquer custo, de toda referência a dados que extrapolassem o âmbito do empírico e do experimento. O conhecimento produzido pelos cientistas deveria ser formal, descrito matematicamente (Logicismo, Matematismo), ou ter um exemplar empírico verificável (Positivismo). Mas estas tarefas não livraram o movimento de críticas severas, mesmo internas. Dentre os mais significativos debates, destacaria as reflexões de Karl Popper e Rudolf Carnap¹⁰. De um modo menos claro, pode-se perceber que a reflexão da filosofia da enfermagem, ao menos parcialmente, não viu os problemas envolvidos no Círculo de Viena e não acompanhou o desenvolvimento – já de meio século! – da filosofia da ciência no mundo.

¹⁰ Karl Popper e Rudolf Carnap divergiram encarniçadamente acerca do critério de verificabilidade das teses científicas. O primeiro, avançando o inédito Crítico de Falseabilidade; o último, mantendo o Critério pela Confirmação de dados empíricos. Outros há que criticaram alguns aspectos do Positivismo Lógico, de modo mais geral que Popper. Afirmavam que, embora se insurgisse contra os pecados do modernismo, o movimento de Viena também pecara sobre assuntos dos mais comuns. Esta é a opinião, por exemplo, de Georges Levine: *“Even the history and philosophy of science, which grew up as a field in the 1950s and 1960s with a strong positivist bent and a deep commitment to science, is now being accused of the sins of postmodernism. The strong positivism of the early century was almost by definition skeptical about the degree to which science’s knowledge claims could be said to describe ‘reality’”*. LEVINE, Georges. What Is Science Studies for and Who Cares? *Social Text*, no. 46/47, 1996, p. 114.

3. Enfermagem e Positivismo Lógico

Há 20 anos, os professores Uys e Smit (1994) procuravam determinar os elementos essenciais de uma filosofia da enfermagem. Na análise dos pesquisadores, ainda estava por se fazer uma reflexão que cumprisse essa tarefa. E o caminho para construção de um discurso que satisfizesse as exigências de ambas disciplinas é a abordagem proporcionada pela filosofia da ciência: *If it is a university school of nursing, where research and theory development is expected, it might be necessary to explore more thoroughly the philosophy of science, and incorporate it into the subject philosophy*¹¹.

Ora, se o melhor interlocutor para responder a questão dos professores é a filosofia da ciência, importa ouvir um pouco de como os pesquisadores da enfermagem avaliaram o discurso filosófico nessa área particular.

O pesquisador Steven Edwards (1997) reduz a abordagem filosófica que pode ser útil para a enfermagem a três elementos: a) clarificação dos argumentos da área; b) recondução das questões teóricas da enfermagem a problemas filosóficos tradicionais e; c) valorização das proposições consideradas importantes, segundo as orientações de Carnap¹². É sintomático que o autor escolhido para representar pessoalmente a filosofia da ciência mais interessante aos teóricos da enfermagem seja Rudolf Carnap, um dos mais atuantes defensores do Círculo de Viena, por décadas. A valorização dos aspectos metodológicos e epistemológicos, apontados por Edwards, põe em destaque um modo de ver a filosofia da ciência que se repete em outros autores.

¹¹ UYS, L. R.; SMIT, J. H. Writing a philosophy of nursing? *Journal of Advanced Nursing*, volume 20, 1994, p. 244.

¹² EDWARDS. Steven D. What is philosophy of nursing? *Journal of Advanced Nursing*, volume 25, 1997, p. 1092.

Pamela Salsberry (1994), por exemplo, ao questionar a natureza da filosofia da enfermagem, resume igualmente a três os elementos capazes de dialogar com a teoria dessa ciência: 1) as reflexões sobre a natureza, que tratam de um tema de ontologia; 2) questões tradicionais da filosofia, que se resumem à epistemologia e metodologia e; 3) problemas de caráter prático, acerca do que se deve ou não fazer¹³. Saber o que é e o que não é uma filosofia da enfermagem passa necessariamente por essas questões importantes, cujo ponto integrante é refletir sobre aspectos metodológicos e gnosiológicos.

Entretanto, um dos melhores trabalhos sobre a influência do Positivismo Lógico na enfermagem é do professor Mark Risjord (2001). No capítulo denominado “Será que o positivismo lógico influenciou a enfermagem?”, o professor citou uma obra de I. M. King (1971). Risjord escolheu um trecho que põe às claras a perspectiva de King acerca do relacionamento existente entre teorias e fenômenos observáveis:

King contended that a theory is composed of a set of “postulates,” that the set of postulates “implicitly define” the basic concepts of the theory, and that the postulates must “have a relationship to observable phenomena,” a relationship she called a “correspondence rule”¹⁴.

O autor compreende a prática científica sob a perspectiva dos fenômenos observáveis, exatamente como pensavam os membros do Positivismo Lógico. Medir a atividade e valor da produção acadêmica e científica com o

¹³ SALSBERY, P. A Philosophy of Nursing: what is it? What is it not?. In: KIKUCHI, J; SIMMONS, H. *Developing a Philosophy of Nursing*. London: Sage, 1994, p. 11: “The question posed for this chapter is to think generally about a philosophy of nursing and to come to some understanding of what it is and what it is not

¹⁴ RISJORD, Mark W. *Nursing knowledge: science, practice, and philosophy*. New Delhi: Wiley-Blackwell, 2010, p. 96.

metro da observação dos experimentos é aceitar a premissa positivista, que predominava na filosofia da ciência na primeira metade do século passado.

De fato, para autores como Risjord e King, a influência do Círculo de Viena na reflexão que pretendia aproximar a prática e a pesquisa em Enfermagem da Filosofia da Ciência resume-se, pelo menos em algum tempo razoável, à abordagem positivista.

4. Conclusão

Apesar de o ambiente atual ser diferente, de modo que não se pode reduzir a abordagem da filosofia da ciência ao positivismo na pesquisa em enfermagem, é inegável que o discurso da filosofia preferido para o diálogo com a enfermagem foi o positivismo lógico. Como os professores Uys e Smit, outros também preferiram a abordagem metodológica ou epistêmica como interlocutora privilegiada na filosofia: os professores Steven Edwards¹⁵, Peter Allmark¹⁶, Allan Barnard¹⁷, Steven Wainwright¹⁸ são alguns dos pesquisadores que reconhecem um papel positivo da filosofia no debate com a enfermagem.

Se há um novo discurso de filosofia da ciência que se apresenta como candidato a avançar as questões políticas e

¹⁵ EDWARDS, S. What is philosophy of nursing? *Journal of Advanced Nursing*, 1997, vol. 25, p. 1092: "The reason is that two of the main areas of philosophy, metaphysics and epistemology, are characterized by problems which are distinctly philosophical".

¹⁶ ALLMARK, P. Popper and nursing theory. *Nursing Philosophy*, 2003, vol. 4, p. 5: "The article is structured as follows. After a brief overview of the concerns of the philosophy of science, section one looks at how nursing theorists have tended to view Popper".

¹⁷ BERNARD, A. Philosophy of technology and nursing. *Nursing Philosophy*, 2002, vol. 3.

¹⁸ WAINWRIGHT, S. A new paradigm for nursing: the potential of realism. *Journal of Advanced Nursing*, 1997, vol. 26.

sociais nas ciências da saúde, como é o *Science Studies*, não se pode esquecer que o Positivismo Lógico foi a sombra, o ponto-cego que acompanhou a filosofia da enfermagem, apontando-lhe estratégias e determinando agendas. Reconhecer essa relação é importante para compreender a história e projetar soluções.

Referências

ALLMARK, Peter. Popper and nursing theory. *Nursing Philosophy*, no. 4, p. 4–16, 2003.

BARNARD, Alan. Philosophy of technology and nursing. *Nursing Philosophy*, no. 3, p. 15–26, 2002.

EDWARDS. Steven D. *Philosophy of Nursing: An Introduction*. New York: Palgrave, 2001.

EDWARDS. Steven D. What is philosophy of nursing? *Journal of Advanced Nursing*, volume 25, 1997, pp. 1089-1093.

HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf. A Concepção Científica do Mundo – O Círculo de Viena. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, n. 10, 1986, pp. 5-20.

KIKUCHI, June F.; SIMMONS, Helen. *Developing a philosophy of nursing*. California: Sage, 1994.

KING, I.M. *Toward a Theory for Nursing: General Concepts of Human Behavior*. New Delhi: John Wiley, 1971.

RISJORD, Mark W. *Nursing knowledge: science, practice, and philosophy*. New Delhi: Wiley-Blackwell, 2010.

SALSBERY, Pamela J. *A Philosophy of Nursing: What is it? What is it not?* In: KIKUCHI, June F.; SIMMONS, Helen. *Developing a philosophy of nursing*. California: Sage, 1994.

UYS, L. R.; SMIT, J. H. Writing a philosophy of nursing? *Journal of Advanced Nursing*, volume 20, 1994, p. 239-244.

ELEMENTOS PARA UMA APROXIMAÇÃO DO HEIDEGGER TARDIO: POESIA, MODERNIDADE, HABITAR



*Sabrina Ruggeri*¹

Nosso principal objetivo nesta exposição reside na apresentação do contexto tardio do pensamento heideggeriano, onde propriamente surge a noção de habitar². Aproximar-se desta noção, reconstruir o quadro geral de sua inserção na filosofia de Heidegger, enfim, é lidar com questões que vão desde uma temática antropológica, acerca da essência do humano, passando por considerações de cunho ético, sobre como afinal *viver* em dias obscurecidos pelo poderio da técnica que transforma toda a natureza e a

¹ Mestranda em Filosofia na PUCRS, bolsista CNPq. Contato: sabrinarufrei@gmail.com.

² Este trabalho faz parte de nossa pesquisa de dissertação acerca da noção de habitar como essência do humano.

nós mesmos em meras fontes de reserva, chegando por fim numa reflexão relativa à estética, acerca do papel concedido à arte enquanto uma das potenciais realizadoras de um habitar poético, o habitar autêntico, como veremos a seguir. Deste modo, cabe um avanço sistemático rumo a um esclarecimento da noção de habitar a partir do contexto tardio do pensamento de Heidegger – nossa apresentação seguirá a ordem inversa da exposta acima: iniciará, portanto, nas proximidades do campo da estética, prosseguindo com a ética, e por fim alcançando a interrogação antropológica própria à noção de habitar.

Poesia

A noção de poesia [*Dichtung*] em Heidegger é de grande importância para a compreensão do desenvolvimento próprio à fase tardia de seu pensamento, cada vez mais voltado para a linguagem enquanto esfera privilegiada de manifestação do ser. A poesia, do modo peculiar como Heidegger a concebe, passou a ser tematizada juntamente com a chamada Viragem [*Kehre*] no pensamento heideggeriano que se dá a partir da segunda metade dos anos 30, onde surgem obras centrais como o clássico *A Origem da Obra de Arte*, de 1935, onde a noção de poesia aparece como a essência da arte, além de muitos escritos dedicados à poesia de Hölderlin, como a obra *Hinos de Hölderlin*, acerca dos poemas “Germânia” e “O Reno”. Hölderlin sem dúvida pode ser apontado como um grande parceiro de Heidegger na construção de um pensamento filosófico acerca da essência da poesia.

O termo “poesia” encontra duas possíveis palavras para sua expressão na língua alemã: *Poësie* e *Dichtung*. Essa distinção é necessária para a compreensão do uso específico que Heidegger faz deste termo: *Poësie* se refere a um campo mais restrito, entendido como o momento de manifestação da poesia enquanto literatura, através da

materialidade do texto. Já a *Dichtung* guarda justamente um sentido mais geral para a poesia, um termo com uma carga semântica mais ampla que abrange em si a noção de *Poësie*: “*Dichtung* provém de *dichten*: ‘aproximar’ / ‘juntar’ / ‘fabular’, no sentido do caráter poético imanente à postura humana fundamental diante da abertura de mundo”³. A poesia enquanto *Dichtung*, portanto, refere-se a toda produção concernente à arte, ultrapassando o âmbito particular da literatura, e alcançando outras manifestações artísticas como a música, a escultura, a pintura – artes cuja especificidade Heidegger também investigou a partir dos anos 50. A *Poësie* é então tomada como um setor específico dentro do sentido mais amplo de poesia, mas ainda assim é considerada por Heidegger como um setor essencial.

Para nós, o principal não reside nas avaliações desenvolvidas por Heidegger acerca das diferentes formas de arte, mas sim, na definição da essência da arte como poesia, e esta por sua vez como a fundação da verdade [*Stiftung der Wahrheit*]. A arte, deste modo, proporciona uma abertura originária de mundo pela sua ligação com a verdade, e nessa abertura também estreita seu laço com uma forma de vida poética, aquela defendida pela noção de habitar. Assim, tudo o que institui o poético em nossa relação com o mundo, seja por meio da arte, seja pelo pensamento, ou a partir de seus desdobramentos na própria linguagem cotidiana, enfim, todos estes fenômenos correspondem a esse sentido geral de poesia que é sempre o sentido visado por Heidegger ao falar da essência da arte, da linguagem, e do habitar. A proximidade com a obra de Hölderlin, tomado por Heidegger como o poeta dos poetas, como o pensador da essência da poesia, não guarda qualquer interesse literário, por assim dizer, onde se procuraria por conceitos acerca da essência da poesia. O

³ WERLE, M. A. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 25.

que acontece antes é um diálogo autêntico, e como Heidegger teria afirmado no prefácio da quarta edição ampliada de *Interpretações da poesia de Hölderlin*, um diálogo que se dá eminentemente a partir de uma “questão de pensamento”, isto é, ainda que Hölderlin não o manifeste no modo de uma articulação conceitual, há em sua obra um pensamento genuíno, e todo o esforço de Heidegger ao longo de décadas consiste justamente em conversar com esta grande arte para encontrar nela um horizonte para o questionamento de sua própria filosofia.

A Viragem [*Kehre*] no pensamento heideggeriano, portanto, é gestada ao lado do surgimento da problemática da arte e da poesia, a partir da segunda metade da década de 30. É importante ainda ressaltar, nesta passagem para uma segunda fase do pensamento heideggeriano, algumas modificações em relação a *Ser e Tempo*: há aqui tanto o abandono da noção de *expressão* como elemento definidor da linguagem, como o abandono de todo um contexto pragmático no qual a linguagem era pensada a partir de uma perspectiva existencial, segundo a relação do ser-aí com os instrumentos de sua lida cotidiana. A abertura originária de mundo em *Ser e Tempo* se dá a partir de um acontecimento prático, sempre de modo ante-predicativo, e segundo uma antecipação, a partir de onde o ser-aí estabelece uma relação compreensiva com o mundo. É o discurso [*Rede*] (ou “fala”, segundo algumas traduções) que abre essa possibilidade para o ser-aí. No discurso reside propriamente uma articulação deste compreender prático e já sempre antecipado, possibilitando por sua vez a emergência da interpretação [*Auslegung*]. Deste modo, a linguagem deve expressar essa compreensão tanto prévia como prática que se dá no próprio contato direto do homem com o mundo, segundo um dizer espontâneo desta relação existencial. A função da linguagem é, portanto: “Expressar o que é articulado no discurso e na

interpretação”⁴, isto é, a linguagem em *Ser e Tempo* é a expressão deste sentido inicial que o homem encontra no mundo, e por sua vez possibilitar a articulação destes conteúdos.

No entanto, esta concepção de uma linguagem expressiva traz uma dificuldade incontornável ao projeto de *Ser e Tempo*: o bloqueio do acesso ao ser pela estrutura essencialmente designativa dessa concepção de linguagem. Deste modo, dá-se uma mudança na estratégia geral de tematização do ser: Heidegger passa a investigar outras formas de manifestação do ser, bem como outros modos de acesso ao mesmo, numa procura por um dizer indireto e incompleto do ser, onde a sua ambiguidade essencial possa ser respeitada e compreendida como condição para o seu aparecer. O que se dá, portanto, é um deslocamento no eixo principal da investigação a partir de uma nova “orientação de pensamento em sentido amplo”⁵, onde a linguagem aparece como portadora dessa mudança de orientação e, assim, como o seu eixo principal, isto é, o que acontece é uma procura por um espaço de desenvolvimento da questão do ser para além da linguagem metafísica de *Ser e Tempo*.

Ainda a respeito da Viragem [*Kehre*] heideggeriana, podemos apresentar outras transformações que se dão ao mesmo tempo no pensamento de Heidegger, a partir da interpretação de Julian Young⁶: tanto a linguagem é tornada a esfera privilegiada de manifestação do ser, como a relação de Heidegger com a obra de Hölderlin passa por uma importante reavaliação. Segundo o autor, até este

⁴ WERLE, M. A. “Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin”. *Revista Filósofos*. V. 3, n. 2, jul/dez 1998, p. 100.

⁵ WERLE, M. A. “Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin”. *Revista Filósofos*. V. 3, n. 2, jul/dez 1998, p. 109.

⁶ YOUNG, J. *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 107.

momento Heidegger trataria a obra de Hölderlin segundo a obra de um pensador, não valorizando de modo suficiente os seus contornos propriamente artísticos – posição que por sua vez se deve à rendição de Heidegger a um paradigma de avaliação de toda a arte ocidental: o “paradigma grego”, cujas exigências nem mesmo a poesia de Hölderlin pôde cumprir. Ao se libertar deste paradigma que exigia, por exemplo, um amplo caráter popular da obra de arte para que esta fosse aceita como arte “válida” (exigência que a poesia de Hölderlin não cumpria), e ao finalmente dialogar com a obra de Hölderlin enquanto uma obra de arte, Heidegger teria ingressado num novo entendimento da relação do homem com o mundo, agora segundo a mediação da dimensão do sagrado, a partir da qual reavaliará tanto a arte moderna como a própria existência humana no planeta, culminando já nos anos 50 na noção de habitar.

