



Volume 1

XV

Semana Acadêmica
do PPG em Filosofia da PUCRS

Samuel Cibils | Renata Floriano | Giovane Martins | Felipe Fortes (Orgs.)



A XVIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, realizada entre os dias 09 e 11 de outubro de 2018, contou com a participação de discentes da graduação e da pós-graduação, totalizando 99 comunicações de diversas áreas da filosofia, distribuídas em 26 sessões temáticas. Com as seis palestras principais, que ocorreram em todos os turnos do evento, foram totalizadas 21 horas de apresentações. Os três volumes ora publicados contêm os artigos resultantes das comunicações da Semana Acadêmica. Os volumes foram organizados de acordo com os dias e sessões temáticas, obedecendo à divisão estabelecida na programação, como apresentamos a seguir:

- **Volume 1:** Epistemologia e Filosofia da Ciência, Teorias da Justiça, Biopolítica, Metafísica e Filosofia da Mente, Kant, Fenomenologia e Hermenêutica, Teoria Crítica.
- **Volume 2:** Teorias da Justiça, Hegel e Dialética, Epistemologia e Filosofia da Ciência, Filosofia Medieval, Fenomenologia e Hermenêutica, Filosofia Política, Metafísica e Filosofia da Mente.
- **Volume 3:** Filosofia Política, Estética e Filosofia da Religião, Ética e Metaética, Biopolítica, Fenomenologia e Hermenêutica.



XVIII Semana Acadêmica
do PPG em Filosofia da PUCRS

Comitê Científico

Claiton Silva da Costa

Mestrando em Filosofia na PUCRS
Áreas de pesquisa: Ética, Filosofia Política e
Fundamentação da Ética

Darlan Paulo Lorenzetti

Mestrando em Filosofia na PUCRS
Áreas de pesquisa: Ontologia; Ética; Antropologia; Filosofia
Medieval.

Eduardo Garcia Lara

Doutorando em Filosofia na PUCRS
Área de pesquisa: Idealismo Alemão, Filosofia Social,
Dialética

Felipe Fortes Silveira

Mestrando em Filosofia na PUCRS.
Áreas de pesquisa: Filosofia Francesa Contemporânea,
Estruturalismo e Ontologia.

Fernando Silva e Silva

Doutorando em Filosofia na PUCRS. Mestre em Estudos da
Linguagem pela UFRGS.
Áreas de Pesquisa: Metafísica, História da Filosofia,
Pragmatismo e Filosofia e Ecologia.

Giovane Martins Vaz dos Santos

Mestrando em Filosofia na PUCRS
Áreas de Pesquisa: Filosofia Política; Liberalismo;
Tolerância; Economia Política.

Gregory Gaboardi

Doutorando em Filosofia na PUCRS.
Áreas de Pesquisa: Epistemologia Analítica e Metafísica

Ítalo S. Alves

Doutorando em Filosofia na PUCRS.
Áreas de pesquisa: Teoria e Filosofia Política e Social

Marcos Lentino Messerschmidt

Mestrando em Filosofia na PUCRS.
Áreas de pesquisa: Ética, Filosofia Política e
Fundamentação da Ética

Maria Carolina S. P. da Cunha

Mestranda em Filosofia na PUCRS
Áreas de pesquisa: Argumentação; Ética; Filosofia do
Direito; Filosofia Moral; Filosofia Política.

Rayane Ancelmo Leal

Mestranda em Filosofia na PUCRS
Áreas de Pesquisa: Filosofia Latino-Americana; Filosofia da
Libertação; História da Filosofia.

Renata Floriano de Sousa

Doutoranda em Filosofia na PUCRS
Áreas de pesquisa: História da Filosofia, Filosofia Clássica,
Filosofia Medieval, Direito Internacional, Direitos Humanos,
Feminismo e Violência

Ricardo Luis Reiter

Mestrando em Filosofia na PUCRS.
Áreas de pesquisa: Ética, Filosofia Política e
Fundamentação da Ética

Samuel Vicente Basso Cibils

Mestrando em Filosofia na PUCRS.
Áreas de pesquisa: Lógica e Epistemologia Analítica.

XVIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS

Volume 1

Organizadores:

Samuel Cibils

Renata Floriano

Giovane Martins

Felipe Fortes



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Arte de Capa: Drew @drewmadestuff - <https://ello.co/drewmadestuff>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CIBILS, Samuel, et al (Orgs.)

XVIII Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS: volume 1 [recurso eletrônico] / Samuel Cibils, et al (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

336 p.

ISBN - 978-85-5696-484-7

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

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

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação	11
Samuel Cibils; Renata Floriano; Giovane Martins; Felipe Fortes.	

1.....	15
Cidade das Damas de Christine de Pizan	
Ana Rieger Schmidt	

Sessão 1 Epistemologia e Filosofia da Ciência

2.....	27
O problema da inconsistência para normatividade	
Samuel Cibils	

3.....	43
É possível conhecimento inferencial via falsidades? Uma Tentativa de Resposta	
Eduardo Alves	

Sessão 2 Teorias da Justiça

4.....	59
Estado contratual e direito de punir: traços jurídico-político-filosóficos sobre liberdade	
André Giovane de Castro	

5.....	73
A virtude política da justiça e a neutralidade objetiva do Estado em John Rawls	
Bruna Fernandes Ternus	

6.....	83
O construtivismo (kantiano) de John Rawls	
Lourdes Pasa Albrecht	

Sessão 3
Biopolítica

- 7 101
Poder, liberdade e resistência no pensamento político de Michel Foucault
Bruna dos Santos Leite
- 8 115
Controle, tanatopolítica e a perda do sentido filosófico da morte
Bruno Anderson Souza da Silva
- 9 131
Mulher: corpo incivilizado – A crítica feminista marxista de Silvia Federici a Michel Foucault
Cecília Severo Guimarães

Sessão 4
Metafísica e Filosofia da Mente

- 10 147
Whitehead e a natureza não-bifurcada
Fernando Silva e Silva
- 11 157
Considerações sobre o Pluralismo Ontológico na Ontologia Fundamental de *Ser e Tempo*
Júlia Garcia Tronco
- 12 171
The problem of the bifurcation of nature in Whitehead's philosophy
Daniel Peres Santos

Sessão 5 e 6
Teoria Crítica

- 13 191
Alienação de si e do mundo no jovem Marx
Daniel de Melo Sita
- 14 205
As coisas, as narrativas e os leitores: a experiência não danificada da cidade em Walter Benjamin
Talins Pires de Souza

15.....	219
Analisando o discurso dos direitos humanos: uma releitura a partir da teoria crítica e do pensamento descolonial	
Michelle Alves Monteiro	

Sessão 7
Kant

16.....	241
A razão prática de Kant: o valor moral da ação na determinação pura da vontade humana	
Douglas João Orben	
17.....	257
As possibilidades da metafísica teórica em Kant e Bergson: uma primeira aproximação	
Fabian Sichonany Samuel	

Sessão 8
Fenomenologia e Hermenêutica

18	279
Hermenêutica filosófica e estética da recepção em <i>Se um viajante numa noite de inverno</i>: diálogos entre Hans-Georg Gadamer, Hans Robert Jaus e Italo Calvino	
Bruno Brizotto	
19.....	299
O conceito de <i>intencionalidade</i> na obra magna de Franz Brentano	
Cristian Marques	
20.....	315
A questão identitária do ser mulher: sob os aspectos da fenomenologia e da filosofia política	
Luciana Vanuza Gobi	
21.....	327
Freud e Nietzsche: da crítica da consciência moderna a uma hermenêutica insurgente	
Marina Coelho Santos	

Apresentação

Samuel Cibils

Renata Floriano

Giovane Martins

Felipe Fortes

A XVIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, realizada entre os dias 09 e 11 de outubro de 2018, contou com a participação de discentes da graduação e da pós-graduação, totalizando 99 comunicações de diversas áreas da filosofia, distribuídas em 26 sessões temáticas. Com as seis palestras principais, que ocorreram em todos os turnos do evento, foram totalizadas 21 horas de apresentações.

A programação das palestras foi feita de modo a contemplar um número variado de áreas da filosofia, como Estética, Ética, Epistemologia, Filosofia da Educação, Filosofia Política, Lógica e Metafísica. As comunicações principais, distribuídas nos três dias do evento, foram proferidas por Eros Carvalho (UFRGS), intitulada “Percepção e conhecimento com algo que fazemos”; Guido Imaguire (UFRJ), que falou sobre o “Esboço de uma Teoria de Grounding Transcategorial”; Ronai Pires da Rocha (UFSC), que fez uma exposição sobre “A paixão segundo G.H.: sobre as muitas formas da filosofia”; Ana Rieger Schmidt (UFRGS), que proferiu a palestra “A refutação da tese da imperfectibilidade feminina na Cidade das Damas de Pizan”; Janyne Sattle (UFSC), que discorreu sobre os “Aspectos metodológicos para uma reflexão meta-ética”; e Nicola Salvatore (UNISINOS), com a comunicação “Skeptical Theism and the Evidential Problem of Evil”.

Os três volumes ora publicados contêm os artigos resultantes das comunicações da Semana Acadêmica. Os volumes foram organizados de acordo com os dias e sessões temáticas, obedecendo à divisão estabelecida na programação, como apresentamos a seguir:

- **Volume 1:** *Epistemologia e Filosofia da Ciência, Teorias da Justiça, Biopolítica, Metafísica e Filosofia da Mente, Kant, Fenomenologia e Hermenêutica, Teoria Crítica.* (Organizadores: Felipe Fortes, Giovane Martins, Renata Floriano, Samuel Basso);
- **Volume 2:** *Teorias da Justiça, Hegel e Dialética, Epistemologia e Filosofia da Ciência, Filosofia Medieval, Fenomenologia e Hermenêutica, Filosofia Política, Metafísica e Filosofia da Mente.* (Organizadores: Claiton Costa, Darlan Lorenzetti, Fernando Silva, Gregory Gaboardi, Ítalo Alves, Ricardo Reiter);
- **Volume 3:** *Filosofia Política, Estética e Filosofia da Religião, Ética e Metaética, Biopolítica, Fenomenologia e Hermenêutica.* (Organizadores: Eduardo Lara, Marcos Messerschmidt, Maria Carolina, Rayane Leal).

A Comissão de Organização da XVIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS foi composta pelo doutorando Gregory Gaboardi Vieira e pelos mestrandos Rayane Ancelmo Leal, Samuel V. B. Cibils, Marcos L. Messerschmidt e Giovane M. Vaz. A Comissão Científica, responsável pela avaliação dos artigos e organização destes volumes, foi composta por Claiton Silva da Costa, Darlan Lorenzetti, Eduardo Garcia Lara, Felipe Fortes Silveira, Fernando Silva e Silva, Giovane Martins Vaz, Gregory Gaboardi, Ítalo Alves, Marcos Messerschmidt, Maria Carolina Santini, Rayane Leal, Renata Floriano, Ricardo Luis Reiter e Samuel Cibils.

Agradecemos ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS pelo apoio, em especial ao coordenador Agemir Bavaresco e à secretária do PPG, Andréa Simioni, pelo suporte que

foi essencial para a realização do evento. Também agradecemos aos palestrantes, pela honra de aceitar nosso convite, à Comissão Científica e aos autores que participaram da elaboração destes volumes.

Apresentação do Volume I

Para iniciar este Volume temos a honra de contar com a contribuição da Professora Doutora Ana Rieger Schmidt, que nos brinda com o capítulo “Algumas chaves de leitura para a Cidade das Damas de Christine de Pizan”, fruto da sua palestra ministrada no 10 de outubro. O volume também conta com outros 21 textos divididos em 8 sessões correspondentes à programação do primeiro dia de evento.

Convidada Especial - Prof^a Dr^a Ana Rieger Schmidt - Algumas chaves de leitura para a *Cidade das Damas* de Christine de Pizan

Algumas chaves de leitura para a Cidade *das Damas* de Christine de Pizan

*Ana Rieger Schmidt*¹

Este texto pretende fornecer aos leitores da *Cidade das Damas* (1405) de Christine de Pizan um conjunto de informações relevantes para uma leitura filosoficamente orientada. O que eu chamo aqui de “chaves de leitura” envolvem, em primeiro lugar, elementos do contexto no qual a obra foi concebida, bem como sua motivação e público alvo: Pizan, que não pertence ao meio universitário, escreve essencialmente para um público feminino e tem como objetivo primeiro refutar o discurso misógino de seu tempo. Além disso, é importante considerar o plano de fundo doutrinal no qual Pizan escreve, ou seja, com qual tradição filosófica ela está alinhada e com qual tradição ela precisa romper para defender suas teses: será o caso de avaliar as influências agostinianas da *Cidade das Damas*. Por fim, uma perspectiva historiográfica nos permite incluir a obra sob uma categoria de estudo, a saber o debate sobre a igualdade entre homens e mulheres designado pelo rótulo *Querelle des femmes*.

(i) *Contexto doutrinal e público alvo da obra*

Convém precaver os leitores habituados à produção filosófica medieval, por assim dizer, *standard*, de um provável

¹ Professora de História da Filosofia Medieval, Departamento de Filosofia, UFRGS

estranhamento diante do estilo literário presente na *Cidade das Damas* (1405). Não encontramos nessa obra mesmo formato tipicamente reproduzido nas obras que formam o corpus dos estudos da história da filosofia nos séculos XIV e XV. Me refiro aos textos em forma de comentário, de questões e de sumas, com sua estrutura característica (problema, argumentos a favor, argumentos contrários, resposta às objeções, etc.), os quais refletem diretamente o ensino nas universidades. Enquanto mulher, Pizan pertence ao meio laico medieval e, portanto, se encontra excluída do ensino formal. Seu percurso educativo segue uma via pouco comum: enquanto filha do astrólogo da corte de Carlos V, Pizan pôde receber uma educação diferenciada através de tutoria – como era recorrente entre filhas de aristocratas. Além disso, teve acesso ao acervo da primeira biblioteca real da França – a célebre biblioteca alimentada por Carlos V que ocupava o palácio do Louvre – elemento sem dúvida essencial para explicar sua erudição e conhecimento de algumas das obras centrais de filosofia. Ainda por pertencer ao contexto laico de produção textual, o leitor de Pizan se deparará com um texto escrito em francês médio, não em latim. Isso tudo significa que a busca pela dimensão filosófica do texto de Pizan passa por uma reflexão sobre o fazer filosófico do período medieval, bem como levar em conta uma distinção sociocultural fundamental para tanto: a distinção entre *clérigo e laico*².

A *Cidade das Damas* se apresenta na forma de uma narrativa alegórica em que Pizan, personagem central, descreve sua discussão com três damas (Razão, Retidão e Justiça) que a ajudam

² Cf. IMBACH, Ruedi; KÖNIG-PRALONG, Catherine. *Le Défi Laïque: Existe-t-il une philosophie de Laïcs au Moyen Âge?* Paris: Vrin, 2013. Ruedi Imbach e de Catherine König-Pralong propõem uma reflexão sobre a pertinência dos meios laicos da sociedade medieval para a plena compreensão da atividade filosófica dessa época. Um programa de estudos é assim esboçado na tentativa de transformar a maneira como os historiadores da filosofia medieval abordam seu objeto de estudo. Nesse sentido, os autores defendem que figuras como Christine de Pizan², ao lado de outros filósofos laicos – como Raimundo de Lúlio (filósofo e poeta catalão), Petrarca (poeta e humanista italiano) e Dante Alighieri – devem ser reabilitados numa nova perspectiva de pesquisa em história da filosofia medieval.

a construir uma cidade fortificada para proteger as mulheres virtuosas das calúnias injustas lançadas pelos homens. Trata-se, antes de mais nada, de um catálogo de personalidades (do gênero medieval “vidas de homens e mulheres ilustres”, como o *De mulieribus* de Boccaccio e *De Viris illustribus* de Petrarca), no qual Pizan lista inúmeras personalidades femininas do passado e contemporâneas como *paradigmas*, visando desfazer os estereótipos negativos do feminino disseminados em seu meio intelectual. De fato, Pizan recolhe uma centena de casos biográficos de mulheres notáveis de diferentes períodos históricos, louvadas pelas suas façanhas militares e diplomáticas, pela sua erudição e contribuição científica, e ainda pela sua castidade e perseverança na fé³.

Entender a função dessa avalanche de biografias passa por compreender que a *Cidade das Damas* possui um público e objetivos bem determinados: por um lado, busca refutar a ideia de que o gênero feminino é naturalmente inapto ao uso pleno da razão; por outro, visa motivar suas leitoras a aspirar à busca pela virtude nos diferentes aspectos de suas vidas – intelectual, social e espiritual. De fato, a maior parte do livro consiste nesse esforço de convencimento de que o uso da razão entre mulheres não são exceções ou desvios de suas naturezas. Com efeito, as biografias são coletadas e apresentadas com função argumentativa e visando um efeito pedagógico: os *exempla* procuram provar que a essência feminina é compatível com a virtude e o saber teórico.

Para além dos relatos biográficos, é possível dirigir a leitura para passagens nas quais é possível identificar uma estrutura

³ Por exemplo, são invocadas as rainhas e imperatrizes que governaram entre a morte de seus maridos e a maioridade de seus filhos, como Fredegunda (545-597), rainha da França; Zenóbia (c.240-c.275), imperatriz de Palmira e Laódice (fl. séc. I a.C.), rainha da Capadócia. Trazer esses exemplos de rainhas regentes, que floresceram frequentemente em momentos de grande tensão social e mesmo de guerra demonstra, segundo Pizan, que as mulheres podem assumir as mais altas funções da vida pública. Safo (c.630-570 a.C.), poetisa e filósofa grega, é celebrada pela sua inteligência. Tamaris (século V a.C.), pintora grega, é evocada pela qualidade artística de suas obras. Da parte das Escrituras, Sara, Rebeca e Rute são enaltecidas pela sua castidade e obediência a Deus.

argumentativa. Ao meu ver, é através da análise dos argumentos de Pizan contra a imperfectibilidade natural da mulher que podemos melhor acessar o valor filosófico da *Cidade das Damas*⁴.

Considere, por exemplo, a seguinte redução ao absurdo: tomando como premissa principal a perfeição divina, pretendesse sustentar que supor que um ser absolutamente bom e poderoso possa desejar criar algo defeituoso é um contrassenso.

Cheguei à conclusão que Deus claramente criou algo vil quando criou a mulher. De fato, eu estava assombrada que um criador tão excelente poderia ter desejado fazer um objeto tão horrendo, como dizem esses escritores, como um vaso onde todo pecado e mal do mundo foi coletado e preservado. Esse pensamento inspirou em mim tamanho desgosto e tristeza que comecei a detestar a mim mesma e a totalidade do meu sexo como uma aberração da natureza. Com um suspiro profundo, clamei por Deus: ‘oh, Senhor, como pode ser assim? A menos que eu cometa um erro de fé, não posso duvidar que vós, em vossa infinita sabedoria e bondade perfeita, poderíeis criar algo que não fosse bom. Não haveis criado a mulher especialmente e então dotou-a com todas as qualidades que queríeis que ela tivesse? Como poderíeis ter cometido um engano em qualquer coisa? [...] Eu simplesmente não consigo entender essa contradição’ (Pizan, 1996, p. 37).

De modo geral, encontramos algumas passagens recorrentes na obra de Pizan que procuram denunciar o caráter falacioso da visão segundo a qual as mulheres são criaturas defeituosas e, portanto, não podem participar da vida política, tampouco comungar espiritualmente na mesma medida que os homens. Nesse sentido, encontramos raciocínios que recorrem a premissas teológicas (como na citação acima), mas também a premissas que implicam o ordenamento natural e a complementariedade entre as espécies. Além disso, a misoginia denunciada estaria desprovida de

⁴ Abordei essa estratégia de leitura com maior detalhe em SCHMIDT, R. Ana. Christine de Pizan contra os filósofos. In: SCHMIDT, ZANNUZI, SECCO (org.) *Vozes Femininas na Filosofia*. Porto Alegre: editora UFRGS, 2018.

fundamento empírico e, portanto, baseada em uma generalização indevida.

Assim, **nossa primeira chave de leitura** para a *Cidade das Damas* consiste em considerar conjuntamente sua motivação, público alvo e o meio laico de Pizan, buscando melhor acomodar a forma do texto. No entanto, isso não significa abrir mão de atentar ao seu caráter argumentativo, na medida em que este constitui o método filosófico por excelência.

(ii) *Rompimento com o aristotelismo e influência de Agostinho*

No que toca à relação entre razão e o corpo sexuado, ponto nevrálgico da obra de Pizan, é necessário romper com o aristotelismo – ainda que ela não o faça expressamente. Nos tratados biológicos e metafísicos de Aristóteles, ser fêmea ou ser macho é uma propriedade do gênero animal. Não há nada interior ao gênero, ou à espécie (animal racional), que os faça distintos. Isso significa que a diferença entre homens e mulheres não pode ser entendida como uma contrariedade relativa à forma, pois nesse caso teríamos espécies distintas, *mas* concerne a uma modificação na matéria. A diferença entre homem e mulher não é, bem entendido, de essência. Por isso, diz Aristóteles que macho e fêmea são afecções próprias ao animal que dizem respeito à matéria e ao corpo. No entanto, macho e fêmea possuem funções muito desiguais na geração: o macho é o princípio ativo, causa do ser gerado, enquanto que a Fêmea contribui secundariamente com a matéria a ser informada pela recepção do sêmen. O homem, na espécie humana, proporciona a essência, ao passo que à mulher, porque lhe falta o princípio da alma, é como um homem mutilado como é colocado na *Geração dos Animais*, 737a25-35.

Esse conjunto de teses biológicas e metafísicas que distingue homens e mulheres no interior da mesma espécie estão (ou parecem estar) na base da compreensão da mulher como

naturalmente inapta ao pleno uso da razão⁵. Com efeito, a *Política* de Aristóteles fornece bem conhecida passagem (1259a37-1260b8) segundo a qual a função social de um membro da *polis* deve ser proporcional ao domínio da razão. A partir do pleno uso da faculdade, cabe ao homem livre deliberar; à mulher, servir. É desnecessário dizer que essas teses vão de encontro do que defende Pizan e é exatamente a essa descrição da mulher, ainda que revestido de cientificidade e erudição, ainda que acompanhado da autoridade de Aristóteles, que a escritora dirige seus argumentos.

Para acessarmos o viés agostiniano pelo qual Pizan interpreta a relação entre alma racional e corpo, podemos nos concentrar sobre um grupo de argumentos que procura ressignificar a disputada passagem de Gênesis 1:27: “E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”. Essa passagem deve ser entendida como significando que as mulheres também foram criadas à imagem de Deus:

Mas não é o caso que, se Deus criou o homem à sua imagem, queira dizer [imagem] do corpo material. Não é isso, pois Deus não considerou então o corpo humano, mas a estendeu à alma, que é espírito intelectual e que perdurará sem fim em semelhança com a divindade. Aquela [alma] que crê em Deus foi feita igualmente boa, igualmente nobre e em igualdade, seja em um corpo feminino ou masculino (Pizan, 1996, p. 55).

Tal interpretação manifestamente implica certa compreensão da superioridade da alma em relação corpo (ao menos da sua parte racional em relação aos atributos corpóreos), de modo que os corpos não sejam um entrave determinante à atividade intelectual, e a conseqüente simetria na distribuição da faculdade da razão em relação aos sexos da espécie. Essa

⁵ Para um detalhamento do aparato aristotélico sobre as desigualdade entre os sexos, ver Lopes, Marisa. Para a história conceitual da discriminação da mulher. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n° 15, p. 81-96, jan/jun, 2010.

compreensão está na base da tese segundo a qual “a excelência ou a inferioridade das pessoas não reside no corpo segundo o sexo, mas na perfeição de seus hábitos e virtudes (*Cidade das Damas*, P. 55), além de ser uma passagem central para a reabilitação espiritual da mulher, pela qual “as mulheres também fazem parte do povo de Deus” e “como tal têm direito a uma instrução moral”, dado que elas são “criaturas humanas em mesmo grau que os homens e não são uma raça ou uma espécie à parte” (*Cidade das Damas*, P. 212).

Agostinho, por outro lado, sustenta que homem e mulher são iguais quando consideramos a orientação das almas à Deus. Assim, dizer que a mulher não foi criada à imagem de Deus consiste em um erro, na medida em que entende a imagem divina relativamente à condição corpórea da mulher. Deus não é um corpo, e o elemento que aproxima os homens de Deus tampouco tem origem corpórea. Do ponto de vista da existência espiritual não há, propriamente falando, distinção entre homens e mulheres, pois esta transcende a identidade sexual do corpo. O fato da narrativa da *Queda* dar grande importância à ordem na criação de Adão e Eva – o que a colocaria abaixo dele, isso não levou Agostinho a concluir que as mulheres têm acesso limitado à razão e à liberdade da vontade, de modo que seriam naturalmente inaptas à sabedoria e à virtude⁶. Nossa segunda chave de leitura para a *Cidade das Damas* consiste em considerá-la sob a influência de Agostinho, em detrimento do quase monopólio teórico de Aristóteles.

(iii) *Uma delimitação historiográfica*

“*Querelles des Femmes*” é a expressão utilizada para designar o debate travado entre autores de diferentes segmentos

⁶ Cf. Agostinho, *De trinitate* XII.7.12 e *De genesi ad litteram* III.22.34. Para uma análise mais detalhada da visão agostiniana da mulher, ver Allen, Prudence. *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 Bc Ad 1250*. Montreal: Eden, 1985.

(que incluem filósofos, juristas, médicos, dramaturgos, etc.) sobre, de modo geral, o estatuto da mulher na sociedade. Tal debate conta com um extenso *corpus* que abarca pelo menos 4 séculos (não parece haver consenso entre os historiadores sobre incluir os debates feministas pós-revolução francesa dentro do mesmo objeto de pesquisa) e exige, portanto, decisões sobre critérios de “traçabilidade”.