Por fim, resta considerar a ligação essencial da poesia com o terreno da verdade, a partir da abordagem de George Pattison⁷: a poesia é considerada como um modo de desvelamento do ser, e é este seu caráter *epistêmico* que a aproxima de antemão da filosofia, pois na sua essência reside o poder de desvelamento da verdade do ser. Neste encontro de poesia e pensamento, o filósofo não está autorizado a tratar do texto literário a partir de pressupostos da análise científica da literatura ou de ferramentas conceituais de cunho lógico-linguístico, antes, é de um encontro de iguais que se trata este momento, pois que na poesia também acontece um pensamento – ou como diria o mesmo autor⁸, o filósofo deve tomar a palavra do poeta a fim de melhor aprender a pensar.

⁷ PATTISON, G. *Routledge Philosophy GuideBook to The Later Heidegger*. London: Routledge, 2000, p. 162.

⁸ PATTISON, G. *Routledge Philosophy GuideBook to The Later Heidegger*. London: Routledge, 2000, p. 162.

Modernidade

O tema da modernidade aparece no Heidegger tardio a partir de um projeto de crítica cultural que se desenvolve pela via de um diagnóstico do tempo, o foco da reflexão é o que Heidegger toma como a condição indigente do homem moderno, cuja principal referência é o texto de 1946, *Carta sobre o humanismo*, onde o humano é dito falhar tanto em experienciar como em se apropriar de sua essência na contemporaneidade. O que chamamos de uma “crítica cultural”, atividade na qual o filósofo se dedica à análise de áreas específicas da cultura contemporânea, pode ser compreendida de um modo mais amplo, por sua vez, a partir da ideia de uma aplicação ao universo ôntico dos resultados alcançados pela analítica existencial de *Ser e Tempo*⁹. Essa prática de aplicação, no entanto, deu-se não segundo uma teoria, e tão pouco próxima às ciências humanas, mas antes através de interpretações temáticas isoladas, onde emergem domínios singulares como os da ciência, técnica, arte e pensamento, isto é, Heidegger se detém na reflexão de campos diferenciados de manifestação da cultura ocidental, focado na dimensão prática da existência, ainda que a partir de um mesmo diagnóstico, aquele da condição indigente da modernidade.

Deste modo, uma das principais preocupações do Heidegger tardio consiste em refletir de um modo profundamente comprometido com o destino da civilização ocidental, segundo uma preocupação com a *forma de vida* atual. Esta é a motivação para Julian Young afirmar a filosofia de Heidegger como dotada de relevo existencial, isto é, de um apelo diante de nossa condição atual em seus contornos mais essenciais e problemáticos:

⁹ STEIN, E. J. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. 2ª edição. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

“É este foco sobre *nós* que faz o Heidegger tardio manifestamente e continuamente mais relevante do que o primeiro Heidegger”¹⁰. A forma de vida contemporânea, segundo a análise heideggeriana, é essencialmente não-poética: o poético está ausente da vivência de tudo o que se apresenta como próximo em nosso cotidiano, nossas ocupações e projetos, as coisas e os instrumentos com que lidamos no dia-a-dia, o relacionar-se com os demais numa comunidade linguística, enfim, todo o nosso relacionamento prático com o mundo se encontra afastado da dimensão poética de nosso ser. Este diagnóstico, além de relativo ao plano histórico da civilização ocidental, diz respeito também à situação de nossa essência na contemporaneidade: a poesia nos abandonou em dias modernos, frágeis demais para as exigências tecnocráticas de uma civilização global.

A descrição heideggeriana da condição da contemporaneidade adota recursos provindos do intenso diálogo com a obra poética de Hölderlin, a partir de onde Heidegger resgata noções como a do sagrado e das divindades, noções paradigmáticas para a modernidade. Nesta análise, a modernidade é considerada como a era da “fuga dos deuses”, segundo a destituição do sagrado em nossas vidas, ou talvez possamos ainda nos reportar à famosa expressão de Max Weber, o “desencantamento” do mundo moderno, alheio a tudo o que se reporte ao poético, mágico, sagrado. Uma crise espiritual, portanto, que se expressa a partir do declínio da dimensão do sagrado na conjuntura da existência humana; no entanto, esta avaliação da modernidade a partir de um referencial de cunho teológico pede uma análise mais acurada. É certo que muitas comparações podem ser feitas com o anúncio de

¹⁰ “It is this focusing upon *us* that makes later Heidegger more overtly and continuously ‘relevant’ than earlier Heidegger”. YOUNG, J. *Heidegger’s Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 31.

Nietzsche acerca da “morte de deus”, e Heidegger sem dúvida reconhece essa profunda ausência das divindades na vida do homem moderno, principalmente a partir da assunção de uma condição indigente e errante, contudo essa ausência dos deuses na modernidade não significa para Heidegger a sua extinção ou o seu aniquilamento: *a ausência dos deuses não representa a ausência do divino*.

De alguma maneira, a dimensão do sagrado permanece atuante em nossa existência, como provedora de traços essenciais de nossa essência, ainda que os deuses enquanto seus principais mensageiros não apareçam mais diante da vida humana na Terra. Mais importante que o reconhecimento de que os deuses fugiram, recolheram-se em nossos dias, é o reconhecimento desta ausência *como* uma ausência, isto é, o reconhecimento de que o sagrado é parte integral de nossa essência e de que cumpre ao homem moderno resgatar essa sua faceta esquecida. É esta a tarefa dos poetas: sendo aqueles que encarnam a constituição de um semi-deus sobre a Terra, um ser intermediário que deve possibilitar a comunicação dos mortais com os divinos, o poeta deve se preservar na escuta dos deuses que estão por vir, provendo a rememoração do homem moderno acerca de sua relação essencial com o sagrado.

Deste modo, a reflexão crítica levada a cabo por Heidegger acerca do arranjo ético-social que toma forma a partir do pós-guerra, delinea-se principalmente segundo um apelo de tom grave e abrangente: o homem moderno, em seu dizer, trabalhar e produzir de um modo cada vez mais técnico e planejado, encontra-se incapaz de experienciar a ausência do sagrado em seu cotidiano, entregue que está à automatização da existência. O apelo de Heidegger é antes um convite para um novo olhar sobre o mundo, segundo uma nova relação entre o humano e a Terra, uma relação guiada pelo poético e pela *gratidão* de nossa existência diante do lugar que nos acolhe como um lar fundamental. A principal preocupação de Heidegger,

portanto, reside não na morte de Deus, essa que já fora anunciada por Nietzsche, mas antes na morte do próprio homem, em sua aniquilação segundo a ideia de um “fim do homem como um ser ético”¹¹. Esta afirmação de Heidegger deve ser compreendida a partir da definição conferida aos “deuses”: estes são mensageiros que trazem até nós leis ou éditos de caráter divino, que por sua vez atuam como um *ethos* fundamental em torno do qual se reúne uma comunidade, segundo a ideia de uma herança cultural e ética de cada povo, e cuja força de integração superaria os mandamentos de caráter humano.

O tema da relação entre deuses e mortais a partir da noção de um *ethos* que seria anunciado para nós por intermédio divino aparece desde os primeiros escritos de Heidegger sobre Hölderlin, como em *Hölderlin e a essência da poesia* de 1936, até os textos tardios, como a conferência *Hölderlin's Hymn 'The Ister'* de 1942. Deste modo, o diagnóstico da modernidade como a era dos deuses ausentes, nada mais é do que a afirmação da derrocada de um conjunto de valores fortes o suficiente para prover a unidade de um povo histórico. O que parece estar em jogo para Heidegger é o fato de esses valores anunciados por intermédio divino possuírem uma força maior e estarem acima dos valores humanos, funcionando, portanto, como uma base de julgamento das ações humanas na vida em comunidade, de modo que “a lei divina constitui a base para uma avaliação crítica da prática corrente”¹². As leis

¹¹ YOUNG, J. “What is dwelling? The Homelessness of Modernity and the Worlding of the World”. In: WRATHALL, M. A.; MALPAS, J. (Ed.). *Heidegger, Authenticity and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*. Massachusetts: The MIT Press, 2000, p. 200.

¹² “Divine law constitutes the basis for a critical assessment of current practice”. YOUNG, J. “What is dwelling? The Homelessness of Modernity and the Worlding of the World”. In: WRATHALL, M. A.;

propriamente humanas, enquanto fixadas pela opinião pública, permanecem assim sob o jugo da finitude e da incompletude e, portanto, não oferecem a segurança necessária para o julgamento das práticas humanas sobre esta terra, justificando então a defesa de valores divinos em relação à existência errante do homem moderno.

Um paralelo com *Ser e Tempo* pode ser construído para a explicitação deste tema: a nomeação dos deuses como aqueles que nos fornecem um *ethos* que valha para toda uma comunidade histórica é de certa forma um eco do tema dos “heróis” em *Ser e Tempo*, a partir da abordagem de Julian Young. Nesta obra, a herança cultural era vista como uma das possibilidades existenciais na qual o ser-aí poderia reconhecer uma autoridade para si e ao mesmo tempo garantir um padrão seguro para uma apreciação das práticas ordinárias de A-gente [*das Man*], a categoria da analítica existencial que representa a mediania e a monotonia da vida cotidiana, na qual o ser humano pauta sua conduta pelas regras em voga da opinião pública corrente. A corporificação desta herança se dá na figura daqueles heróis preservados pela memória coletiva de um povo, de modo que cada ser-aí se encontra livre para escolher um herói para tomar como seu. Para Julian Young¹³, assim como a herança cultural se apresenta como uma característica existencial que demarca nossa constituição ontológica em *Ser e Tempo*, também os deuses cumprem este papel na fase tardia do pensamento heideggeriano, pois que enquanto seres humanos sempre habitamos diante dos deuses e das leis divinas que estes nos endereçam.

MALPAS, J. (Ed.). *Heidegger, Authenticity and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*. Massachusetts: The MIT Press, 2000, p. 198.

¹³ YOUNG, J. “What is dwelling? The Homelessness of Modernity and the Worlding of the World”. In: WRATHALL, M. A.; MALPAS, J. (Ed.). *Heidegger, Authenticity and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*. Massachusetts: The MIT Press, 2000, p. 199.

Habitar

A noção de habitar [*wohnen*] aparece no contexto do pensamento tardio de Heidegger segundo a definição do modo de ser próprio ao humano, como noção designadora do ser-homem. Em *Construir, habitar, pensar*, Heidegger afirma que “o homem *é* à medida que *habita*”¹⁴, e que “habitar é o modo como os mortais são e estão sobre a terra”¹⁵. O homem seria aquele que propriamente *é* como habitante da Terra porque experimenta tanto a paz de um abrigo no qual permanece resguardado, como a liberdade de um pertencimento no qual a sua essência pode vigorar de modo pleno: “O traço fundamental do habitar é esse resguardo”¹⁶. Isto é, a definição que Heidegger apresenta para o habitar humano prevê que possamos experimentar o mundo como um *lugar de morada*, ou mais exatamente, que o mundo possa se apresentar diante de nós de um modo tão familiar e acolhedor, que ali finalmente possamos encontrar o nosso abrigo fundamental, vivenciando-o num completo “sentir-se em casa”, segundo a experiência poética do mundo em sua completude. Deste modo, a conquista de um habitar se reveste de um caráter de *dádiva* e de *tarefa*: tanto somos aqueles que recebem a graça da paz de um abrigo, como aqueles que devem zelar pelo que lhes é concedido, da Terra sobre a qual e a partir da qual habitamos. Somos ditos, portanto, tanto *agentes* como

¹⁴ HEIDEGGER, M. *Ensaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 127.

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Ensaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 128.

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Ensaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 129.

*pacientes*¹⁷ deste habitar autêntico, enquanto cuidamos do lugar que nos acolhe ao modo próprio de um lar, e então descansamos gratos pelo que recebemos desde a essência como uma dádiva.

Se o traço essencial do habitar é a sua capacidade de resguardar o que a partir dele alcança seu lugar de pertencimento, a essência deste, por sua vez, adentra o terreno da poesia: a essência do habitar é poética. O encontro do pensamento tardio de Heidegger com o elemento poético da existência é construído em grande parte ao lado de Hölderlin, como já vimos, em cuja obra Heidegger encontra o verso decisivo para sua meditação acerca do habitar: “...*Poeticamente o homem habita...*”. Dá-se assim uma relação essencial entre o homem e o poético, não como um fantasiar delirante que alienaria o homem da vida neste mundo, mas como o próprio acesso a este como um lugar de morada: “O poético do habitar também não significa apenas que o poético anteceda de alguma maneira o habitar. As palavras ‘...*poeticamente o homem habita...*’ dizem muito mais. Dizem que é a poesia que *permite* ao habitar ser um habitar. Poesia é deixar-habitar, em sentido próprio”¹⁸. O abrigo essencial que o homem experimenta enquanto habitante do mundo está assentado, portanto, no poético. Linguagem e habitar, no contexto do pensamento tardio de Heidegger, cruzam seus caminhos numa referência comum: é a poesia que alimenta o ser de cada uma delas.

A noção de habitar, portanto, é revestida de importância antropológica porque toca a questão da essência do humano, mas ao mesmo tempo reúne todas as noções trabalhadas acima, porque a própria essência do habitar é a poesia, e porque o habitar aparece como a

¹⁷ YOUNG, J. *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 129.

¹⁸ HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 167.

resolução para o problema da metafísica, a causa da destituição da modernidade. Assim, o habitar se apresenta como uma proposta de *forma de vida* capaz de superar as relações objetificadas da herança moderna e o habitar inautêntico da contemporaneidade. Recuperando o poético e trazendo-o para perto do cotidiano, o habitar deve fazer o mundo aparecer de um modo novo, deve fazer com que as coisas “brilhem” e mostrem sua essência - o habitar deve fazer o sagrado aparecer. E assim, vivenciando o mundo poeticamente, a partir de um mundo que se desvela como sagrado, podemos adotar a postura da *gratidão* diante do que recebemos como uma dádiva.

Considerações Finais

A partir desta reconstrução do contexto tardio do pensamento heideggeriano, desenvolvido ao lado das noções de poesia e de crítica da modernidade, a noção de habitar se reveste de relevância para o pensamento contemporâneo preocupado com o nosso destino enquanto espécie. O habitar é, portanto, uma *forma de vida*, uma postura diante do mundo que nos convida ao encontro de nossa essência, compreendida segundo uma relação essencial com o poético. Habitar poeticamente é conviver nesta Terra em comunhão com a natureza e com os deuses, preservando o nosso lugar de morada a partir do poético que aparece em cada gesto e em cada coisa. Ao mesmo tempo, assumir essa postura de uma vivência poética do mundo representa a recusa da herança negativa da modernidade: a decadência espiritual que se seguiu ao progresso tecnológico. Assim, o habitar constitui-se numa tarefa para ser exercida sempre e a cada vez, segundo um exercício contínuo de encontro consigo mesmo e aprimoramento das capacidades individuais – tarefa que se dá a partir do reconhecimento da poesia que faz parte de nossa essência.

Referências Bibliográficas

HEIDEGGER, M. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

___ *Arte y Poesía*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.

___ *Ensaaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010.

___ *Sobre o humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

NUNES, B. “Heidegger e a poesia”. *Natureza Humana*, vol. 2, nº 1, 2000, p. 103-127.

PATTISON, G. *Routledge Philosophy GuideBook to The Later Heidegger*. London: Routledge, 2000.

STEIN, E. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Editora Unijuí, 2011.

WERLE, M. A. “Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin”. *Revista Filósofos*, v. 3, n. 2, jul/dez 1998, p. 97-112.

___ *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

YOUNG, J. *Heidegger's Later Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

___ *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

___ “What is dwelling? The Homelessness of Modernity and the Worlding of the World”. In: WRATHALL, M. A.;

MALPAS, J. (Ed.). *Heidegger, Authenticity and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*. Massachusetts: The MIT Press, 2000, p. 187-203.

O SISTEMA JURÍDICO NA POLÍTICA DE THOMAS HOBBES



*Sádía A. S. Soares*¹

Considerações iniciais

Através da exposição da condição humana no estado de natureza, Hobbes justifica a criação do Estado. No estado de natureza, o homem viveria isolado e possuiria uma espécie de direito natural, sobretudo em relação ao que fosse necessário para a sua autopreservação. Não haveria indagações sobre o justo e o injusto, nem distinção entre o meu e o teu. Cada homem possuiria aquilo que conseguisse apoderar-se pela sua força e, o mesmo ocorreria em relação à conservação da própria vida. O egoísmo e o desejo de poder, presentes na natureza humana, geraria a violência e

¹ Mestranda do Curso de Pós-Graduação em Ética e Filosofia Política – UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), sadiasoares@gmail.com; (055) – 97224590.

faria com que cada homem se tornasse um lobo para o outro, ocasionando assim: a *guerra de todos contra todos*. Este permanente estado de guerra geraria o pior de todos os males: o temor e o risco permanente de uma morte violenta.

Para Hobbes, a sociabilidade natural não pertenceria ao gênero humano. Consequentemente, a reunião entre os homens só ocorreria por interesse, conveniência, honra ou proveito, evidenciando assim que a ação de cada indivíduo nunca visaria ao próximo, mas apenas a si próprio. Os homens, guiados pela razão e pelo desejo universal de autopreservação, realizariam um pacto de união que marcaria a sua passagem do estado de guerra (estado de natureza) para o estado de paz (sociedade política). Como veremos na sequência, o pacto realizado entre os homens se daria de modo artificial e visaria suprir uma deficiência da natureza.

O pacto social e a constituição da soberania

Na teoria hipotética de Hobbes, o pacto ou contrato social se daria no momento em que os homens se unissem e se comprometessem entre si a submeterem-se a um terceiro (não contratante). Haveria um pacto de submissão antecipada por parte dos súditos em relação à vontade e ao juízo do soberano. A constituição do poder soberano se daria através da transferência do direito natural (que os homens possuiriam no estado de natureza) para o soberano. Cada indivíduo se reconheceria como autor de toda ação realizada pelo soberano, o grande *Leviatã*², criado pelos homens para suprir uma deficiência da natureza.