Em primeiro lugar, a *Querelle des Femmes* diz mais propriamente respeito à história do feminismo francês e inglês, e não se constitui inicialmente como um movimento uniforme. Isso significa que os textos que o compõem não são normalmente citados pela historiografia que toma como objeto o movimento feminista anglo-americano. Além disso, convém notar que o *corpus* em questão pode ser estudado em sua dimensão política – e nesse caso se confunde com a história do feminismo – ou ser investigado a partir da sua pertinência filosófica. Nesse caso, uma estratégia para abordar os textos se dá através da análise de um conjunto de argumentos recorrentes em favor da igualdade entre os sexos a partir de uma compreensão da razão como igualmente distribuída na espécie humana⁷. Inserem-se nesse debate, por exemplo, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (1529) de Henricus Cornelius Agrippa, *La nobiltà et l'eccellenza delle donne, co' difetti et mancamenti de gli uomini* (1600) de Lucrezia Marinella, *A Serious Proposal to the Ladies* (1694), de Mary Astell, e ainda *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) de Mary Wollstonecraft. Para além da unidade temática, há um contíguo de argumentos nesses textos que permite estudá-los sob a mesma categoria historiográfica e a partir do mesmo interesse filosófico.

⁷ Ainda que conceitos que usamos atualmente para qualificar e estudar os textos feministas do iluminismo não ocorressem naquele contexto, parece perfeitamente viável recorrer a eles para avaliar os discursos presentes nesse *corpus*. Os conceitos em questão incluem principalmente a noção de “feminismo”, “misoginia”, “empoderamento” e ainda, como colocado mais abaixo, as bases para uma distinção entre sexo e “gênero”. Estes textos podem ser estudados na medida em que estão na gênese desses conceitos nucleares para a teoria feminista.

Podemos tomar como uma condição necessária e suficiente para caracterizar uma obra ou um pensamento como feminista a identificação da defesa da igualdade de oportunidades entre homens e mulheres, seja como reivindicação política, seja como fornecendo os seus fundamentos teóricos. Em especial, ao menos no que toca ao recorte histórico e literário da *Querelle des Femmes*, é possível centrar a leitura sobre uma reivindicação mais específica, a saber, que mulheres devem receber a mesma educação que os homens. Essa reivindicação depende da tese segundo a qual a racionalidade é a mesma em ambos e, portanto, a capacidade de aprender não é determinada pelo sexo. Podemos identificar a presença dessa reivindicação com muita clareza na *Cidade das Damas*:

[...] se fosse o costume mandar jovens meninas para a escola e ali ensiná-las toda sorte de diferentes matérias, assim como se faz com jovens meninos, elas entenderiam e aprenderiam as dificuldades de todas as artes e ciências com tanta facilidade quanto os meninos. De fato, isso é frequentemente o caso, pois, como já mencionei, ainda que mulheres tenham talvez corpos mais fracos e menos ágeis que os homens – o que as impede de realizar certas tarefas – suas mentes são na realidade mais afiadas e mais receptivas quando elas se dedicam. [...] Sabes por que mulheres conhecem menos que homens? [...] é porque elas são menos expostas a uma larga variedade de experiências já que precisam ficar em casa o dia inteiro em nome do lar. Não há nada como uma gama completa de diferentes experiências e atividades para expandir a mente de qualquer criatura racional (Pizan, 1995, p. 91-92).

Tais considerações viabilizam atribuir à Pizan um pensamento feminista em um sentido moderno, na medida em que, segundo a autora, as propriedades “biológicas” não devem ser tomadas como decisivas no que toca ao desenvolvimento intelectual de homens e mulheres. Contrariamente a essa compreensão, Pizan defende que as desigualdades observadas são

inteiramente explicadas pelo condicionamento social, e não por uma suposta inferioridade natural.

Assim, nossa **terceira chave de leitura** para a *Cidade das Damas* consiste em estudar Pizan como antecipadora da *Querelle des Femmes*.

Referências

ALLEN, Prudence. *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 Bc Ad 1250*. Montreal: Eden, 1985.

LOPES, Marisa. *Para a história conceitual da discriminação da mulher*. Cadernos de Filosofia Alemã, nº 15, jan/jun, 2010, p. 81-96.

BROWN-GRANT, Rosalind. *Christine De Pizan and the Moral Defence of Women: Reading Beyond Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KELLY, Joan. *Early Feminist Theory and the 'Querelle Des Femmes', 1400-1789*. Signs, vol. 8, no. 1, 1982, pp. 4-28.

KNUUTTILA, SIMO. *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2014.

PIZAN, Christine de. *La Cité des Dames*. Trad. Eric Hicks e Thérèse Moreau. Paris: Stock, 1996.

Sessão 1

Epistemologia e Filosofia da Ciência

O problema da inconsistência para normatividade

Samuel Cibils¹

Na lógica clássica, a inconsistência tem uma consequência drástica; pois podemos provar qualquer proposição com base em um conjunto inconsistente. Um caso especial, por exemplo, é a autocontradição ($p \wedge \sim p$). Em certa ocasião, durante um jantar na Trinity College, Russell foi questionado por um desconhecido se a consequência de uma contradição era verdadeira. Russell respondeu que sim. O sujeito então disse: “Prove que ‘eu sou o Papa’ a partir de ‘ $1 + 1 = 1$!’”. E Russell disse: “‘Você é um’, ‘O Papa é um’, ‘Um mais um é igual a um’ e, portanto, ‘você e o Papa são um’”.

A resposta espirituosa de Russell sugere que quando somos inconsistentes com respeito as nossas crenças algo vai mal. E vai mal, pois um conjunto de crenças inconsistente não é fonte apropriada para se obter razões em prol das crenças que pretendemos defender. Se uma pessoa planeja sustentar uma crença com base em outras conjuntamente inconsistentes, então ela é, supostamente, passível de crítica. Prima face, esta crítica está vinculada a uma concepção negativa com respeito à inconsistência. Esta apresentação visa, especificamente, explicitar que tipo de

¹ Mestrando pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, e bolsista do CNPq. Contato: samuel.cibils@gmail.com.

norma é essa que nos diz para evitarmos inconsistências. Tal questionamento é parte de uma pergunta mais geral sobre o quão normativa é a disciplina de lógica e que envolve diversos debates contemporâneos sobre demarcação, normatividade, e história da lógica.

A inconsistência muitas vezes é resultado de um descuido. No livro *Robinson Crusoe*, Daniel Defoe narra um episódio onde o herói despe-se de suas roupas e mergulha no oceano em busca dos tesouros de um navio naufragado. Ao retornar a sua embarcação, Defoe o descreve enfiando objetos nos bolsos. Mas se ele estava nu, não havia bolsos! Na Bíblia há outro caso conhecido de inconsistência. Algumas passagens do livro Gênesis sugerem que Deus criou as árvores antes do homem e que Deus criou o homem antes das árvores. Na narrativa literária há outros exemplos de inconsistências que passam despercebidas aos olhos do leitor desatento. Como na literatura, a vida também nos surpreende, e a surpresa é advinda de algo inconsistente com nossas crenças ou sua consequência (Johnson-Laird 2008). Contudo, é importante fazer uma divisão conceitual entre o uso popular do termo do uso técnico associado a nossa questão.

Intitulamos inconsistente, por exemplo, um indivíduo que assere uma sentença qualquer p , mas que age de maneira incompatível com p . Suponhamos que alguém assere ‘sou a favor da democracia’, mas, nas eleições, vota no candidato que promete implementar políticas anti-democráticas. Por mais que haja uma clara incoerência nas atitudes e crenças do sujeito, não é evidente a relação de inconsistência, a menos que o indivíduo venha a explicitar a proposição que motivou seu voto. Meu interesse é na inconsistência proposicional.

Na epistemologia, também é possível julgar uma ‘ação’ como inconsistente. A ‘ação’, nesse caso, é a atitude de crer numa proposição - que chamaremos de atitude proposicional. Crer numa proposição é tomá-la como verdadeira, ou como possuindo valor de verdade. Há na literatura em epistemologia diferentes modelos

de atitudes doxásticas; o mais comum é o binário. Este sugere que: ou cremos numa proposição p ou suspendemos o juízo sobre p .² A inconsistência proposicional pode ser dividida em dois tipos: nômica/física e lógica.

É comum utilizar o conceito inconsistência para nomear a impossibilidade física representada por proposições. Vamos supor que um sujeito crê em duas proposições tais: “Estou em Porto Alegre” e “Estou no estado da Bahia”. Porto Alegre não fica no estado da Bahia e, portanto, afirma-se que as crenças são inconsistentes no sentido de que o agente crê em duas proposições que são conjuntamente incompatíveis com a realidade. Em contrapartida, inconsistência lógica demanda assumir alguns pressupostos: que ao crer tomamos proposições como verdadeiras e estas proposições possuem relações lógicas entre si. Assim, sou inconsistente logicamente se tomo como verdadeiro um conjunto de proposições logicamente inconsistentes entre si. A definição de inconsistência lógica é negativa. Conquanto que um conjunto consistente é aquele cujos membros podem ser todos verdadeiros, o conjunto inconsistente será aquele cujos membros não poderão ser todos simultaneamente verdadeiros. Na lógica clássica, por exemplo, aceitamos que pares de proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras, pois uma é a negação da outra. Assim, um conjunto que possui uma contradição entre seus membros forma um conjunto inconsistente. Se p e $\sim p$ ³ são membros de um conjunto Γ , este conjunto será inconsistente, pois seus membros não podem ser simultaneamente verdadeiros. Por conseguinte, um agente doxástico é inconsistente se ele porventura crê num par contraditório de proposições.

2 Há, contudo, a atitude de descreer. No modelo binário, descreer é o mesmo que crer na proposição contraditória a p ; no caso, *não-p*. Há problemas nessa concepção. Alguns a intitulam tese fregeana em alusão ao artigo ‘Negação’ de Frege.

3 Irei utilizar aqui o símbolo ‘ \sim ’ para referir a negação lógica e, no parágrafo seguinte, utilizarei o símbolo ‘ \supset ’ para representar o condicional material da lógica.

É importante enfatizar que conjuntos com membros contraditórios é somente uma subclasse de inconsistência. Não é necessário que o conjunto possua contradições para ser inconsistente. Por exemplo, o conjunto com as proposições:

- i - O presidente eleito é Donald Trump.
- ii - Se o presidente eleito é Donald Trump, então o presidente americano é republicano.
- iii - o presidente americano não é republicano.

Vamos supor que essas proposições possam ser representadas segundo um modelo formal da lógica proposicional de primeira ordem. Dessa maneira, as proposições são: p , $p \supset q$ e $\sim q$. Não há nenhuma contradição lógica nessas três proposições; contudo, é impossível que todas estas sejam verdadeiras, uma vez que as duas primeiras implicam a negação da terceira. Dessa maneira, chamamos um agente doxástico de inconsistente quando este crê em proposições quaisquer da forma: p , $p \supset q$ e $\sim q$. Não confundir inconsistência com falsidade! É possível que se tenha um conjunto Ω com várias proposições falsas; todavia isso não faz do conjunto das proposições logicamente inconsistente. Por analogia, o sujeito que crê em proposições falsas não necessariamente será inconsistente.

Raciocínios são os principais candidatos a escopo da normatividade da lógica. Isso pois é assim que a lógica vem sendo caracterizada tanto em dicionários quanto na história da filosofia. Dessa forma, bons raciocínios, pré-teoricamente, deveriam obedecer o princípio de implicação. Ou seja, se creio que p , e que $p \supset q$, eu poderia crer em q , dado haver um princípio lógico (*modus ponens*) que afirma que das duas premissas segue-se logicamente a conclusão. Alguns autores defendem que a implicação tem caráter normativo (Beall e Restall 2007).

Raciocínios são atividades subjetivas complexas e que compreendem a revisão de crenças cuja consequência pode ser

outra crença ou uma ação. O processo deliberativo que tem por consequência a resolução de questões pode ser intitulado de ‘raciocínio teórico’ (cf. Wallace 2014). Nesse processo de deliberação, atinge-se a crença numa proposição verdadeira ou provável. Nas ciências empíricas o raciocínio teórico encontra expressão emblemática devido ao seu caráter preditivo e explicativo. Nesse processo se formulam hipóteses, se sustentam crenças com base em evidências e se extraem conclusões disso. A interrogação remanescente sobre o raciocínio teórico é, especificamente, no que compete seu processo deliberativo.

Na literatura, teóricos sugerem que raciocínios são um processo de revisão de crenças em que seres racionais regulam e alteram suas crenças conforme outras (Priest 2006 capítulo 8, Harman, 1986 capítulo 1). Nesse processo, crenças são alteradas, outras são acrescentadas e algumas abandonadas. Uma teoria sobre raciocínios deveria, grosso modo, expor o que está subjacente a este processo. Por esse ângulo, a psicologia e a neurociência seriam as disciplinas pertinentes para se obter uma teoria sobre raciocínios; estas descrevem como seres procedem em sua revisão de crenças. Em contrapartida, é igualmente difícil conceber a diferença entre bons e maus processos de raciocínio a partir exclusivamente de induções sobre como as pessoas em geral raciocinam. Há casos em que a maioria das pessoas falha em extrair uma conclusão válida de um conjunto de premissas.

No Wason Task, por exemplo, é provado que a maioria das pessoas erra dedutivamente na resolução do problema (Stenning e Lambalgen 2004). Indutivamente isso sugere a aceitação de inferências que não preservam a verdade. Tradicionalmente, o apelo à lógica seria fundamental para o projeto de construção de uma teoria sobre raciocínio que mantenha essa preservação. Isto porque agentes racionais, todavia, procuram ir bem em suas inferências. Assim, a lógica seria normativa pois determina as normas para se preservar a verdade em inferências. Diferentemente da psicologia e neurociência, a lógica seria o

responsável normativo da construção de uma teoria sobre raciocínios. O problema é como conceber normas para raciocinar sem considerar como pessoas de fato raciocinam e, inversamente, como conceber como as pessoas raciocinam corretamente sem um critério independente de correção?

Se a lógica tem alguma contribuição para o raciocínio teórico, seria o de estabelecer princípios normativos para revisão de crenças. Na tradição filosófica, muitos teóricos sugerem a conexão normativa entre a lógica e os raciocínios. Kant, por exemplo, afirmava que a lógica é o ‘cânone do entendimento e da razão’ (KrV A53/B76). Frege, após apresentar as bases da nova notação da lógica, inspirada nos desenvolvimentos da álgebra de Boole, conservava uma ideia semelhante a de Kant ao afirmar que “a lógica é normativa como a ética” (cf. Frege 2013 [1897], p. 226). Frege, diferentemente de Kant, sustenta que a lógica é uma ciência. Para Frege, todas as ciências apresentam leis, e ao conhecermos essas leis, obtemos prescrições sobre como devemos raciocinar. Assim ele afirma:

Cada lei que declara o que é pode ser concebida como prescrevendo como alguém deveria pensar de acordo com ela, e assim, nesse sentido, é uma lei do pensamento. Isso não é menor para as leis da geometria e da física do que para as [leis] lógicas (Frege 2013 [1893], p. XV).⁴

Leis da física descrevem como o mundo físico é e, portanto, como devemos pensar sobre os fenômenos e aspectos do mundo físico. Dentro do seu projeto logicista, a tese de que a lógica é uma ciência não é banal, sob o ponto de vista de que esta poderia provar a existência de outros objetos não-lógicos. Frege demarca a lógica

4 Não será explorada as origens históricas da normatividade da lógica em Kant e Frege. Para mais detalhes sobre a normatividade da lógica em Kant ver Tolley 2006. Sobre a perspectiva normativa da lógica em Frege, ver Steinberger 2017. E sobre a conexão entre as duas concepções de normatividade da lógica em Kant e Frege, ver MacFarlane 2002. Este último defende que o elo normativo é a principal característica conceitual que une a lógica matemática de Frege à lógica de Kant (e de boa parte dos modernos).

como a ciência mais geral de todas - ela descreve como o mundo é e, portanto, prescreve como devemos raciocinar sobre ele.⁵ Essas observações sobre Frege são importantes, pois não interessa a uma teoria sobre raciocínios como a psicologia ou neurociência descreve os fenômenos do raciocínio na mente, mas, principalmente, como ela uma teoria pode nos orientar nesse processo uma vez que objetivamos alcançar princípios que guiem revisões de crenças. Creio ser possível aproximar essa ideia de uma concepção mais contemporânea sobre a lógica, o modo como ela é definida em manuais e livros de introdução ao assunto.

Basicamente, a lógica trata da prova ou avaliação da validade de argumentos. Estes são um conjunto de proposições onde se procura provar a conclusão com base em suas premissas. A validade nos diz quais são as formas válidas para se inferir certas proposições de outras. Porém, é importante não nos enganarmos com o termo 'lógica' utilizado aqui, pois 'lógica' pode indicar diferentes sistemas formais. Não é o objetivo aqui entrar no debate sobre as diferenças entre estes sistemas; considerarei por 'lógica', somente a dedutiva clássica de predicados com o operador de identidade. Minha justificação para isto é exclusivamente indutiva: os manuais e livros introdutórios sobre lógica, em sua maioria, têm como ponto de partida a lógica clássica (como exemplos: Smith 2003, Hausman et al 2010). A partir daqui, é possível refazer a questão sobre a normatividade. As formas válidas de argumentos e os métodos dedutivos de prova podem fornecer princípios regulativos ou normas prescritivas para uma teoria sobre o raciocínio teórico? É importante questionar qual o interesse que há em responder esta questão.

Atualmente intensos debates sobre qual ou quais seriam os princípios que conectam a lógica a uma teoria sobre raciocínios representam a preocupação não somente com uma teoria sobre raciocínios, mas com o próprio status da lógica. Como vimos, a

5 Frege é explícito quanto a essa tese no seu artigo "Der Gedanke"(1918).

lógica historicamente recebeu o *slogan* de ser uma disciplina que estabelece padrões para raciocínios. Alguns teóricos afirmam que esta é uma característica que demarca a lógica de outras disciplinas que a cerca por todos os lados, como a metafísica, psicologia cognitiva, a semântica e a álgebra matemática (Field 2009, MacFarlane 2004). De modo que a normatividade seria capaz de delimitar a lógica, por exemplo, da psicologia: a psicologia diz como raciocinamos, a lógica diz como se deve ou pode raciocinar. Princípios normativos, nessa acepção, teriam uma função demarcatória.⁶ Todavia isso não significa afirmar uma tese forte (tal como Frege aponta) de que as regras de dedução e aplicação da lógica são as regras para se raciocinar. O que queremos é saber se estas regras de implicação e validade (que estabelecem padrões para argumentos dedutivos) fornecem suporte para a formulação de uma teoria sobre raciocínios, de modo que princípios normativos possam ser apresentados em termos de princípios gerais aplicáveis a raciocínios.

Gilbert Harman no seu livro *Change in view* (1986) defende a ideia de que “lógica dedutiva não é um assunto psicológico particular e não é um assunto particularmente normativo ...” (Harman 2009, p. 1)⁷ e que, com isso, “não há uma maneira claramente significativa em que a lógica é especialmente relevante para o raciocínio” (Harman 1986, p. 20)⁸. A lógica trata

6 Responder a questão de como a lógica é demarcada pode ter dois sentidos; um forte e outro fraco. O sentido fraco é aquele que tem como preocupação unicamente manter intacto os limiares das disciplinas acadêmicas; por exemplo, o estudo da biologia está separado do estudo da física; isto, contudo, não implica que não possa haver temas transversais entre estas duas disciplinas - há inúmeros casos em que diferentes áreas acadêmicas se tangenciam. A dificuldade para a lógica, nesse sentido, é a de que ela é sobre modos de inferir em geral, ou sobre argumentos independentemente de seu assunto. O sentido forte, todavia, sugere que há fatos lógicos sobre a validade de argumentos e raciocínios e que estes nos autorizam a decidir sobre quais sistemas formais são propriamente lógicos e quais não o são (cf. Russell 2017). Não por acaso, a discussão da ‘demarcação forte’ é um tema explorado por alguns lógicos não clássicos (como é o caso de Priest 2006).

7 No original: “[d]eductive logic is not a particular psychological subject and is not a particularly normative subject ...”.

8 No original: “there is no clearly significant way in which logic is specially relevant to reasoning”.

exclusivamente de relações de implicação e consistência de argumentos dedutivos, enquanto uma teoria dos raciocínios é uma teoria que lida com atividades complexas e subjetiva de performatizar inferências mediante uma atividade mental de revisão de crenças. Ainda que a lógica possa apresentar relações de implicação e consistência óbvias⁹ em alguns raciocínios, isto não significa que essas relações (muito embora possam ser esquematizadas na forma de argumentos) são capazes de oferecer princípios especiais para revisar nossas crenças. Soma-se a isto o fato de que afirmações sobre validade lógica não explicitam qualquer termo deôntico em seu conteúdo (cf. MacFarlane 2002). O que falta é um princípio que explicita termos deônticos e que opere na conexão entre a lógica e os raciocínios (change in view).

A estratégia de Harman é pôr à prova dois ‘princípios de ponte’, duas normas que originalmente seriam provenientes da lógica, mas cuja aproximação com raciocínios (entendidos como revisão de crenças) resultam em obstáculos. Seu plano é mostrar que se os princípios de ponte falham, *então* não há uma conexão especial entre a lógica e uma teoria dos raciocínios. Quatro obstáculos fortalecem o antecedente deste condicional (cf. Field 2009, Steinberger 2016a).¹⁰ Primeiramente pretendo mostrar os princípios de ponte e, posteriormente irei me ater a somente um obstáculo relacionado à inconsistência.

O primeiro princípio é o de implicação (IMP). É importante que ele seja interpretado como sendo uma implicação material, no qual o antecedente do condicional são os fatos lógicos, ou relações de implicação lógica entre proposições; enquanto que o conseqüente é a norma a ser aplicada ao sujeito que crê naquelas proposições.

9 Pra justificar uma implicação e consistência como ‘óbvia’, Harman apela a distinção entre crença implícita e explícita. Esta, todavia, é problemáticas, pois sua justificação não tem qualquer fundamentação empírica. De forma que, na literatura sobre o tema esta distinção é ignorada.

10 Nomeadamente: obstáculo da implicação/ Bootstrapping (Broome 2000); obstáculo do clutter, demanda excessiva e da racionalidade da inconsistência.

[IMP] Dado que $\Phi \models \psi$, logo: **se** um sujeito S crê em Φ , e (também crê) que $\Phi \models \psi$, **então** S *poderia* ¹¹ crer que ψ .¹²

Vejam os exemplos simples. Vamos imaginar que Φ é o conjunto de proposições $\{p, p \supset q\}$. Segundo a lógica clássica, há um princípio lógico que sustenta que $\Phi \models q$. Logo, segundo IMP, se creio que Φ , e também creio que $\Phi \models q$, então eu *deveria* crer que q . Esse princípio corrobora a tese de que consequência lógica é normativa. Ou seja, usamos argumentos que consideramos válidos para julgar inferências (Beall e Restall 2007). O IMP reforça o uso da dedução na avaliação racional de crenças, teorias, argumentos e hipóteses. Além disso reforça a necessidade do conhecimento lógico.

Vamos supor que creio em Φ , mas desconheço que $\Phi \models q$. Nesse caso não sou capaz de aplicar IMP e extrair a possibilidade de crer que p . Consequentemente, quanto mais ignorante sou a respeito da implicação $\Phi \models q$, mais livre sou para inferir qualquer coisa de Φ . Assim, a ignorância lógica fornece subsídio para inferir o que se quer. De forma análoga, quanto mais ignorante somos sobre as leis da física ou da biologia, mais somos livres para conjecturar explicações diferentes sobre fenômenos físicos ou biológicos. Acontece que justamente procuramos conhecimento nestas disciplinas pois queremos melhor orientar nossa compreensão sobre certos fenômenos. Da mesma forma, procuramos conhecimento 'lógico', mesmo em estado de ignorância, pois queremos regular ou orientar nossos argumentos e raciocínios de forma válida.

11 Harman apresenta duas versões de termo normativo. Primeiro ele utiliza 'can be a reason' (1986) e depois o termo 'poderia' (*may, should*) (2002). 'Ser uma razão', contudo, é um termo normativamente fraco. Ter razões para crer que p e $\sim p$ não são incompatíveis. Optou-se pela versão forte de *poderia*, por ser mais estrita.

12 Vou usar uma convenção para o símbolo \models . Definição de ' \models ': É impossível que tudo à esquerda de \models seja verdadeiro, enquanto algo à direita é falso.

O princípio que nos interessa nessa apresentação é relacionado à inconsistência lógica. Podemos mostrar que este pode ser derivado do primeiro a partir do seguinte argumento. Explosão (*ex falso quodlibet*) é paradigmaticamente um princípio válido de inferência por referência à concepção clássica de validade. Uma vez que um argumento válido porta a verdade das premissas à conclusão com necessidade, um argumento cuja as premissas são inconsistentes não pode falhar nessa passagem, pois o conjunto das premissas resulta numa falsidade necessária, e, se o implicador é falso, a implicação será sempre válida independentemente do valor de verdade do implicado. Logo, se Φ é inconsistente, Φ implica qualquer proposição p e sua negação. É possível montar um argumento que nos apresenta o conflito entre IMP e a explosão (cf. Fitelson 2008, Steinberger 2016a) para justificar a postulação do princípio da consistência.

- (1) Para todo conjunto de proposições Φ , e para qualquer proposição p , **se** Φ é um conjunto (logicamente) inconsistente, **então** p é uma consequência lógica de Φ . (Explosão)
- (2) Segundo IMP, se creio em Φ e creio que Φ implica logicamente uma proposição p' , então eu deveria crer em p' . (Ponte)
- (3) Mesmo que eu acredite que o conjunto de crenças Φ é inconsistente (e, com base nisso, $\Phi \models p'$, para qualquer p), há (no entanto) algumas proposições p tais que não é o caso de que eu *deveria* acreditar.
- (4) Portanto, 1-3 me leva a um absurdo.
- (5) Logo, pela regra de '*redução ao absurdo*' é necessário negar uma das três premissas (1), (2), (3). Em outras palavras, não é o caso que (1), (2) e (3).

Segundo a prova, ao negar (1), é negado um princípio lógico fundamental à própria prova por redução. Essa tem sido uma

estratégia por parte de alguns lógicos não-clássicos ao sugerir que explosão é inválida.¹³

Se nego (2), nego IMP e, conseqüentemente, uma possibilidade de estabelecer uma ponte entre as ferramentas da argumentação formal e os critérios para orientar e avaliar as nossas inferências - e nosso raciocínio, no sentido amplo que estou utilizando aqui. Assim, um princípio tipo IMP necessitaria vir acompanhado de um outro princípio:

[LINC] inconsistência lógica deve ser evitada.

Isso evita a redução no argumento apresentado antes, pois elimina a possibilidade da premissa três. Além disso, tal princípio corrobora uma ideia geral de que raciocínios podem ser avaliados não somente pela razão de que a consequência lógica nos conduz a inferir certas crenças com base em outras, mas também porque a lógica nos mostra que crenças inconsistentes são conjuntamente falsas. Quanto a este ponto, a questão da racionalidade será importante mais adiante.

Obstáculo: ‘racionalidade da inconsistência’. Segundo Beall e Rastall, A implicação lógica é normativa pois “não é racional violá-la” (2007, p.25). Haveria, portanto uma conexão entre o princípio IMP e uma teoria da racionalidade. Qualquer teoria sobre crença racional também pode ser considerada uma teoria normativa, na medida em que produz ideais regulativos para revisão de crenças (cf. Wedgewood 2017) Não obstante, se chego, mediante IMP a uma conclusão inconsistente com as premissas, seguindo LINC, o mais correto é evitá-la revisando as crenças anteriores. É importante salientar que LINC é diferente de IMP. Tudo que IMP prescreve é que as crenças estejam fechadas sob a dedução lógica. Se IMP leva o agente a sustentar um conjunto inconsistente Γ , isso

13 Por exemplo Priest (2006) e Beall e Restall (2007). É importante enfatizar que não é necessário ao paraconsistente aceitar a ponte para negar explosão. Não entraremos numa discussão sobre a utilidade de sistemas formais não-clássicos.

implica que o agente deveria passar a utilizar o princípio LINC. O princípio de ponte LINC não prescreve que aceitemos as consequências lógicas de nossas crenças; este não é ‘aditivo’, nesse sentido. Tudo que LINC afirma é que devemos evitar conjuntos de crenças inconsistentes (cf. Harman 1984, Macfarlane 2004, Steinberger 2016b).

Todavia, há situações em que o mais racional é sustentar um conjunto de crenças inconsistente. Nesses casos, não apenas devo negar o princípio (LINC), como também segue-se que devo aceitar a inconsistência. Haveria um conflito entre normas para racionalidade e a lógica. Há um paradoxo interessante para pensar nesse obstáculo que será de interesse nessa apresentação. Mas antes é importante fazer um parêntese para explicar o que pretendo dizer com ‘*crença racional*’.

Uma teoria da racionalidade explora que tipo de normas podem ser aderidas à agentes ideais e, segundo estas normas, quais as crenças devem ser sustentadas por estes agentes. Em outras palavras, uma teoria da racionalidade procura apresentar quais princípios são necessários para a obtenção de crença racional. Uma questão importante, nesse sentido, é como agentes imperfeitos podem acessar ou emular agentes ideais da melhor maneira possível (Steinberger 2016a).

Vamos supor que há boas evidências para crer que ‘hoje é terça-feira’. O visor do meu celular mostra a data de hoje verificando a proposição de que é terça-feira. Ao ligar a televisão, o âncora do telejornal também verifica esta proposição. Não obstante, poderia ser o caso de que meu celular encontra-se danificado com um vírus informando que hoje é segunda-feira. Além disso, a emissora de TV pode ter equivocadamente reprisado o telejornal do dia anterior sem informar seus telespectadores. Essas conjunções de fatores muito improváveis podem fazer com que eu forme a crença na proposição falsa: ‘hoje é segunda’. Embora falsa, esta crença será racional, dadas as evidências que possuo para indutivamente crer nisso. Logo, a crença racional não

é limitada à verdade da proposição e nem aos aspectos dedutivos da revisão de crenças. O estudo sobre a teoria da racionalidade e de crença racional é um campo muito mais amplo de investigação do que a normatividade da lógica. Feita essa observação, quero apresentar o exemplo do *Paradoxo do Prefácio*.¹⁴

Suponhamos que um biólogo pesquisador, antes de publicar um livro sobre sua pesquisa, escreva no prefácio os seguintes dizeres:

“Gostaria de agradecer aos colegas e alunos pela ajuda e motivação para elaboração dessa obra. Todos os erros que foram cometidos nesta obra são de minha inteira responsabilidade.”

O sistema de crenças do autor do prefácio sugere a seguinte análise. Ele crê em cada uma das afirmações apresentadas no livro. No entanto, o autor crê que há erros na obra. Essa crença tem por fundamento o fato de sermos seres falíveis. É racional crer que erramos, pois crenças do passado já se mostraram equivocadas no presente. Assim, o autor crê que cada proposição do livro é verdadeira mas crê que é falso seu conjunto. Segundo o princípio lógico de *introdução da conjunção*, de um conjunto de proposições $\Phi = \{p, q\}$, segue-se que $\Phi \models p \wedge q$. O autor crê em cada proposição P_i apresentada no livro. Dessa forma, segundo IMP, ele *deveria* crer na conjunção $(P_1 \wedge P_2 \wedge P_3 \wedge \dots \wedge P_n)$. Contudo, isto é contraditório com o que afirma o autor no prefácio, pois sugere que é racional sua crença de que $\sim(P_1 \wedge P_2 \wedge P_3 \wedge \dots \wedge P_n)$. O resultado é uma inconsistência entre o que é racional e o que IMP prescreve.

A conclusão que podemos extrair desse exemplo é o de que o *Prefácio* não é somente um caso isolado de inconsistência, mas uma metáfora para atitudes doxásticas de agentes racionais que creem que ao menos uma das coisas que acreditam é falsa. Se o ‘estado de prefácio’ é um estado racional, segue-se que todo o

¹⁴ Originalmente apresentado por Makinson (1965).

agente tem o dever ser inconsistente. A norma LINC conflita com a norma da racionalidade, pois esta última sugere justamente que devemos aceitar um ‘estado de prefácio’. Uma das estratégias da teoria da racionalidade para desfazer a inconsistência do *Prefácio* é negar o fecho da conjunção, mas isso implica justamente negar IMP! O *fecho da conjunção* é uma instanciação de implicação lógica que, por sua vez, é conectada normativamente à ponte IMP. Para sustentar LINC, segue-se que o autor do Prefácio tem como dever revisar todas as proposições do livro, o que poderia ser impossível; e em analogia com o ‘estado de prefácio’, humanamente irracional.

Referências

BROOME, J. *Normative Requirements* in DANCY, J. *Normativity*. Londres: Ed. Blackwell, 2000.

FIELD, H. I—*What is the Normative Role of Logic?* Londres: Aristotelian Society Supplementary Volume, v. 83, n. 1, 2009, p. 251–268.

FITELSON, B. *Goodman’s “New Riddle.”* *Journal of Philosophical Logic*, v. 37, n. 6, p. 613–643, 2008.

FREGE, G. *Basic laws of arithmetic* (1897). Londres: Oxford University Press, 2013.

FREGE, G. *The Thought* (1918), em *Logical investigations*. Londres Ed.B. Blackwell, 1977.

HARMAN, G. *Change in view: principles of reasoning*. Massachusetts: Ed. MIT Press, 1986.

HARMAN, G. *Field on the Normative Role of Logic*. Londres: Proceedings of the Aristotelian Society, v. 109, n. 1 pt 3, p. 333–335, 2009.

HAUSMAN, A.; KAHANE, H.; TIDMAN, P. *Logic and philosophy: a modern introduction*. Medina County (OH): Ed.Wadsworth, 2010.

JOHNSON-LAIRD, P. N. *How we reason*. Londres: Oxford Univ. Press, 2008.

KANT, I.; *Critique of pure reason (KrV)*. trad. Meiklejohn, J. M. D. Nova Iorque: Barnes & Noble; Noble, 2004.

MACFARLANE, J. *What does it mean to say that logic is formal?* Pittsburgh: UMI Dissertation Services, 2002.

MACFARLANE, J. *In What Sense (If Any) Is Logic Normative for Thought?*, em https://johnmacfarlane.net/normativity_of_logic.pdf, rascunho para APA 2004.

MAKINSON, D. C. *The Paradox of the Preface*. Oxford: Analysis, v. 25, n. 6, p. 205, 1965.

PRIEST, G. *Doubt truth to be a liar*. Oxford: Clarendon Press, 2009.

SMITH, P. *An introduction to formal logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

STEINBERGER, F. *Explosion and the Normativity of Logic*. Oxford: **Mind**, v. 125, n. 498, p. 385-419, 2016a.

STEINBERGER, F. *The Normative Status of Logic*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/logic-normative/>>, 2016b.

STENNING, K.; LAMBALGEN, M. V. *A little logic goes a long way: basing experiment on semantic theory in the cognitive science of conditional reasoning*. Cambridge: Cognitive Science, v. 28, n. 4, 2004, p. 481-529.

TOLLEY, C. *Kant on the Nature of Logical Laws*. Baltimore: Philosophical Topics, v. 34, n. 1, p. 371-407, 2006.

WEDGEWOOD, R. *The value of rationality*. Oxford: Ed. Oxford University Press, 2017.

É possível conhecimento inferencial via falsidades? Uma Tentativa de Resposta

Eduardo Alves¹

1 Introdução

Conhecimento inferencial é o conhecimento da conclusão de um raciocínio. Este tipo de conhecimento é adquirido quando uma crença, ou algumas crenças, oferece suporte causal e evidencial para a crença na conclusão. Usualmente, aceita-se que o conteúdo de tais crenças oferece esse suporte somente se todas são itens de conhecimento. A ideia é que somente conhecimento produz conhecimento². Esta tese possui duas implicações: (i) necessariamente, as crenças devem ser verdadeiras para produzir conhecimento inferencial, e (ii) não é possível que falsidades produzam conhecimento inferencial.

Provavelmente, não encontraríamos epistemólogos que duvidem de (i) ou de (ii). Sobre (i), necessariamente, o conhecimento é factivo, isto é, verdadeiro, e se somente o conhecimento nas premissas pode justificar a crença na conclusão, então as premissas serão, no mínimo, verdadeiras. Sobre (ii), por

¹ Graduando em Filosofia pela PUCRS. Bolsista de Iniciação Científica da FAPERGS/PUCRS. E-mail: eduardoalves.eas@gmail.com

² Rodrigo Borges (2017) é um dos autores que tem defendido uma tese similar a essa. No caso de Borges, ele defende que é o conhecimento da crença-alvo depende do conhecimento de todas as premissas envolvidas na inferência.

definição, não podemos conhecer aquilo que é falso. Falsidades são o tipo de característica que deve ser evitado no bom raciocínio, uma vez que podem ser supressoras de conhecimento.

No entanto, apesar da plausibilidade inicial algumas de teses filosóficas, normalmente há um contraexemplo. Isso não seria diferente para a tese de que somente o conhecimento nas premissas produz o conhecimento da crença na conclusão e para a tese de que falsidades podem ser supressoras de conhecimento. Parece haver na literatura alguns casos de conhecimento inferencial devido à presença da crença falsa no raciocínio³. Se há conhecimento inferencial originado em falsidades, então não é somente o conhecimento que pode produzir o conhecimento da conclusão. Crenças falsas parecem poder fazer isso também.

Neste contexto, meu objetivo é investigar a plausibilidade da alegação de que é possível conhecimento inferencial via falsidades. Para isso, (1) apresentarei alguns casos para motivar a tese de que é possível obtermos conhecimento inferencial originado em falsidades; e (2) apresentarei o argumento de Ian Schnee (2015) contra essa alegação.

2 Possibilidade de conhecimento inferencial via falsidade

Tradicionalmente, aceitamos que somente conhecimento produz conhecimento da conclusão. A motivação para essa tese provavelmente é oriunda das seguintes passagens de Aristóteles:

Todo ensino e toda a instrução intelectual procedem de conhecimento pré-existente. (ARISTÓTELES, 2016, 71a1).

[A] condição requerida para o nosso conhecimento ou convicção de um fato consiste em apreender um silogismo do tipo que chamamos de demonstrativo, e visto que o silogismo depende da verdade de suas premissas, faz-se mister não apenas conhecer as premissas primárias – todas ou algumas delas – de antemão, mas

³ Alguns autores que creem que há conhecimento inferencial via crenças falsas são Ted Warfield (2005), Claudio de Almeida (2017), Christopher Buford & Christopher Michael Cloos (2018).

conhecê-las melhor do que a conclusão. (ARISTÓTELES, 2016, 72a25-30)

A sugestão dessas passagens é que o conhecimento nas premissas é condição suficiente para o conhecimento da conclusão, quando a inferência for dedutivamente válida. No entanto, isso é claramente uma condição muito forte, uma vez que nos privaria de todo nosso conhecimento obtido por meio de induções fortes. Assim, é interessante pensarmos numa tese mais fraca, que é implicada por essa tese aristotélica: uma tese que postule que o conhecimento nas premissas é condição necessária para o conhecimento da conclusão. Tal tese nos garantiria o conhecimento inferencial por meio de induções fortes. Borges (2017), um defensor dessa ideia, formula-a da seguinte maneira:

Princípio Knowledge from Knowledge (KFK)

S tem conhecimento inferencial de que P somente se S sabe todas as proposições das quais [o conhecimento/a crença de que] P depende. (BORGES, 2017, p. 281)

A ideia é que o conhecimento da conclusão depende do conhecimento nas premissas. Dito de outro modo, a conclusão será um caso de conhecimento somente se depender causal e evidencialmente do conhecimento do conteúdo das premissas. A ideia de dependência causal é que se S não cresse nas premissas, S não creria na conclusão, enquanto que a ideia de dependência evidencial é que se as premissas não fizessem parte do corpo evidencial de S, então S não teria justificção para o conhecimento da conclusão (Cf. BORGES, 2017, p. 276). Além disso, uma das suposições de Borges é a de que é o conhecimento aquilo que explica alguns fenômenos interessantes, não-necessariamente epistêmicos, como crenças, como justificção e como asserção, por

exemplo⁴. Uma das consequências do Princípio KFK é que não é possível haver conhecimento inferencial da conclusão que dependa de crença falsa. Isso também é tradicionalmente aceito, uma vez que também é implicado pela tese aristotélica.

Crenças falsas são também entendidas como um elemento supressor de conhecimento. Quando olhamos os casos que dão origem ao Problema de Gettier⁵, uma das explicações para a ausência de conhecimento é que a crença-alvo está justificada por uma falsidade⁶. Todos os casos Gettier envolvendo raciocínio sustentado por falsidades aumentam a plausibilidade da tese de que falsidades são supressoras de conhecimento.

No entanto, é muito forte alegar que falsidades são *sempre* supressoras de conhecimento, uma vez que há casos nos quais a crença falsa está presente no raciocínio, entretanto isso não impede a aquisição de conhecimento. Considere um desses casos:

Falsidade Inofensiva Caso Havit/Nogot: Suponha que eu estou doxasticamente justificado em crer que Havit possui um Ford (o que é verdadeiro) e que também estou justificado em crer que Nogot possui um Ford (o que é falso). Com base nessas duas

⁴ Alguns argumentos a favor do Princípio *Knowledge from Knowledge* podem ser encontrados em BORGES (2017).

⁵ O Problema de Gettier é tradicionalmente entendido com o problema da definição ou da análise do conhecimento. Parece haver alguns indícios nos diálogos platônicos Menon e Teeteto de que conhecimento é opinião (crença) verdadeira justificada. Edmund Gettier (1963) argumenta que, se nos comprometermos com um princípio de falibilidade da justificação e com um princípio de justificação transmitida por meio de implicação lógica, haverá casos nos quais temos crença verdadeira justificada que não é conhecimento. O problema da definição ou da análise do conhecimento levantando por Gettier consiste em como consertar a análise clássica, seja acrescentando uma quarta condição, seja revisando alguma das condições – especificamente, a noção de justificação. Para algumas tentativas de solução ao problema, veja (NOZICK, 1981), (KLEIN, 1981). Para uma resposta cética ao Problema de Gettier, veja (WILLIAMSON, 2000).

⁶ Durante toda a discussão sobre a possibilidade de conhecimento inferencial via falsidades, o comprometimento mais básico é com o fecho epistêmico da justificação e com falibilismo da justificação, a saber, que a justificação é transmitida por meio da implicação lógica e que ter justificação não garante a verdade da crença, respectivamente. (Cf. GETTIER, 1963; Cf. KLEIN, 2008).

crenças, eu infiro, e passo a saber, que alguém na minha turma possui um Ford.⁷ (KLEIN, 2008, p. 41).

Nesse caso, a presença da falsidade no raciocínio não causa prejuízo epistêmico, isto é, isso não impede a obtenção de conhecimento. A razão para isso é simples: há duas fontes causais para a formação da crença na conclusão, uma crença falsa e uma crença verdadeira. A crença verdadeira desempenha suficientemente a função causal e evidencial que é necessária para obter conhecimento. A crença falsa, por outro lado, não é uma supressora de conhecimento, porque se fosse removida, o caso continuaria sendo uma instância de conhecimento. É por isso que casos como esse são conhecidos na literatura como Falsidades Inofensivas (*harmless falsehood*). Se alterássemos um pouco o caso e pensássemos que S não possui a crença verdadeira, não diríamos que esse é um caso de conhecimento, porque não haveria o suporte epistêmico adequado para a crença na conclusão.

Casos de Falsidade Inofensiva, assim como os Casos Gettier originais, motivam uma tese em comum: crenças falsas não podem produzir conhecimento inferencial porque, embora possam oferecer o suporte causal, não oferecerem o suporte epistêmico adequado a crença-alvo. Dito de outro modo, se a crença na conclusão está justificada o suficiente para o conhecimento e se esta justificação provir de uma falsidade, o conteúdo da crença na conclusão não será uma instância de conhecimento.

No entanto, até mesmo para essa tese altamente plausível, parece haver alguns contraexemplos nos quais crenças falsas parecem produzir conhecimento inferencial e parecem oferecer o suporte epistêmico adequado para tornar o conteúdo da crença na conclusão um caso de conhecimento. Considere alguns exemplos a seguir:

⁷ Está é uma versão modificada do caso Mr. Nogot. A versão original deste caso está presente em (LEHRER, 1965, p. 169-170).

Handout: Contando com cuidado o número de pessoas presente na plateia, Warfield pensa:

Q: Há 53 pessoas na palestra.

Portanto, P: As 100 cópias são suficientes.

No entanto, a premissa Q é falsa. Na verdade, há 52 pessoas na palestra.

Warfield contou duas vezes uma pessoa que trocou de lugar durante a contagem.

Ainda assim, Warfield parece possuir conhecimento da conclusão. (Cf. WARFIELD, 2005, p. 407-408)

Papai Noel: Mamãe e Papai dizem à pequena Virgínia que o Papai Noel colocará alguns presentes sob a árvore na véspera do Natal. Credo no que seus pais dizem, Virgínia infere que haverá presentes sob a árvore na manhã de Natal. Ela sabe disso. (Cf. KLEIN, 2008, p. 37).

Programa de Tv: O programa favorito de Ellie está no ar das 6h às 7h. Ela olha em seu relógio, que marca 6h30min, e infere, considerando que são (exatamente) 6h30min, que o programa está no ar. Entretanto, ela está enganada. Não são (exatamente) 6h30min, são 6h32min; seu relógio está atrasado por 2 minutos. (SCHNEE, 2015, p. 54)

Alguns autores como Ted Warfield (2005) e Claudio de Almeida (2017) creem que estes casos motivam a tese de que falsidades podem produzir conhecimento. E o ‘produzir’ não é meramente causal; é o de oferecer suporte epistêmico adequado para saber. Esses casos são conhecidos na literatura como *Knowledge from Falsehood* (KFF) e motivam a tese que chamarei de Tese KFF:

Tese Knowledge from Falsehood (KFF)

Pode haver conhecimento inferencial de que P que depende causal e evidencialmente de uma falsidade.

Uma das razões pelas quais podemos aceitar essa tese é o apelo intuitivo de que casos como Handout, Programa de Tv e

Papai Noel parecem ser casos de conhecimento e que não parece haver nada, além da falsidade, que epistemize a crença na conclusão do raciocínio (Cf. WARFIELD, 2005, p. 408). Outra razão que pode motivar a Tese KFF é o ponto de Claudio de Almeida. De Almeida crê que as falsidades presentes em nos casos acima oferecem suporte epistêmico equivalente ao oferecido por crenças verdadeiras ou por conhecimento.

Outra motivação para aceitar a Tese KFF pode ser a Teoria da Anulabilidade⁸. Alguns autores creem que a Teoria da Anulabilidade nos oferece a *melhor* análise do conceito de conhecimento⁹. Se oferece uma análise minimamente plausível do conceito de conhecimento, então deve poder explicar se casos que instanciam a Tese KFF são casos genuínos de conhecimento. A Teoria da Anulabilidade proposta por De Almeida¹⁰ (2017) captura a intuição de que são casos de conhecimento, assim como também oferece uma resposta para aqueles que pensam que são casos de ignorância¹¹.

⁸ A teoria da anulabilidade é uma das propostas de solução ao Problema de Gettier. Grosso modo, a explicação para a ausência de conhecimento nos casos Gettier é que os justificadores da crença-alvo não são compatíveis com mais proposições verdadeiras que viessem a fazer parte do sistema doxástico do protagonista. Para mais informações, veja (KLEIN, 1981), (DE ALMEIDA & FETT, 2016), (ALVES, 2017).

⁹ Peter Klein (2017), Claudio de Almeida e J.R Fett (2016) e Jonathan Kvanvig provavelmente se comprometeriam com essa alegação.

¹⁰ A teoria da anulabilidade proposta por De Almeida é muito similar a teoria explicitada na nota 8. A diferença é que não é toda proposição verdadeira que destruirá a justificação. Teorias da anulabilidade tradicionais estarão comprometidas com a tese de que a justificação para uma crença falsa sempre será derrotada pela negação da crença falsa. De Almeida crê que isso é um comprometimento muito forte para o falibilista, uma vez a consequência disso é que nenhuma crença falsa estará justificada o suficiente para o conhecimento. A alternativa proposta por de Almeida é que o contraditório da crença-alvo não deve ser utilizado como uma proposição verdadeira para destruir a justificação, garantindo, assim, que a justificação para uma falsidade possa ser boa o suficiente para o conhecimento. Para mais informações e vantagens dessa teoria da anulabilidade, veja (DE ALMEIDA, 2017).

¹¹ Não é óbvio que possuir uma teoria que seja compatível com intuições divergentes seja uma virtude teórica. Para uma crítica à teoria da anulabilidade referente a esse ponto, veja Borges (forthcoming).

Por óbvio, estas razões são objetáveis e não há consenso na literatura sobre se esses são casos de conhecimento, e, especificamente, se são casos de conhecimento inferencial originado em falsidades¹², muito menos se a Teoria da Anulabilidade é uma candidata plausível de análise do conceito de conhecimento. No entanto, assumirei essas razões como evidência para aceitar a Tese KFF.

Se a Tese KFF for verdadeira, então não é o caso que o conhecimento da conclusão somente depende do conhecimento nas premissas. Ou seja, os casos que motivam a Tese KFF são claros contraexemplos à condição necessária postulada pelo Princípio KFK. Na próxima seção, apresentarei a resposta de Ian Schnee em relação à Tese KFF: se são casos de conhecimento, não é devido à falsidade; ou se a falsidade desempenha algum papel epistêmico interessante, então é um caso de não-conhecimento. Se Schnee estiver correto, nós teremos uma defesa indireta do Princípio KFK.

3 A crítica de Schnee

O objetivo de Ian Schnee (2015) é argumentar que os casos que instanciam a Tese KFK são um fenômeno ilusório, porque ou são casos de conhecimento, cujo suporte epistêmico não provém da falsidade, ou não são casos de conhecimento. Para reconstruir sua argumentação, utilizarei o caso Programa de Tv.

O primeiro movimento de Schnee é fazer algumas clarificações conceituais. O primeiro esclarecimento é referente à tipologia dos casos: essencial-KFF e inessencial-KFF¹³. Inessencial-KFF são os casos nos quais há dois ou mais caminhos evidenciais independentes entre si que epistemizam a crença na conclusão. Ou

¹² Rodrigo Borges (2017), Ian Schnee (2015), Martin Montminy (2014) são alguns exemplos de autores que creem que, nestes casos, a falsidade não oferece status epistêmico adequado, embora a sua presença no raciocínio não impeça a aquisição de conhecimento inferencial.

¹³ Essencial KFF e non-essencial KFF, respectivamente.

seja, há um caminho no qual a falsidade está presente, e há outro caminho independente deste que não contém falsidades. Cada um desses caminhos pode tornar, independentemente, conclusão em um caso de conhecimento. Essencial-KFF, por sua vez, são casos nos quais o caminho evidencial que contém a falsidade é o *único* capaz de produzir conhecimento. Por uma questão de escopo, me concentrarei apenas nos casos Essencial-KFF.

Como o ponto de disputa é se crenças falsas podem produzir conhecimento inferencial, o argumento de Schnee contra os casos de Essencial-KFF também é um argumento contra os casos de Inessencial-KFF, porque se nos casos em que o único caminho evidencial que contém a falsidade não for capaz de produzir conhecimento, nenhum caminho evidencial que contém falsidades poderá produzir conhecimento. Falsificando Essencial-KFF, o argumento pode ser utilizado contra todos os tipos de casos que instanciam a Tese KFF. Considere, a seguir, um caso de Essencial-KFF:

Programa de Tv 2: Este caso é como o Programa de Tv [citado anteriormente], entretanto Ellie está extremamente convicta na acurácia de seu relógio e apenas forma crenças exatas com [essa] base; ela não possui outra evidência sobre o horário (SCHNEE, 2015, p. 55).

Esta versão do caso motiva a ideia de que somente a falsidade pode explicar por que há conhecimento. Ou seja, não há outro caminho evidencial, além do que contém a falsidade, capaz de epistemizar a crença na conclusão. Então, este é um genuíno caso de conhecimento inferencial via falsidade. No entanto, mesmo que alguns tenham a intuição de que é um caso de conhecimento, Schnee crê que quando compreendermos as características epistêmicas envolvidas nos casos, essa intuição se mostrará

enganadora¹⁴ (Cf. SCHNEE, 2015, p. 58); uma vez que isso aconteça, não teremos a intuição de que há conhecimento.

O argumento de Schnee contra Essencial-KFF possui 2 estágios. Ele crê que o protagonista do caso é diferenciado, já que forma somente crenças cujo conteúdo é <exatamente p>, uma vez que *“normalmente quando formamos crenças exatas sobre o horário do relógio (ou de qualquer outro dispositivo), nós também formamos, ao menos disposicionalmente, a crença de que é aproximadamente aquele horário.”* (SCHNEE, 2015, p. 58). Ou seja, Schnee parece sugerir que se S crê que exatamente p, então S crê (ao menos disposicionalmente), que aproximadamente p. O problema para quem defende a Tese KFF passa a ser explicar por que os protagonistas não formam a crença no consequente do condicional¹⁵.