² *Leviatã*: 1. Este nome provém de um monstro marinho citado em uma passagem do livro de Jó. 2. No sistema político hobbesiano significa um Homem artificial (um só Corpo, uma só Pessoa), uma espécie de “deus mortal”, detentor do poder soberano de um Estado. 3. Título do

Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* [...]. E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; [...]³.

O representante do Estado (indivíduo ou assembleia) tornar-se-ia juridicamente um único “corpo”, uma só “pessoa” que reuniria a vontade de toda a multidão de indivíduos. Caberia a ele a direção das ações com suas regras e comandos através das leis civis.

O Estado hobbesiano resultaria da criação humana, sem qualquer relação com a vontade divina. A prova disso seria o pacto, que além de constituir de modo artificial a soberania, originaria concomitantemente a ela, o Estado. O soberano passaria a ser a forma, a sede do Estado-*Leviatã*, cuja finalidade seria a de visar a segurança comum e a paz. O pacto que daria início à sociedade política estaria além de um simples consenso, pois representaria a criação de uma unidade real de todos em somente uma pessoa que, por sua vez, seria distinta de todos os demais indivíduos particulares.

Segundo o projeto de Hobbes, a soberania apresentaria três características fundamentais. A primeira delas, referente à sua irrevogabilidade, deveria sempre considerar que o pacto aqui em questão tratar-se-ia de um pacto de submissão que os homens realizariam entre si, e através do qual se comprometeriam reciprocamente a se submeterem a um terceiro (não contratante), o soberano. A segunda característica, a de que a soberania seria absoluta, decorreria do fato de que o pacto atribuiria o poder superior a um terceiro. Este poder absoluto, por sua vez, seria conferido a alguém de fora do contrato, o soberano.

tratado político escrito por Thomas Hobbes em 1651: *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*.

³ HOBBS, 1979, *Introdução*, p.5.

Quanto à terceira característica, relativa à indivisibilidade do poder soberano, decorreria do fato de que o grande *Leviatã*, soberano ao qual todo o poder foi transferido seria uma só pessoa, um só corpo. Segundo Hobbes, a manutenção de uma sociedade civil só seria possível se houvesse um poder absoluto e ilimitado.

Ao contrário da política clássica, Hobbes afirma que os homens são insociáveis por natureza. Por isso, o pacto realizado entre os homens resultaria da convenção humana e envolveria uma troca, possibilitando assim que fosse definido como um acordo (contrato) artificial. Em troca de uma proteção eficiente por parte de um *poder visível*, os homens obedeceriam ao que este Estado e o seu soberano estabelecessem como lei civil. Com vistas na paz interna e externa, o soberano teria o poder de promulgar as leis e dirigir as ações, além disso, caberia também a ele o papel de juiz. A transferência dos direitos de natureza de cada indivíduo à pessoa soberana realizada através do pacto indica o caráter jurídico presente no sistema político apresentado por Hobbes.

No Capítulo XI do *Leviatã*, Hobbes ressalta: “O desejo de conhecimento e das artes da paz inclina os homens para a obediência ao poder comum [...]”⁴. A falta da ciência, ou seja, a ignorância em relação às causas predispôs os homens a confiarem na sabedoria e autoridade alheia.

O direito natural e as leis de natureza

Para Hobbes, o *direito de natureza* (*jus naturale*) estaria relacionado a liberdade que cada um possuiria de usar o seu poder, conforme sua própria razão e juízo, em prol de sua autopreservação. Neste contexto, a *liberdade* significaria a ausência de impedimentos externos. Em relação a *lei de*

⁴ HOBBS, 1979, p. 61.

natureza (lex naturalis), ela estaria relacionada a um preceito ou regra geral estabelecido pela razão, e proibiria os homens a agirem de modo contrário a sua preservação orientando-os a seguir os meios favoráveis para uma vida melhor. Para o filósofo, o *direito (jus)* e a *lei (lex)* se distinguiriam por serem incompatíveis ao se referirem a mesma matéria. Enquanto o direito estaria associado a liberdade de ação, a lei se apresentaria como uma obrigação.

A condição de guerra de todos contra todos no estado de natureza originou o seguinte preceito ou regra geral da razão:

Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga poderá procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra⁵.

É importante grifarmos aqui que, a primeira parte da primeira lei de natureza refere-se à “busca da paz”, enquanto a segunda parte, destaca e resume o direito de natureza através do seguinte preceito, “se não for possível obter a paz, faça o que for preciso para permanecer vivo”.

A segunda lei de natureza deriva da primeira, e diz:

Que um homem concorde, quando outros também os façam, [...] para a paz e a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se [...] com a mesma liberdade [...]⁶.

Isso evidencia que, enquanto perdurasse o direito natural, os homens continuariam em situação de guerra e que, a reta razão por si só não os obrigaria a observar as leis de natureza se os outros não a respeitassem. Enquanto não houvesse a renúncia do direito por parte de todos, não

⁵ HOBBS, 1979, p. 78.

⁶ HOBBS, 1979, p. 79.

haveria razão para alguém privar-se do seu direito natural de agir segundo seu próprio juízo.

Em resumo, as leis de natureza seria *fazer aos outros o que gostaríamos que nos fizessem*. Para Hobbes, os homens fazem um mau uso do termo “lei” para referir-se as leis de natureza, pois estas não seriam mais do que meras conclusões relacionadas ao modo de cada homem agir para a sua conservação e defesa e, dependeria apenas da razão de cada um. Enquanto a “lei” propriamente dita, seria a palavra de quem teria o direito de comando sobre o outro. O pacto seria um elemento essencial na busca da paz e, envolveria a transferência do direito natural (privação da liberdade) em prol de uma determinada pessoa ou pessoas (soberano).

As leis de natureza, embora conhecidas e admitidas universalmente pelo uso da razão comum a todos os homens, não foram suficientemente capazes para guia-los e contê-los em suas tendências egoístas. Segundo Hobbes, enquanto não houvesse um *poder visível* para orientar os homens em suas ações, os pactos sem espada (*swords*) não passariam de meras palavras (*words*), pois não ofereceriam a mínima segurança e, os contratos não passariam de promessas. Somente um poder soberano obrigaria os homens a cumprirem os seus contratos através das leis civis. Com o pacto, a função de elaborar as leis e de fazê-las cumprir, assim como a função de juiz, passaria a pertencer somente ao Estado instituído. O Estado monopolizaria o aparato jurídico.

O direito civil e as leis civis

A partir de agora o foco central será dirigido ao Capítulo XXVI do *Leviatã* que tem como título *Das leis civis*.

No projeto de Hobbes, o Estado instituído pelo pacto teria a função de fazer cumprir as leis. Através da lei civil distributiva o soberano definiria o direito próprio de

cada homem e estabeleceria o que cada um poderia legalmente fazer ou omitir, assim como o que não poderia. Através da lei civil punitiva, o soberano definiria a pena que seria aplicada aos que violassem a lei. As leis civis, também chamadas de leis gerais, seriam as leis que deveriam ser conhecidas e observadas pelos indivíduos enquanto partes integrantes de um Estado.

Resumidamente, as leis civis seriam as regras impostas pelo soberano aos seus súditos. Seriam elas que definiriam o justo e o injusto. Na sequência serão apresentadas as deduções realizadas por Hobbes sobre a sua definição de lei civil e as implicações no projeto político proposto por nosso filósofo.

Na primeira dedução, Hobbes afirma que em todos os tipos de Estado o soberano seria o único legislador das leis a serem observadas e seguidas pelos súditos. Na segunda dedução, diz que o soberano não estaria sujeito a nenhuma lei civil pelo fato de ser ele, o único legislador. Na terceira dedução, o autor afirma que um costume para se tornar lei dependeria somente do soberano não se manifestar de modo contrário e em silêncio. O silêncio caracterizaria o seu consentimento.

Na quarta dedução, Hobbes afirma que a lei de natureza e a lei civil estariam contidas uma na outra e possuiriam a mesma extensão. E que, as leis de natureza consistiriam na equidade, justiça, gratidão e em outras virtudes morais dependentes destas. Seriam leis imutáveis e eternas, e todas as ações contrárias a elas jamais poderiam tornar-se legítimas. Seriam leis fáceis de obedecer. Segundo Hobbes, a ciência dessas leis seria a verdadeira filosofia moral.

[...] Porque a filosofia moral não é mais do que a ciência do que é *bom* e *mau*, na conservação e na

sociedade humana. O *bem* e o *mal* são nomes que significam nossos apetites e aversões [...]⁷.

Enquanto estas leis permanecessem na simples condição de natureza, serviriam apenas para indicar os atributos que predisporiam os homens para a obtenção da paz. Entretanto, as leis de natureza só passariam a existir como lei, a partir da constituição do Estado. Somente com a criação do Estado estas leis se tornariam ordens e se transformariam em leis civis. Faria parte da competência do soberano fazer com que as leis civis fossem seguidas, assim como punir a quem as desobedecesse. A semelhança entre a lei civil e a lei de natureza se daria porque a lei civil derivaria dos ditames (regras) da natureza, ou seja, se originaria da própria lei de natureza.

Na perspectiva apresentada por Hobbes, a lei civil e a lei de natureza não se distinguiriam enquanto tipos distintos de leis, mas somente como partes distintas da mesma lei; uma seria escrita e se denominaria civil, e a outra, não escrita, se chamaria lei de natureza. A lei civil instituída pelo Estado através do poder soberano serviria para estabelecer um limite à liberdade natural em prol da paz.

Na sua quinta dedução, o autor afirma que as leis civis estariam vinculadas as constituições do atual soberano. Tudo o que fosse comum e não apresentasse iniquidade seria considerado uma lei de natureza e se transformaria em lei civil, a qual todos deveriam obedecer. Na sexta dedução, Hobbes afirma que a lei em geral basear-se-ia na força e autoridade do Estado, isto é, na vontade do soberano. E salienta o aspecto de que a estrutura de um Estado não poderia ser constituída de um lado pela *força* (rei) e por outro pela *justiça* (Parlamento), pois isso impossibilitaria a subsistência do Estado. No sistema político hobbesiano, nenhum Estado resistiria se a força estivesse nas mãos de

⁷ HOBBS, 1979, p. 94.

alguém que não tivesse consigo a justiça e a autoridade de comandar e governar.

Na sétima dedução, Hobbes afirma que os juristas ingleses também concordavam que a lei nunca poderia ir contra a razão e, nem basear-se em uma razão particular, pois a lei representaria a vontade da multidão. Isso impossibilitaria a aceitação da posição defendida por Edward Coke de que há “*uma perfeição artificial da razão obtida através de muito estudo, observação e experiência*”⁸. Para Hobbes, o que faria a lei não seria a *juris prudentia* (jurisprudência) ou a sabedoria de juristas subordinados, mas sim a razão do Estado através de suas ordens. O soberano seria o único juiz em todos os tribunais de justiça e os demais juízes estariam todos subordinados as suas leis. Em todos os casos, a sentença seria dada pelo soberano, caso contrário, se tornaria injusta.

Na oitava e última consideração, o autor indica que a lei seria uma ordem oral ou escrita baseada na vontade do soberano. E por tratar-se de uma ordem proveniente do Estado, deveria ser lei para todos que a conhecessem. Por isso, as leis não se aplicariam aos débeis naturais, crianças e loucos pelo fato deles a desconhecerem.

A inviabilidade do direito comum ao projeto político proposto por Hobbes

Para finalizar a exposição, serão apontados de modo bastante breve alguns aspectos presentes na obra *Diálogo entre um filósofo e um jurista*, escrita por Hobbes em torno de 1666, quando já contava com 78 anos. Nesta obra, a posição de Hobbes é representada pelo filósofo do diálogo, enquanto o estudante do direito comum da

⁸ HOBBS, 1979, p. 164.

Inglaterra representa a posição de Edward Coke, importante jurista da época e autor de *Institutes of the laws*⁹.

No sistema político defendido por Hobbes, haveria apenas um legislador, o soberano. Qualquer norma jurídica antes de se tornar lei deveria ser anteriormente aprovada de forma tácita ou escrita por ele. Entretanto, o sistema jurídico inglês apresentava limitação em relação ao poder soberano através de um pensamento pluralista que representava a sociedade medieval fundamentada na primazia do direito comum do país, ou seja, baseava-se em normas e costumes provenientes de hábitos e costumes considerados juridicamente eficazes que transformavam-se em lei através do reconhecimento e aprovação das supremas cortes jurisdicionais, se colocando acima das leis estabelecidas pelo soberano. Sendo assim, o primado defendido pelos juristas ingleses, baseado no direito comum, limitaria o poder legislativo do soberano.

O sistema jurídico da Inglaterra foi constituído por duas formas de direito positivo, a saber, o direito comum e consuetudinário (*common law*) e o direito estatutário ou legislativo (*statute law*). O fato da lei comum inglesa não basear-se no direito comum romano seguidor das leis imperiais, e sofrer influência direta do direito consuetudinário proveniente das relações sociais, típico da herança sofrida pelas constantes invasões do povo anglo-saxônico em todo o território inglês, tornou este tipo de direito um contraponto ao sistema político proposto por Hobbes baseado no poder absoluto do soberano e na lei estatutária proveniente e estabelecida somente pela sua autoridade. Mesmo com o fortalecimento e a transformação da monarquia em monarquia moderna, permanecera a primazia do direito comum na Inglaterra, se

⁹ *Institutes of the laws*: uma das pedras fundamentais do direito comum inglês, publicada e reimpressa várias vezes entre 1628-1641. Considerada a obra jurídica mais importante deste século.

contrapondo ao ideal político defendido por nosso filósofo. O direito estatutário só seria válido no sistema jurídico inglês se não contrariasse o direito comum, limitando assim o poder soberano.

Hobbes negara a legitimidade do direito comum em seu projeto político, ou seja, negara a presença de um direito anterior à instituição do Estado e independente deste, pois isto representaria a existência de uma espécie de direito natural, o qual segundo ele, não seria cumprido enquanto não houvesse um poder coercitivo que ordenasse a todos obedecer os comandos do soberano através das leis civis. Em seu projeto político, o direito expressaria somente a vontade de quem tivesse o poder soberano, e portanto, o direito comum não teria valor algum, pois resultaria apenas da sapiência dos juízes.

A única possibilidade de aplicação do sistema político de Hobbes na Inglaterra seria através do combate ao direito comum e da consolidação do poder e autoridade exclusiva do soberano enquanto legislador e juiz de todas as causas. Isto demonstra o forte vínculo entre o sistema político de Hobbes e um determinado sistema jurídico fundamentado no direito estatutário, proclamado somente por aquele que possuiria autoridade e poder ilimitado, e a quem também caberia a função de juiz, ao qual todos os demais juízes estariam subordinados através dos estatutos. Nesta perspectiva, Hobbes demonstra a unidade política como ideal a ser perseguido. Um representante que concentrasse, centralizasse e transformasse todo o poder do Estado em um único Corpo que seria a sede, a forma do grande *Leviatã*, criado artificialmente através de um pacto realizado entre os homens com a finalidade de preservar a vida e obter a paz.

Referências bibliográficas

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: ed. Campus, 1991.

HOBBS, Thomas. *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*. Edited by Joseph Cropsey. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

_____. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. São Paulo: Landy, 2001.

_____. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

_____. *Elements of law and politic*. Cambridge: Cambridge U.P., 1978.

_____. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

_____. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University, 1994.

_____. *On the citizen*. Cambridge: Cambridge University, 1998.

SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la teoria del Estado de Thomas Hobbes*. Granada: Comares, 2004.

STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes: Su fundamento y su génesis* - 1ª ed. – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

WALTER BENJAMIN E THEODOR W. ADORNO NA ERA DA REPRODUTIBILIDADE TÉCNICA



*Talins Pires de Souza*¹

*A reprodutibilidade técnica da obra de arte
altera a relação com a massa.
A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica,
de Walter Benjamin*

*A cultura contemporânea a tudo confere um ar
de semelhança.*

¹ Arquiteto e artista visual, mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. email: talinss@gmail.com. Tel.: (51) 81166210.

Indústria cultural e sociedade, de Theodor W. Adorno

Para essa *escritura crítica* (prefiro pensar dessa forma o ensaio), tomou-se partido de textos exemplares da crítica à era da reprodutibilidade técnica, são eles: *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*², de Walter Benjamin (1892-1940) e os textos contidos no livro *Indústria cultural e sociedade*, de Theodor W. Adorno (1903-1969). Inevitavelmente, tornou-se importante criar um pequeno diálogo entre esses interlocutores. Longe de querer colocar os autores em escaninhos, aqui se vai atribuir a importância desses filósofos em relação à parte da inquietação que alimenta a pesquisa³. Sendo assim, Adorno é autor fundamental no que tange à problematização em torno da filosofia, da arte e da vida moral no mundo contemporâneo⁴. Já Benjamin interessa aqui no que diz respeito a crítica, linguagem, ética e estética⁵. Essa proposição de diálogo enriquece a crítica sobre a violência à arte. Entretanto, será articulado modestamente, a propósito de Benjamin, o paradigma da obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica.

Antes de mais nada, é preciso assinalar uma constante tendência à leitura entre Walter Benjamin e Adorno. Jeanne Marie Gagnebin⁶ (1949) manifesta ser necessário esclarecer certo mal-estar. Logo:

(...)uma tentativa de esclarecer um mal-estar que sinto muitas vezes, quando surge uma discussão sobre as diferentes avaliações de Adorno e Benjamin acerca da

² Texto de 1936, 2ª versão.

³ Pesquisa de mestrado intitulado de Arte violada: crítica a economia e a desumanização desenvolvida no PPG-PUCRS.

⁴ Cf. THOMSON, 2010, p. 9.

⁵ Cf. SILVA, 2010, p. 15 e seguintes.

⁶ Filósofa suíça radicada no Brasil estudiosa da obra de Walter Benjamin.

arte contemporânea. Esse mal-estar já se instaura durante a leitura da correspondência entre ambos que evoca a perda da aura, a reprodutibilidade técnica da obra de arte, o papel do cinema, o lazer de massa e as transformações de arte. Parece que estamos assistindo a um diálogo de surdos(...) (...)diálogo no qual cada interlocutor procura ouvir o eco de suas próprias preocupações nas palavras do outro, privando-se assim de um entendimento mais fino das questões colocadas pelo parceiro.⁷

Embora a aparente relação inaudita entre esses filósofos, é importante ressaltar que ao tratar essas filosofias como “possibilidades” Gagnebin dá espaço ao diálogo de ambos ao considerar relevante as características ensaísticas e críticas de ambos. A filósofa alerta para o natural clichê “entre um Walter Benjamin otimista”, que procura “pensar as artes de massa como o cinema e a arquitetura e as suas possibilidades de emancipação”, e “um Adorno pessimista”, denunciador da hegemonia da economia da indústria cultural sobre as massas e defensor tenaz de uma arte autônoma crítica (de natureza burguesa). Segundo ela, para além deste esquematismo entre os autores, o que está em jogo é algo além da “divergência das possibilidades críticas e emancipatórias da arte moderna contemporânea”. Diz se tratar de um questionamento mais amplo, que se preocupa com a “concepção de sujeito” e “em particular de suas possibilidades de resistência e subversão”.

Muitos são os sentidos progressistas atribuídos à reprodução técnica. Mas não cabe, nesse esforço de síntese, demonstrar a miríade de desdobramentos e possibilidades à reprodutibilidade. Partir-se-á do ponto em que Benjamin discute certa incongruência entre duas técnicas que pensava

⁷ Cf. GAGNEBIN, 2014, p. 99.

servir a alcançar diferentes modos de percepção do mundo⁸. A saber, a primeira técnica, que compreende as manuais, contém a aura e a outra, a mecânica, é da reprodutibilidade técnica, que por seu turno é superior à primeira.

A aura teria a condição que alimenta o culto à obra de arte, a autenticidade. O culto (de essência religiosa) é o que mantém a ligação com a tradição (ou cultura). Porém, Benjamin atribui à obra de arte originada dentro da esfera de tradição a capacidade de ser objeto de adoração por conter a aura. O culto garante a intangibilidade da obra por torná-la objeto de adoração. Ora, se à materialidade está ligada uma ideia de exponibilidade - alta exposição e, do contrário, o culto, por sua vez ligado à noção de recolhimento - baixa exposição, pelas características históricas desse comportamento, logo é inevitável a destruição da aura. Então, a possibilidade de alcançar infinitas imagens é impedida pela relação tradicional com as obras de arte. Contra isso Benjamin admitiu que “a obra de arte sempre foi, por princípio, reprodutível”.

O que os homens fizeram sempre pode ser imitado por homens. Tal imitação foi igualmente praticada por discípulos, para exercício da arte; por mestres, para difusão de obras; e, finalmente, por terceiros, ávidos de lucros. Em oposição a isso, a reprodução técnica é algo novo, que vem se impondo na história de modo intermitente, em saltos separados por longos intervalos, mas com intensidade crescente. Com a xilogravura pela primeira vez a arte gráfica se tornou reprodutível – muito antes que, por meio da imprensa, o mesmo ocorresse com a escrita.⁹

⁸ Ação revolucionária.

⁹ Cf. BENJAMIN, 2012, p. 19.

Ao que parece a destruição da aura foi visada por Benjamin desde o seu texto *O capitalismo como religião*¹⁰. Tomou o cuidado de distanciar a arte do capitalismo, exatamente naquilo que o capitalismo tem semelhança com a religião, a conduta do culto. Mais tarde, ao tratar do advento da reprodução técnica, empreendeu o fim da aura na obra de arte, acreditando estar liberando¹¹ a arte dos grilhões da tradição e, por consequência, provocando a mudança de comportamento do sujeito com vistas à revolução.

É evidente que o filósofo defende a reprodução técnica pelo viés revolucionário tendo por objetivo a apropriação do aparato técnico pelas massas¹². Segundo Benjamin, “a reprodutibilidade técnica da obra de arte altera a relação da massa com a arte”¹³. Significaria que essa revolução é a mudança de percepção humana frente às obras de arte (também frente ao mundo) em consequência da “destruição da aura”. Funda-se aí um princípio de tangibilidade que sem a reprodução do original seria impossível, pois estar à distância ajudaria a criar o culto à obra, assim acreditava Benjamin. É interessante como o sentido de inautenticidade passa a ter centralidade em detrimento da autenticidade¹⁴. O inautêntico tem também um “aqui e agora” que difere daquele da origem da obra. Esse “aqui e agora” vem, paradoxalmente, de uma imediata recepção da obra reproduzida. Benjamin torna a singularidade uma condição pejorativa na obra de arte. A

¹⁰ Cf. BENJAMIN, 2013, p.21-25.

¹¹ A liberação da arte da tradição era o mesmo que transformar a arte.

¹² A produção intelectual de Karl Marx (1818-1883) já causava influência em teóricos e críticos do capitalismo quando Walter Benjamin se aproximou do marxismo a partir de 1924.

¹³ Cf. BENJAMIN, 2012, p. 91.

¹⁴ Cf. BENJAMIN, 2012, p. 21.

autenticidade teria tudo aquilo que à obra de arte é transmitido desde a sua origem, ou seja, a duração material e histórica. O “aqui e agora” da origem da obra de arte é o que a conduz ao trato de coisa intocável. Logo, a reprodução não substitui o original, porém tem mais importância.

Talvez na esteira de Benjamin¹⁵, Adorno também critica a autenticidade. Para esse frankfurtiano não há mais nada de “evidente” em arte. Quase na mesma linha de Benjamin, Adorno entende que “entre os conceitos nos quais se resume a moral burguesa após a dissolução das suas normas religiosas e a formalização das suas normas autônomas a autenticidade ocupa um lugar de ponta”¹⁶. Segundo ele, “a falsidade reside no próprio substrato da autenticidade, no indivíduo”¹⁷.

Por outro lado, no que concerne a reprodução técnica, a infinidade de possibilidades manifestadas por conta da arte, originadas de modo irrefletido e não problematizado, experimentalista, são francamente criticadas. Em outras palavras, Adorno se opõe a Benjamin afirmando que a quantidade não traz a qualidade¹⁸. Tanto que a constelação de movimentos artísticos revolucionários do início do século XX, na visão de Adorno, não atingem “a felicidade prometida pela aventura”. Acabavam por desencadear novos “tabus”, recaindo em nova ordem. Sobre a liberdade em torno da arte, dizia Adorno:

(...)a liberdade absoluta na arte, que é sempre a liberdade num domínio particular, entra em contradição com o estado perene de não-liberdade no todo. O lugar da arte tornou-se nele incerto. A autonomia que ela adquiriu, após se ter desembaraçado

¹⁵ Cf. GAGNEBIN, 2014, p. 101.

¹⁶ Cf. ADORNO, 2008a, p 149

¹⁷ Idem, p 149

¹⁸ Cf. BENJAMIN, 2012, p. 109.

da função cultuai e dos seus duplicados, vivia da ideia de humanidade. Foi abalada à medida que a sociedade se tornava menos humana. Na arte, as constituintes que dimanaram do ideal de humanidade estiolaram-se em virtude da lei do próprio movimento. Sem dúvida, a sua autonomia permanece irrevogável. Fracassaram todas as tentativas para, através de uma função social, lhe resumirem aquilo de que ela duvida ou a cujo respeito exprime uma dúvida. Mas, a sua autonomia começa a ostentar um momento de cegueira, desde sempre peculiar à arte.¹⁹

No sentido de Benjamin, para Adorno o culto à obra de arte também era deplorado. Para esse filósofo o conceito de arte é sempre difícil pois a arte está sempre aberta e a obra de arte não suporta ser identificada com outra obra. Vejamos:

A arte tem o seu conceito na constelação de momentos que se transformam historicamente; fecha-se assim à definição. A sua essência não é dedutível da sua origem, como se o primeiro fosse um fundamento, sobre o qual todos os seguintes se erigem e desmoronam logo que são abalados. A crença segundo a qual as primeiras obras de arte são as mais elevadas e as mais puras é romantismo tardio;(...)²⁰

É para esse declínio que toda obra de arte aponta ao buscar a morte de todas as outras. Que toda a arte assinale o seu próprio fim é outra palavra para a mesma condição. É desse impulso autodestrutivo das obras de arte, desse seu desejo mais íntimo consumado na imagem do belo sem aparência, que tratam as

¹⁹ Cf. ADORNO, 2008b, p 11.

²⁰ Cf. ADORNO, 2008b, p 13.

reiteradas e supostamente tão inúteis disputas estéticas.²¹

A admiração do filósofo berlinense pela reprodução técnica é notável. No cinema²² reconhece que a enorme capacidade de produzir imagens já acompanha a fala²³. De certa forma, é possível observar em Benjamin a sua desconfiança nos sentidos. Entre um olho viciado dado à fotografia, prefere a câmera fotográfica “para acentuar aspectos do original acessíveis somente à lente”²⁴. Conhecia tão bem os meandros da produção cinematográfica a ponto de saber que ao final, a criação do filme é mesmo aquela feita pelo montador. Por isso é comum o diretor participar ou se ocupar da montagem (da obra fílmica) como se pode observar nos créditos finais da exposição de um filme.

Benjamin admite a necessidade de mudança de função²⁵ da arte através do cinema. O cinema tem uma manifestação avançada, “permite o seu confronto com o tempo primevo²⁶ da arte, não só do ponto de vista metodológico, mas do material também”²⁷. Carrega o cinema o papel fundamental de educação, pois exercita o homem nas novas percepções em sua vida cotidiana. Quanto a isso tinha plena consciência de que a reprodução técnica das obras não é transformadora por si só, tanto que falava: “não se deve esquecer que a utilização política desse controle deve esperar até que o cinema se liberte dos

²¹ Cf. ADORNO, 2008a, p. 71.

²² O cinema era considerado “a nova arte” àquela época.

²³ Cf. BENJAMIN, 2012, p. 15. Surgimento do cinema falado foi em meados da década de 1920.

²⁴ Cf. BENJAMIN, 2012, p. 19.

²⁵ Cf. BENJAMIN, 2012, p. 39.

²⁶ Cf. BENJAMIN, 2012, p. 39. Para Benjamin, o tempo “primevo” da arte era a época do culto da magia.

²⁷ Cf. BENJAMIN, 2012, p. 41.

grilhões de sua exploração capitalista”²⁸. Fosse o contrário, as técnicas cinematográficas originais e suas complementares, destinadas a aprimorar a reprodução de imagens, revolucionariam mais e mais a sociedade. Por exemplo, as tecnologias elaboradas pelo animador e produtor Walt Disney²⁹ (1901-1966) seriam determinantes a uma revolução já que ampliariam a produção de imagens. Porém, consta que à *Disney Production* coube a estetização de imagens. Em tempos de guerra sempre foi conveniente banalizar a violência. Pelo artifício do cinema se propagandeou a cultura do ódio, não importa qual fosse a ideologia política e quem estivesse atingindo. Não só Disney, como tantos outros, e isso se percebe em seus filmes, não fugiam a esta regra. Esforçavam-se em demonstrar como tema de suas histórias a supremacia dos vencedores sobre os vencidos, a deterioração de culturas e etnias diversas em favorecimento das supostamente avançadas, a apologia ao logro e o reforço a preconceitos (estéticos) pela tipificação de personagens.

Aliás, estratégias de adesão popular à guerra passam pela estetização da “vida política”, ou seja, cria-se uma razão instrumentalizada. Esse expediente foi explícita e premeditadamente utilizado pelo fascismo, culminando em guerras e barbáries. A exemplo disso, o movimento futurista capitaneado por Filippo Tomaso Marinetti (1876-1944) deu contornos estéticos que incentivaram a guerra colonial na Etiópia³⁰. Em seu manifesto o artista italiano transforma a guerra em plausível objeto de fruição.

²⁸ Cf. BENJAMIN, 2012, p. 75.

²⁹ As técnicas complementares criadas por Disney ainda são extremamente celebradas na indústria cinematográfica atual, como, por exemplo: *storyboard*, *pencil test*, etc.

³⁰ Cf. BENJAMIN, 2012, p. 117. Filippo Tomaso Marinetti fundou o movimento futurista em 1909.

Há vinte e sete anos, nós, futuristas, nos levantamos contra o fato de a guerra ser caracterizada como antiestética(...). De acordo com isso, afirmamos: (...) a guerra é bela, pois, graças às máscaras de gás, dos megafones assustadores, dos lança-chamas e dos pequenos tanques, funda o domínio do homem sobre a máquina subjugada. A guerra é bela, porque inaugura a sonhada metalização do corpo humano. A guerra é bela, porque unifica o fogo dos fuzis, dos canhões, o cessar-fogo, os perfumes e os odores de decomposição, em uma sinfonia. A guerra é bela, porque cria novas arquiteturas, como a dos grandes tanques, das esquadras aéreas geométricas, as espirais de fumaça, e muito mais(...). Poetas e artistas do Futurismo(...) lembrais-vos destes princípios de uma estética da guerra, afim de que vossa luta por uma poesia e uma escultura(...) seja iluminada por eles!³¹

Na linha de produção de imagens, o exemplo do artista Norman McLaren (1914-1987) é uma espécie de via antagônica a Disney e a Marinetti. Na produção de McLaren ³² consta um transbordamento de linguagens, técnicas ou meios de produção, e antes de taxá-lo como um experimentalista, pela diversidade de linguagens artísticas trabalhadas por ele dentro do cinema (de animação), este artista esteve mais próximo de questões éticas do que propriamente estéticas e, por mais paradoxal que seja, mais próximo ainda das massas pela singularidade e autenticidade do que pela reprodução de imagens, como se observa no seu curta *Neighbours* (Vizinhos), de 1952.

³¹ Cf. BENJAMIN, 2012, op. cit Marinetti, p. 119-121. O trecho pode ser encontrado em uma pré-edição do livro de Marinetti, *Il Poema Africano Della Divisione*, 28 OTTOBRE, 1937, Milão.

³² Norman McLaren é escocês de Stirling. Desenvolveu diversificadas técnicas cinematográfica voltadas para o cinema de animação. Além de ter realizado consideráveis películas de valor artístico inestimável.



Norman McLaren
Neighbours, 1952, Vídeo.

Outro aspecto revolucionário, uma espécie de restituição à reprodutibilidade técnica seria esperada. Essa restituição significaria a transformação da técnica pela massa. O argumento benjaminiano que condena o proletário ao abandono da utilização da “primeira técnica”, a manual, sob alegação de que a utilização dessa técnica conduziria o sujeito ao afastamento das decisões, ou seja, alienado do poder, é no mínimo estranha. Somente pelo viés da atualização dos acontecimentos, informações que capacitam e politizam a massa, é que se pode compreender tal defesa em nome da reprodutibilidade.

Em relação à reprodutibilidade técnica, Adorno se opõe à capacidade revolucionária dessa técnica. Para ele a reprodução era o objetivo da “indústria cultural” (capitalista). Diferente de Benjamin, pensava que cinema, rádio e televisão eram dispositivos de controle dessa indústria. Grosso modo, acreditava que tais dispositivos,

amalgamados à uma ideologia específica, a economia da cultura, não pudessem manifestar outra coisa senão a linguagem dessa economia.

Benjamin foi favorável à reprodutibilidade técnica do seu tempo, início do século XX, defendendo um papel transformador do aparato técnico até certo ponto. Ao passo que no texto de *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica* o filósofo vê a função social da arte como forma mais adequada para alcançar transformações sociais através do uso de aparatos tecnológicos no entrecruzamento³³ de conhecimentos e no jogo³⁴ entre a primeira e segunda técnica. Grosso modo, tal ponto é aquele onde essa técnica é capaz de sozinha dar subsídio a transformações sociais necessárias. Acredita o filósofo que a reprodutibilidade técnica pode atualizar o cotidiano³⁵, dessa forma a massa pode estar informada e alerta aos acontecimentos políticos cruciais e, portanto, pronta para agir de modo progressista. Assim, pelo viés do explorado, a tecnologia tem de ser dominada pela massa com a clara intenção de estertorar infinita/divina obediência aos dominadores. Nota-se até aqui que entre Adorno e Benjamin há uma busca por um sujeito revolucionário. Seguindo o esperançoso Benjamin por dias melhores, diante das adversidades da vida humana cabe a resistência, não importa a face da economia desumanizadora.

³³ Cf. BENJAMIN, 2012, p. 76. O jogo está ligado à segunda técnica.

³⁴ Cf. BENJAMIN, 2012, p. 45.

³⁵ Cf. BENJAMIN, 2012, p. 15.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Indústria cultural e sociedade*. Trad. Julia Elizabeth Levy; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

_____. *Mínima moralia*. Rio de Janeiro: Azougue, 2008a.

_____. *Teoria estética*. São Paulo: Edições 70, 2008b.

BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*. Porto Alegre: Zouk, 2012.

_____. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélio Schneider; São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. Trad. Rogério Bettoni; Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*. Trad. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

DISNEY, Walt. *The Thrifty Pig*, Estados Unidos, 1941.

Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=l8fjvfmnMqc>

Acesso em: 19 de novembro de 2014.

DISNEY, Walt. *Education for Death: The Making of the Nazi*, 1943

Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=l14WDZCnz-w>

Acesso em: 19 de novembro de 2014.

MACLAREN, Norman. *Neighbours*, Canadá, 1952.

Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=4YAYGi8rQag>

Acesso em: 17 de novembro de 2014.

A PEDAGOGIA INOVADORA DO FREI BARTOLOMÉ DE LAS CASAS POR TRÁS DA OBRA “O ÚNICO MODO DE ATRAIR TODOS OS POVOS À VERDADEIRA RELIGIÃO”.