O primeiro estágio do argumento de Schnee é supor que os protagonistas dos casos Essencial-KFF possuem boas razões para não formarem crenças cujo conteúdo é aproximadamente p. Imagine, então, a seguinte versão do caso Programa de Tv:

Programa de Tv 3: Este caso é como o Programa de Tv 2, contudo Ellie sabe que, apesar de seu relógio ser bastante confiável, quando não está exatamente certo, é usualmente por uma hora ou mais. É por isso que ela não forma crenças sobre o horário aproximado [com base] no relógio; ela crê exatamente no que o relógio mostra ou ela não forma crenças sobre o horário com essa base. (SCHNEE, 2015, p. 58)

¹⁴ Ian Schnee parece sugerir que podemos acomodar nossas intuições às nossas melhores teorias. Se S tem a intuição de que P e a melhor teoria x se compromete com $\sim P$, então S pode mudar de intuição, quando compreender os aspectos epistêmicos relevantes.

¹⁵ Isso parece estranho porque é óbvio que não cremos em consequências lógicas daquilo que já cremos. Se S crê que vê zebras no zoológico, e isso implique as zebras não são mulas perfeitamente disfarçadas, isso não implica que ele também creia que aquelas zebras não são mulas perfeitamente disfarçadas de zebras. Assim, mesmo que <exatamente p> implique <aproximadamente p>, se S crê que exatamente p, isso não implica que S crê (disposicionalmente) que aproximadamente p. No entanto, não há espaço neste breve artigo para o desenvolvimento desta possível objeção.

A intuição de Schnee é que o protagonista não sabe e que esse é um caso Gettier. A crença na conclusão de Ellie é acidentalmente verdadeira, uma vez que poderia muito facilmente ter sido falsa — porque quando o relógio marca a hora errada, normalmente o erro é de uma hora ou mais, e não somente por dois minutos. Outra forma de explicar o que acontece no caso é alegar que o elemento de má sorte que foi neutralizado por um elemento de boa sorte. É má sorte que o relógio confiável esteja funcionando incorretamente, no entanto, isso é neutralizado porque o seu mal funcionamento é somente por dois minutos, e não por uma hora, como usualmente acontece. O ponto de Schnee é se Ellie sabe que o relógio é bastante confiável e se ela sabe que se o relógio não é acurado, é usualmente por uma hora ou mais, isso lhe autorizará a não formar crenças cujo conteúdo seja aproximadamente p , porque ou ela crê que é exatamente p , ou ela não crê que p . Se o protagonista tem razões para não formar crenças cujo conteúdo é aproximadamente p , então a crença na conclusão será sempre acidentalmente verdadeira, uma vez que muito facilmente poderia ter sido falsa (Cf. Schnee, 2015, p. 58). Se a crença na conclusão é acidentalmente verdadeira, o protagonista não tem conhecimento. Assim, se há uma razão para o protagonista não formar crenças cujo conteúdo é aproximadamente p , e essa razão motiva casos em que a crença-alvo é acidentalmente verdadeira, então não há Essencial-KFF.

O segundo estágio do argumento de Schnee é supor que os protagonistas dos casos Essencial-KFF não possuem razões para não formar crenças cujo conteúdo é aproximadamente p . Imagine, então, uma nova versão do caso Programa de Tv:

Programa de Tv 4: Este caso é como o Programa de Tv 2; Ellie está extremamente convicta na acurácia de seu relógio e apenas forma crenças exatas com [essa] base, entretanto não há razões para essa atitude doxástica. ela não possui outra evidência sobre o horário. (SCHNEE, 2015, p. 60)

Schnee aponta alguns problemas em relação a essa versão do caso. O primeiro é que o método de formação de crenças do protagonista é problemático: não há razões para crer que o relógio é acurado e para formar apenas crenças exatas. Ellie é irracional, uma vez que não possui razões para crer que o relógio é acurado, embora tenha um grau alto de crença na acurácia do relógio. A ideia que Schnee parece querer motivar é que o protagonista nessa versão do caso, a fim de evitar um caminho evidencial alternativo ao da falsidade, estará numa situação epistêmica frágil (Cf. SCHNEE, 2015, p. 60). Embora Schnee admita que o caso Programa de Tv 4 não seja um contraexemplo definitivo, o caso motiva alguns aspectos interessantes: os casos sempre serão epistemicamente problemáticos. Num deles, a conclusão está gettierizada; em outro, o método de formação de crenças não é adequado. Assim, não parece plausível atribuir conhecimento, cujo suporte epistêmico provenha de uma falsidade quando o método de formação de crenças não é adequado, ou quando a crença na conclusão é acidentalmente verdadeira. Se os casos que instanciam a Tese KFF possuem essas consequências, não é plausível aceitar que haja Essencial-KFF.

O ponto de Schnee com as duas suposições feitas é motivar a tese de que não é possível que crenças falsas produzam conhecimento inferencial da conclusão. Assim, ou se aceita que os casos Handout, Papai Noel e Programa de Tv são casos de conhecimento, embora não devido à falsidade, ou se aceita que o protagonista desses casos não possui conhecimento.

4 Conclusão

Usualmente, aceita-se que falsidades não podem oferecer o suporte epistêmico necessário para o conhecimento. Essa tese é reiterada pelo Princípio KFK, que pretende ser condição necessária para o conhecimento. No entanto, essa tese é colocada em dúvida pelos casos que instanciam a Tese KFF. A fim de recusar a Tese

KFF, apresentei o argumento de Ian Schnee contra a possibilidade de conhecimento inferencial via falsidades. Se a explicação de Schnee for verdadeira, não temos boas razões, portanto, para aceitar a Tese KFF, uma vez que o fenômeno que ela descreve é enganador. Não parece plausível aceitar a alegação de que é possível conhecimento inferencial via falsidades.

Referências

- ALVES, E. Anulabilidade Epistêmica e o Problema de Gettier. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 13, n. 2, p. 85-94, mai.-ago. 2017.
- ARISTÓTELES. Analíticos posteriores. In: ARISTÓTELES. *Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas*. São Paulo, Edipro, p. 265-365, 2016.
- BORGES, R. Knowledge, Despite evidence to the contrary. In: BORGES, R; FITELSON, B; BRADEN, C. *Knowledge, Scepticism, and Defeat: Themes for Klein*. Synthese Library, forthcoming.
- BORGES, R. Inferential Knowledge and The Gettier Conjecture. In: BORGES, R.; DE ALMEIDA, C.; KLEIN, P. (Eds.). *Explaining Knowledge: New Essays On The Gettier Problem*. Oxford: Oxford University Press, p. 273-291, 2017.
- BUFORD, C., & CLOOS, C. A Dilemma for the Knowledge despite Falsehood Strategy. *Episteme*, 15(2), 166-182, 2018. doi:10.1017/epi.2016.53
- DE ALMEIDA, C. & FETT, J. R. Defeasibility and Gettierization: a reminder. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 94, n. 1, p. 152-169, 2016.
- DE ALMEIDA, C. Knowledge, Benign Falsehoods, and the Gettier Problem. IN: BORGES, R.; DE ALMEIDA, C.; KLEIN, P. (Eds.). *Explaining Knowledge: New Essays On The Gettier Problem*. Oxford: Oxford University Press, p. 292-311, 2017.
- KLEIN, P. *Certainty: A Refutation of Scepticism*. University of Minnesota Press, 1981.

KLEIN, P. The Nature of Knowledge. IN: *Explaining Knowledge: New Essays on the Gettier Problem*, ed. Rodrigo Borges, Claudio de Almeida and Peter D. Klein, Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 35-56.

KLEIN, P. Useful False Beliefs. IN: Quentin Smith (ed.), *Epistemology: News Essays*. New York: Oxford University Press, 2008.

LEHRER, K. Knowledge, Truth and Evidence. In: *Analysis*, 25 (5), p. 168-175, 1965.

MONTMINY, M. Knowledge Despite Falsehood. In: *Canadian Journal of Philosophy*, 44 (3-4), p. 463-475, 2014.

NOZICK, Robert. *Philosophical Explanations*. Harvard University Press, 1981.

SCHNEE, I. There Is No Knowledge From Falsehood. In: *Episteme*, 12 (1), p. 53-74, 2015.

WARFIELD, T. Knowledge From Falsehood. In: *Philosophical Perspectives*, 19 (1), p. 405-416, 2005.

WILLIAMSON, T. *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press, 2000.

Sessão 2

Teorias da Justiça

Estado contratual e direito de punir: traços jurídico-político-filosóficos sobre liberdade

André Giovane de Castro¹

1 Introdução

A origem do Estado dispõe, essencialmente, de duas fundamentações filosóficas. De um lado, a visão de que a instituição estatal se constitui naturalmente com a união de vários agrupamentos; de outro lado, a concepção de que o ente se funda mediante a pactuação consensual e coletiva em prol de um poder central ordenador da vida em sociedade. As discussões de ambas as teorias aliadas ao direito de punir e à liberdade são a temática abordada neste trabalho científico.

A tese hodierna e hegemonicamente aceita fixa-se no contratualismo, protagonizado, substancialmente, por Jean-Jacques Rousseau, John Locke e Thomas Hobbes, em oposição à compreensão embrionária estatal defendida por Aristóteles. O norte do debate, nessa seara, situa-se em problematizar a forma e a razão pelas quais os indivíduos edificaram o Estado civil e, via de consequência, abriram mão da ideia de liberdade absoluta assegurada e exercida no âmbito do Estado natural.

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito – Mestrado em Direitos Humanos – da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí) e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). E-mail: andre_castro500@hotmail.com

O estudo pressupõe, como hipótese emergente da discussão, que o Estado natural, dada a inexistência de um poder central capaz de organizar as relações sociais, se estabelecia como um espaço de completa liberdade. Todavia, a vida absolutamente livre era ameaçada justamente pela ausência de um ordenamento regulador do convívio entre os pares, motivo pelo qual o Estado civil, mediante o contrato social, surgiu como a construção de uma sociedade mais organizada, embora com a liberdade controlada pela força punitiva legalizada e legitimada.

A partir disso, a pesquisa, com base no método dedutivo, na abordagem qualitativa e no procedimento bibliográfico, objetiva, com fundamento em traços jurídico-político-filosóficos, analisar, em um primeiro momento, as teorias da gênese estatal, especificamente com relação ao contrato social, e, em um segundo momento, as vicissitudes da liberdade à luz do Estado natural e do Estado civil com vinculação ao direito de punir formulado, de modo centralizado, com o consenso da coletividade.

2 Estado natural e estado civil: o contrato social

As concepções de origem e desenvolvimento do Estado são múltiplas desde a Antiguidade até a Modernidade. Os contornos envolventes da formação de uma instituição central reguladora da vida em sociedade constituem-se a partir, essencialmente, de duas correntes filosóficas alicerçadas, de um lado, em uma ideia de progressão natural da organização social e, de outro lado, em uma noção de construção artificial mediante o contrato consensual de todos os indivíduos.

A tese de Aristóteles (2011) assenta-se na visão constitutiva do ente estatal como resultado natural do agrupamento da família, integrada por homem e mulher, senhor e escravo; do pequeno burgo, organizado com a união de várias famílias; e da cidade, representada por diversos pequenos burgos. O Estado, diante disso, seria fruto da natureza, inclusive porque, na teoria

aristotélica (2011, p. 22), o homem nasce integrado ao Estado, uma vez que “o todo deve, forçosamente, ser colocado antes da parte”.

A formação evolutiva da estrutura da sociedade teria ocorrido, nesse contexto, em três fases, quais sejam, segundo Luiz Paulo Zeifert (2004), família, aldeia e *polis*. A *polis*, ou também cidade-estado, é a consequência de várias aldeias – ou pequenos burgos –, cuja gênese foi a urgência de promover sobrevivência e a manutenção foi a garantia de viver bem. A cidade seria compreendida, assim, conforme Zeifert (2004), como o coroamento de uma sequência natural emergida com a família.

A filosofia aristotélica (2011), sob a convicção da constituição natural do Estado, pressupõe que o homem nasce integrado à vida em comunidade, razão pela qual é, por sua própria natureza, um animal político e capaz de viver socialmente. Tal percepção oportuniza a interpretação de que o ser humano não opta pela vida em coletividade e pela constituição de um poder central, justamente porque já vem ao mundo inserido em um espaço criado anteriormente e destinado ao seu uso.

A tese de Aristóteles, no entanto, foi contestada na Modernidade com a assunção da teoria contratualista. O fim da Idade Média e o florescer de uma nova forma de sociedade chegaram com a visão de que o Estado é fruto da vontade dos homens e, conseqüentemente, não como resultado natural das instituições. A ambição dos indivíduos por um ente regulador e garantidor de harmonia e pacificação sociais provocou, assim, a elaboração de um contrato – ou pacto – de fundação do Estado.

A doutrina contratualista considera a dicotomia entre Estado natural e Estado civil. As razões fundantes do contrato social – que promove a instalação de uma ordem estatal regulada e centralizada –, porém, são diversas. Ao passo que Thomas Hobbes (2017) justifica a mutação estatal pela busca por segurança e John Locke (2014) argumenta pela preservação da propriedade, ambos críticos do Estado natural, Jean-Jacques Rousseau (2015) sustenta que os homens nascem bons, mas a sociedade os corrompe.

A instituição estatal origina-se, consoante Hobbes (2017), da decisão de todos os homens viventes do Estado natural, onde a sociedade se estabelecia mediante uma permanente guerra de todos contra todos. A ausência de um poder comum obstava a vida com segurança, haja vista a absoluta liberdade, em tese, garantida a todos os indivíduos, motivo pelo qual o intento de formar o Estado civil situa-se, de acordo com a filosofia hobbesiana (2017, p. 138), na “preocupação com sua própria conservação e a garantia de uma vida mais feliz”.

A natureza dos homens, conforme Hobbes (2017), inclina-se para sentimentos de parcialidade, orgulho e vingança. A tese hobbesiana (2017), dessa forma, afasta-se da visão de Aristóteles (2011), pois defende, segundo Gilmar Antônio Bedin (2013, p. 123), que “[...] os homens não são naturalmente bons e justos e que, sem a presença do poder político centralizado, eles se encontram absolutamente livres para realizar todas as paixões e para satisfazer plenamente os seus instintos, mesmo os mais egoístas e violentos possíveis”.

Se, na visão aristotélica (2011), os homens são, naturalmente, seres políticos, a concepção hobbesiana (2017) assegura que a civilidade humana somente se realiza a partir do pacto social. Apenas a saída do Estado natural para o Estado civil, diante disso, ocasiona a civilidade aos indivíduos. Isso significa, então, que não há uma consequência natural, mas, sim, uma necessária decisão humana que, na interpretação de Hobbes (2017), tende a ser pela assinatura artificial do contrato, uma vez que no Estado de natureza a vida é precária e insegura.

O pacto social representa, desse modo, a renúncia ao direito ou à liberdade natural a todas as coisas e sua transferência ao soberano. Esse soberano tem a incumbência de gerir a ordem social e garantir, substancialmente, segurança, o que pressupõe a submissão dos seres humanos à vontade do detentor da soberania. Isso é aceito pelos homens em virtude da ausência, consoante Bedin (2013, p. 125), de um poder comum instituidor de justiça,

uma vez que no Estado de natureza são todos “juizes de suas próprias razões”.

A capacidade criadora dos homens promove o Estado civil a partir da elaboração do contrato. Trata-se, então, de um artifício humano revestido de caráter jurídico-político com condições de alterar a estrutura social naturalmente estabelecida – Estado de natureza – para uma sociedade organizada por uma multidão representada por um ou alguns homens e destinada à paz mediante a submissão, consciente e deliberadamente aceita, à espada e às ordens emanadas pelo soberano.

A convenção que provoca o fim do Estado natural e, via de consequência, a ascensão do Estado civil, de acordo com Locke (2014), exige a obrigação conjunta e mútua de todos os homens com o objetivo de construir uma comunidade e um corpo político únicos. A partir do consenso, o poder intrínseco a cada indivíduo de fazer valer o direito natural é incorporado a um só governo, ao qual, justamente por meio do pacto emergente do novo ente estatal, todos devem se submeter.

A saída de uma conformação estatal, na qual há uma completa, em tese, liberdade, e a invenção de uma nova estrutura, na qual todos se encontram vinculados à decisão soberana, são justificadas, consoante Locke (2014), pela precariedade do gozo dos direitos no Estado natural, principalmente no tocante à propriedade. Por isso, Locke (2014) assevera que o cenário excessivamente retratado pelos medos e pelos perigos instiga os homens a se unirem em sociedade com vista a salvaguardar suas vidas, suas liberdades e seus bens.

A preservação da propriedade é, a partir da visão contratualista de Locke (2014), o ponto nevrálgico de constituição do Estado. Isto porque no Estado natural, de acordo com Locke (2014), há carência de uma lei capaz de servir como padrão de certo e errado e de saneamento das controvérsias; inexistência de um magistrado conhecido, imparcial e com autoridade; e falta de um poder em condições de apoiar, manter e ordenar o

cumprimento de uma decisão justa. Logo, a total liberdade não oportuniza, sempre, a satisfação dos direitos naturais.

O homem, nesse mesmo sentido, consoante Rousseau (2015), não detém qualquer autoridade sobre os seus pares no Estado natural. Uma situação como essa enseja a formação de uma autoridade legítima a quem, na teoria rousseauiana (2015), se deve obediência, pelo que cada um renuncia a parcela de suas liberdades e a entrega a um poder organizado, justamente com o fito de somar forças para vencer a resistência, atuar em conjunto e manter a conservação da espécie.

A questão central em Rousseau (2015) é a discussão sobre igualdade e liberdade, razão pela qual a forma como o pacto se estabelece exige atenção à condição igualitária tanto antes quanto depois de sua elaboração. Por isso, consoante a tese rousseauiana (2015, p. 20), todos devem alienar totalmente os seus direitos em favor da comunidade, uma vez que, “cada um se dando por inteiro, a condição é igual para todos, e a condição sendo igual para todos, ninguém tem o interesse de torná-la onerosa para os outros”.

A par disso, no instante em que todos se entregam consensual e mutuamente à edificação de um poder capaz de estabelecer ordem e melhorar a vida em sociedade, na visão de Rousseau (2015, p. 21), “não há nenhum associado sobre o qual não se obtém o mesmo direito que se cede”, ao mesmo tempo em que se ganha “o equivalente de tudo o que se perder e mais força para conservar-se o que se tem”. Todavia, diversamente do Estado natural, onde tudo é comum e não há deveres sem promessa, os direitos, no Estado civil, são fixados por lei.

Os resultados da mutação do Estado natural para o Estado civil, como modernamente instituído, podem ser vistos, segundo Rousseau (2015), pela substituição do instinto natural do homem pela justiça e do oferecimento da moralidade às suas ações. Algumas liberdades, antes, de certo modo, absolutas, são privadas no novo Estado, mas retornam aos indivíduos, no entendimento rousseauiano (2015), em oportunidades de desenvolvimento de

faculdades, ampliação de outras liberdades, enobrecimento de sentimentos e elevação da alma.

Verifica-se, à vista das contribuições filosóficas da Antiguidade e da Modernidade, que há, de um lado, a concepção do Estado como fruto de um caminho natural e, de outro lado, a visão do Estado como artifício humano. A transformação do Estado natural para o Estado civil, como a tese que hodiernamente se adota, permite uma série de reflexões acerca das vicissitudes da liberdade nos dois espaços de manifestação das condutas humanas, quais sejam, sem e com um poder organizado, especificamente com relação ao direito de punir.

3 Direito de punir e liberdade: a intervenção estatal

A liberdade pode ser compreendida como o maior direito humano disponível na constância do Estado natural. A inexistência de um poder central regulador da vida em sociedade, em que pese outros mecanismos de organização em pequenos grupos tenham sido instalados, possibilitava um campo expressivo de manifestação das vontades dos indivíduos. A fundação do Estado civil, como modernamente constituído, reduziu as liberdades sob o pretexto de se construir e manter uma sociedade harmônica e pacífica.

O almejo por segurança foi elementar para a edificação do Estado, uma vez que a sua criação garantiria a definição de condutas consideradas incondizentes com a vida social. A vida de temores e repleta de inimigos no Estado de natureza, segundo Cesare Beccaria (2012), foi motivo para o sacrifício das liberdades humanas em prol da constituição da soberania, inclusive porque, apesar de ser ampla, a liberdade assegurada antes do contrato social era incerta e inútil, razão pela qual a formação de um soberano se tornou essencial.

O entendimento de Beccaria (2012, p. 17) assenta-se na convicção de que o homem tende, naturalmente, para o

despotismo, com o que, inclusive, a edificação do Estado não significa a busca pelo interesse coletivo, mas, sim, individual, pois “ele procura, incessantemente, não só retirar da massa comum a sua parte de liberdade, como também usurpar a dos outros”. A necessidade, dessa forma, obrigou os indivíduos a cederem suas liberdades absolutas como fundamento do direito de punir.

A constituição do soberano, encarregado, então, de ordenar a sociedade, resultou na legitimação estatal do direito de punir quem contrariar os mandamentos da pretensa paz social. O *jus puniendi*, como mecanismo jurídico-político estatuído, sob os contornos atuais, com a formação dos textos legais tem estreita relação com a discussão sobre liberdade, principalmente a partir do século XVIII, quando, na visão de Michel Foucault (2013), houve a ascensão das prisões no modelo de penitenciária para cumprimento da pena privativa de liberdade.

Antes do século XVIII, conforme a teoria foucaultiana (2013), o corpo do indivíduo era utilizado como objeto de punição. O suplício do corpo, com sanções concretizadas na forma de espetáculo público, consistia no simbolismo da repressão penal perpetrada pelo soberano, haja vista, aliás, que o crime, até então, representava, na concepção de Foucault (2013), uma afronta à vítima imediata, mas, sobremaneira, um ataque ao detentor da soberania – aquele a quem se entregou as liberdades individuais de saída do Estado natural e de criação do Estado civil.

A atuação sancionatória do soberano sobre o criminoso – ou melhor, aquele considerado criminoso aos olhos do detentor da soberania – é a externalização do poder. O espetáculo público servia como instrumento de manifestação da força do governante em face do súdito que, em tese, teria violado a lei, justamente por isso, de acordo com Foucault (2013), o suplício deveria ser realizado aos olhos do povo, sem o qual não teria sentido e não provocaria a simbologia do exemplo e do receio.

No entanto, o suplício foi sendo contestado pelos cidadãos porque a brutalidade com que era realizado, consoante a tese

foucaultiana (2013, p. 16), se assemelhava à selvageria, razão pela qual se exigiu a alternância do modelo punitivo, momento em que o sofrimento efetivado diretamente sobre o corpo foi deixado de lado e “o castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos”. A suspensão dos direitos envolve, entre outros e primordialmente, o da liberdade.

A pena privativa de liberdade, a ser cumprida, pois, em um estabelecimento prisional, surgiu com a ideia de uma sanção mais humanizadora em face da manipulação agressiva dos corpos. Todavia, desde o início, as prisões não galgaram atingir aos intentos legalmente estipulados de sua instituição, pois Beccaria (2012, p. 24) já afirmava – o que continua sendo a realidade – que as prisões são “a horrível mansão do desespero e da fome”. Mesmo assim, o Estado, contemporaneamente, persiste na restrição da liberdade como máxima punitiva.

A partir disso, a discussão sobre a liberdade, no contexto do *jus puniendi*, desenvolve-se em um espaço jurídico-político-filosófico, uma vez que a formação do Estado representou, nos limiares modernos e contemporâneos, a definição legal das ações e omissões vistas socialmente como contrárias à ordem social e, conseqüentemente, passíveis de punição. A liberdade, não mais absoluta como no Estado natural, foi – e assim ainda o é – utilizada como meio repressivo mediante a sua restrição.

A questão que se coloca, nesse sentido, diz respeito à legitimação das razões ensejadoras da privação de liberdade, especificamente analisada sob o prisma da locomoção, mas pertinente, também, às demais restrições da liberdade compreendida amplamente. O alegado consenso fundador do pacto social tende a demonstrar o beneficiamento da entrega de parcela das liberdades em prol de um poder central organizador da vida em sociedade, mas importa averiguar, filosoficamente, o cabimento da interferência estatal nas liberdades individuais.

Os interesses da sociedade e do indivíduo são elementares para a utilização do poder como mecanismo de controle e coerção.

Para John Stuart Mill (2011), a proteção da humanidade é o único objetivo capaz de oportunizar a interferência, individual ou coletiva, na liberdade de qualquer sujeito. Isso significa que o exercício do poder – o que pode ser analisado no tocante às sanções penais – somente pode ocorrer com o fito de prevenir danos aos membros da sociedade, e, logo, não sob a justificativa de benefício ao próprio indivíduo.

Assim, na visão de Mill (2011), a intervenção estatal apenas seria legitimada para obstar alguma conduta que pudesse, ou que veio, a ameaçar direitos de outrem, justamente porque as atitudes que se relacionam às outras pessoas são as únicas que possibilitam a responsabilização. Caso contrário, de acordo Mill (2011, p. 49), “[n]aquela parte que só diz respeito a si mesma, a independência de cada pessoa é, por direito, absoluta”, pois “[s]obre si mesmo, sobre os seus próprios corpo e mente, o indivíduo é soberano”.

O Estado, compreendido à luz do contratualismo, deve, dessa forma, assegurar, em regra, as liberdades aos cidadãos, até porque, considerando que todos os indivíduos entregaram parte igualitária de suas liberdades para a constituição do soberano, a integralidade dos membros da sociedade encontra-se em patamar de igualdade, salvo o soberano. Logo, a exceção legitimadora da restrição das liberdades, incluindo a de locomoção atinente à segregação, situa-se unicamente nos casos em que houver a afronta às liberdades alheias.

A problemática que se delineia a partir disso é trazida por Mill (2011, p. 141): “Qual seria então justo limite para a soberania do indivíduo sobre si mesmo? Onde começa a autoridade da sociedade? Quanto da vida humana deve caber à individualidade, e quanto à sociedade?”. Tais questionamentos podem ser vistos à luz da eleição legislativa das condutas consideradas criminosas, pois a tipificação de delitos passíveis de privação de liberdade decorre de escolha humana.