*Renata Floriano de Sousa*¹

1. Bartolomé de las casas e a causa dos indígenas

Bartolomé de Las Casas² conheceu intimamente a rotina maus-tratos em que os *encomenderos* submetiam os

¹ Mestranda em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: adicsaner@gmail.com.

² Las Casas Bartolomé de Las Casas nasceu em Sevilha, em 1474, filho de Pedro de Las Casas, um modesto comerciante. Teve seu primeiro contato com os índios ainda em Sevilha durante a Semana Santa de 1493, quando esteve diante de uma exibição pública do Almirante Cristóvão Colombo dos nativos que havia trazido de sua expedição juntos de seus artefatos e outras amostras de animais de especiarias

nativos do novo mundo. Ao contrário de seu mestre, Vitoria que nunca chegou a vivenciar o cotidiano da conquista das Américas, mas que mesmo assim se compadeceu da causa em prol dos indígenas; Las Casas desembarcou em 1502, na localidade de Santo Domingo após ter recebido as ordens menores, onde assumiu as atividades de *encomendero* e doutrinador dos índios. Porém somente no ano de 1507, Bartolomé de Las Casas viaja a Roma onde finalmente é ordenado Padre, e realiza a sua primeira missa será nas Índias Ocidentais.

No ano de 1510, quando os dominicanos chegaram a Santo Domingo, foi Las Casas que prontamente os ajudou a se instalar na localidade, e até então ainda não havia demonstrado compadecimento da causa indígena. Assim foi a partir desse contato com a ordem dominicana que pouco a pouco, Las Casas vai se transfigurando em favor dos índios. No ano de 1511, quando Montesinos, deu o famoso sermão, Bartolomé, mesmo assim não se abalou o suficiente, visto que no ano seguinte ele integrou o grupo de expedicionários que conquistou Cuba em companhia de Diego Velasquez e Panfilo de Narváez, recebendo em retribuição terras e uma *encomienda*. Mesmo quando foi proibido de ministrar sacramentos por um dominicano que o cesurava por de manter escravos em sua posse, Las Casas permaneceu desempenhando suas atividades de clérigo e *encomendero*. Sendo que a sua conversão de em benefício da causa

trazidas do Novo Mundo. Em abril de 1502, já formado em direito pela Universidade de Salamanca, embarcou para a América em companhia de Nicolas de Ovando. Morreu em 1566 na Espanha. Cf. NETO,J.A.F. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003. p.34, 64. Todavia, segundo o Frei Carlos Josaphat, existe uma divergência quanto ao ano de nascimento de Las Casas, visto que segundo ele, o ano correto seria 1484. Cf. JOSAPHAT,F.C. *Las Casas: Deus no outro, no social e na luta*. São Paulo: Paulus, 2005. p.15.

índigena só se deu em 1514, de maneira que em 1515 ele abre mão de suas *encomiendas*, liberta seus escravos e inicia uma fervorosa campanha em favor do amparo dos índios.³ Todavia, o próprio Las Casas, colocaria o sermão de Montesinos como o marco inicial do seu processo de conscientização em benefício à causa indígena.

Logo, Bartolomé de Las Casas, assumiu um papel atuante como ativista da causa dos nativos, fazendo a partir de 1515, várias viagens até a Espanha, estabelecendo contatos com os conselheiros reais a fim de conseguir liberação para implantação de seus projetos pacifistas nas Índias Ocidentais. Por algumas vezes obteve progresso conseguindo autorização real para implantação de seus

³ Não existe um consenso em definir qual foi o motivo e a data em que Las Casas realizou sua conversão em prol da causa indigenista. Segundo, Nascimento Filho, se deu da seguinte forma: Então, no fim de 1514, graças à influência benfazeja dos monges, ele mudou a sua maneira de pensar e agir. Em 1515, contrariando os interesses colonialistas, Las Casas abriu mão de sua *encomienda*, libertou seus escravos, e a partir de então, envidou todos esforços possíveis e imagináveis em prol dos índios, de sua liberdade e de seus direitos, luta que acompanhou durante a vida toda até sua morte em 1566. Cf. FILHO, A.J.N. Bartolomeu de Las Casas, um cidadão universal : Uma questão de alteridade com os povos do Novo Mundo. São Paulo: Loyola. 2005.p-101. Outra versão da conversão de Las Casas, é a de José Neto: Conta-se que a conversão de Las Casas se deu durante as festas de Pentecostes, após a leitura de um trecho Eclesiástico (34,18) escolhido para celebração. O trecho diz que “oferecer um sacrifício fruto da iniquidade é fazer uma oferenda manchada”. Cf NETO,J.A.F. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003. p.41. E segundo Frei Josaphat, em 1514, Las Casas torna pública a sua conversão e sua nova vida, em um sermão na festa de Nossa Senhora em 15 de agosto de 1514. Onde ele fala da “vida ativa e contemplativa”, seguindo a interpretação tradicional do Evangelho (Marta e Maria), que se lê nessa solenidade. “Comecei a lhes explicar a sua cegueira...” “Eles não podiam alcançar a salvação escravizando os Índios...”. Cf.JOSAPHAT,F.C. *Las Casas: Deus no outro, no social e na luta*. São Paulo: Paulus, 2005. p.28.

projetos, porém com a falta de apoio político e até mesmo com a oposição dos espanhóis que viviam na América, todas as suas tentativas culminaram em fracasso.

Durante todo esse tempo a influência dominicana se fez cada vez mais presente na vida de Las Casas, de modo que facilitou ou até mesmo induziu a sua entrada na ordem no ano de 1522. Nos anos de 1521 a 1540, Las Casas dividiu seus estudos entre os documentos papais, os filósofos gregos, os padre da Igreja, dentre eles o Aquinate. Assim por influência dos escritos de Francisco de Vitoria, Las Casas passa a sustentar seus argumentos nas interpretações da Escola de Salamanca a cerca do pensamento tomasiano e aristotélico. Todavia, vale lembrar que ao tomar partido em favor dos índios, em algumas ocasiões Las Casas reprova a interpretação a cerca da condição indígena, que era baseada no pensamento aristotélico. Nos escritos lascasiano é comum ver o frei recorrer diversas vezes a argumentos aristotélicos, chamando-o com frequência como “o Filósofo”. Porém, é famoso o seu discurso na ocasião da defesa dos indígenas na Juntas de Valladolid, quando Las Casas exalta-se, chegando a dizer que Aristóteles era um pagão⁴, que estaria queimando no inferno, de modo que seus princípios só deveriam ser assimilados se estes concordassem com a fé cristã. O que causa em muitos estudiosos que leram apenas os seus argumentos na disputa em questão, a impressão de que Las Casas não concordava com o aristotelismo da época. Todavia vale ressaltar que tal argumento anti-aristotélico foi apenas lançado num momento acalorado da discussão. Entretanto, quem tem a possibilidade de estudar os demais escritos de Las Casas percebe logo que não é o caso de o frei de fato ser um anti-aristotélico nos seus

⁴ Segundo o que aponta o Frei Carlos Josaphat no Glossário filosófico, teológico e jurídico do “único modo”, no verbete Filósofo. Cf. LAS CASAS, B. Org, Frei Carlos Josaphat. *O único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus. p. 305-306.

escritos, já que várias vezes Las Casas recorreu a argumentos do estagirita, referindo-se a ele como O Filósofo, mas sempre assimilando esses pensamentos com outros doutos da Igreja, dentre estes dando principal ênfase a Tomás de Aquino.

O pensamento Lascasiano consistia simplesmente em denunciar a violência empregada contra os nativos das Índias Ocidentais, juntamente com a exploração sofrida por eles, e que estas condutas aplicadas pelos espanhóis eram uma agressão aos direitos naturais assim como a toda a cristandade.

2. O ÚNICO MODO DE ATRAIR OS POVOS À VERDADEIRA RELIGIÃO

Dentre seus vários escritos, o livro finalizado ano de 1537, quando Las Casas escreve o *Único Modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*, um livro ousado que ambicionava mudar a toda uma concepção relativa aos métodos de evangelização, numa época em que dadas às circunstâncias históricas, isso era quase que totalmente contra o costume dos representantes da Igreja encontrados na América espanhola. Visto que nesse período muitos evangelizadores e filósofos católicos defendiam o uso da força como medida necessária para evangelização, tal como no caso de resistência à conversão e negação aos ensinamentos de Cristo. Enquanto isso, Las Casas defendia que a conversão deveria se dar tanto através do bom exemplo, como também através da persuasão, agindo de forma onde a racionalidade de fato seria levada à verdade, seguindo a sua finalidade, nesse caso chegando à verdadeira fé.

Mesmo sem qualquer ambição direta, quando Las Casas escreveu o livro “O único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião”, ele através de uma pedagogia

inovadora pra época, descreve modos e métodos pelos quais qualquer ser racional é atraído pela verdade, nesse caso ao Catolicismo. Nesse livro, ele não discute a racionalidade dos índios em forma de especulação. Pelo contrário, ele demonstra de maneira sutil, porém definitiva que esse ponto para ele já está superado, e que os índios não relutam em aderir aos costumes, cultura e religião dos europeus por falta de inteligência, mas sim pelos métodos grotescos de conversão a que são submetidos. E num passo à frente dessa discussão, Las Casas baseado em Aristóteles, argumenta que não é a condição racional do indivíduo disposto a crer que precisa ser questionada, mas sim o modo como os argumentos para crer se apresentam perante a racionalidade desse indivíduo.⁵

Durante a colonização e catequização, o que os espanhóis demonstravam aos índios era digno de repulsa, e não de atração, onde qualquer criatura inteligente ao se deparar com aqueles métodos também agiria da mesma forma que eles, se repelindo do que se pretendia ser doutrinado. Ao passo que, segundo Las Casas, a racionalidade tem dentre suas característica a liberdade, de maneira que essa segue apenas a vontade que precisa ser atraída de forma motivadora e sedutora através de argumentos inteligíveis e coerentes. O que claramente não parecia ser o método de conversão aplicado pelos espanhóis que ficaram responsáveis pela conversão

⁵ “(...) Como ensina o Filósofo no *Livro 2 da Física*: “Cada coisa, por sua natureza, se move e se inclina conforme a aptidão nativa que recebe para se mover ou inclinar.”(...) *A Criatura racional nasceu com aptidão para ser movida, conduzida, dirigida e atraída branda e docemente, delicada e suavemente, por causa da liberdade de seu arbítrio, para que voluntariamente escute, voluntariamente obedeça, voluntariamente dê sua adesão e submissão. Portanto, o modo de mover e dirigir, de atrair e conduzir a criatura racional ao bem, à verdade, à virtude, à justiça e a fé autêntica e a verdadeira religião deve ser conforme ao modo, à natureza e a condição dessa criatura racional.*” Cf. LAS CASAS, B. Org, Frei Carlos Josaphat. *O único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus. p. 64.

daqueles nativos americanos⁶. Assim, ele explica que mesmo que a inteligência e a liberdade, sejam dois princípios distintos, como ressalta na sua leitura da *Ética a Nicômaco*, ambos fazem parte do processo de aprendizado. Onde fica incumbida à inteligência a atividade de julgar os pontos que são apresentados referentes à questão que está sendo apresentada, seguindo-se da liberdade, aqui também entendida como vontade, que se determina partindo do resultado desse julgamento. Todavia, no caso da inteligência faltar com o julgamento, a vontade acaba mantendo-se neutra, não realizando nenhum impulso em direção ao objeto que está sendo apresentado. Em defesa desse argumento, Las Casas diz “ao conhecimento segue o desejo, pois só existe desejo do bem que a inteligência propõe”⁷. Logo, a inteligência só seguirá aquilo que lhe é apresentado como sabedoria se isto já tiver sido julgado e ponderado previamente, e havendo mais motivos bons do que ruins para crer naquilo que se apresenta, será então natural que seja alimentado o desejo desse bem. Las Casas, também defende que esse tempo dado para o julgamento da inteligência, seja um tempo de tranquilidade, de maneira que a vontade acaba por ser atraída de modo suave na busca do seu direcionamento para a verdadeira fé, sendo esta a melhor forma de conversão.

Las Casas em sua investigação a cerca das razões que prejudicavam o ensino aos indígenas, abre um paralelo

⁶ “(...) segundo o favor do tirano-mor a quem chamavam de Governador: davam-nos comumente aos espanhóis sob a condição de lhes ensinarem a Fé Católica, sendo que essas pessoas que tomavam a si próprias o encargo das almas eram geralmente indivíduos idiotas, homens cruéis, muito ávaros e viciados.” Cf. LAS CASAS, B. Brevíssima relação da destruição das Índias: O paraíso destruído. Porto Alegre: LePM Editores Ltda, 1984. p.37.

⁷ p.71. Único modo de atrair todos os povos americanos à verdadeira religião.

entre o processo de aprendizagem da ciência e o processo de conversão para o cristianismo, onde ele seleciona três razões para que se dê através do exemplo. De acordo com ele, a primeira razão seria a necessidade de que o discípulo tem em acreditar no seu mestre em relação aos ensinamentos que lhes são transmitidos. A lógica é a seguinte, se o mestre ensina ao discípulo mandamentos dos quais ele mesmo não pratica, ele não passa credibilidade nem em relação à própria crença, nem sobre a que ele pretende difundir em seu discípulo, onde ele termina fazendo citação ao estagirita: “*é preciso que aquele aprende, creia.*”⁸ Assim, se os espanhóis não apresentam um comportamento condizente com aquilo que eles pretendem ensinar, não é justo que este queiram que tal comportamento seja apresentado entre os índios. A segunda razão, é que se espera de um mestre da verdade que este ao empreender os argumentos da educação a ser transmitida, o faça de maneira conjunta fornecendo explicações suficientes para que não fique em haver nenhuma contradição ou falha naquilo que está sendo ensinado. Demonstrando total domínio e conhecimento sobre aquilo que deseja transmitir, a fim de que ele possa transmitir um conhecimento completamente fundamentado e condizente com a verdade.⁹ Nesse ponto, o pensamento Lascasiano faz um confronto com a realidade onde os índios estavam colocados muitas vezes sobre a tutela e a responsabilidade de catequização de *encomenderos* que não estavam totalmente preparados para tal labor. O que prejudicava e mal formava os índios dentro dos cânones do

⁸Cf. LAS CASAS, B. *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus. 2005. p.80-81.

⁹ Porque o conhecimento daquele que aprende é semelhante ao conhecimento daquele que ensina, do mesmo modo que entre os seres naturais a forma do ser engendrado é semelhante a do seu gerador. Cf. LAS CASAS, B. *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus. 2005. p.81.

catolicismo. E por fim, na terceira razão, Las Casas defende que o intelecto naturalmente inclina-se para o conhecimento da ciência, assim como para o conhecimento de Deus. E dessa forma, ele trata da importância da pregação como forma de conduzir a centelha divina já existente no intelecto humano em relação à existência de Deus para a verdadeira fé. Assim fala em apresentar os sinais de Deus como forma de demonstrar os argumentos apresentados em prova de sua existência. Onde também ressalta o importante papel do pregador¹⁰ que toma para si o papel de transmissor desse conhecimento, a fim de guiar a razão do discípulo em direção do conhecimento da verdade. Contudo, observa-se que para Las Casas, o fato de alguns índios não se converter ao cristianismo, assim como a dificuldade dos mesmos em aderir aos hábitos europeus não implica em momento algum como sinal de uma racionalidade insuficiente ou inexistente, mas se trata unicamente do falho processo de ensinamento em que eles são submetidos. Fazendo crer que a partir do momento em que estes índios recebem ensinamentos com mestres que se utilizem de meios apropriados, assim como os apóstolos, os mesmos certamente seguiriam o caminho do amor, da ciência e do conhecimento divino, chegando à conversão.

¹⁰ Assim, o discípulo, antes de adquirir o hábito da ciência, necessita de quem guie para que, por meio de ensinamento, seja levado a possuir a ciência de fato, como se explica no livro 8 da *Física* (de Aristóteles); o mestre estimula o entendimento para que aprenda aquilo que ele ensina, como um motor essencial (um agente físico) que faz passar alguma coisa da potência ao ato (pois o que ensina é semelhante ao que utiliza o dedo para apontar algo, segundo Santo Agostinho em *Da Doutrina Cristã*); e daqui, pela consideração do fruto e pelo deleite que produz o conhecimento da verdade, procede a inclinação da vontade para estudar e dedicar-se a quanto se requer para adquirir a ciência. Cf. LAS CASAS, B. *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus. 2005. p.85.

Como já foi dito, Las Casas dedicou boa parte de seus escritos para delatar os maus-tratos aos quais os índios eram constantemente submetidos por ação dos *encomenderos*, mas também se preocupava com as ditas “Guerras Justas” que eram praticadas com ou sem autorização da corte espanhola. Apesar de não ser amplamente conhecido e considerado como legislador bélico das chamadas “Guerras Justas”, como em comparação a Vitoria, por exemplo, ele se debruça em escrever sobre as possibilidade desse tipo de guerra, assim como também teoriza sobre as consequências dessa realidade. Nunca perdendo o foco da defesa da dignidade humana dos indígenas, nota-se no Bispo de Chiapas a necessidade de transcrever suas ideias alusivas ao modo de como ele condena esse método de evangelização agressivo. Em seu livro *O único Modo*, Las Casas dedica dois capítulos na tentativa de demonstrar como tal conduta bélica, nada mais fazia além de destruir e dificultar o intento religioso destinado à salvação e conversão daquelas almas. Para ele, forçar os índios pela guerra impossibilita o ensinamento da fé e da religião, onde ele determina que usar de força para convencer a razão de algo, apenas faz com que essa razão corra em sentido contrário. De acordo com ele o modo com que é conduzida a razão determina a sua escolha pelo bem ou pelo mal. Onde se um homem é conduzido de modo suave à verdade, logo este homem dotado de razão e vontade, por própria escolha acabará por escolher e aderir ao caminho da verdade. No entanto, se a condução à verdade for feita de maneira grosseira e violenta, será esse modo de conduzir que terminará por fazer com que a razão rejeite aquilo ao qual está sendo forçada, nesse caso a verdadeira fé. Visto que como já foi dito anteriormente, crer é um ato voluntário, e a vontade não pode ser submetida à outra ordem exterior que não seja o julgamento da razão.¹¹ De maneira que ele enfatiza

¹¹ Pois que é obrigado a ouvir, não vai querer dar assentimento ao ouvido – em que consiste o crer – já que as coisas que pertencem à fé

que alguém só vai ouvir o que se está sendo proposto, se esse alguém se sentir atraído de maneira agradável a ouvir o que está sendo dito, sendo que esta é para ele o modo natural com que a razão se move sobre os argumentos que lhes são apresentados. E que ao agir de maneira bélica na intenção de coagir a razão a aceitar algo que está sendo proposto, é ir contra a natureza da razão.¹²

Dentre as alegações que Las Casas elenca como objeções às guerras empreendidas contra os indígenas, sendo estas feita no intento da conversão, está o fato de que tal ação é prejudicial para a conversão, visto que a violência empregada apenas incentiva o ressentimento e a perturbação, que segundo ele, são contrários à evangelização. Desse modo, o pensamento Lascasiano defende que esse tipo de tratamento, nesse caso, a guerra, acaba por gerar nos vencidos um sentimento de melindre, que faz com que eles criem barreiras para não se deixar persuadir ao que está sendo proposto pelo vencedor. De modo que quando a violência é empregada como forma de persuasão, esta acaba tendo efeito contrário, fazendo com que a vítima não crie qualquer interesse ou vontade em aderir ao que está sendo exposto pelo seu agressor¹³. E de

têm que ser voluntariamente compreendidas, e ninguém crê a não ser querendo. Da mesma forma, todo plano de ação segue um propósito, e é impedido pelo lhe é oposto, como diz o Filósofo. E, junta também: se uma coisa for causa de outra, seu oposto é causa do oposto. Assim, os efeitos de causas contrárias são contrários entre si. CF. LAS CASAS, B. *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus. 2005. p.224.

¹² “(...)é evidente que tais métodos, como inadequados e contrários à condição da natureza humana, trarão consigo efeitos contrários; ou seja, não querer ouvir os assuntos da fé e desprezar aquilo que sobre eles é dito.” Cf. LAS CASAS, B. *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus. 2005. p.224.

¹³ “Pois, se utilizarem a violência para que ouçam, o que é acrescentar mal sobre mal, não terão interesse, nem farão esforço, nem dão atenção

tal modo, se mesmo assim, houver a conversão, esta não será verdadeira visto que só servirá à vítima de tamanha brutalidade como modo de parar com a violência sofrida, e não como livre assentimento da razão. E por fim, esta hostilidade não terá seguido o seu propósito de conversão, nem de condução a verdade, ficando apenas a dor e sofrimento agindo sobre a vítima e impedindo-a de livremente chegar à verdadeira fé.

Outra consideração relevante para Bartolomé de Las Casas é o fato que para ele a guerra demonstra em ato a falta de amor ao próximo, tal como para com Deus. E para fundamentar essa posição ele realiza um paralelo entre as Escrituras Sagradas¹⁴, onde segundo ele o amor seria a lei máxima ao qual todo cristão deveria se guiar. Assim, ao não demonstrar o amor ao próximo, mesmo que este seja um infiel, o cristão estará deixando de cumprir o preceito máximo da verdadeira religião. E isso se reflete na guerra como um ato violento e impiedoso, que sucumbe à falta de amor ao próximo, e, por conseguinte, a falta de amor a Deus. Ao ponto que filosoficamente Las Casas se ampara,

alguma, como está evidente pelo já dito e provado. Pela violência, multiplicam-se a triteza, o pranto e a angústia, e tudo o que é violento não dura. Assim, como o Filósofo no livro 5 da *Metafísica*, ao falar sobre a violência e a coerção causada pela violência; e iniste que o violento é triste e deplorável.” CF. LAS CASAS, B. *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus. 2005. p.229.

¹⁴ “A partir disso, embora aqueles sejam dois preceitos, e se compreenda que em um deles está o outrom ficou no entanto, ainda mais abreviado e dos dois fez-se um, ou seja: *Amarás a teu próximo como a ti mesmo*, como está claro em Gl 5,14: *Pois toda a lei atinge sua plenitude neste só preceito: amarás teu próximo como a ti mesmo*. E em Rm 13,9-10 se diz: *Assim, aquele que ama o próximo cumpriu a Lei; já que, não cometerás adultério, não matarás, não roubarás, não darás falso testemunho, não terás desejos impuros e, qualquer outro mandamento que existir, resume-se nesta palavra: “amarás teu próximo como a ti mesmo”*. O amor não faz mal ao próximo. Logo, a plenitude da Lei é o amor. Essas coisas são ditas por Paulo. Cf. LAS CASAS, B. *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus. 2005. p.242.

dentre outros filósofos, em Aristóteles mais uma vez. Assim referindo-se a como ele o chama, o Filósofo, ele manifesta a ideia de que “o amor inclui que o homem deseje o bem ao próximo”¹⁵, de maneira que todo e qualquer amor, independente de a quem ele seja dedicado, seja ao próximo, como a Deus, só será considerado amor cristão se este estiver acompanhado de boas intenções para com os outros.

Todavia, apesar do notável esforço de Bartolomé de Las Casas em condenar a guerra como ato um de violência contra a vontade de Deus, ele não condena a chamada “Guerra Justa”. Segundo, ele: “Porque nenhuma guerra é justa, a não ser que haja motivo para ser declarada, ou seja, que o povo, contra o qual deve ser desencadeada, seja merecedor por alguma injúria feita ao outro povo”¹⁶. Consequentemente, para Las Casas uma guerra lançada contra outro povo com objetivo de defender a honra cristã, só pode ser feita contra àquele outro povo que por ventura já tivesse tomado conhecimento da verdadeira religião, mas que insistisse em desrespeitar os preceitos de Deus. O que não era o caso dos índios da América, visto que estes se encontravam geograficamente afastados de toda e qualquer possibilidade de contato com o Evangelho, logo, não partiria deles qualquer injúria passível de punição via guerra justa. De modo que como já foi dito, o emprego da guerra justa como método de conversão também é um recurso condenável, uma vez que afasta possibilidade da aceitação do evangelho junto a estes povos.

Consta também que em Las Casas existe a preocupação em não apenas condenar o executor efetivo

¹⁵ Cf. LAS CASAS, B. *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus. 2005. p.246-247.

¹⁶ Cf. LAS CASAS, B. *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus. 2005. p.274.

dos delitos praticados em guerras contra os índios, das quais ele não classifica por seus critérios como guerra justa. Ele encarrega-se de classificar moralmente todos os envolvidos no processo da guerra injusta contra os povos nativos da América espanhola. De modo que para ele, a pessoa que aconselha tal prática é tão culpada quanto aquele que executa tal ordem. Do mesmo modo ele classifica em graus de relevância os comportamentos dos envolvidos segundo a sua culpabilidade. Além do conselho, ele responsabiliza pelas mazelas empreendidas contra os indígenas quem através da negligência se omite de corrigir tal erro, tal como aquele que facilita a ação delitiva, e também aquele que defende tal atitude através da autoridade¹⁷. De modo que para ele, a negligência em comparação a pratica de violência, é que tem menor grau de culpa, visto que muitas vezes se faz necessário o uso da força da autoridade para impedir alguém a fazer algo. Porém, para Las Casas é imperdoável se alguém dentro das esferas de autoridade e poder se omitir da defesa da justiça, negligenciando-a perante uma guerra injusta contra os índios. Quanto ao conselho, em clara referência ao Filósofo, Las Casas qualifica a quem dá o conselho como causa direta em relação a quem o concretiza¹⁸. Dessa forma,

¹⁷ Las Casas elenca no subcapítulo “ *Diferentes modos e graus de responsabilidade e cumplicidade nos delitos e pecados da guerra contra os Índios*”, onde ele faz a seguinte referência a juristas: “ *Aí, os doutores juristas advertem que há três modos de consentir: primeiro, o que coopera com o pecado, como na simonia, no incesto, no rapto da donzela, no roubo e na sentença injusta. Segundo: consente aquele que não corrige aqueles que deve por ofício corrigir. Terceiro: Diz-se que consente quem protege aquele que pesa ou quem usa da autoridade para delinquir; então se diz, um tal deve ser mais castigado que aquele que o faz. Sobre isso, veja-se a Glosa seguida e a glosa singular. Esta traz quatro tipos de consentimento, a saber: negligência, conselho, cooperação e autoridade ou defesa. Cf. LAS CASAS, B. Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião. São Paulo: Paulus. 2005. p.281.*

¹⁸ Primeiro: porque aquele que aconselha, mediante tal conselho, é causa direta de quanto executa aquele que executa o conselho, como se

ao aconselhar a guerra, o conselheiro passa a ser mentor intelectual para a ação a se seguir, dando ideia e suporte racional para justificativa da mesma. Ainda que essa justificativa tenha fundo duvidoso ou diretamente mal-intencionado. De maneira que para Las Casas o aconselhamento da guerra aos índios só é menos passível de culpa em comparação aos que de fato realizam tal feito.

3. Conclusão

Bartolomé de Las Casas foi à América como tantos outros conquistadores, para tentar a sorte no Novo Mundo. Porém como o passar dos anos viu as atrocidades aos quais aqueles povos nativos eram submetidos em nome da ambição espanhola travestida de um projeto de civilização e evangelização. Inconformado com tal situação, Las Casas buscou meios e recursos de mudar aquela realidade. Para isso, se dispôs em estudar e criar meios e métodos de tornar o processo civilizatório imposto aos índios o menos traumático possível dentro de suas crenças religiosas e filosóficas. Buscou por vários meios comunicar as autoridades espanholas dos terríveis acontecimentos que assolavam a conquista da América. Desde audiências com a corte espanhola até a produção de livros e tratados que são verdadeiras obras de denúncia sobre o modo desumano

vê pelo Filósofo em 2 *Física*, Livro II, Capítulo III. Cf. LAS CASAS, B. *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus. 2005. p.283. Terceiro: qualquer um que por um ato livre seja causa direta de uma ação proibida, consente no pecado e peca. Portanto, é causa da injustiça ou do dano que com tal ação se causa ao próximo. Mas, o que aconselha é, por seu conselho causa direta do que realiza aquele que executa o conselho, como se vê no citado livro de Aristóteles, 2 *Física*. Logo peca moralmente. Cf. LAS CASAS, B. *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus. 2005. p.284.

com que o espanhóis vinham às Américas subjugar, explorar e massacrar os índios. Dessas obras destaca-se com notoriedade a calamitosa “Brevíssima Relação sobre a destruição das Índias”, que escrita em 1542 tinha o objetivo de chocar a corte espanhola com o que acontecia nas colônias americanas.

Porém, existe uma obra pouco conhecida de Las Casas que foi finalizada em 1537, com o objetivo de ensinar aos pretensos evangelizadores a maneira como deveria ser feita a evangelização indígena. Para isso ele escreveu o livro “Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião”, onde objetivava apresentar uma forma mais branda e sutil de pregação que possibilitasse a conversão pacífica dos povos nativos ao catolicismo. Infelizmente, essa obra permaneceu desconhecida até o século XIX, de maneira que somente veio a ser publicada em 1942.

Apesar da boa vontade e dos argumentos válidos apresentados por Las Casas, jamais o seu método de evangelização chegou a ser implantado definitivamente a todo o território da América espanhola. Todavia, esse livro, o “Único modo” serve de registro da tentativa humanitária de um frei dominicano que dedicou sua vida para defender os índios perante os desmandos dos colonizadores. Tal como, a defesa audaciosa de uma conversão baseada na liberdade intelectual e religiosa. E por fim, a defesa e o registro da interpretação aristotélica influenciada pela Escola de Salamanca que usada como meio de proteção à dignidade indígena.

Referências

FILHO, A.J.N. *Bartolomeu de Las Casas, um cidadão universal : Uma questão de alteridade com os povo do Novo Mundo*. São Paulo: Loyola. 2005.p.189.

JOSAPHAT, F.C. *Las Casas: Deus no outro, no social e na luta*. São Paulo: Paulus, 2005.p.94.

LAS CASAS, B. *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus. 2005.p. 334.

LAS CASAS, B. *Brevíssima relação da destruição das Índias: O paraíso destruído*. Porto Alegre: LePM Editores Ltda, 1984.p.150.

NETO, J.A.F. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003.p.234.

EL DESARROLLO DE LA AUTORREFLEXIÓN COMO POSIBILITANTE DE UNA EDUCACIÓN DE LAS EMOCIONES



*Helena Modzelewski*¹

1. Presentación

La educación pública tiene o debería tener como uno de sus objetivos principales la promoción de conocimientos y comportamientos que favorezcan el desarrollo de la democracia. Esto no puede tener lugar sin garantizar el desarrollo humano, un desarrollo mínimo material y espiritual que permite que el ser humano participe autónomamente en las decisiones que le conciernen en la sociedad de la que forma parte. Desde el enfoque de las capacidades compartido en sus rasgos esenciales por Amartya Sen y Martha Nussbaum, y adoptado como marco de este trabajo, el desarrollo

¹ *Universidad de la República, Uruguay*

humano está inevitablemente unido al desarrollo de ciertas capacidades sin las cuales un sujeto no es capaz de transformar exitosamente medios en bienestar (Sen 1999; Nussbaum 2000). Esta forma de ver a la justicia social no como una cuestión de distribución de recursos, sino de empoderamiento de los sujetos, pone a la educación en el centro de la cuestión y, dentro de la educación, hace un foco especial en la llamada alfabetización emocional (Goleman 2000). Para esto, la educación no puede limitarse a impartir información, a la educación bancaria llamada así por Paulo Freire; debe abarcar aspectos del ser humano que normalmente quedan fuera de la concepción tradicional de instrucción. Se hace necesaria una concepción más comprehensiva de educación, dentro de la cual las emociones cumplen con un rol fundamental. Se hace indispensable el desarrollo de un programa de educación emocional.

Pero para poder pensar en un programa de educación de las emociones, en primer lugar es necesario responder a la pregunta acerca de cómo se puede educar las emociones, y para ello se requiere abordar una definición de éstas. El problema es que diferentes tradiciones filosóficas han definido a lo largo de la historia a las emociones o bien como predominantemente fisiológicas o bien como cognitivas, además de todos los posibles matices en el *continuum* entre esos dos extremos. Con el desarrollo de la psicología y la neurociencia, la cantidad de posiciones dentro de cada vertiente se ha multiplicado. En esta investigación, por lo tanto, he encontrado necesario llevar adelante en primer lugar la revisión de una selección de autores representantes de una historia reconstruible de la noción de educabilidad en las emociones. Observé entonces que existieron en la historia autores que consideraron a las emociones como un fenómeno meramente fisiológico (por ejemplo, concebidas como procesos químicos), o íntegramente cognitivas y por ende

capaces de ser moldeadas por la razón. Antes de comenzar dicha revisión, habría sido natural suponer que los autores que negaban la racionalidad de las emociones tenderían a argumentar en contra de su educabilidad –no es posible educar nuestros procesos fisiológicos, o al menos es posible regularlos sólo hasta cierto punto. Sin embargo, he descubierto que eso no es así. La reseña histórica me llevó a concluir que los diferentes autores que en la historia de la filosofía trataron el tema de las emociones e implícitamente su educabilidad, podían ser clasificados en cuatro grupos: quienes consideraban a las emociones como a) íntegramente cognitivas (por ejemplo los antiguos estoicos), b) predominantemente cognitivas con una importante intervención de aspectos fisiológicos (como por ejemplo Aristóteles), c) predominantemente fisiológicas con un importante componente cognitivo (como por ejemplo Descartes) y d) íntegramente fisiológicas (como William James). Más adelante, corroboré que esta clasificación se replicaba en los estudios contemporáneos acerca de las emociones.

Los autores de la reseña histórica eran filósofos porque en sus respectivas épocas la ciencia se manifestaba a través de la filosofía. Pero a esta altura del desarrollo científico, en que las emociones son abordables desde la psicología, la neurociencia, la ciencia cognitiva ¿qué puede decir la filosofía acerca de las emociones? La filosofía puede preguntarse y elucidar si las diferentes teorías acerca de las emociones tienen algo en común que trascienda sus diferencias; si, a pesar de no hablar de la educación de las emociones explícitamente, las diferentes teorías acerca de las emociones lo están haciendo tácitamente; preguntarse, en el caso de que la educación de las emociones fuera posible, qué dirección debería tomar esta educación –¿qué emociones habrá que propiciar en esta educación y cuáles erradicar? Como filósofa de la educación, es mi convicción a esta altura del desarrollo de la psicología y la neurociencia,

que no es necesario ni posible desde la filosofía proponernos un pronunciamiento por uno de los cuatro grupos de teorías, ya que no nos compete examinar todos los elementos provenientes de estas ciencias. Pero lo que sí compete a la filosofía es preguntarse estos aspectos recién mencionados. En concordancia con esto, lo que he descubierto en esta revisión histórica y del estado actual de la cuestión fue que, sea cual sea la forma en que las diferentes vertientes que consideran las emociones como cognitivas o fisiológicas conciben para educarlas, el primer requisito para lograrlo es desarrollar una autoconciencia de la emoción que se está teniendo y una idea de la emoción que se quisiera tener.

Se verán a continuación algunos ejemplos de esta observación.