A própria sociedade, representada na figura do soberano – que pode se constituir, nos contornos do Estado moderno, em uma

ou várias pessoas –, é quem constrói, politicamente, o ordenamento jurídico. Isso significa que a definição dos casos ensejadores de intervenção estatal nas liberdades individuais incumbe aos próprios seres humanos que, antes viventes do Estado de natureza, assinaram, abstratamente, o contrato social e formaram, no Estado civil, o direito de punir.

Diante disso, na análise de Mill (2011), a parcela da vida que diz respeito ao interesse individual deve, em tese, permanecer à individualidade, enquanto a parcela que se refere à sociedade deve, em tese, ser tratada socialmente. Há, nessa interpretação, dois âmbitos da liberdade: de um lado, a liberdade particular e voltada a interesses e reflexos privados e, de outro lado, a liberdade que, caso exercida com atentado à liberdade de outrem, provoca reflexos públicos e demanda a restrição por parte do Estado.

A vida em sociedade, dessa forma, segundo Mill (2011, p. 141), “torna indispensável que cada um deva ser obrigado a observar certa linha de conduta para com os outros”. Isso pode ser entendido como a retratação dos objetivos emergentes do pacto de fundação do Estado, haja vista que a sua criação decorreu da ausência de um poder central regulador da vida no Estado natural, onde, apesar da liberdade ser completa, os indivíduos sentiam-se, uns para com os outros, em constante perigo, medo e incerteza.

A definição de determinadas condutas como contrárias aos preceitos da organização social e, logo, a dependência de algumas liberdades dos indivíduos ao arbítrio do soberano não se opõem, no entanto, ao *status* de libertação obtido e buscado com a mutação do Estado natural para o Estado civil. Isso porque, de acordo com Zygmunt Bauman (2014, p. 30), “não há outro caminho para buscar a libertação senão ‘submeter-se à sociedade’ e seguir suas normas”, justamente porque “[a] liberdade não pode ser ganha contra a sociedade”.

Verifica-se, portanto, que a decisão consensual e coletiva dos indivíduos na pactuação social de saída de uma sociedade natural para a emergência de uma sociedade contratual reflete uma série

de modificações na estrutura jurídico-política da liberdade. A ampla liberdade disponível no Estado natural cede lugar para uma liberdade regulada no Estado civil, mas que, à vista do exposto, tem o condão de ordenar e garantir, harmônica e pacificamente, melhores condições de vida em coletividade.

4 Considerações finais

A investigação científica pautou-se em analisar as teorias fundamentadoras da origem do Estado e suas relações com o direito de punir e com a liberdade mediante a problematização da forma e da razão pelas quais os indivíduos decidiram elaborar, abstratamente, o contrato social e, via de consequência, sair do Estado natural e fundar o Estado civil. A discussão centrou-se, de um lado, com a tese de Aristóteles (2011) e, de outro lado, com a concepção de Jean-Jacques Rousseau (2015), John Locke (2014) e Thomas Hobbes (2017).

A visão de Aristóteles (2011) assenta-se na formação natural do Estado como fruto do desenvolvimento da família, da aldeia e da *polis*, motivo pelo qual os homens já nasceriam inseridos em uma instituição estatal como animais políticos. A sua tese foi contestada por Rousseau (2015), Locke (2014) e Hobbes (2017), os quais integram a fundamentação contratualista e adotam a teoria de edificação do Estado como resultado da pactuação social de todos os seres humanos em prol da saída do Estado natural e emergência do Estado civil.

Os almejos de um poder central organizador da sociedade, em Rousseau (2015), de uma instituição capaz de garantir segurança, em Hobbes (2017), e de um ente com condição de preservar a propriedade, em Locke (2014), seriam elementares para a gênese do Estado. A edificação artificial do Estado civil – que se refere à tese hegemônica e atualmente aceita – fez emergir o direito de punir como mecanismo de controle das condutas

humanas em prol da harmonia e da pacificação sociais, razão pela qual a ideia de liberdade ganhou novos contornos.

A fundação do Estado contratual exigiu dos indivíduos a entrega de parcela de suas liberdades para a formação do soberano. Logo, a liberdade, em tese, absoluta verificada no âmbito do Estado natural foi restringida na nova sociedade com base no direito de punir. Nesse sentido, os temores e os inimigos do Estado natural provocaram, seguindo a compreensão de Cesare Beccaria (2012), o sacrifício de certas liberdades pela constituição do soberano, a quem se atribuiu o direito de legislar e administrar a vida social, inclusive mediante sanções.

As sanções, na visão de Michel Foucault (2013), foram, inicialmente, aplicadas sobre o corpo, como suplício, mas após o século XVIII, notadamente com o ideal de humanização e a consciência social sobre o excesso punitivo, o poder sancionatório focou-se na liberdade – ou melhor, na sua restrição –, com a instituição das penalidades de prisão. A liberdade, como maior direito humano assegurado no Estado natural, foi restringida com fundamento no controle estatal e no cumprimento do *jus puniendi* destinado a promover a harmonia e a paz sociais.

A liberdade no Estado civil, portanto, foi mitigada. A intervenção estatal, à luz de John Stuart Mill (2011), legitima-se e restringe-se ao instante em que a conduta de um indivíduo viola as liberdades de outrem, ao passo que não cabe em situações nas quais a ação ou omissão diz respeito somente à esfera privada do sujeito. O pacto social, à vista disso, corroborando a hipótese embrionária do estudo, criou a instituição pública como meio de regular certas atitudes e, ao relativizar a liberdade, tem o condão de ordenar a sociedade.

Referências

ARISTÓTELES. *A política*. Coleção Saraiva de Bolso. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- BECCARIA, C. *Dos delitos e das penas*. Tradução de Torrieri Guimarães. 7. ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.
- BEDIN, G. A. *A Idade Média e o nascimento do Estado Moderno: aspectos históricos e teóricos*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2013.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Tradução de Raquel Ramallete. 41. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HOBBS, T. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2017.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Bauru: Edipro, 2014.
- MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. Tradução de Ari Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2011.
- ROUSSEAU, J. J. *O contrato social: princípios do direito político*. Tradução de Edson Bini. 2. ed. Bauru: Edipro, 2015.
- ZEIFERT, L. P. *A exclusão social na Grécia Clássica e a postura dos sofistas*. Ijuí: Unijuí, 2004.

A virtude política da justiça e a neutralidade objetiva do Estado em John Rawls

Bruna Fernandes Ternus¹

Introdução

Este estudo, ao fazer uma revisão e análise da teoria da justiça rawlsiana, objetiva demonstrar a estreita vinculação entre a virtude política da justiça, enquanto qualidade moral da pessoa de direito, com os princípios da justiça, enquanto orientadores das instituições políticas e sociais. Inicialmente, analisarei alguns conceitos-chave teorizados por Rawls como a posição original e o véu da ignorância, e como estes embasam a tese da justiça como equidade. A posição original e o véu da ignorância identificam características fundamentais sobre as quais se estrutura a sociedade bem-ordenada, objetivo de Rawls. Esta sociedade bem-ordenada deve ser regulada por uma concepção política e pública de justiça, na qual todos os indivíduos aceitam os mesmos princípios de justiça. Visto que Rawls propõe uma concepção política de justiça que respeita e defende tanto a liberdade quanto a igualdade, ele sugere dois princípios de justiça que visam assegurar as condições mínimas para o exercício dos direitos fundamentais dentro da sociedade. Estes dois princípios traduzem a soma da

¹ Licenciada em Filosofia pela PUCRS. Bacharelanda em Relações Internacionais pela UNILASALLE. brunafernandesternus@gmail.com

igual liberdade individual e do princípio da diferença, ou da igualdade equitativa de oportunidades.

Assim sendo, estes dois princípios iniciais evidenciam o aspecto igualitário do liberalismo político rawlsiano, aspecto que tornou sua teoria ainda mais singular. A segunda parte desta pesquisa diz respeito à tentativa de vinculação entre a virtude da justiça e os princípios de justiça. O tema dos princípios de justiça enfatiza uma dimensão política e pública da sociedade e das instituições sociais, e o tema da virtude da justiça remete à concepção normativa de pessoa. Nesta perspectiva desenvolve-se a crítica à teoria na qualidade de uma doutrina moral abrangente. Este problema é abordado a fim de, posteriormente, expor a resposta rawlsiana a esta crítica.

Deste modo, o estudo visa fazer uma análise da aproximação entre a virtude da justiça, como uma virtude política, referente ao caráter de um sujeito-cidadão e os princípios de justiça que devem orientar uma sociedade bem-ordenada. Para tanto, investiga-se também a obra intitulada *O Liberalismo Político*, na qual Rawls faz uma análise sobre a relação entre a prioridade do justo e as ideias do bem. O autor introduz, então, a ideia de neutralidade para discutir as concepções de bem permitidas pelos princípios de justiça e virtudes políticas. A partir disso, Rawls explica a neutralidade objetiva de seu liberalismo político e inclui uma definição de certas virtudes políticas na sua tese da justiça como equidade. Alicerçado na ênfase de que essas virtudes políticas devem ser distinguidas das virtudes que caracterizam formas de vida, é que John Rawls caracteriza tais virtudes como o ideal do bom cidadão de um Estado democrático.

Enquanto considerações finais, são apontados alguns problemas ou perspectivas que a teoria ou a resposta à crítica da teoria podem desenvolver.

A teoria da justiça rawlsiana

John Rawls problematiza a sociedade partindo de uma análise deontológica, ou seja: como ela deveria ser para ser uma sociedade justa? Dentre inúmeras interpretações feitas a respeito da *justiça*, Rawls considera fundamental uma concepção pública de justiça, a qual precisa ser “articulada sob valores que sejam politicamente autônomos, e não como parte de uma doutrina filosófica, religiosa ou moral abrangente” (OLIVEIRA, 2015). Pode-se imaginar a concepção pública da justiça como aquilo que constitui a carta fundamental de uma associação humana bem-ordenada.

Para garantir que os acordos fundamentais (a concepção de caráter público) alcançados sejam equitativos, Rawls formula a posição original como o *status quo* inicial adequado para a formulação e deliberação de princípios de justiça. Tais princípios de justiça devem ser uma forma de atribuir direitos e deveres às instituições básicas da sociedade e de distribuir apropriadamente benefícios e encargos da cooperação social. Neste sentido, a justiça tem seu papel fundamental na medida em que pretende ser característica indispensável numa estrutura básica social que propõe-se igualitária.

A posição original é a situação puramente hipotética na qual as partes contratantes escolhem, sob um “véu da ignorância”, os princípios de justiça que devem governar a estrutura básica da sociedade. O véu da ignorância põe entre parênteses o conhecimento das circunstâncias particulares dos participantes do acordo, por exemplo suas posições sociais ou seus possíveis interesses. Deve ser excluído qualquer conhecimento que tenda a dar origem ao preconceito, ou à defesa de interesses particulares. Ou seja, a “justiça como equidade” não deve ser entendida como se os conceitos de justiça e equidade fossem idênticos, mas que os princípios de justiça são concebidos e acordados numa situação de equidade.

Rawls apresenta uma primeira formulação dos dois princípios que ele acredita que seriam acordados na posição original:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculados a cargos e posições acessíveis a todos. (RAWLS, 2008, p. 73)

Esses princípios referem-se à estrutura básica da sociedade e podem ser explicados enquanto fundamentados nas ideias de liberdade e de diferença. O primeiro princípio estabelece, em outras palavras, que não só as liberdades básicas individuais devem ser iguais, como também, por exemplo, a liberdade política, de expressão, de pensamento, da integridade pessoal e direito à propriedade privada. O segundo, diz respeito ao desafio da justiça distributiva. As desigualdades são justas, a distribuição de renda e riqueza não precisa ser necessariamente igual, mas deve ser acessível para todos no sentido de abertura de oportunidades. Portanto, não se trata de um igualitarismo social, mas de um igualitarismo em relação às oportunidades.

Analisados alguns termos gerais, é importante salientarmos a premissa fundamental da concepção político-liberal de justiça rawlsiana, a saber, a ideia de uma sociedade a qual precisa ser um sistema equitativo de cooperação. Neste sentido, Rawls está preocupado em descrever como deve ser uma sociedade política democrática, e alicerça sua resposta nos princípios já analisados anteriormente. O essencial é notar que a teoria da justiça rawlsiana se apresenta como uma “solução” ao problema do pluralismo razoável, característico de sociedades democráticas, e sua

regulação por meio de uma concepção pública de justiça dentro dessas sociedades.

Alguns problemas ou críticas a esse tipo de abordagem, no entanto, surgem justamente com base nesta relação entre o pluralismo razoável e/ou as diversas concepções de bem e a concepção política e pública de justiça. Sendo a teoria da justiça como equidade uma teoria liberal-política que prioriza o justo sobre o bem, questões relacionadas às “limitações” ou às concepções *permissíveis* do bem serão levantadas.

O problema da justiça rawlsiana enquanto doutrina moral abrangente

A ideia da primazia do justo sobre o bem é um elemento essencial da filosofia política rawlsiana. A prioridade do justo significa que os princípios de justiça impõem limites às formas de vida permissíveis, e que, portanto, concepções de bem e formas de vida que vão diretamente contra os princípios de justiça acordados sob o véu da ignorância na posição original, não são permitidos. Entretanto, esta ideia pode gerar mal-entendidos. Por isso, a primazia do justo “não deve ser compreendida como a independência ou a dissociação entre os conceitos de justo e de bem, mas sim como uma relação apropriada entre ambos” (DALSOTTO, 2014, p. 126).

Ao afirmar a primazia do justo sobre o bem, Rawls “abre espaço” para uma forte objeção que surge, principalmente, por parte de alguns comunitaristas, como Alasdair MacIntyre. As críticas podem ser estruturadas em dois aspectos. O primeiro, diz respeito ao subjetivismo ético contido na teoria rawlsiana. A ideia de um Estado neutro no que tange valores morais e concepções de bem, é criticada por comunitaristas como MacIntyre sob o ponto de vista de que é tarefa do Estado fomentar alguns valores morais em detrimento de outros. Deve existir, sob o ponto de vista desses autores, uma hierarquização dos valores, “promovendo virtudes

políticas através da educação e excluindo os piores valores” (SILVEIRA, 2007).

A segunda crítica, nesta mesma linha de pensamento, refere-se a neutralidade do Estado e das leis. E neste ponto, a “crítica comunitarista aponta para a impossibilidade da separação da esfera pública e a esfera privada” (SILVEIRA, 2007). O cidadão encarregado, por exemplo, do poder executivo ou legislativo dentro do Estado não pode distinguir as suas concepções éticas das escolhas públicas, isso porque “determinadas visões morais incluem como parte dessa ética uma visão global do indivíduo” (SILVEIRA, 2007).

Os problemas levantados por autores como Alasdair MacIntyre, em grande medida, desenvolvem uma questão bastante importante para a teoria da *justiça como equidade*. A de que: valendo-se de ideias ou concepções de bem, a tese sobre uma concepção pública de justiça acordada numa situação de equidade, faz afirmações sobre a verdade de certas doutrinas abrangentes e acaba tornando-se ela mesma uma doutrina moral abrangente.

Por isso, cabe elucidar qual a relação entre ideias do bem e a concepção pública de justiça, e os sentidos nos quais tal concepção limita algumas ideias do bem. Tendo em vista a ideia de concepção política da justiça, bem como a distinção de doutrina abrangente, tal concepção limita as concepções do bem no seguinte sentido:

[...] as ideias do bem admitidas devem ser ideias políticas, isto é, devem fazer parte de uma concepção política razoável de justiça, de maneira que possamos supor: a. que são ou podem ser compartilhadas por cidadãos considerados livres e iguais; b. que não pressupõem nenhuma doutrina plena ou parcialmente abrangente. (RAWLS, 2016, p. 207)

Ou seja, isso significa simplesmente que as ideias do bem, quando estão em conformidade com a concepção política de justiça, são aceitáveis. As diferentes formas de vida são admissíveis desde que não violem os princípios de justiça.

A virtude da justiça e a neutralidade

É na tentativa de responder essas críticas que Rawls introduz na sua obra *O Liberalismo Político* os conceitos de *neutralidade* e *virtudes políticas*. Ainda que o autor mesmo não considere o termo “neutralidade” o mais adequado, ele utiliza-o com as devidas precauções para analisar o problema da justiça enquanto doutrina moral abrangente, para esclarecer a prioridade do justo sobre o bem e examinar a ideia das virtudes políticas.

A neutralidade pode ser definida de muitas maneiras. Ela é procedimental quando diz respeito a um procedimento que pode se justificar sem utilizar-se de valores morais. De outro modo, pode-se dizer que um procedimento neutro é o que se justifica através de valores neutros, tais como “a imparcialidade, a consistência na aplicação de princípios gerais a todos os casos razoavelmente afins e a igual oportunidade para as partes contendoras apresentarem suas exigências” (RAWLS, 2016, p. 225). A justiça como equidade, porém, não é procedimentalmente neutra. O que ela busca é um “terreno comum” ou terreno neutro, devido o pluralismo. É na posição original que concepções políticas - fundamentadas implicitamente em diversas doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes - objetivam constituir um consenso sobreposto (o terreno neutro, comum).

A maneira de definir neutralidade que mais se ajusta aos objetivos das instituições básicas sociais, às doutrinas abrangentes e suas correspondentes concepções de bem é a “neutralidade objetiva”. Distinta da neutralidade de procedimento, a neutralidade objetiva consiste numa neutralidade em relação às instituições básicas e políticas públicas no sentido de que estas podem estar embasadas por uma concepção política pública, ou seja, que considere os cidadãos em geral.

Neste sentido, John Rawls formula a neutralidade da seguinte forma:

- a. que o Estado deve assegurar a todos os cidadãos oportunidades iguais de promover qualquer concepção permissível do bem;
- b. que o Estado nada fará que tenha como propósito favorecer ou promover qualquer doutrina do bem em particular, nem dar auxílio maior àqueles que a professam;
- c. que o Estado nada fará que facilite a aceitação, por parte dos indivíduos, de dada concepção em detrimento de outra, a menos que sejam tomadas medidas para cancelar ou compensar os efeitos das políticas que façam tal coisa. (RAWLS, 2016, p. 73)

De modo que a primeira assertiva, “a”, caracteriza-se por uma reformulação que estabelece que somente as concepções permissíveis do bem podem ser promovidas livremente no Estado.

Em suma, o argumento de Rawls é o de que podemos distinguir a neutralidade procedimental do objetivo, mas que não podemos confundir esta última com uma “neutralidade de influência”. Isto quer dizer que as instituições básicas e políticas públicas não devem moldar-se para favorecer nenhuma doutrina abrangente em particular, ainda que, satisfazendo a neutralidade de objetivo, considerem diferentes concepções permissíveis do bem por meio do consenso sobreposto.

Embora vise um terreno comum ou neutro, o Estado politicamente liberal de Rawls pode encorajar determinadas virtudes morais. Dessa forma, a justiça como equidade abrange uma interpretação de algumas virtudes políticas, tais como a civilidade, a tolerância, a razoabilidade e o senso de justiça (RAWLS, 2016, p. 229).

A tese de Rawls defende que incluir essas virtudes não caracteriza o Estado enquanto resultado da adoção de uma doutrina moral abrangente, mas associa às virtudes políticas ou ideias já vinculadas aos princípios de justiça acordados na posição original. Essas virtudes relacionam-se às formas de condutas essenciais para a cooperação equitativa.

Enfatizando que essas virtudes políticas devem ser distinguidas das virtudes que caracterizam formas de vida, John

Rawls caracteriza tais virtudes como o ideal do bom cidadão de um Estado democrático. Em resumo, se um regime constitucional encoraja

[...] virtudes de tolerância e confiança mútua, por exemplo, [...] está tomando medidas razoáveis para fortalecer as formas de pensamento e de sentimento que dão sustentação à cooperação social equitativa entre cidadãos considerados livres e iguais. Isso é muito diferente de o Estado promover em seu próprio nome determinada doutrina abrangente. (RAWLS, 2016, p. 230)

Considerações finais

Como já ressaltado, seria incorreto, segundo Rawls, afirmar que a tese da justiça como equidade, fundamentada - também - na primazia do justo sobre o bem, sustenta que a teoria constitui-se embasada em uma única concepção de bem ou converte-se em uma doutrina moral abrangente. O argumento rawlsiano baseado na neutralidade objetiva do Estado politicamente liberal oferece uma resposta para essa objeção na medida em que atribui ao Estado a possibilidade de embasar suas instituições básicas sociais numa concepção política pública de justiça que pode considerar concepções distintas de bem, mas que, ao mesmo tempo, não pode favorecer ou promover uma doutrina de bem em particular.

Muitos teóricos, porém, ainda não aceitam essa resposta sustentando, principalmente, que não é possível que tal neutralidade caracterize o Estado uma vez que suas instituições são constituídas e geridas por seres humanos que não possuem a capacidade plena para uma “imparcialidade”, por exemplo. Ainda que, após esta constatação, alguns rawlsianos recorram para o argumento do aspecto ideal ou hipotético da teoria, acredito que a réplica poderia consistir na questão sobre a dimensão prática da teoria de Rawls.

Enfim, este estudo não propõe-se encerrar qualquer tópico aqui levantado, mas pretende ser uma abordagem dos pontos

iniciais de uma pesquisa sobre a neutralidade objetiva do Estado e da justiça enquanto virtude política em John Rawls.

Referências

DALSOTTO, Lucas Mateus. A primazia do justo sobre o bem na filosofia política de John Rawls. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 125-138, jun. 2014.

FORST, Rainer. *Contexts of justice*. California: University of California Press, 2002.

NEDEL, José. *A teoria ético-política de John Rawls, uma tentativa de integração de liberdade e igualdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

OLIVEIRA, Cícero. Justiça e Equidade em John Rawls. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 27, p. 114-128, 2015.

OLIVEIRA, Nythamar de. *Rawls*. Coleção Filosofia passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 3^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SILVEIRA, Denis Coitinho. Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 169-190, 2007.

O construtivismo (kantiano) de John Rawls

Lourdes Pasa Albrecht¹

Introdução

Ao analisar a influência da filosofia moral kantiana na perspectiva construtivista de John Rawls a partir da releitura procedimental que faz de Kant e o alcance da razão prática no construtivismo político, assim como a referência ao intuicionismo tem-se as suas obras como principal fonte. Em *Uma Teoria da Justiça* (1971) Rawls trabalha, nesse aspecto, com a ideia do individualismo e de um certo racionalismo intuicionista. Já na Terceira Conferência do *Liberalismo Político* (1993), além de fazer um estudo comparativo entre construtivismo e intuicionismo, na formulação do construtivismo político Rawls se põe em contraste com o construtivismo moral de Kant, sendo a interpretação kantiana aqui mais explícita ou sistemática e mais abrangente do que na sua *História da Filosofia Moral* (2000), como será evidenciado no presente texto.

Inicialmente, cabe destacar a importância da obra *Uma Teoria da Justiça* de Rawls na legitimação dos princípios normativos da estrutura básica da sociedade de suas instituições sociais principais (sistemas públicos de regras) e da estrutura

¹ Doutoranda em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: lourdes.pasa@gmail.com

autônoma da liberdade e da igualdade como fundamento de uma sociedade bem ordenada, concebida como um sistema equitativo de cooperação de pessoas livres e iguais, buscando torná-las sustentáculo essencial na elaboração de uma concepção política de justiça para um regime democrático constitucional que pudesse ser endossada por doutrinas abrangentes razoáveis.

Nessa diretriz, o construtivismo revela-se de forma determinante para formulação de uma doutrina moral e de um conceito de justiça centrados num padrão ético e político, tendo a liberdade e a igualdade como princípios norteadores de uma pessoa com capacidade moral (capacidade para ter um senso de justiça e uma concepção de bem). Os aspectos construtivistas são, assim, um recurso utilizado sistematicamente como justificação para a escolha dos princípios de justiça desenvolvidos a partir das ideias públicas e compartilhadas da sociedade em um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais e compatíveis com suas doutrinas abrangentes razoáveis.

Sob esse panorama serão apresentados os aspectos do construtivismo político formulado por John Rawls para diferenciar sua teoria (pública da razão prática) do construtivismo moral de Kant e do intuicionismo racional, de modo que seja possível compreender seus elementos essenciais com vistas a fornecer uma resposta adequada-capaz de oferecer uma estrutura mais nítida das características construtivistas, conservando-se fiel à concepção política de justiça como equidade.

1 Construtivismo e intuicionismo

Para criar o construtivismo e sua compreensão como método de justificação para a escolha dos princípios de justiça Rawls precisa fazer referência ao intuicionismo, pois “é crucial para o liberalismo político que sua concepção construtivista não contradiga o intuicionismo racional, uma vez que o construtivismo tenta evitar a oposição a qualquer doutrina abrangente” (Rawls,

2000a, p. 140). Em *Uma Teoria da Justiça* quando Rawls discute o intuicionismo sua queixa não é que ele se baseia em premissas não factuais, mas que não fornece nenhuma base, nenhuma justificação de qualquer tipo para ponderar e equilibrar seus múltiplos princípios de uma maneira e não de outra.

No primeiro capítulo da *Teoria da Justiça*, o autor faz, nesse sentido, uma incursão genérica à doutrina intuicionista, tomando como ideia fundamental de que existe nela um conjunto de princípios básicos que devem ser pesados e comparados e em nosso entendimento reflexivo qual seria o mais justo. Porém, a afirmação do intuicionista, segundo Rawls, é de que não há critérios construtivos para ordenar a importância apropriada de princípios concorrentes de justiça; não há um modelo único que os justifique ou que lhes atribua pesos próprios. A concepção intuicionista não fornece nenhuma regra de prioridade como esses princípios devem ser equilibrados entre si.

Desse modo, as teorias intuicionistas caracterizam-se, por um lado, pela ideia de uma pluralidade de princípios básicos que podem colidir uns com os outros, apontando, em certos casos, diretrizes opostas. De outro, elas não incluem nenhum método específico ou regra de prioridade para avaliar tais princípios e compará-los entre si. A métrica do intuicionista para aferir o atingimento do equilíbrio na formação de um julgamento seria dada pela intuição, pelo que nos parecesse aproximar-se mais do que seria justo (Rawls, 2002, p. 36-37). Ou seja, em nosso julgamentos sobre justiça social, conforme a doutrina intuicionista, devemos alcançar uma pluralidade de princípios básicos e dizer que nos parece mais correto equilibrá-los de um certo modo não de outro.