1) Dentro de un primer grupo, que da a las emociones un estatuto mayoritariamente cognitivo, se encuentran los estoicos, que por su pronunciado énfasis en este aspecto de las emociones pueden ser considerados los fundadores de la corriente cognitivista propiamente dicha. Para los estoicos, las emociones son un cierto tipo de creencia o juicio. Esa posición, a primera vista anti-intuitiva, es sin embargo la posición sobre la que se basa la posibilidad de alcanzar la invulnerabilidad ansiada por los estoicos: las emociones son juicios falsos acerca del mundo y nuestra posición en él. Se consideran “falsos” en el sentido de que adscriben un gran valor a los bienes externos, lo cual hace al sujeto vulnerable, mientras que la virtud no se apoya en elementos externos fuera del control del sujeto. De esta manera, las emociones pueden ser perfectamente educadas, porque se trataría simplemente de corregir esos juicios. El primer paso en ese proceso educativo sería el reconocimiento por parte del sujeto de que está experimentando una emoción fruto de un juicio falso, para poder corregirlo.

2) Aristóteles, representante de la vertiente que considera a las emociones como mayormente cognitivas pero con importantes componentes fisiológicos, adjudica a las emociones un elemento fisiológico, el placer y el dolor, mientras que el resto de su constitución está basada en evaluaciones acerca del mundo circundante. “Porque las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer.” (Aristóteles 1999: 310, 1378a 21-22) Este placer o dolor es el aspecto fisiológico de las emociones, presentado claramente separado de los juicios que se hacen cambiantes de acuerdo al placer o dolor causado por las emociones. Esto, sin embargo, no convierte a las emociones en algo exclusivamente físico y en consecuencia no cognitivo. De hecho, las pasiones inciden en nuestra habilidad de evaluar el mundo y están unidas a la razón en el sentido de que las subyace un juicio acerca de un estado de cosas.

En la *Retórica* Aristóteles todavía no presenta a las emociones como relacionadas a valor moral alguno, por lo cual la posibilidad de su educación se encuentra aún implícitamente circumscripita a su aspecto racional, pero no se hace explícita. Es en las *Éticas* que las conductas virtuosas aparecen como requiriendo del control o dominio de las pasiones. Para que un hombre sea tal “es necesario que posea la facultad de razonar como principio y con vistas a su conducta, esta facultad de razonar dirige no la razón, sino el deseo y las pasiones [...]” (Aristóteles 1993: 435-436, 1219b 25 -1220a 5). Aquí queda en evidencia que la razón es capaz de dirigir las pasiones, haciéndolas accesibles para la educación.

3) Como representante de la vertiente que considera a las emociones como mayormente fisiológicas con importantes componentes cognitivos se encuentra Descartes. Si bien la mayoría de los filósofos de las emociones lo colocan bajo una visión corporal o

fisiologicista de éstas, en realidad Descartes es incompletamente interpretado. En su *Tratado de las pasiones humanas* es evidente que Descartes contribuyó a la idea del cognitivismo de las emociones, desde su misma definición de pasiones: “Llamamos pasiones a todas las especies de conocimientos o percepciones de nuestro espíritu; con frecuencia no es el alma la que las produce sino que las recibe de las cosas que esos conocimientos o percepciones representan.” (Descartes 1965: 133) Incluso en las definiciones de las pasiones se evidencia una referencia permanente a la cognición. Tomemos por ejemplo la admiración: “Cuando algún objeto nos sorprende a primera vista por su novedad o porque es muy distinto *de los que conocimos* hasta entonces o *de los que nosotros suponíamos*, se produce la admiración” (Descartes 1965: 148)².

Respecto a la educabilidad de la emociones, existe en Descartes una explícita indicación de ésta, también posibilitada por la cognición. Dice que nuestras pasiones no pueden ser excitadas ni suprimidas por la acción de la voluntad; pero sí indirectamente por la *representación* de cosas que por lo general van unidas a las pasiones que queremos tener y son opuestas a las que queremos rechazar. Por lo tanto,

Si queremos excitar, en nuestro espíritu, el sentimiento del valor y desarraigar, por tanto, el de la cobardía, no basta que queramos; es preciso que *tengamos en cuenta las razones*, las cosas o los ejemplos que sirvan para *persuadirnos* de que el peligro no es grande [...]. (Descartes 1965: 141)

Indica así que las emociones pueden provocarse o modificarse por medio de juicios que generan creencias (por eso habla de “persuadirnos”).

² La cursiva en estas citas de Descartes es mía.

Es interesante señalar que se percibe en esta receta para la educación de las emociones cartesiana la presencia de emociones de segundo orden, que más adelante asimilaremos a la idea de autorreflexión, núcleo de la educabilidad de las emociones según propongo. El hecho de *querer* excitar o desarraigar, en palabras de Descartes, es un deseo de segundo orden que se impone a la emoción de primer orden (la cobardía).

4) Por último, en la vertiente que entiende a las emociones como íntegramente fisiológicas, se encuentra William James, pionero, en el siglo XIX, de un tratamiento de la psicología que le da posibilidades de ser considerada una ciencia. James toma la parte fisiológica de la teoría aristotélica del placer y el dolor y la lleva a sus últimas consecuencias: señala que las emociones no son más que percepciones de estados corporales internos. Es decir, las emociones tienen causas puramente corporales, y la experiencia de ese estado corporal es lo que constituye la emoción³; si no hay sensación, entonces no puede haber tampoco emoción.

En la teoría de James la emoción es la toma de conciencia de los cambios viscerales. Por eso podría pensarse a priori que la educabilidad de las emociones en las teorías que como ésta sostienen su carácter predominantemente fisiológico no es posible, ya que para que lo fuera sería necesario que el sujeto fuera activo y no pasivo en la experiencia de sus emociones.

Sin embargo, contrariamente a lo que podría concluirse de esto, la educabilidad de las emociones no es imposible para James, ya que el dominio de las

³ El fisiólogo danés Carl G. Lange enunció casi simultáneamente una teoría similar, aunque insistiendo en el papel de los músculos involuntarios, y por eso la teoría se conoce comúnmente como “teoría de James-Lange” (Lange 1912).

consecuentes manifestaciones de estas sensaciones son las que controlarán las emociones:

No existe un precepto más valioso en la educación moral que éste, como todo el que lo haya experimentado sabe: si deseamos vencer tendencias emocionales indeseables en nosotros mismos, debemos con asiduidad y al principio con sangre fría, tratar de experimentar las *manifestaciones externas* de las disposiciones contrarias que prefiramos cultivar. (James 1884: 198)

Lo que parecería hacer posible el control de las emociones es algo que ya he mencionado y que es una especie de emoción de segundo orden que desea vencer a otras emociones, como se vio en el caso de Descartes. James, al referirse al *deseo* (“si *deseamos* vencer tendencias emocionales [...]”) está indicando una motivación que no puede venir de otro lado que de una emoción, es decir, del agrado o desagrado que nos provoca la experiencia de una emoción, que no es otra cosa que una emoción de segundo orden generada a raíz de una reflexión sobre las propias emociones. La educabilidad de las emociones radica, por tanto, en la autorreflexión y el desarrollo de deseos de segundo orden acerca de las propias emociones. James es la muestra de que incluso una teoría basada únicamente en el aspecto fisiológico de las emociones habilita a su educabilidad, por medio de la emoción de segundo orden.

Una mirada al estado *actual* de la cuestión revela filósofos contemporáneos, psicólogos y neurocientíficos que se corresponden a cada una de estas vertientes, y confirman las conclusiones ya presentadas respecto a la educabilidad. Para la vertiente íntegramente cognitivista, véase Nussbaum (2005), Solomon (2007, 1993) y Neu (2000); de la mayormente cognitivista, son ejemplos Arnold (1960), Frijda (1996, 1987), Lazarus (1991); en la vertiente

mayormente fisiologicista se destacan Damasio (2008), Goleman (2000) y Elster (2002); y son los mayores representantes de la vertiente íntegramente fisiologicista Zajonc (1980) y Ekman (1973).

Al comienzo de este apartado me proponía definir a las emociones; sin embargo, no me he pronunciado por una definición en especial para adherirme a ella. Me he limitado a las definiciones de emoción utilizadas por diferentes corrientes del pensamiento y la ciencia, para tomar de ellas lo que más me interesa: algo que las unifica en relación a la posibilidad de educarlas. Esto ha sido la autorreflexión.

Por autorreflexión entiendo, siguiendo a Taylor (1977 y 2005), Frankfurt (2006) y Korsgaard (2000), el proceso de formación de deseos y voliciones de segundo orden; es decir, desear tener un deseo o volición determinada con la que me identifico, en este caso respecto a las emociones que se experimentan. Dicho proceso se da en el plano de la racionalidad, porque se necesita una deliberación racional para poder contrastar más de una emoción y decidir por cuál me inclino. Entonces, si bien las emociones para, por ejemplo, William James son fisiológicas y sólo pueden ser modificadas por medio de una disposición determinada del cuerpo que provocará en consecuencia una emoción en mí, ya la decisión de disponer mi cuerpo de una manera para provocar o favorecer fisiológicamente una determinada emoción está precedido por una suerte de deliberación racional que me indica que deseo tener determinada emoción que de hecho no tengo. Esta autorreflexión lleva al desarrollo de metaemociones (emociones acerca de mis emociones), que son el motor que promueve el cambio o alienta a continuar con una determinada emoción, y en ese sentido parece ser lo que unifica todas las vertientes de pensamiento sobre las emociones, y lo que permitiría su educación.

La autorreflexión es presentada por Frankfurt en su búsqueda de una definición del término “persona”; la estructura de la voluntad es para Frankfurt la diferencia esencial entre las personas y otras criaturas. Dicha estructura de la voluntad típica de una persona radica en los “deseos de segundo orden”, es decir, “además de querer, elegir y ser inducidos a hacer esto o aquello, es posible que los hombres también quieran tener (o no) ciertos deseos y motivaciones. Son capaces de querer ser diferentes, en sus preferencias y en sus propósitos, de lo que son.” (Frankfurt 2006: 27). La formación de deseos de segundo orden pone de manifiesto la capacidad para la autorreflexión. Para que pueda hablarse de voluntad, el sujeto tiene que ser capaz de deseos de segundo orden, y ser capaz de llevarlos a la acción.

Alguien ve un pedazo de pastel y desea comerlo, pero es conciente de que está siguiendo una dieta, y que el pastel romperá su dieta. Igualmente lo come, pero esta acción, producto de la obediencia a un deseo de primer orden, no es su voluntad. Hacer la propia voluntad implica ser conciente de que se desea hacer algo (o no hacerlo), y comprometerse de tal forma con ese deseo como para que supere a otros deseos que se dan simultáneamente. Por ejemplo, alguien está siguiendo una dieta y sabe que le conviene elegir como postre una fruta en lugar de un pastel. Ese agente desea consumir la fruta, no como deseo de primer orden, porque en realidad le atrae más el pastel, sino como deseo de segundo orden. Porque entre el deseo de comer el pastel y el deseo de respetar su dieta, que entran en conflicto, el agente ha optado, por medio de un deseo de segundo orden, por el deseo de respetar su dieta, con el que se identifica y compromete. Si finalmente logra elegir la fruta, cumplirá con su propia voluntad y será autónomo.

Frankfurt no se refiere a las emociones en su tratamiento de los deseos de segundo orden, pero podríamos perfectamente pensar un escenario en el que la

autorreflexión se dirige a éstas. Imaginemos que alguien siente una punzada de envidia ante el ascenso que ha logrado un compañero de trabajo de su mismo rango. Puede entregarse a esa envidia irreflexivamente, como un impulso de primer orden, o puede ejercer una autorreflexión y sentir que esa emoción lo convierte en una persona envidiosa y desear, en segundo orden, cambiar esa emoción. Para las diferentes escuelas de pensamiento vistas anteriormente que abordan las emociones, éste sería el primer paso para la educación.

Puede decirse que estos deseos de segundo orden referidos a una emoción son también emociones: emociones de segundo orden o metaemociones, en el sentido de que se trata de una emoción acerca de otra emoción que la precede. Volviendo al ejemplo del sujeto que experimenta envidia, su reparo en la emoción que está sintiendo y el subsiguiente deseo de cambiarla surge de una sensación de rechazo hacia sí mismo, en la forma de, por ejemplo, vergüenza o culpa. Debido a esto es que asimilo la noción de deseo de segundo orden respecto a las emociones con la noción de metaemoción.

En resumen, entiendo a la autorreflexión que tiene a las emociones como objeto como *metaemoción*, es decir, una emoción de placer o displacer (que implica un deseo de perpetuar o cambiar) acerca de una emoción que experimenta el sujeto que se examina a sí mismo.

Un programa de educación emocional, siguiendo con esta línea de pensamiento, debería focalizarse en la autorreflexión sobre las emociones propias con el fin de desarrollar metaemociones. Una importante conclusión de esta investigación es que no es necesario definir una lista de “emociones democráticas” sino desarrollar una actitud reflexiva hacia cualquier emoción que experimentemos, es decir, una autorreflexión en relación a las propias emociones que, al generarse un deseo o repulsión hacia alguna de ellas, da lugar a una metaemoción. Lo importante

es que el sujeto esté formado para poder ejercer su autorreflexión sobre sus propias emociones. Esto sirve de guía para un programa de educación emocional, poniendo como prioridad la discusión acerca de cuán adecuada es una emoción para determinadas circunstancias, y qué es lo que determinada emoción revela del sujeto que la experimenta y su relato de vida.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (1993) *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Madrid, Gredos.

——— (1999) *Retórica*, Madrid, Gredos.

Arnold M. (1960) *Emotion and personality*, New York, Columbia University Press.

Damasio A. (2008) *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica.

Descartes R. (1965) “Tratado de las pasiones humanas”, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Schafire, pp. 125-197.

Elster J. (2002) *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*. Barcelona, Paidós.

Ekman P. (1973) “Cross-Cultural Studies of Facial Expression”, en P. Ekman (ed.), *Darwin and Facial Expression*, New York, Academic Press, pp. 169-222.

Frankfurt H. (2006) “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, en H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, Buenos Aires, Katz, pp. 25-46.

Frijda N. (1987) “Comment on Oatley and Johnson-Laird’s ‘Towards a Cognitive Theory of Emotions’”, *Cognition and Emotion*, 1, pp. 51-58.

- (1996) “Passions: Emotion and socially consequential behavior”, en R.D. Kavanaugh, B. Zimmerberg y S. Fein (comps.), *Emotions. Interdisciplinary Perspectives*, Mahwah, N.J., Lawrence Erlbaum.
- Goleman D. (2000) *La inteligencia emocional*, Vergara, Buenos Aires.
- James W. (1884) “What is an Emotion?”, *Mind*, 9, 34, pp. 188-205.
- Korsgaard C. (2000) *Las fuentes de la normatividad*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Lazarus R. (1991) *Emotion and Adaptation*, New York, Oxford University Press, 1991.
- Neu J. (2000) *A Tear is an Intellectual Thing: the Meaning of Emotions*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- Nussbaum M. (2000) *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York.
- (2005) *Upheavals of Thought*, Cambridge University Press.
- Sen A. (1999) *Development as freedom*, Oxford, OUP.
- Solomon R. (1993) *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- (2007) *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos*, Barcelona, Paidós.
- Taylor C. (1977) “What is Human Agency?”, en T. Mischel, *The Self. Psychological and Philosophical Issues*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 103-135.

——— (2005) “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?”, en C. Taylor, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 257-281.

Zajonc R. (1980) “Feeling and thinking: Preferences need no inferences”, *American Psychologist*, 35, pp. 151–175.

DERECHOS Y OMISIONES. ¿EN QUÉ CONSISTE LA FUERZA EMANCIPATORIA DE LOS DERECHOS HOY?



*Laura Gioscia*¹

Human rights consecrate liberalism and its juridical apparatuses, they bracket capitalism, colonialism, neoliberal governance. They focus on human injury, need or dignity while abstracting from the powers that condition these things or their absence. They reify the effects of power as victims and keep those who are bewitched by human rights from grasping and addressing power's deep logics, currents and residences.

WendyBrown²

¹ Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

² 2013- *On critical thought today. Interview with Wendy Brown*” en co-autoría con Gabriel Delacoste , *Revista Pléyade* ISSN: 0718-655X, edición No. 12, diciembre de 2013, Santiago de Chile.

Me referiré a los derechos con el propósito de incursionar en la constitución de los mismos y, en particular, en los derechos de ciudadanía.

En la primera parte me detengo en los derechos y sus paradojas y en la segunda, en los derechos e identidades de grupo y sus luchas por el reconocimiento. La última parte está centrada en los derechos humanos como principio utópico, que nos permite identificar las negaciones y omisiones de la identidad así como la falta de reconocimiento creadas por la dominación y la opresión de modo contextual. A lo largo del trabajo intentaré delinear algunas de las respuestas a las complejas interrogantes acerca de las cualidades emancipatorias de los derechos y sus posibilidades en la actualidad.

I. Las paradojas de los derechos

Para comenzar con el primer punto, también siguiendo a Wendy Brown,³ resulta pertinente formular algunas preguntas: ¿en qué consiste la fuerza emancipatoria de los derechos humanos en la vida política del siglo que comienza? ¿qué significa utilizar el discurso genérico de los derechos – contra los privilegios que ese discurso ha asegurado tradicionalmente? ¿cuáles son las consecuencias de incluir identidades politizadas en el discurso universalista de la jurisprudencia liberal? Suele ocurrir, que al investigar las prácticas políticas emancipatorias nos enfrentemos con paradojas. Una de ellas es la siguiente: El tema de la fuerza igualitaria o liberadora de los derechos siempre está históricamente circunscrita ya que los derechos no contienen una semiótica política inherente, no tienen un poder implícito ya para obstaculizar o para hacer avanzar los ideales democráticos. Sin embargo, los derechos operan en –y a la manera de– un discurso ahistórico, acultural y

³ Brown, W. (1995:96-97).

acontextual: proclaman su distancia de las vicisitudes históricas y contextos políticos específicos y participan de un discurso universal y no provisional o parcial. Así es que, si bien para evaluar su eficacia política se requiere de un alto grado de especificidad social e histórica, los derechos operan como discurso político general, genérico, y universal. La paradoja entre la jerga universal y los efectos locales de los derechos se da tanto a nivel temporal como a nivel espacial. A un nivel temporal, porque en tanto los derechos pueden tener una fuerza emancipatoria indisputable en determinado momento por ejemplo, cuando fueron proclamados “Los derechos del hombre y del ciudadano”- en otro momento los derechos pueden operar simplemente como un discurso regulatorio o constituir meramente una promesa vacía..