A característica distintiva das visões intuicionistas está, portanto, na importância “que conferem ao apelo às nossas capacidades intuitivas, sem dispor da orientação de critérios implícitos e reconhecidamente éticos. O intuicionismo nega que exista uma solução explícita e útil para o problema da prioridade”

(Rawls, 2002, p. 44). Contudo, Rawls é taxativo ao afirmar que a atribuição de pesos diante da pluralidade de princípios é uma parte essencial da concepção de justiça. Porque se não soubermos explicar como esses pesos devem ser definidos por meio de critérios éticos razoáveis, os meios de uma discussão racional atingiram o fim. Por isso, ele entende que uma concepção intuicionista de justiça é apenas uma concepção parcial. O problema da prioridade se resolveria reduzindo a nossa independência no tocante a juízos intuitivos, mas não eliminá-los totalmente, uma vez que o objetivo é atingir um consenso confiável de julgamento a fim de se estabelecer uma concepção coletiva de justiça (Rawls, 2002, p. 48).

No capítulo do construtivismo político (Terceira Conferência do *Liberalismo Político*) Rawls aprofunda a questão num estudo comparativo entre intuicionismo e construtivismo, apresentando quatro características distintivas. A primeira característica do intuicionismo diz que, quando corretos, os princípios e juízos morais primeiros são verdadeiros no tocante a uma ordem, independente de valores morais. Essa ordem também não depende da atividade da inteligência humana, inclusive da razão, nem é explicada por ela. A segunda declara que os princípios morais são conhecidos pela razão teórica, não construídos. Para os intuicionistas, existem princípios que se impõem intuitivamente e a razão teórica conhece, e isso vem de Kant². Portanto, essa faculdade de conhecer exsurge de uma concepção teórica, isto é, da capacidade de conhecer. Essa característica seria robustecida pelo cotejo que os intuicionistas fazem “entre o conhecimento moral e o conhecimento matemático na aritmética e na geometria. Afirmam que a ordem dos valores morais encontra-se na razão de Deus e dirige a vontade divina” (Rawls, 2000a, p. 136-137).

² “Embora o construtivismo de Kant pertença ao âmbito da filosofia moral, tem também alguma afinidade com suas ideias construtivistas da filosofia da matemática. Com efeito, sua consideração da natureza sintética a priori da aritmética e da geometria é, por certo, uma das origens históricas dessas visões” (Rawls, 2005, p. 274).

A terceira característica diz respeito à concepção mais simples de pessoa. Para um conhecimento cognitivo basta que o sujeito tenha a capacidade de conhecer, que se traduz na racionalidade. Segundo os intuicionistas, o conhecimento traz consigo a motivação da vontade. Portanto, a tese sustentada pelo intuicionismo traz como requisito mais importante a visão de sermos capazes de conhecer os princípios primeiros (que são dados), que expressam a ordem de valores morais acessível à percepção e à intuição, e de sermos motivados por esse conhecimento. O reconhecimento dos princípios primeiros como verdadeiros geraria, assim, num sujeito capaz de conhecê-los, o desejo de agir de acordo com eles por eles mesmos. A quarta e última característica do intuicionismo considera verdadeiros e justos os juízos morais quando dizem respeito à ordem, e a descrevem com precisão, independente de valores morais.

Na sequência, valendo-se da análise das características do intuicionismo racional Rawls apresenta as quatro características do construtivismo político que, embora similares, mostram o contraste entre essas duas visões. A primeira característica enuncia que os princípios de justiça política (o conteúdo) seria resultado de um procedimento de construção (a estrutura). Portanto, para os construtivistas esses princípios são construídos, não dados. Por isso se exige uma razão prática nos termos kantianos, uma vez que é aquela razão que determina a vontade através da lei moral. E essa ordem de valores precisa ser construída justamente por ela não ser dada, a qual se traduz na segunda característica, que é o procedimento. Todavia, embora o procedimento de construção se apoie fundamentalmente na razão prática, Rawls ressalta que a razão teórica tem o papel de dar forma às crenças e ao conhecimento das pessoas racionais que participam dessa construção, empregando “suas capacidades gerais de raciocínio, inferência e julgamento ao selecionar os princípios de justiça” (Rawls, 2000a, p. 138).

A terceira característica do construtivismo político consiste na utilização de uma concepção complexa de pessoa e sociedade para conformar e estruturar a sua construção. No construtivismo não é o bastante conhecer certos princípios. São necessárias as duas capacidades morais da pessoa como membro de uma sociedade política de um sistema equitativo de cooperação social: ter e desenvolver a concepção do bem e ter e desenvolver uma concepção de justiça (razoabilidade). Está pressuposta aqui uma concepção normativa de pessoa. Assim, para ser cidadão pleno é essencial desenvolver essas duas capacidades, atributos indispensáveis para o exercício da cidadania na sua plenitude. Além da faculdade de conhecimento, no construtivismo político de Rawls precisa-se, pois, da razoabilidade para a constituição dos princípios de justiça.

A ideia do razoável constitui a quarta característica do construtivismo político, que é aplicada a concepções e princípios, juízos e fundamentos, pessoas e instituições. De acordo com Rawls, o procedimento do construtivismo político representa uma ordem de valores políticos a partir de valores expressos pelos princípios da razão prática, combinados à concepções de sociedade e pessoa com o propósito de explicitar e avaliar concepções morais. A moralidade seria percebida assim como uma construção em seu uso prático. Esse procedimento deve representar as reivindicações do raciocínio prático.

Rawls entende que a razoabilidade torna possível um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis (pluralismo razoável), que podem ser endossadas pelos cidadãos após ‘cuidadosa’ reflexão (Rawls, 2000a, p.139). Somente uma sociedade democrática é que pode objetivar o consenso sobreposto, uma vez entendida “como aquela marcada pelo pluralismo razoável” (Weber, 2011, p. 145). O ponto central aqui se funda na concepção política de justiça (a qual se apoia nas ideias de sociedade e pessoa), uma vez que “é somente endossando uma concepção construtivista – uma concepção que é política, e não metafísica – que os cidadãos podem ter esperanças

de encontrar princípios que todos possam aceitar” (Rawls, 2000a, p. 143). Ao endossar a doutrina política os cidadãos firmariam sua autonomia em termos políticos. Desse modo, sustenta o autor, uma concepção política autônoma fornece uma base e uma ordem dos valores políticos adequadas para um sistema constitucional configurada pelo pluralismo razoável. O conceito de autonomia é construído em Rawls a partir de Kant. “A ideia de Kant de autonomia exige que não exista nenhuma ordem moral anterior e independente das concepções que determinam a forma do procedimento que especifica o conteúdo dos deveres de justiça e de virtude” (Rawls, 2005, p. 272). Ou seja, para um construtivista não há possibilidade de se conceber uma ordem independente de valores.

Importa destacar, no entanto, que o próprio Rawls aponta que nem tudo no construtivismo é construído. O procedimento em si necessita de algum tipo de justificativa. Tanto em Rawls quanto em Kant o que é construído é o conteúdo, não o procedimento. Para Rawls, essa justificação adicional é fornecida por uma doutrina abrangente razoável. Em outras palavras: a construção da posição original pode ser incorporada como um módulo dentro de diferentes doutrinas abrangentes razoáveis, que por si mesmas fornecem a base definitiva para os princípios. Cabe a essas doutrinas abrangentes, em vez do próprio liberalismo político, dizer como seus princípios fundamentais devem ser justificados e se dependem dos fatos.

2 O construtivismo (moral) kantiano

Rawls examina a noção da concepção moral do construtivismo da perspectiva de uma variante kantiana dessa noção. A variante que Rawls discute é a da justiça como equidade apresentada no seu livro *A Theory of Justice*. O conceito de moralidade kantiano parte do pressuposto de uma lei moral inalienável que aspira a uma realidade objetiva no chamado “fato

da razão” que do ponto de vista teórico se traduz como unidade e, do ponto de vista prático, enquanto primado. Kant busca aqui a reconciliação entre fé prática e razão. O fato da razão é o efeito - o sentimento moral (respeito) produzido pela lei moral no sujeito, fazendo com que a lei seja respeitada por ele. O efeito que a lei moral produz na pessoa, portanto, é o respeito. A razão se dá a si mesma para determinar sua vontade. A *autonomia* da vontade “é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres correspondentes a elas; e, ao contrário, toda *heteronomia* do livre arbítrio não apenas deixa de fundar qualquer obrigação, como também se opõe ao princípio desse livre arbítrio e à moralidade da vontade” (Kant, 2005, p. 43).

Entretanto, apesar de declarar-se herdeiro de Kant, Rawls assume sua própria concepção construtivista - um construtivismo político da justiça como equidade -enquanto Kant apresenta um construtivismo moral fundamentado no idealismo transcendental. Uma das características essenciais do construtivismo moral de Kant é que os imperativos categóricos particulares (que proporcionam o conteúdo dos deveres de justiça e de virtude) são vistos como especificados por um procedimento de construção, o procedimento do Imperativo Categórico (IC), cuja forma e estrutura espelham a “concepção de pessoa como razoável e racional e, simultaneamente, como livre e igual”, que “Kant a considera implícita em nossa consciência moral cotidiana, o fato da razão” (Rawls, 2005, p. 272). Os imperativos categóricos particulares são, assim, o conteúdo resultante do IC do procedimento. O que é construído efetivamente é o conteúdo moral (normas de ação moral). O procedimento diz como o sujeito deve proceder.

Rawls argumenta que uma doutrina kantiana pode sustentar que o procedimento pelo qual os princípios primeiros são construídos é sintético *a priori*. Isso significa dizer que o IC é uma proposição sintética, não analítica. Se o procedimento fosse analítico não poderia ser construído, isto é, os princípios primeiros

não poderiam ser especificados. Ele precisa ser sintético para dizer algo de novo. Esse algo novo, na interpretação de Rawls, é o que é construído. O imperativo categórico é *a priori* (no sentido mais geral de Kant), porque “é um conhecimento fundado nos princípios da razão (pura)” (Rawls, 2005, p. 284).

A abordagem de Rawls aqui tem como escopo mostrar os traços construtivistas da visão kantiana e como isso está ligado aos termos da supremacia da unidade da razão e à lei moral enquanto leis de liberdade. Para esse propósito, três pontos são examinados pelo autor: (i) no construtivismo moral, o que é construído é o conteúdo da doutrina. Isso mostra que o procedimento é formal, não construído, observa Rawls. Esse conteúdo (conteúdo da moralidade) nunca pode ser totalmente especificado. “A lei moral é uma ideia da razão e, na medida em que uma ideia da razão nunca pode ser plenamente realizada, tampouco o pode o conteúdo de uma tal ideia. É sempre uma questão de aproximação, e sempre sujeita a erro e correção” (Rawls, 2005, p. 275); (ii) o procedimento do IC não é, ele mesmo, construído. Ele é simplesmente apresentado. Isso porque, diz Rawls, Kant acredita que nosso entendimento humano está implicitamente ciente das exigências da razão prática, pura e empírica, e isso faz parte de sua doutrina do fato da razão (que é dado). Assim, os juízos resultantes do uso correto do procedimento seriam eles mesmos corretos, e que de fato esses juízos são corretos porque cumprem todas as exigências da razão prática; e (iii) a forma e a estrutura do procedimento do IC espelham nossa personalidade moral livre de seres razoáveis e racionais. Para Rawls, a ideia, nesse ponto, é que nem tudo pode ser construído. Mas ainda que o procedimento do IC não seja construído, mas apresentado, como foi observado acima, ele possui uma base: “a concepção de pessoas livres e iguais como razoáveis e racionais, concepção essa que é espelhada no procedimento” (Rawls, 2005, p. 276).

É aqui que aparece a concepção normativa de pessoa e que Rawls quer dizer que ela se expressa na construção dos princípios

de justiça, que podem ser vistos como o resultado de uma escolha na posição original (procedimento de representação em que representantes racionais selecionam os princípios de justiça públicos que regulam a estrutura básica da sociedade). Os princípios de justiça só serão construídos se temos capacidade de argumentação (racional), por isso faz-se necessária uma concepção normativa de pessoa da qual fala Rawls³.

3 O construtivismo político de Rawls

A diferenciação entre construtivismo moral de Kant e o construtivismo político é discutida por Rawls em *O Liberalismo Político* (*Political Liberalism*). Na Terceira Conferência desta obra Rawls aponta quatro diferenças essenciais que distingue seu construtivismo político da justiça como equidade (uma concepção política e pública de justiça) do construtivismo moral kantiano.

A primeira diferença é que a concepção de Kant é uma concepção moral abrangente, na qual o ideal de autonomia tem uma função reguladora para todos os fatos da vida. Esse aspecto a torna incompatível com o liberalismo político da justiça como equidade, uma vez que no construtivismo de Rawls a autonomia é fruto de um consenso sobreposto que endossa somente uma concepção pública de justiça. A segunda diferença revela-se quando Rawls aproxima a visão de Kant do que ele chama de *autonomia constitutiva*. Diversamente do intuicionismo racional, a autonomia constitutiva afirma que não existe ordem de valores morais constituídos de forma alheia a ela. Pelo contrário, ela é constituída pela atividade, real ou ideal, da própria razão prática. O construtivismo kantiano é mais profundo em razão de seu

³ Nesse caso a concepção de pessoa é moral, segundo Rawls, porque “ela parte da nossa concepção cotidiana das pessoas como unidades básicas de pensamento, deliberação e responsabilidades; é adaptada a uma concepção política de justiça e não a uma doutrina moral abrangente. Na verdade, é uma concepção política da pessoa, e dados os objetivos da justiça como equidade, é uma concepção de cidadãos. Assim, a concepção da pessoa deve ser distinta de uma explanação da natureza humana formulada pela ciência natural ou pela teoria social” (Rawls, 1992, p. 36, n. 15).

idealismo transcendental, pois chega à própria existência e constituição da ordem de valores. Rawls, no entanto, não almeja um construtivismo tão profundo a fim de constituir a ordem de valores morais, porque seu propósito é apenas estabelecer princípios de justiça política a partir dos valores expressos pelos princípios da razão prática, conjugado com uma concepção própria de sociedade e pessoa (Rawls, 2000a, p. 144-145).

Assim sendo, a concepção de justiça como equidade está baseada em ideias políticas e não considera doutrinas metafísicas como a estabelecida no idealismo transcendental de Kant. Essa interpretação se traduz na terceira diferença mostrada por Rawls. As concepções básicas de pessoa e sociedade de Kant estão fundamentadas no seu idealismo transcendental, que Rawls pressupõe como sendo uma das possíveis visões abrangentes na sociedade. O que é relevante, porém, “é que a justiça como equidade usa certas ideias fundamentais, que são políticas, como ideias organizadoras básicas. O idealismo transcendental e outras doutrinas metafísicas desse tipo não desempenham nenhum papel em sua organização e exposição” (Rawls, 2000a, p. 145-146).

A quarta e última diferença indicada por Rawls trata dos objetivos das duas visões teóricas. A justiça como equidade busca uma base pública de justificação no que se refere à justiça, dado o fato do pluralismo razoável. Por causa disso, encontra implícitas na cultura política e pública ideias fundamentais e compartilhadas, objetivando desenvolver um acordo (livre e refletido) estável para alcançar um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis. A estratégia de justificação de Rawls está em garantir que as “ideias fundamentais” (direitos e liberdades fundamentais) sejam oriundas de um procedimento de construção em que agentes racionais e razoáveis estabeleçam um acordo político sobre princípios normativos que regulem a estrutura básica da sociedade” (Forst, 2010, p. 223).

No entanto, Rawls reconhece a dificuldade de sintetizar os objetivos de Kant. Ele acredita que a filosofia, para Kant, é uma

apologia, isto é, a defesa da fé razoável. Certamente Kant não trata de mostrar o antigo problema teológico da unidade entre fé e razão, mas sim de evidenciar “a coerência e a unidade da razão, tanto teórica quanto prática, consigo mesma” (Rawls, 2000a, p. 146). Disso resulta que devemos entender a razão como o tribunal de si mesma com competência de solucionar todas as questões dentro do alcance e limites de sua própria autoridade. Segundo Rawls, Kant também deseja conceber a lei da natureza e a lei da liberdade moral de forma que elas não sejam incompatíveis entre si. A filosofia kantiana compreendida como apologia, rejeita, assim, qualquer filosofia que solape a coerência da razão teórica e prática. Nesse panorama, afirma Rawls:

Cada uma dessas diferenças tem alcance suficiente para distinguir a justiça como equidade do construtivismo moral de Kant. Estão, porém, interligadas: a quarta, a diferença de objetivo, juntamente com o fato do pluralismo razoável, leva às três primeiras. No entanto, a justiça como equidade aceitaria a visão que Kant tem da filosofia como defesa até o seguinte ponto: dadas condições razoavelmente favoráveis, ela compreende a si mesma como a defesa da possibilidade de um regime democrático e constitucional justo” (Rawls, 2000a, p. 147).

Não obstante as diferenças apontadas e a percepção dos distintos objetivos de cada construtivismo, Rawls admite as raízes kantianas na concepção de seu construtivismo, especialmente em seus aspectos metodológicos utilizados ou da associação de conceitos empregados. Desse modo, em justiça como equidade os elementos do procedimento de decisão são selecionados de maneira que o procedimento como um todo exprime uma visão kantiana da razão prática. Ao passo que as partes representadas na estrutura metodológica são movidas pela vontade racional de efetivar sua concepção de bem. A racionalidade das partes é submetida ao crivo da razoabilidade. Essa vontade racional impulsionaria, assim, escolhas justas assentadas na racionalidade

prática, ou na visão kantiana, na escolha dada e justificada na razão prática (que impõe a nossas máximas racionais).

Nesse âmbito, a teoria da justiça como equidade formulada por Rawls enquanto visão construtivista parte da ideia de um construtivismo político no qual o objeto construído é o conteúdo de uma concepção política de justiça. Segundo Rawls, esse conteúdo consiste nos princípios de justiça escolhidos pelas partes na posição original na medida que advogam no interesse daqueles a que representam. Mas, enquanto artifício procedimental de representação a própria posição original é meramente estipulada, não construída. Os princípios selecionados por meio do procedimento na posição original expressam a natureza de pessoa livre e igual porque eles são os princípios que seriam escolhidos por cidadãos razoáveis e racionais⁴ considerados livres e iguais. Como representantes racionais as partes devem selecionar os princípios públicos de justiça mais apropriados à realização da liberdade e igualdade para formação da estrutura básica de uma sociedade democrática bem-ordenada como um sistema equitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais. (Rawls, 2000a, p. 148).

O objetivo de Rawls, nesse sentido, é que sejam levados em conta no procedimento da posição original todos os critérios de razoabilidade e racionalidade aplicáveis aos princípios e normas de justiça política. O desenvolvimento correto a partir da posição original resultaria nos princípios de justiça mais apropriados para governar as relações políticas entre os cidadãos. Desse modo, “a concepção política dos cidadãos como membros cooperativos de uma sociedade bem ordenada dá forma ao conteúdo da justiça e do

⁴ A distinção de Racional e Razoável (*the Rational and Reasonable*) foi proposta por Rawls a partir de 1980 com a finalidade de responder às críticas de Hart e de principiar à mudança “kantiana”. “Racional representa a busca, por parte de cada um, da satisfação dos seus interesses e remete ao Bem. O Razoável representa as limitações dos termos equitativos da cooperação social e remete ao Justo. O Razoável pressupõe e condiciona o Racional” (Rawls, 2000b, p. 379 – Glossário).

direito políticos” (Rawls, 2000a, p. 149). Trata-se de uma justiça procedimental destituída de privilégios ou vantagens pessoais.

A posição original é uma interpretação procedimental das ideias kantianas de autonomia e imperativo categórico. Autonomia como auto legislação da razão (a pessoa se dá a lei a si mesma). Fala-se aqui em autoria – legislador universal para o reino dos fins, isto é, para a comunidade da qual faço parte. Conforme Rawls, Kant supõe que a legislação moral “deve ser acatada em determinadas condições que caracterizam os homens como seres racionais iguais e livres. A descrição da posição original é uma tentativa de interpretar essa concepção” (Rawls, 2002, p. 276).

Nessa dimensão, as concepções de cidadão e de uma sociedade bem ordenada são modeladas pelo procedimento construtivista como um todo ou estão incrustadas nele. Isso significa dizer “que a forma do procedimento e suas características mais peculiares são obtidas dessas concepções que lhes serve de base” (Rawls, 2000a, p. 149). Para compor esse raciocínio, Rawls traz à luz as duas faculdades morais dos cidadãos: a capacidade de ter um senso de justiça e de ter uma concepção do bem. A primeira lhes possibilita entender, aplicar e agir de acordo com os princípios razoáveis de justiça que estabelecem termos equitativos de cooperação social. Conforme Rawls, a capacidade dos cidadãos de ter senso de justiça é modelada no interior do próprio procedimento por características como a condição razoável de simetria de seus representantes e os limites à informação impostos pelo véu da ignorância. Por sua vez, a capacidade dos cidadãos de ter uma concepção do bem, a qual deriva de uma ideia do que é bom para eles (consecução de fins e aspirações) de um modo conveniente à justiça política (pública), é modelada no procedimento pela racionalidade das partes.

Conclusão

O procedimento do construtivismo expressa uma concepção de pessoa que seja satisfatória para o cidadão moral (capacidade de ter senso de justiça e concepção do bem) e da sua ligação com a sociedade. Isso possibilita definir o conteúdo dos princípios de justiça aplicáveis, isto é, que partes racionais sob condições razoáveis escolham esses princípios, os quais são resultado de um procedimento de construção que exprime conceitualmente o princípio de uma justificação moralmente universal.

Trata-se, pois, de eleger os princípios normativos que regulam a estrutura básica da sociedade. Os princípios públicos de justiça selecionados por meio de um acordo político por agentes racionais e razoáveis, que ordenam as instituições e estabelecem direitos e liberdades fundamentais devem respeitar a liberdade e a igualdade entre as partes para formação da estrutura básica de uma sociedade democrática, ordenada como um sistema equitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais entre si.

Assim sendo, o construtivismo político da justiça como equidade de John Rawls resulta da junção entre a razão prática nos moldes kantianos, as concepções de sociedade e pessoa e o papel público dos princípios de justiça, afastando-se do intuicionismo e do construtivismo moral kantiano, fundamentado no idealismo transcendental.

Referências

FORST, Rainer. *Contextos de Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Rodolfo Schaeffer. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

RAWLS, John. Kantian Constructivism in Moral Theory. In: *The Journal of Philosophy*, v. LXXVII, n. 9, p. 515-572, Set. 1980. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2025790>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

_____. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. *Lua Nova*, nº 25, p. 25-59, 1992.

_____. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000a.

_____. *Justiça e democracia*. Tradução de Irene A. Paternot; seleção, apresentação e glossário de Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

_____. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta; Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *História da Filosofia Moral*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WEBER, Thadeu. Autonomia e consenso sobreposto em Rawls. In: *Ethic@*. Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131-153, Dez. 2011.

Sessão 3

Biopolítica

Poder, liberdade e resistência no pensamento político de Michel Foucault

Bruna dos Santos Leite¹

1. As relações de poder no pensamento de Foucault

Os estudos realizados por Michel Foucault (1926-1984) acerca das relações de poder apresentam outra perspectiva para análise, haja vista que o autor propõe (e realiza) um deslocamento no enfoque de seus estudos. O novo caminho escolhido por Foucault resulta de suas análises acerca da relação saber-poder, discutidas em obras como “História da Loucura”, “Vigiar e Punir” e na série sobre a “História da Sexualidade”, igualmente abordadas em seus cursos no Collège de France durante a década de 1970. Ao analisar a relação entre o indivíduo e o Estado, por meio das instituições reguladoras e normativas, o autor aponta que o poder exercido pelo Estado somente ocorre e se mantém porque está fundamentado em outras relações, que são igualmente relações de poder, mas que são exercidas entre os indivíduos. Afirma Foucault que “em geral, se privilegia o poder de Estado. Muitas pessoas pensam que as outras formas de poder derivam dele. Ora, penso que, sem chegar a dizer que o poder de Estado deriva das outras formas de poder, ele é, ao

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFi) da Universidade Federal de Pelotas (UFPeL), sob orientação da Profa. Dra. Sônia Maria Schio. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-Brasil (CAPES), Código de Financiamento 001. Contato: brunaleite.filosofia@gmail.com

menos, fundamentado sobre elas, e são elas que permitem ao poder de Estado existir” (Foucault, 2006, p. 268).

Desse modo, sua investigação sobre as maneiras como o poder opera na sociedade se direciona para as relações entre indivíduos, as quais ocorrem em um nível social e pessoal, observando as práticas sociais das microrrelações de poder.

As relações de poder existem entre um homem e uma mulher, entre aquele que sabe e aquele que não sabe, entre os pais e as crianças, na família. Na sociedade, há milhares e milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de força de pequenos enfrentamentos, microlutas, de algum modo. Se é verdade que essas pequenas relações de poder são com frequência comandadas, induzidas do alto pelos grandes poderes do Estado ou pelas grandes dominações de classe, é preciso ainda dizer que, em sentido inverso, uma dominação de classe ou uma estrutura de Estado só podem bem funcionar se há, na base, essas pequenas relações de poder (Foucault, 2006, p. 231).

Para que o poder se exerça nas relações entre sujeitos por meio de mecanismos e dispositivos, é preciso que estes funcionem de modo independente das instituições governamentais. O autor esclarece que existem indivíduos que exercem poder sobre outros indivíduos, mesmo não sendo figuras ligadas ao Estado. Acrescenta que essas relações têm mais força para que se gerem os efeitos pretendidos.

De acordo com Foucault, a partir do final do século XVII, passa a ocorrer, na Europa, uma mudança nas relações entre os indivíduos². Essa mudança ocorre quando o controle do corpo se tornou um modo de conduzir o comportamento, inaugurando o biopoder. As análises desenvolvidas por ele mostram que o biopoder consiste em procedimentos exercidos sobre a vida dos sujeitos, primeiramente, como disciplina (visando ao corpo individualmente) e, em seguida, como biopolítica (ordenando o

² Esse tema está exposto em diversas obras, por exemplo: Foucault, 1984, 1995, 2003, 2010a, 2013.

comportamento social, de um modo geral). Por meio da investigação sobre o biopoder, Foucault exhibe as maneiras como as relações se alteraram conforme os dispositivos e os mecanismos de poder, bem como as formas em que o poder é exercido no cotidiano, por meio da condução das ações dos indivíduos. O objetivo do biopoder é moldar o corpo para que se torne funcional e produtivo (Foucault, 2003), bem como organizar o comportamento social, visando a manutenção dos mecanismos de poder atuantes (Foucault, 2008). A conclusão do autor é a de que, nas microrrelações, o biopoder se efetiva por intermédio de estratégias e de mecanismos, por meio de ações nas quais um indivíduo exerce poder sobre outro(s). Ele detalha, por exemplo, o dispositivo na disciplina na terceira parte da obra “Vigiar e Punir”, descrevendo o modo como se formavam “corpos dóceis” no século XVII, bem como as práticas de adestramento que foram exercidas sobre os indivíduos nos quartéis, nas escolas, nos asilos e nas prisões a partir do século XVIII.

De fato, aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes. (...) Uma relação de poder se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis por ser exatamente uma relação de poder: que “o outro” (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis (Foucault, 1995, p. 243).

As relações, porém, são dinâmicas, tendo em vista que proporcionam a mudança no jogo de poder. Isso significa que o indivíduo que está submetido ao poder exercido por outrem possui a chance de exercê-lo em outra circunstância ou sobre outras pessoas. Essa oscilação em quem exerce o poder ocorre em decorrência da liberdade: a dinâmica do poder existe apenas porque os indivíduos são livres.

Neste sentido, Foucault estabelece a liberdade como a condição necessária para que as relações de poder se efetivem, “uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu suporte permanente, uma vez que se ela se abstraísse inteiramente do poder que sobre ela se exerce, por isso mesmo desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência” (Foucault, 1995, p. 244). Em outros termos, é somente porque há liberdade que o indivíduo submetido ao poder tem a possibilidade tanto de fazer algo como de resistir.

O poder configura-se, assim, como um “jogo de forças”, no qual os indivíduos estão em constante enfrentamento (Foucault, 1995, 2006). Essa dinâmica do poder faz com que as relações sejam instáveis, considerando que “as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável” (Foucault, 2006, p. 232). Neste sentido, tal como o poder é exercido por meio de ações, a liberdade também se exerce por meio de atos de resistência (ou de enfrentamento).

Ele destaca ainda que a resistência ao poder faz com que este seja aperfeiçoado por seus operadores e seja reconfigurado a cada enfrentamento (Foucault, 1995, 2006). Isso quer dizer que a resistência, enquanto ato de liberdade, provoca a necessidade de melhoramento dos mecanismos de poder para que este continue a produzir os efeitos esperados. Em outros termos, caso não haja este aprimoramento, em determinada situação de enfrentamento, o jogo de forças pode mudar a relação de sujeição entre os indivíduos. Dessa forma, a resistência assegura a necessidade da liberdade nas relações de poder, pois, somente com os atos de enfrentamento, os dispositivos de poder podem ser atualizados. Além disso, a resistência assegura a necessidade de liberdade porque os atos de enfrentamento sustentam a característica de dinamismo, própria das microrrelações. As relações configuram-se sempre tensas, dado que “não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual” (Foucault, 1995, p. 248). O poder sempre vai encontrar

resistência porque o sujeito que está submetido a ele sempre poderá tencionar a relação, até mesmo modificá-la.

A partir disso, podem ser identificadas algumas questões para análise: (1) de que modo a resistência se efetiva na prática social, ou seja, como se identificam os atos de resistência? Como diferenciar os “atos de sujeição” ao poder de “atos de enfrentamento” a ele?; (2) há diferença entre “alterações” e “rupturas”? Se sim, quando ou em que momento a resistência provoca “alterações” e quando ela gera “rupturas” na dinâmica do poder?; (3) a liberdade somente é possível como “resistência”? Pode-se conceber a liberdade outramente?

2. Diferenciando os “atos de sujeição” e os “atos de enfrentamento”

A liberdade, assim como o poder, se efetiva por meio de ações de sujeitos que contrariam e/ou enfrentam o poder que é exercido sobre eles. Essas ações visam o estabelecimento de limites para a atuação do poder, constituindo os atos de resistência. Foucault destaca que o termo a ser empregado é o de “resistências” no plural, tendo em vista que são múltiplas: “as resistências não se reduzem a uns poucos princípios heterogêneos; mas não é por isso que sejam ilusão, ou promessa necessariamente desrespeitada. Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível. Também são, portanto, distribuídas de modo irregular” (Foucault, 2013, p. 106).

Isso porque as resistências estão pulverizadas nos diversos níveis sociais em que ocorrem as relações, constituindo uma rede de enfrentamentos locais, suscitando modificações nos dispositivos de poder. Conclui Foucault (1995, p. 244) que “a relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas”. Assim, a liberdade permite um espaço para que os indivíduos se tornem agentes de si, sustentando a característica dinâmica dos dispositivos

de poder. O efeito dos atos de resistência são alterações ou rupturas dos dispositivos de poder que sustentam as relações.

Os “atos de sujeição” ocorrem quando os indivíduos submetidos ao poder realizam aquilo que é ordenado, ainda que discordem. “Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência e da ideologia” (Foucault, 2003, p. 29), mas existem em todos os níveis da sociedade. Os mecanismos e os dispositivos de poder são sutis e constantes, configurando uma complexa rede de normas e de controles. E “esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos”, afirma Foucault (1995, p. 235). Dessa maneira, os indivíduos não se conscientizam de que há poder aplicado em todas as práticas sociais cotidianas, sujeitando-se a ele sem perceber que isso está ocorrendo.

Ademais, mesmo que o indivíduo não concorde com as normas e com as obrigações às quais está submetido, mas suas ações se orientam pelas normas e regras que lhe são impostas, então, suas ações constituem atos de sujeição. Isso porque, de fato, não provocam enfrentamento ou resistência às relações de poder. O efeito é obtido é o oposto: ao se sujeitar ao poder, o indivíduo faz com que as relações de poder se mantenham. “Graças a esse apoio o poder avança, multiplica suas articulações e seus efeitos, enquanto seu alvo se amplia, subdivide e ramifica, penetrando no real ao mesmo ritmo que ele” (Foucault, 2013, p. 50). Em outros termos, um indivíduo que exerce o poder sobre outrem está reproduzindo as relações às quais está sujeito.

Desse modo, os atos de resistência ocorrem quando os indivíduos (que estão em uma relação de poder) têm conhecimento dos mecanismos, usando-os em benefício próprio, enfrentando as normas e regras, modificando as relações de poder. Os atos de sujeição são os efeitos esperados das relações de poder. Isto é, para

que elas se mantenham e se reproduzam. Por esta razão, os atos de sujeição raramente propiciam ocasiões para o exercício da liberdade, tendo em vista que o necessitam apenas na medida em que precisam atualizar-se as resistências.

3. Distinção entre “alterações” e “rupturas”

Se forem considerados os efeitos dos atos de enfrentamento, poder-se-ia perceber que eles são alterações ou rupturas na dinâmica do poder, tornando necessária a investigação sobre as alterações. Ou seja, se essas alterações e rupturas referem-se à mesma coisa ou se há distinções. Essa definição é necessária para que se possa compreender o âmbito de alcance dos efeitos ocasionados pelo exercício da liberdade.

Nesse contexto, as alterações consistem em atos de enfrentamento que ocorrem nas práticas cotidianas individuais (e íntimas), resultando em modificações nas relações de poder. No entanto, elas estão circunscritas ao sujeito que exerceu o enfrentamento ou a um pequeno grupo. As rupturas decorrem de atos de enfrentamento nos quais as mudanças ocasionadas pelas alterações (em um âmbito individual) atingem o comportamento dos indivíduos em um nível social, provocando o rompimento das normas e das regras existentes. Elas, então, modificam a dinâmica do poder, pois “quebram” com a mecânica em jogo. Pode-se observar que diversas das rupturas são positivadas por meio de leis, normas e regras, que visam a assegurar os efeitos gerados. Expõe Foucault que

(...) é específico da história do discurso científico ter mutações bruscas. Nos outros domínios não se têm, de modo algum, mutações bruscas. Por exemplo, para a *História da Sexualidade*, eu estou lendo todos os textos da pastoral e das direções de consciência cristã: eu lhes asseguro que, desde S. Bento, de S. Jerônimo, dos padres gregos, sobretudo os monges da Síria e do Egito, até o século XVII, tem-se uma continuidade absolutamente extraordinária, notável, com, evidentemente, ora acelerações, ora

moderações, estabilizações, toda uma vida ali contida, mas rupturas, de jeito nenhum. A ruptura não é, para mim, absolutamente uma noção fundamental, é um fato de constatação (Foucault, 2006, p. 235-236).

Do mesmo modo, ele assinala que as “grandes rupturas radicais, divisões binárias e maciças” ocorrem ocasionalmente, sendo “mais comum, entretanto, serem [os] pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis” (Foucault, 2013, p. 107). Assim sendo, o autor apresenta como exemplo de ruptura os relatos de antigos criminosos que eram condenadas à morte: a partir de 1820, surgiram romances de confissão escritos por prisioneiros que aguardavam a execução de suas penas, despertando o interesse em aprender a ler e a escrever daqueles que, até então, não se interessavam por isso (Foucault, 2006).

Neste sentido, pode-se depreender que há uma diferença entre alteração e ruptura. A primeira resulta de mudanças na dinâmica do poder, associada às relações do sujeito que praticou o ato de enfrentamento. A segunda é ocasionada por diversas alterações que atingem a conduta dos indivíduos em um nível social, modificando as normas e regras existentes. No entanto, as rupturas ocorrem eventualmente, sendo mais comum a existência de pontos difusos de resistências.

4. Como conceber a liberdade?

As relações de poder são relações de reciprocidade, tendo em vista que um indivíduo, ao exercer o poder sobre o(s) outro(s), tem a expectativa de uma determinada ação como resposta. Foucault afirma que “em toda parte se está em luta – há a cada instante, a revolta da criança que põe seu dedo no nariz à mesa, para aborrecer seus pais, é uma rebelião” (Foucault, 2006, p. 232). O

indivíduo submetido ao poder, no exercício de sua liberdade, pode enfrentar o poder que é exercido sobre ele: enfrentamentos diários, cotidianos, que ocorrem a todo instante nas relações. Os atos de enfrentamento visam a cessação dos mecanismos que circunscrevem as ações dos sujeitos ou a modificação na dinâmica do poder, na qual o sujeito passa a exercer poder sobre outrem.

Um ato de poder pode obter como resposta ou um ato de submissão ou um ato de resistência. “Na sociedade atual³, nasceram diversas resistências, tais como o feminismo, os movimentos de estudantes” (Foucault, 2006, p. 267) que, por meio de questionamentos e de enfrentamento aos mecanismos de poder, vêm aumentando o espaço de agência para a liberdade nas relações. Revel (2005) assinala que a resistência é co-extensiva ao poder, apresentando as mesmas características que ele. Por esta razão, “as resistências podem, por sua vez, fundar novas relações de poder, tanto quanto novas relações de poder podem, inversamente suscitar novas formas de resistência” (Revel, 2005, p. 75). Sob esta perspectiva, é possível conceber a liberdade como atos de resistências.

E, entretanto, de acordo com Castro (2009, p. 245), a concepção de liberdade para Foucault se fundamenta na “dissolução do sujeito e no sentido que Foucault atribui à morte do homem”, a partir da análise que este realiza do texto de Kant sobre o Esclarecimento⁴. Segundo Foucault, para Kant

(...) se os homens estão nesse estado de menoridade, se eles se colocam sob a direção dos outros, não é que os outros se apossaram do poder, nem tampouco que lhes tenham confiado o poder, num ato essencial, fundador e instaurador. (...) Ele se refere a um ato, ou antes, a uma atitude, a um modo de

³ O contexto da “atualidade” referido por Foucault trata-se nos anos 1970, considerando que a citação foi extraída de uma conferência realizada no Japão, em 1978, intitulada “A sociedade disciplinar em crise”, publicada na coletânea “Ditos e Escritos” (Foucault, 2006, p. 267-269).

⁴ Kant, I. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?* Tradução: Floriano de Souza Fernandes. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1985.

comportamento, a uma forma de vontade que é geral, permanente e que não cria em absoluto um direito, mas simplesmente uma espécie de estado de fato em que, por complacência e de certo modo por um obséquio levemente matizado de artimanha e de astúcia, pois bem, alguns assumiram a direção dos outros (Foucault, 2010b, p. 29).

Foucault, então, situa a liberdade a partir de uma compreensão dupla da relação do sujeito: (1) com os outros e (2) consigo mesmo. Aponta Castro que

(...) no primeiro caso, podemos falar em “liberdade política” (em um sentido amplo, não reduzido ao estatal, ao institucional); no segundo, de “liberdade ética” ou também utilizando uma linguagem mais foucaultiana, de “práticas de liberdade” e de “práticas reflexas de liberdade”. No primeiro caso, as práticas de liberdade em sentido político, partindo da ideia de que o exercício de poder é uma maneira de “conduzir condutas”, podem ser qualificadas como livres aquelas formas de relação entre sujeitos que, negativamente, não estão bloqueadas e, positivamente, aquelas em que se dispõe de um campo aberto de possibilidades; isto é, relações que são suscetíveis de modificação. (...) No segundo caso, na liberdade ética, essa disponibilidade de diferentes condutas, reações e comportamentos situa-se em um campo que se define por sua reflexividade; com efeito, trata-se de condutas, comportamentos e reações pelas quais o sujeito se constitui a si mesmo, dá-se uma forma (Castro, 2009, p. 246-247).

Neste contexto, é possível distinguir duas formas pelas quais o autor compreende a liberdade: àquela relacionada ao sujeito nas relações de poder, a liberdade política, e àquela que trata da relação do sujeito consigo, a liberdade ética. Essas duas formas de “práticas de liberdade” ocorrem simultaneamente no indivíduo, haja vista que ele se constitui como sujeito ao mesmo tempo em que é constituído pelos demais sujeitos. Acrescenta Fonseca (2011), que se deve compreender o sujeito no pensamento de Foucault enquanto produtor de relações de poder e, igualmente, produtor de sua própria liberdade. Desse modo, não há como conceber a

liberdade apenas em termos de resistência, pois ela também se exerce na relação de si do indivíduo.

5. Considerações finais:

O estudo da articulação entre poder, liberdade e resistência, a partir da perspectiva abordada por Foucault, indicou a relação intrínseca que existe entre o exercício de poder, as práticas de liberdade e os atos de resistência. Foi possível identificar as distinções entre os atos de sujeição e os de resistência, momento em que os últimos geram alterações ou rupturas dos mecanismos de poder. Foram demonstradas as diferenças existentes entre as alterações e as rupturas nas relações de poder, sublinhando que, conforme Foucault, as rupturas ocorrem raras vezes, e sua repercussão acarreta mudanças nas bases que fundamentam as relações entre os indivíduos, com grande impacto sobre a sociedade. A análise da liberdade apenas enquanto atos de resistências não pode ser confirmada, tendo em vista que este estudo mostrou haver duas formas de compreender a liberdade no pensamento de Foucault: a liberdade política e a liberdade ética.

Pode-se, entretanto, destacar que as resistências, concebidas como atos de liberdade, possibilitam a elaboração de novas relações de poder que, em consequência, geram novos modos de resistência. A razão disso é a de que os atos de resistência são atos cotidianos, presente em todas as relações entre os indivíduos. Para que haja uma ruptura, segundo Foucault, que a define como grandes acontecimentos que marcam a História, como por exemplo, a Revolução Francesa de 1789 e as duas Guerras Mundiais ocorridas no século XX, é necessário que as resistências modifiquem os fundamentos das relações de poder.

Diante da investigação empreendida, percebe-se a necessidade de analisar detidamente de que modo os indivíduos se percebem enquanto sujeitos das relações de poder, por meio do estudo da literatura foucaultiana acerca da constituição de si, da relação do

indivíduo consigo mesmo, as quais ocorrem no processo de assimilação das regras e dos dispositivos de poder que agem sobre ele. Em outros termos, uma investigação sobre a formação do sujeito ético, presente nos escritos de Foucault. Isso porque os indivíduos que se sujeitam ao poder podem estar cientes de seus dispositivos e concordando com a forma como as relações são orientadas por ele. Esses indivíduos podem estar exercendo sua liberdade de modo muito restrito, ou apenas quando ela é imprescindível, isto é, em casos nos quais o indivíduo é impelido a se governar, pois não tem um comando ou direcionamento de outrem ou de uma regra.

Pode-se acrescentar que a liberdade não se mostrou apenas como um ato de resistência, mas também como uma relação do sujeito consigo mesmo. Neste sentido, os atos de resistência configuram a liberdade política, a qual precisa ser compreendida no âmbito das relações entre os indivíduos e as instituições, mas também no âmbito das relações interpessoais. A liberdade ética, por seu turno, está relacionada apenas à relação do sujeito consigo mesmo, na apreensão e no entendimento das regras, das tradições, dos costumes, das obrigações e das proibições. A liberdade ética possibilita ao indivíduo reconhecer as relações de poder que o circunscrevem, oportunizando a ele escolher entre enfrentar e modificar essas relações ou submeter-se a elas. Por outro lado, verificou-se que há uma estreita relação entre as duas concepções de liberdade no pensamento de Foucault, as quais demandam mais atenção.

Por fim, pode-se assinalar a relevância de estudos que abordem a distinção entre a liberdade política e a liberdade ética no pensamento de Foucault. Com isso, se pode subsidiar problematizações sobre a atualidade, por meio de questionamentos acerca do contexto hodierno, considerando as discussões políticas atuais que envolvem as modificações nas relações de poder.

Referências

- CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- FONSECA, M. A. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. 3ª ed. São Paulo: EDUC, 2011.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Roberto Machado (org.). 4ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- _____. O sujeito e o poder. In: *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul (Orgs). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.
- _____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 41 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- _____. *Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. *Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.
- _____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.
- _____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013.
- REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Paulo: Claraluz, 2005.

Controle, tanatopolítica e a perda do sentido filosófico da morte

Bruno Anderson Souza da Silva¹

Introdução

A morte sempre foi um tópico respeitável da filosofia, sendo abordada desde os gregos, como Platão (428-347 a.C.) até contemporâneos, como Heidegger (1889-1976), ou ainda, Agamben e Foucault. Pela morte se tratar de um tema tão importante, embora, ao mesmo tempo, delicado, o presente estudo encontra sua relevância, dado que nos dias atuais, graças ao avanço das tecnologias e suas consequentes formas de manifestação a nível individual e coletivo, esse conceito tão interessante da filosofia vem sofrendo uma espécie de esvaziamento. Trata-se de um esvaziamento em seu teor de reflexão e busca de sentido ou, na impossibilidade dessas variáveis, ao menos de aprofundamento da questão por meio de um viés filosófico. A morte em si, – única certeza da vida humana: sua finitude – no dia a dia, foi banalizada pela sua espetacularização midiática e ausência de caráter refletido. Isso, aliado aos avanços científicos e de discussões bioéticas, acaba por ocasionar incertezas acerca da própria existência da

¹Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior,(CAPES). Doutorando em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul PPGFIL – PUCRS.Email: bassilva@ucs.br

mortalidade no futuro. Pois, talvez, não estejamos longe de condicionar o corpo humano biológico a um estado de não mortalidade, ou de descobrir um elixir da vida/juventude eterna. E, caso isso venha a acontecer, a própria filosofia pode estar ameaçada.

1 Biopolítica e a sua evolução para Tanatopolítica²

Para se entender de que forma a morte possui grande importância na biopolítica atual, primeiramente, é necessário entender de que forma a vida se tornou um elemento de poder no estado moderno. Segundo Agamben (2015), os gregos não possuíam apenas uma palavra para exprimir o que entendemos por vida contemporaneamente. Os mesmos se utilizavam de dois termos que eram diferentes semântica e morfológicamente. O primeiro era o termo “zoé, que manifesta o simples fato de viver, comum a todos os viventes (animais, homens ou deuses)” (AGAMBEN, 2015, p. 13). E o segundo termo seria o termo “bios, que significa a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2015, p. 13). Com o passar do tempo e a evolução das línguas modernas, essa separação e distinção de termos diferentes para a palavra vida se perdeu, conservando-se apenas a distinção entre biologia e zoologia, porém sem indicar nenhuma diferença substancial. Tornou-se, então, um único termo, que “designa o nu pressuposto comum que é sempre possível isolar em cada uma das inumeráveis formas de vida” (AGAMBEN, 2015, p. 13). Por “forma de vida”³, Agamben entende uma vida que não pode ser separada de sua forma, ou seja, uma

²O termo *tanatopolítica* foi criado pelo pensador sueco Rudolf Kjellén e refere-se às apropriações políticas da morte.

³Forma de vida em Agamben pode ser entendida como a potência de ser ou não ser. Por exemplo, a pessoa não nasce professora, ela torna-se professora. Nesse exemplo, ser professor é uma forma de vida.

vida onde não é possível jamais separar e isolar qualquer coisa como uma ‘forma’; resta só a vida, a vida nua. Agamben diz:

Uma vida que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. O que significa essa expressão? Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e primeiramente possibilidades de vida, sempre e primeiramente potência. Comportamentos e formas do viver humano nunca são prescritos por uma vocação biológica específica nem atribuídos por uma necessidade qualquer, mas, por mais ordinários, repetidos e socialmente obrigatórios, conservam sempre em jogo o próprio viver (AGAMBEN, 2015, p. 13-14).

Nesse sentido, a palavra *possibilidades*, destacada no texto, pode significar que o vivente pode ser ou não ser enquanto ser de potência, isto é, o homem pode escolher fazer algo ou não fazê-lo, conseguir ou não conseguir, acertar ou errar. Deste modo, “o homem é o único ser em cujo viver está sempre em jogo a felicidade, cuja vida é irremediável e dolorosamente destinada à felicidade” (AGAMBEN, 2015, p. 14). No livro *Histoire de la Sexualité I: La volonté de savoir* (1976), Foucault realiza uma síntese na qual demonstra como a vida começa a ser incluída nos cálculos do estado, transformando a política em biopolítica. Devido a diversos aspectos sociais e econômicos ocorridos no século XVIII, os pontos centrais do domínio sobre a vida passam a basear-se no governo dos indivíduos e populações, demandando investimentos de poder por parte de instituições (tais como fábricas, escolas, hospitais etc.) e de órgãos de estado. De acordo com Foucault: “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” (Foucault, 1976, p. 127). Agamben (2019) reforça esse pensamento de Foucault; segundo ele “o ‘limiar de modernidade

biológica' de uma sociedade situa-se no ponto em que a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente torna-se a aposta que está em jogo nas estratégias políticas" (AGAMBEN, 2010, p. 11). Deste modo, o poder político encontra-se fundamentado sempre "na separação de uma esfera da vida nua do contexto das formas de vida" (AGAMBEN, 2015, p. 14). Fato que não acontecia no direito romano, por exemplo, para o qual "vida" não constituía um conceito jurídico, mas sim, era o indicativo do simples fato de viver "zoé" ou um modo de vida qualificada, "bios". Ainda para Foucault, o desenvolvimento e o avanço capitalista só foram alcançados graças ao "[...] controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os 'corpos dóceis' de que necessitava" (FOUCAULT, 1994, v. III, p. 719). Já Hannah Arendt, por exemplo, não se utilizava da palavra biopolítica especificamente, porém também trabalhava assuntos que relacionavam o uso dos corpos para objetivos políticos.

Isso faz da gestão da vida o principal pilar da biopolítica, que através da disciplinarização dos corpos os torna dóceis. É isso também o que promove a ocorrência de que sejam os cidadãos o principal alvo da biopolítica, propiciando a ela o controle sobre os principais fatores vitais das taxas de natalidade, da mortalidade e, principalmente, da expectativa de vida (longevidade) e saúde das pessoas. Por isso, nos últimos anos, os governos vêm investindo tanto em pesquisas para saber a estimativa de vida e, conseqüentemente, conforme os resultados dessas pesquisas, vêm criando diversas formas de controle de natalidade, entre outros recursos, para manter as populações sob controle. Esse controle não é algo feito de maneira escancarada, mas sutil, por meio de registros dos exames periódicos, dados de nascimentos, mortes, doenças, acidentes e outras estatísticas anuais. Muitas vezes, a biopolítica está implícita na preocupação com a saúde das populações, sugerindo vacinas, exames preventivos e outras formas que podem não respeitar a autonomia dos indivíduos, com

um discurso científico de cuidado. Desse modo, pode-se dizer que a soberania moderna se transforma em biopolítica e que confere os direitos para os seus cidadãos através do nascimento ou da naturalização. Ou seja, a biopolítica moderna se estabelece cada vez mais para obter o controle sobre a vida humana. Com isso, a morte passa a servir apenas como uma fonte de dados e é escondida, ocultada, ao passo que se modificam as estratégias de poder. Tais ocorrências sugerem a transformação da biopolítica em tanatopolítica, que visa o controle não sobre a vida, mas sobre a morte. “Ora, eu creio que a razão por que, de fato, a morte tornou-se assim essa coisa que se esconde não está numa espécie de deslocamento da angústia ou modificação dos mecanismos repressivos. Está numa transformação das tecnologias de poder” (FOUCAULT, 2002, p. 295.). Isso acomete uma transformação na vida, a “encompridando”, evitando que ela se encerre.

(...) Agora que o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no ‘como’ da vida, a partir do momento em que, portanto, o poder intervém sobretudo nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, sua eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite e extremidade do poder. Ela está do lado de fora, em relação ao poder: é o que cai fora de seu domínio, e sobre o que o poder só terá domínio de modo geral, global, estatístico. Isso sobre o que o poder tem domínio não é a morte, é mortalidade. E nessa medida, é normal que a morte, agora, passe para o âmbito do privado e do que há de mais privado (FOUCAULT, 2002, p. 296).

Sendo assim, a biopolítica é o elemento que assume o papel e o poder do antigo soberano, decidindo quem deve viver e quem deve morrer; ou melhor dizendo, decidindo quem merece ou não viver, ou ainda, qual vida merece ou não ser vivida.

Se em todo Estado moderno existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a

morte e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não mais se apresenta hoje como um confim fixo a dividir duas zonas claramente distintas; ela é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote (AGAMBEN, 2010, p. 119).

No passado, havia um soberano (por exemplo, um rei), e esse soberano detinha o poder sobre diversos territórios e, conseqüentemente, sobre as pessoas que habitavam esses territórios. Logo, tudo era do soberano: terras, lavouras, campos, enfim, todos os bens e, acima de tudo e principalmente, a vida das pessoas que habitavam esses territórios. Cabia a essas pessoas o dever de obediência e servilismo ao soberano e a ele cabia decidir sobre a vida e a morte dessas pessoas. Sendo assim, “O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir” (FOUCAULT, 1999a, p. 128). Assim, o mesmo deixava viver os que lhe obedeciam e mandava executar os que lhe eram contrários e desobedientes – ou aqueles que cometiam crimes contra os demais. Nesse tempo, a máxima vigente era a de “fazer morrer, deixar viver”.