Resulta también irónica la manera en que los derechos para un grupo políticamente definido se transfiere a individuos “politizados”. Es decir, en el momento en el que el “nosotros” tiene éxito o se alcanza, inmediatamente se disuelve en individuos. A nivel espacial o social, los derechos que empoderan a algunos en un estrato social determinado, desempoderan a otros en otro. Un ejemplo obvio resultan ser los derechos de propiedad que no sólo refuerzan -en sus inicios- el poder de los terratenientes y el capital sino que ayudan a constituir a los sujetos denominados propietarios y trabajadores. Ejemplos menos obvios que éste, son los derechos a la libertad de expresión (lo que para algunos fortalece el discurso por ejemplo, silencia al de otros -pornografía- o, cuando se pretende sacar del vocabulario o cambiar palabras políticamente incorrectas, se omite la otra cara de la moneda. El punto a destacar es que tiene poco sentido argumentar sobre derechos fuera del contexto de las condiciones históricas, los poderes sociales, los discursos políticos en juego que pueden o bien coincidir u obstaculizarlos.

Otra de las paradojas es la que Gayatri Spivak ha señalado, refiriéndose a los derechos como “eso que no podemos no desear”, *that which we cannot not want*.⁴

Esto es, por un lado no resulta posible no luchar por los derechos humanos, porque sería dejar de lado la lucha por las injusticias existentes y de preocuparnos por liberar a millones de personas de diversos modos de sufrimiento y carencias en sus necesidades básicas. Aún a sabiendas de que éstos no constituyen un marco de referencia suficiente para atenderlas, los derechos humanos constituyen un llamado de atención sobre estas carencias en la mayor parte de la tierra.

En tanto el liberalismo político trata a los grupos desfavorecidos como portavoces de injusticias que el estado ha de reconocer y compensar, desde una perspectiva de izquierdas, las identidades de grupo tienen una doble faz: pueden vehiculizar mobilizaciones políticas cruciales pero también vehiculizar la dominación a través de la regulación.⁵ O dicho de otro modo, deseamos los derechos a pesar de sus limitaciones y de que muchas veces pueden promover prácticas no emancipatorias en tanto el marco de referencia de los derechos sigan siendo los proyectos de justicia liberales de turno.

II. a. Derechos e identidades de grupo

Pero, en la modernidad tardía, al mismo tiempo que historizamos los derechos, desacreditamos la historia como tal. Intentamos medir la fuerza política de los derechos en base a análisis de estratificación social a la vez que cuestionamos la estructura y la fijeza de las identidades que

⁴ 2013- *On critical thought today. Interview with Wendy Brown*” en co-autoría con Gabriel Delacoste, *Revista Pléyade* ISSN: 0718-655X, edición No. 12, diciembre de 2013 Santiago de Chile.

⁵ Brown, W.& Halley, J. eds (2002:7).

presumen estas estratificaciones. Más aún, nos esforzamos en repensar el legado individualista y universalista de los derechos en pos de una formulación que nos ofrezca un reconocimiento político potencialmente más fecundo: por ejemplo, a través de los derechos de grupo, es decir los derechos de la “diferencia”, los derechos de las minorías culturales, desestabilizando a la vez analítica, histórica y geopolíticamente la identidad de cuya formulación estos dependen. Brown acompaña Robert Meister en su parafrasis de Hegel: “para-sí, la representación es un medio para que el pueblo transforme al Estado (en tanto) en-sí, es un medio para que el Estado controle al pueblo” Pero entonces surge una nueva pregunta ¿es que los derechos que pretende una identidad para-sí, en-sí devienen un modo de administrarla? ¿una identidad -articulada a través de los derechos- deviene producción y regulación de la identidad a través del derecho y la burocracia? ¿cuándo es que el reconocimiento legal, jurídico es un instrumento de regulación y cuándo el reconocimiento político un instrumento de subordinación?⁶ Dicho de otro modo, tal como lo señala Brown: históricamente, los derechos emergen en la modernidad como medio de emancipación política (con los derechos civiles) a la vez que constituyen un medio de privilegiar una clase burguesa emergente dentro del discurso formal de la ciudadanía igualitaria y universal. O sea que, los derechos emergen como medios de protección frente al abuso del poder social y del soberano, y como manera de asegurar y “naturalizar” los poderes sociales dominantes con respecto a la clase, al sexo y a la raza. Sin embargo de facto operan bajo la modalidad de lo que Foucault denomina biopoder y que en Brown significa que los derechos desde el comienzo son prácticas disciplinarias⁷. Entonces, resulta que la función histórica de

⁶ Brown (1995: 99).

⁷ Brown, W (1995: 99) ver nota al pie de página.

los derechos opera a la vez emancipando y dominando, protegiendo y regulando, así es que; ¿de qué modo resurge esta articulación de los derechos, en particular en aquéllos que son pensados recientemente y producidos por los propios discursos reguladores?. A modo de ejemplo tenemos el caso de la aprobación de la ley del matrimonio igualitario⁸. Aquí no alcanzan sólo las contextualizaciones (ya que el simple reconocimiento de los sujetos como efectos del poder social, lo que hace es reificar los efectos): me interesa particularmente el lugar de los derechos en la “política” de identidades politizadas, los derechos a la “inclusión” y los derechos a la “diferencia” (mujeres, negros, pueblos originarios, homosexuales, lesbianas y transexuales) en el Uruguay de hoy. A modo de ejemplo, en nuestro país homosexuales y lesbianas han ganado el derecho a integrar una institución de la que habían sido excluidos, el matrimonio, con la consecuencia de que a la vez de ganar en derechos se reinscriben en el mismo mecanismo de sujeción que es premisa de su propia exclusión.

Con esto lo que pretendo es rechazar que exista un lugar determinado para una política emancipatoria e insistir – en cambio- en la importancia de cuestionar ese supuesto lugar. Para que no se me malentienda, jamás se me ocurriría decir que aquéllos que no poseen derechos en un universo gobernado por derechos dejaran de luchar por obtenerlos y hacer usufructo de ellos. Lo que pretendo decir -siguiendo a Wendy Brown- es que si bien la provisión de fronteras y protección contra la “intrusión corporal o espiritual” ofrecida por los derechos es lo que las personas históricamente más oprimidas necesitan, los derechos también pueden ser uno de los objetos de deseo mas crueles al que aspiran quienes no los poseen. Porque en el mismo gesto con el que trazan un círculo en torno al

⁸ En abril de 2013.

individuo, en el mismo acto en que le garantizan la soberanía personal, transfieren al individuo todas las responsabilidades por sus fracasos, su condición, su pobreza, su locura, privatizan su situación y mistifican los poderes que la construyen, posicionan y constriñen⁹. Aislan más aún a la persona en su lucha contra las fuerzas contradictorias de poder y libertad que los derechos desconocen en cuanto ocupan el campo de la justicia. Pero como también seguimos vinculados al origen de nuestros derechos -a pesar de no contar con una “historia oficial” sobre los mismos – me remito en esta segunda parte- a la lucha por el reconocimiento en los derechos.

II.b. Luchas por el reconocimiento

Es cierto que el ideal de los derechos humanos une hoy a derechas e izquierdas, a la religión y al estado. Han devenido como el principio de liberación de la opresión y de la dominación, el grito de los desposeídos, el programa de revolucionarios y disidentes. Pero su atractivo no sólo llama a los marginados de la tierra sino a quienes tienen estilos de vida alternativos y a los ávidos consumidores de bienes y de cultura. Los derechos humanos son el destino de la posmodernidad, la energía de las sociedades, se postulan como la compleción de la promesa ilustrada de emancipación y de autorealización. Se han constituido como la mejor prueba de la aspiración universal de la modernidad. Como señalé antes, inicialmente conectados con los intereses específicos de clase, eran herramientas ideológicas y políticas en la lucha de la burguesía incipiente contra el poder político despótico y la estática estratificación social. Pero sus presupuestos ontológicos - los principios de igualdad y libertad y su corolario político, la pretensión de que el poder político ha de estar sujeto a

⁹ Brown (1995: 128).

las demandas de la razón y de la ley- han pasado a formar parte de la mayor parte de los regímenes contemporáneos. Sin embargo, los derechos siguen siendo violados sistemáticamente desde su declaración universal a fines del siglo 18. El liberalismo político es, sin lugar a dudas, el padre de los derechos y, como todo, tiene sus aspectos positivos y negativos. Para señalar uno de esos rasgos positivos, siguiendo a Douzinas, viene al caso aquí el sentido de “crítica” que encontramos en Kant. Para él, la crítica era explorar los presupuestos filosóficos, las “condiciones de existencia” de un discurso o práctica particulares. Entonces, ¿cuáles son las premisas filosóficas del discurso de los derechos? La naturaleza humana asumida por la filosofía política liberal es pre-moral. Para Kant el sujeto trascendental, precondition de la acción y fundamento del significado y valor, es una criatura de deber moral absoluto y carece de atributos terrenales. El presupuesto de un sujeto autónomo y autodisciplinado ha pasado de ser un presupuesto trascendental a un recurso heurístico (a la Rawls), o a un constructo que aparenta ofrecer la mejor descripción de la práctica legal (a la Dworkin). Estas propuestas nos han dejado como resultado la noción de un sujeto humano soberano en cuanto agente de elección, una criatura cuyos fines son elegidos más que “dados” y que llega a ellos y a sus propósitos mediante su voluntad¹⁰.

De acuerdo a Douzinas, este enfoque atomocéntrico es cognitivamente limitado y moralmente empobrecedor. Como antídoto o correctivo de esta concepción monológica de los derechos liberales, la respuesta hegeliano-marxista es clara: los derechos humanos pueden ser presentados como naturales y eternos pero son históricos y contingentes. Pueden ser afirmados como estando por encima de la política pero son construcciones

¹⁰ Douzinas, C. (2000: 9).

de relaciones políticas y de las luchas -siempre en curso- por el reconocimiento de grupo o el reconocimiento individual. Por último, pueden ser proclamados como “racionales”, pero son el resultado parcial de un deseo que desafía los límites lógicos y legales en un incesante intento de reconocimiento. Para Hegel, en cuanto a derechos humanos, no hay conflicto entre el individuo y la comunidad. Estos, como un tipo especial de derechos en la lucha por el reconocimiento, existen y pueden ser ejercidos sólo en común con los otros. El ejercicio efectivo de los derechos trae consigo las responsabilidades correlativas de otros o la acción de la ley. Pero la lógica del reconocimiento va más allá. Los derechos no encuentran sus limitaciones en los otros o en la comunidad como pretende la teoría liberal. Un derecho es un modo particular de ser en común. Una demanda de reconocimiento de un aspecto de la identidad de uno siempre está dirigida a otro y es validada a través de su reconocimiento. El rol de las instituciones legales es, por otra parte, garantizar que el reconocimiento del otro no quede librado a su capricho y que si así ocurriera, será sostenido por éstas o sencillamente, impuesto. La “comunidad” es simultáneamente trasfondo y efecto del reconocimiento. Los nuevos derechos -a su vez, crean nuevos modos de ser en común y transgreden las fronteras de la comunidad. Los derechos políticos, en particular, expresan el mutuo reconocimiento de los ciudadanos en tanto ciudadanos. Si la comunidad política es el presupuesto de los derechos, se sigue de esto que la participación está comprendida dentro de ese ámbito. Desde la perspectiva de este autor¹¹, todos los derechos pueden entenderse como políticos, ya que constituyen una extensión de la lógica de la participación a áreas de actividad -hasta ahora- no públicas.

¹¹ Douzinas, C. (2000: 286-288).

El hecho de que la extensión de derechos se realice para nuevos grupos y áreas de actividad muestra su carácter agónico. La idea aquí es que la lógica del reconocimiento nos permita comprender mejor a los derechos humanos. El reconocimiento mutuo que disfrutaban aquéllos que poseen derechos civiles y políticos trae consigo dos características que el sujeto legal abstracto no posee: 1) su participación en la toma de decisiones sobre asuntos que el interés público restringe y puede potencialmente eliminar de la agenda y su dependencia de otros o de poderes institucionales ajenos que pueden afectar gran parte de sus vidas. Los derechos políticos llevan implícita la dependencia de otros como reconocimiento mutuo y, en consecuencia, reducen esta dependencia en términos de dominación. Positivamente, introducen una pretensión de auto-determinación, inicialmente restringida al sujeto, masculino, blanco, de clase media y a la vida público-política. 2) en segundo lugar, la participación igual, habilita a los ciudadanos a hacer usufructo de su poder para reducir, y -en teoría- eliminar los constreñimientos institucionales, sociales y económicos que los oprimen e introducen, positivamente, un demanda en contra de los obstáculos para su autorrealización. Para Iris Marion Young la opresión como negación del autodesarrollo tiene formas diversas: las más obvias son la explotación económica, la marginación social, la depreciación cultural y la violencia¹². El reconocimiento mutuo de los ciudadanos como agentes capaces de autodeterminarse surge de la libre participación en la toma de decisiones democrática y su ampliación desde la política a otras áreas de la vida social. El autodesarrollo, por su parte, es el opuesto de la opresión: requiere de la expansión del principio de igualdad desde la producción de decisiones legales a un número creciente de áreas de la vida social: lugares de trabajo, vida doméstica, el entorno, etc. y

¹² Young, I. (1990) en Douzinas (2000:289).

requiere de su transformación de principio formal en principio sustantivo. La dominación exige mayor participación, la opresión mayor equidad, la primera se relaciona con el principio de emancipación ilustrado, la segunda con la autorrealización. La ampliación de poseedores de derechos políticos y la expansión de la participación pública y política en áreas privadas y otras, nos permite comprender -en parte- la relación entre ciudadanía y universalidad. Cada extensión (o reducción) de derechos políticos, amplía (o disminuye) la definición institucional de una comunidad política. Mueve, literalmente, las fronteras de la sociedad.

III. Los derechos humanos como elemento utópico

En el área de los derechos políticos, la ciudadanía es la expresión de la universalidad: aquéllos son el resultado de la destrucción de las sociedades tradicionales y del ataque al cuerpo político premoderno. Suele decirse que hemos pasado a la construcción de la identidad a través de los derechos. Pero, si la ciudadanía es la esencia de la universalidad, si la participación en la comunidad política transforma al sujeto legal abstracto en una persona “socialmente” reconocida, su esencia es negativa. Niega el espacio político y sostiene el momento sin fundamento y el dislocamiento del poder constitutivo de la práctica democrática. La lógica de los derechos políticos es la de la indeterminación: los derechos están con y sin el espacio social. Toman su fuerza de la declaración institucional, pero su performatividad niega la institución cada vez que su alcance se extiende a nuevas áreas y sujetos. Siguiendo a Young, la universalidad negativa de los derechos políticos se dirige al problema de la dominación y no a la opresión. La opresión no es sólo económica -aunque quizás sí sea la forma mas fuerte- ya que el reconocimiento negado por la opresión no es el del respeto mutuo o el de la participación

política. La opresión niega el reconocimiento de lo más propio y específico de la persona humana: el reconocimiento de sus capacidades y aspiraciones y sus necesidades y deseos singulares. Este tipo de reconocimiento es el que vincularía la escisión entre la comunidad política extensible y sus derechos, y la sociedad civil y sus inequidades.

La utopía es precisamente nunca devenir un lugar sino actuar como una prefiguración del futuro que nos permita comprender y juzgar las infamias del presente. En este sentido, los derechos humanos como principio utópico nos permiten identificar las negaciones de la identidad y la falta de reconocimiento creadas por la dominación y la opresión. Los derechos humanos constituyen así el elemento utópico omitido por los derechos legales. En vez de afirmar la tradicional ruptura entre derecho natural y derechos humanos quizás valga la pena recordar que ambos comparten una tradición de resistencia y disenso frente a la explotación y a la degradación y el compromiso con una utopía ética y política. Si los derechos humanos pierden ese elemento, al decir de Douzinas¹³, permanecen como un mero instrumento para reformas y, ocasionalmente, una sofisticada herramienta para el análisis, pero dejan de ser el tribunal de la historia.

Claramente, los denominados proyectos de “izquierdas” no tienen una relación “natural” con la legalidad de los derechos. Una de las razones es que los derechos no pueden ser completados con las metas propuestas porque al estar situados en órdenes liberales, mantienen cierta formalidad y vacuidad que le permiten desplegarse frente a diversos contendientes con quienes puede o no comprometerse y, sobre todo, ha de estar alerta a la imbricación de los discursos y prácticas disciplinarias, regulatorias del *status quo*. La actitud crítica frente a los

¹³ Douzinas (2000:380).

derechos y a la política ha de estar a la orden del día. Los derechos ineludiblemente tienen la contracara de lo que omiten y también, al decir de Žižek, su complemento obscuro. Los históricamente desempoderados seguirán buscando los derechos que niegan aspectos de su humanidad y cuando lo obtienen a través de la extensión de derechos, las nuevas prácticas emancipatorias ineludiblemente nos enfrentarán a nuevas paradojas.

Referencias bibliográficas

- Brown, Wendy (1995): “Rights and Losses” in *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press.
- Brown Wendy & Janet Halley (2002): *Left Legalism/Left Critique*, Duke University Press.
- Douzinas, Costas (2000): *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Hart Publishing Portland, Oregon.
- Gioscia, Laura & Gabriel Delacoste (2013): “On critical thought today. Interview with Wendy Brown, *Revista Pléyade* ISSN: 0718-655X, edición No. 12, diciembre de 2013, Santiago de Chile.