Pode, então, legitimamente, entrar em guerra e pedir a seus súditos que tomem parte na defesa do Estado; sem "se propor diretamente à sua morte" é-lhe lícito "expor-lhes a vida": neste sentido, exerce sobre eles um direito "indireto" de vida e morte. Mas se foi um deles quem se levantou contra ele e infringiu suas leis, então, pode exercer um poder direto sobre sua vida: matá-lo a título de castigo. Encarado nestes termos, o direito de vida e morte já não é um privilégio absoluto: é condicionado à defesa do soberano e à sua sobrevivência enquanto tal. (FOUCAULT, 1988, p. 127-128).

Nessa época, não havia a preocupação com a produção da vida; essa preocupação começa a existir apenas com o surgimento da biopolítica, que visa ao corpo, e não mais ao território. Tal fato é o que muda a máxima de “fazer morrer, deixar viver” para “fazer viver, deixar morrer”. Essa mudança de paradigma permite entendermos como foi possível em nosso tempo o surgimento dos campos de extermínio em massa ou ainda as práticas de eutanásia. Acontecimentos esses que evidenciam a transmutação da biopolítica em tanatopolítica que politiza não só a vida, como a biopolítica faz, mas sim a morte. Portanto, os campos nascem, como espaços onde a soberania moderna (o Estado) realiza seus exercícios extremos, pois no campo é o Estado que decide sobre a vida biológica dos indivíduos, que nesse momento já se encontram desnaturalizados, ou seja, sem pátria, sem nenhuma nação para reclamá-los. Destituídos de todos os seus direitos de cidadão, reduzidos à mera vida nua.

Sendo assim, a vontade soberana que o estado de direito acreditou ter extinguido na verdade encontra-se oculta, podendo ser evocada, a qualquer momento que se julgar necessário, na forma jurídica do estado de exceção, que reduz a vida “bios” à pura vida nua “zoé”. Por isso, no momento em que os nazistas invocaram como principais características de seu regime o sangue ariano e o território, ou ainda, quando desnacionalizaram os judeus e demais povos, os mandando para os campos de prisioneiros ou de concentração, os transformando em mera vida nua, os mesmos não estavam inventando e muito menos inovando uma forma biopolítica racista, mas apenas dando prosseguimento a uma prática biopolítica inerente e comum ao Estado-nação moderno e alimentando sua função assassina através do racismo, separando os que deviam morrer dos que deviam viver, fazendo o velho papel do antigo soberano. Eliminando o sujeito que já não possuía mais direitos; que já fora deportado, desnaturalizado; que já não possuía mais seus direitos de cidadão assegurados pelo nascimento em determinado território, ou seja, o sujeito

considerado vida nua, mera vida biológica, que por não possuir mais direitos é passível de morte.

Portanto, quando os nazistas concentravam em seus campos esses sujeitos despojados de direitos; em sua concepção e em sua busca por uma raça perfeita não estavam eliminando adversários, mas sim, a exterminar ameaças para a evolução e construção dessa raça superior. Sendo assim, o soberano moderno atua não mais somente no controle e na docilização dos corpos, mas sim nas apropriações da morte. Logo, para Agamben (2010), atualmente vivemos em um estado permanente de exceção, em que a mesma já se tornou a regra, isto é, a vida nua não se encontra mais contida apenas em um lugar ou em uma certa categoria particular, e sim, está presente no corpo de cada vivente, fazendo parte de sua vida como um todo, sendo controlada e vigiada por dispositivos.

2 Diferença entre Sociedades Disciplinares e Sociedades de Controle

Em uma realidade cercada por câmeras e por diversos outros dispositivos de controle, pode-se dizer que o próprio mundo se transformou em um enorme panóptico⁴, ou como Agamben diz, em um campo de concentração, onde o estado de exceção vigora e todos vigiam todos e são vigiados por todos simultaneamente. Com isso, tem-se uma mudança de status de comunidade disciplinar para comunidade de controle, como demonstra Deleuze em seu

⁴O *Panopticon* era um edifício em forma de anel, no meio do qual havia um pátio com uma torre no centro. O anel se dividia em pequenas celas que davam tanto para o interior quanto para o exterior. Em cada uma dessas pequenas celas, havia, segundo o objetivo da instituição, uma criança aprendendo a escrever, um operário trabalhando, um prisioneiro se corrigindo, um louco atualizando sua loucura, etc. Na torre central havia um vigilante. Como cada cela dava ao mesmo tempo para o interior e para o exterior, o olhar do vigilante podia atravessar toda a cela; não havia nela nenhum ponto de sombra e, por conseguinte, em tudo o que fazia o indivíduo estava exposto ao olhar de um vigilante que observava através de venezianas, de postigos semicerrados, de modo a poder ver tudo sem que ninguém, ao contrário, pudesse vê-lo. (FOUCAULT, 1982. p. 87).

artigo de 1990 intitulado *Post-Scriptum – sobre as Sociedades de Controle*⁵.

Encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. A família é um “interior”, em crise como qualquer outro interior, escolar, profissional etc. Os ministros competentes não param de anunciar reformas supostamente necessárias. Reformar a escola, reformar a indústria, o hospital, o exército, a prisão; mas todos sabem que essas instituições estão condenadas, num prazo mais ou menos longo. Trata-se apenas de gerir sua agonia e ocupar as pessoas, até a instalação das novas forças que se anunciam. São as sociedades de controle que estão substituindo as sociedades disciplinares. [...]Por exemplo, na crise do hospital como meio de confinamento, a setorização, os hospitais-dia, o atendimento a domicílio puderam marcar de início novas liberdades, mas também passaram a integrar mecanismos de controle que rivalizam com os mais duros confinamentos. Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas (DELEUZE, 1992, p. 220)⁶.

Dessarte, observa-se aqui uma relativa e relevante modificação da forma de vigilância que passa de uma sociedade para a outra. Enquanto na sociedade disciplinar a vigilância se dava através do confinamento, por meio da situação física do indivíduo, sendo necessário controlar seus passos, seu deslocamento espacial; na sociedade de controle, o importante é vigiar as mensagens dos indivíduos, vigiam-se suas comunicações, seus hábitos, sua rotina, dessa maneira, é possível saber muito mais sobre essa pessoa ao deixá-la “livre”, ao mesmo tempo em que controla seus e-mails, mensagens e redes sociais. Nesse contexto, nas sociedades de controle, vigiar passa a ser interceptar e decodificar dados.

⁵Publicado originalmente em maio de 1990 no jornal francês *L'Autre Journal*, nº 1.

⁶Disponível em <<https://grupodeestudosdeleuze.files.wordpress.com/2016/05/deleuze-g-conversac3a7c3b5es.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2017, 20:25.

Ainda segundo Deleuze, enquanto nas sociedades disciplinares nunca se parava de recomeçar, indo-se sempre de uma instituição a outra, (por exemplo, da escola para a fábrica), “nas sociedades de controle nunca se termina nada, a empresa, a formação, o serviço, sendo os estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação, como que de um deformador universal” (DELEUZE, 1992, p. 221-222). Logo, uma sociedade de controle sempre está “em processo”. As pessoas são instigadas pelo mercado de trabalho a estarem sempre em processo de formação, sempre tendo que estar se atualizando, caso contrário, até mesmo o atestado de sua competência entra em caducidade e é considerado obsoleto, bem como os produtos mercantis dessa mesma sociedade. É uma competição constante consigo mesmo e contra o relógio, onde nunca se chega a ser finalizado, de fato.

Deleuze destaca ainda que as sociedades disciplinares podem ser divididas em dois polos: “a assinatura que indica o indivíduo, e o número de matrícula que indica sua posição numa massa” (DELEUZE, 1992, p.222). Exemplo claro disso são os documentos de identidade como RG (Registro Geral), CPF (Cadastro de Pessoa Física), Carteira de trabalho, CNH (Carteira Nacional de Habilitação), etc. Já a sociedade de controle, por outro lado, não é mais regida nem pela assinatura nem por um número de chamada – sua principal referência é, agora, a cifra, que seria uma espécie de senha, sendo o dinheiro o principal divisor das duas categorias de sociedade. Deleuze diz:

A linguagem numérica do controle é feita de cifras, que marcam o acesso à informação, ou a rejeição. Não se está mais diante do par massa-indivíduo. Os indivíduos tornaram-se “dividuais”, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou “bancos”. É o dinheiro que talvez melhor exprima a distinção entre as duas sociedades, visto que a disciplina sempre se referiu a moedas cunhadas em ouro – que servia de medida padrão –, ao passo que o controle remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda. [...] O homem da disciplina era um produtor

descontínuo de energia, mas o homem do controle é antes ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo (DELEUZE, 1992, p. 222 -223).

Deste modo, o controle imposto pela sociedade de controle passa a ser “de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado”, diferentemente da sociedade da disciplina que “era de longa duração, infinita e descontínua” (DELEUZE, 1992, p. 224). Nesse contexto, diversos conceitos a que estamos acostumados vão perdendo seus significados e se modificando. Um desses conceitos é o conceito de morte. Isso vem acontecendo, por exemplo, por meio das diversas tecnologias que combatem o envelhecimento ou regeneram tecidos e órgãos, trazendo as pessoas "de volta". Outros exemplos são os programas de computador ou redes sociais criados para o armazenamento de memórias e lembranças de hábitos, ou a reprodução através de tecnologia gráfica (exemplo de atores ressuscitados através de computação gráfica em filmes⁷).

O autor israelense Yuval Noah Harari (2016), propõe em seu livro denominado “Homo Deus – Uma Breve História do Amanhã” que: “No século XXI, é provável que os humanos façam um lance sério para a aquisição da imortalidade” (HARARI, 2016, p. 30). Segundo o autor, ao longo da história humana, diversas religiões e ideologias temiam e santificavam a morte, usando-a como chamariz a seus credos, proclamando que a verdadeira vida estava no além túmulo, ou seja, em um pós-vida em outra dimensão. Atualmente, as coisas estão um pouco diferentes e as religiões já não mais dominam a vida do homem; com isso, a ciência ganhou força e a visão sobre a morte também sofreu modificações. Ela foi transmutada de um efeito sobrenatural (metafísico) a um problema técnico.

⁷Exemplos disso podem ser vistos nas matérias do jornal *El pais* nos links que seguem. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2014/05/08/cultura/1399575020_956003.html?rel=masAcesso> em: 25 ago2017, 20h disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/20/cultura/1484908608_174550.html> Acesso em: 25ago2018, 20:30h.

Humanos morrem devido a alguma falha técnica. [...] Nada metafísico. Somente problemas técnicos. E todo problema técnico tem uma solução técnica. Não é preciso esperar pela volta de Cristo à Terra para superar a morte. Alguns *nerds* num laboratório podem fazer isso. Se a morte era tradicionalmente a especialidade de sacerdotes e teólogos, hoje são os engenheiros que estão assumindo o caso. (HARARI, 2016, p. 32).

Exemplos desses “problemas técnicos” seriam o fato de os órgãos pararem de funcionar direito, ou ainda, doenças degenerativas etc. Ou seja, tudo que de alguma forma o homem, por meio da tecnologia e da ciência, futuramente, pode ser capaz de superar. No momento, ainda não se tem a solução para todos esses problemas técnicos. E é por isso que cada vez mais se investe tanto tempo e dinheiro em pesquisas para diversas áreas, como a busca da cura do câncer, pesquisas genéticas e, principalmente, pesquisas com nanotecnologia. Harari destaca ainda que gigantes da tecnologia, como a Google, vêm criando fundos para o financiamento de *Start-ups* e companhias cujo o principal objetivo é o de “acabar com a morte”. Exemplo desses investimentos a criação da sub-companhia chamada Calico⁸, criada em 2013, e comandada pelos cientistas Aubrey de Grey (gerontologista) e Ray Kurzweil (que ganhou em 1999 a Medalha Nacional dos Estados Unidos para Tecnologia e Inovação). A Calico possui como objetivo realizar pesquisas para o retardamento ou o fim completo da morte. Esses investimentos e pesquisas visam a criação de super humanos, capazes de sobreviver aos mais diversos tipos de doenças e falhas técnicas, e isso está sendo possível graças ao “desenvolvimento vertiginoso de campos como a engenharia genética, a medicina regenerativa e a nanotecnologia” (HARARI, 2016, p. 34).

Nesse ponto, podemos fazer uma analogia entre a ciência/tecnologia moderna e a Alquimia da Idade Média, que

⁸Calico - ou a *California Life Company*- foi criada para assuntos de pesquisa relacionados ao envelhecimento e suas doenças associadas, como *Alzheimer*, câncer e doenças cardíacas.

ligava diversas áreas como Química, Antropologia, Astrologia, Magia, Filosofia, Matemática e Religião. Por meio de processos denominados alquímicos, a Alquimia buscava, entre seus objetivos, desenvolver um Elixir da Longa Vida, que seria um remédio capaz de curar todas as mazelas, oferecendo a quem o bebesse a vida e a juventude praticamente eternas. Os alquimistas também acreditavam que podiam criar vida artificial, os assim denominados “homunculi” (do latim *homunculus*, que significa ‘pequeno homem’), que, como o nome já sugere, seriam criaturas muito pequenas, medindo em média 12 polegadas de altura. Todos os objetivos propostos pelos alquimistas poderiam ser obtidos por meio da aquisição/criação da pedra filosofal, que seria um objeto místico com grandes poderes.

Essas ideias ainda hoje se encontram muito presentes em nossa cultura, e exemplos clássicos disso podem ser encontrados na literatura – com livros como *Frankenstein*, de Mary Shelley –, filmes, novelas, entre outras ficções da cultura pop, que costumam espelhar os anseios das pessoas de sua época. Todavia, se encontram especialmente na busca da ciência (notadamente no que tange à cientificidade médica), que pode ter encontrado na tecnologia sua pedra filosofal, capaz de dar vida a objetos inanimados e de produzir um elixir da vida. Portanto, essas características presentes na Idade Média, também podem ser vistas nos tempos hodiernos, por exemplo, na tentativa da criação de vida por meio de objetos inanimados através das assim denominadas inteligências artificiais. Talvez em 50 ou 100 anos já existam pessoas capazes de superar/vencer a morte por causas técnicas, embora, ainda assim, essas pessoas serão matáveis. Isso não as tornaria imortais, mas sim, *amortais*. Harari diz:

Na verdade, eles serão amortais, e não imortais. Ao contrário de Deus, os futuros super-homens poderão morrer em alguma guerra ou em um acidente de trânsito, e nada os trará de volta. Contudo, diferentemente de nós, mortais, suas vidas não teriam “data de vencimento”. Enquanto uma bomba não os fizer em

pedaços ou um caminhão não lhes passar por cima, poderão continuar a viver indefinidamente. No entanto, é bem provável que isso fará dessas pessoas as mais ansiosas na história. Nós mortais arriscamos diariamente nossa vida porque sabemos que ela, de um jeito ou de outro, vai acabar. Assim, saímos em jornadas no Himalaia, nadamos no mar e participamos de outras ações perigosas, como atravessar a rua ou comer fora. Mas, se acreditarmos que podemos viver para sempre, seremos loucos se apostarmos com o infinito. (HARARI, 2016, p. 35).

Conclusão

Pode-se dizer que esse prolongamento da vida irá afetar as relações familiares, profissionais e até mesmo as relações artísticas. As relações em famílias se tornariam mais frias; as relações de trabalho, mais desgastantes; e as formas de se fazer arte, muito mais vazias e superficiais. Por fim, mesmo que não se conquiste a amortabilidade nesse século, essa será, possivelmente, uma batalha que se perpetuará ainda por muito tempo, pois “nosso compromisso ideológico com a vida humana nunca permitirá que simplesmente aceitemos a morte. Enquanto a morte for motivada por alguma coisa, estaremos empenhados em superar suas causas” (HARARI, 2016, p. 37).

Por enquanto, ainda não possuímos esse poder sobre a morte e a mesma ainda é vista com certo medo e pavor pelas pessoas – o único tabu que restou quando o tabu do sexo foi supostamente quebrado. Sendo assim, somos vítimas diariamente de várias indústrias que lucram com esse medo da morte, como por exemplo, as indústrias da medicina, da alimentação “saudável”; a estética dos corpos, sua medicalização. E, por uma indústria da tecnologia, que por meio de filmes e *softwares* nos faz sentirmos mais jovens, fazendo cada vez mais viva a ideia de “viver para sempre”. Fatos que modificam a forma de se ver a morte, gerando sua transformação e seu esvaziamento.

Referências

- AGAMBEN, G. *Estado de exceção: homo sacer II*, 1. Tradução de Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo, 2004;
- _____. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010;
- _____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015;
- _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*. Tradução de Selvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2008;
- ANES, J. M. Discursos e práticas alquímicas - I e II, Lisboa, Hugin/CICTSUL, 2001(e 2002). (reformular conforme as regras e orientações da semana acadêmica).
- _____. Re-criações Herméticas, vols. I e II, Lisboa, Hugin, 1º. ed. 1996, 2ª. ed. 1997. (reformular conforme as regras e orientações da semana acadêmica).
- DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992. Disponível em: <<https://grupodeestudosdeleuze.files.wordpress.com/2016/05/deleuze-g-conversac3a7c3b5es.pdf>>. Acesso em: 25 de Jan. 2017;
- FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, Rio de Janeiro; Graal, 1999a
- _____. *Microfísica do Poder*. São Paulo; Graal, 2007
- HARARI, Y. N. *Homo Deus: Uma Breve História do Amanhã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- MORAIS JR, L. C. de. *Alquimia: o Arquimagistério Solar*. Rio de Janeiro: Quártica, 2013.
- SADOUL, J. *O tesouro dos alquimistas*. São Paulo: Hemus, 1982

Mulher:
corpo incivilizado – A crítica feminista
marxista de Silvia Federici a Michel Foucault

Cecília Severo Guimarães¹

A história dos homens é a história do mundo? Esforço presente na produção científica e mesmo fora dos meios acadêmicos, pelo movimento feminista, vem denunciar que a história hegemônica, aquela que consta nos livros didáticos e na maioria dos museus, refere-se à história dos homens – e um grupo restrito de homens, deve-se acrescentar. Pesquisadoras e pesquisadores têm se debruçado sobre temas e períodos históricos buscando outros registros, lançar olhares diversos sobre os acontecimentos, um fazer feminista da ciência. Da mesma forma, não raros estudos que se voltam sobre os processos de trabalho no capitalismo se debruçarem especialmente no momento que antecede e/ou prepara terreno para consolidação desse sistema na Europa, na transição da Idade Média para a Idade Moderna. O presente trabalho tem por objetivo apresentar a tese proposta por Silvia Federici, focando-se no livro *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva* (Federici, 2017 [2004]), onde a autora retoma esse período histórico e, na sua análise, realiza uma leitura crítica principalmente de dois importantes teóricos sobre o

¹Mestranda em Sociologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) como bolsista pesquisadora CAPES. Contato: severo.cecilia@gmail.com

tema, Karl Marx e Michel Foucault. A principal questão colocada a esses autores é que se nas suas pesquisas os mesmos tivessem buscado dar conta da história das mulheres, as conclusões desses estudos seriam outras, ou insuficientes para dar conta do objeto proposto. A autora traz como objeto principal da sua análise o movimento da caça às bruxas e demonstra como tal empreendimento foi e ainda é radicalmente necessário para a implementação do sistema capitalista no mundo.

Sobre Silvia Federici: vida e obra

É preciso entender o lugar de onde fala e as referências a que recorre para compreender a obra de Federici: professora, escritora, teórica de filosofia e humanidades, ativista feminista autonomista radical e marxista, porém via uma abordagem operaísta. Sua obra cerca os temas do feminismo, trabalho reprodutivo e o comum, buscando dialogar com pós-colonialismo, epistemologias do sul, feminismos e movimentos autonomistas de direito e defesa da Terra e do comum. Silvia Federici nasceu em Parma, Itália, em 1942. Cresceu no período pós Segunda Guerra, em uma região de forte movimento operário e antifascista, o que veio a exercer grande influência sobre a produção da autora. Em 1967, migra para os Estados Unidos, para estudar Filosofia na Universidade de Buffalo. Logo se integra ao movimento estudantil e antiguerras e começa a trabalhar em um jornal. Assim, a efervescência dos movimentos de 1968, nos Estados Unidos, França e Itália tomam o corpo que escreve. Da nova esquerda italiana, relaciona-se com o Operaísmo, na época tendo como principal referência Mario Tronti. Na década de 70, se envolve nas lutas do movimento feminista norte americano. Juntamente com Mariarosa Dalla Costa e Leopoldina Fortunati, também italianas, e Selma James, americana, luta e pesquisa (pois ambas as coisas não poderiam vir separadas) pelo salário pelo trabalho doméstico – trabalho reprodutivo remunerado.

Na década de 1980, assume como professora na Universidade de Port Harcourt, na Nigéria. Essa experiência marcou profundamente a autora, que presenciou e denunciou a forma como as Organizações das Nações Unidas (ONU), Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Mundial desenvolveram suas ações sobre o continente: apesar do discurso de promoção do feminismo e desenvolvimento, a prática abria espaço para políticas neoliberais. No mesmo período, funda, com outras pesquisadoras e pesquisadores, o *Committee for Academic Freedom in Africa* (CAFA)², visando denunciar os processos de censura correntes no continente, bem como promover a produção científica local e divulgar para a comunidade científica do norte global. Em 1987 retorna aos Estados Unidos, ou melhor, ao continente americano, pois, dado seu interesse pelos movimentos feministas autonomistas e em defesa do comum, passa longas temporadas no México, e, mais recentemente, estende os laços para a América Latina como um todo. Em 1984, publica com Leopoldina Fortunati o livro *Il Grande Calibano. Storia del corpo social ribelle nella prima fase del capitale* [O grande Calibã: história do corpo social rebelde na primeira fase do capital] (Franco Agnelli, 1984), onde já aponta as continuidades e rupturas tanto com Marx e quanto com Foucault. Com o lançamento, em 2017, da tradução para o português do livro *Calibã e a Bruxa*, a autora se tornou conhecida do público brasileiro, tendo grande repercussão no meio. Na ocasião, Federici veio ao Brasil em turnê de apresentação da obra.

Destaca-se na obra da autora para o presente trabalho as questões referentes ao comum, a influência operaísta e a questão do trabalho reprodutivo. O tema do comum tem sido amplamente discutido na atualidade, seja pelos commodities ou pelos bens

² Publicação entre 1991 e 2003 de pesquisadoras e pesquisadores que atuavam nos Estados Unidos e na África que buscava chamar atenção ao comprometimento da liberdade de saber na África e divulgar e dialogar com a produção científica africana. Edições disponíveis em: <<http://ns210054.ovh.net/library/newsletters-committee-academic-freedom-africa-1991-2003>> Acesso em: 21 outubro 2018.

comuns. No artigo “O feminismo e as políticas do comum” (Federici, 2014 [2010]), a autora realiza um apanhado geral da discussão até o momento, passando pelos comuns globais do Banco Mundial até o tensionamento sobre os comuns ou o comum (commons ou common), situando o debate no norte e sul global. O comum não é público, nem privado. O comum não pertence; ele é substancialmente comum a todas as pessoas e outros seres envolvidos nessas relações. Atualmente, a discussão sobre o comum se dá acerca dos bens naturais comuns, como a água, as florestas tropicais, os oceanos, as geleiras; as culturas tradicionais e sabedorias tradicionais; a produção imaterial do comum, retomando o general intellect dos cadernos Grundisses de Marx. Porém, em outro momento, a discussão sobre o cercamento das terras comunais foi colocada como ponto de virada no processo de consolidação do capitalismo para Marx.

O Operáismo é um movimento político operário de esquerda que surge na Itália dos anos 1950 e 1960. A produção intelectual a respeito registra-se especialmente nas revistas *Quaderni Rossi* e *Classe Operaia* (1963-1966). Fazem parte desse movimento Antonio Negri e Tronti. O que é importante se ter em mente sobre a influência operaísta na abordagem da Federici é que a autora se vale da hipótese operaísta para sua metodologia, a qual: a luta antecede o capital, e não o contrário. “O operariado, suas dimensões técnicas e políticas, era afirmado como o cerne da análise. A análise era operária ou não. Eis o operáismo” (COCCO, 2013, p.41). Dessa forma, Federici se debruça no movimento de luta que acontecia no momento, o qual o capital buscava reprimir e a partir do qual o capital se firmava: os movimentos antifeudais, as revoltas camponesas, os levantes anticoloniais e diversas vertentes de culturas hereges. A partir desses movimentos, a autora demonstra como, primeiramente a partir da perseguição dos hereges, e então, com a caça às bruxas, em direta relação com o colonialismo, o capital reage a luta e se firma como tal.

A questão do trabalho reprodutivo é bastante cara ao movimento e pensamento feminista e trabalhista como um todo, e não é nossa intenção discuti-las neste momento, apenas salientar, naquilo que é de interesse para o argumento do trabalho, no que diz respeito ao posicionamento da autora em relação a essa problemática. Na década de 1970, diferentes grupos feministas levantaram a bandeira de remuneração do trabalho doméstico, sob diferentes argumentos. Federici e Fortunati, juntamente com James e Dalla Costa, escreveram na época, com propostas diferentes para lidar com o assunto, contudo apoiadas sob o mesmo pressuposto – o reconhecimento do trabalho reprodutivo exercido pelas mulheres como trabalho produtivo, ou seja, produtor de valor para o capital. Uma vez que este trabalho está inserido no processo do capital, ele deveria ser remunerado. No trabalho doméstico está incluso todo o trabalho de cuidado com a família, casa e reprodução de mão-de-obra, tanto no sentido de reprodução sexual, gerando mais mão-de-obra, quanto no sentido de manutenção da mão-de-obra já empregada, qual seja, o marido, que deve ser alimentado, banhado, entretido, etc. O não reconhecimento desse trabalho como trabalho e a não remuneração, o patriarcado dos salários, coloca as mulheres em escravidão do lar: é a apropriação, em primeira instância pelo marido, e, em última, por parte do capital, do trabalho das mulheres. De acordo com tese da autora, o trabalho não remunerado das mulheres seria o comum expropriado para a produção de valor no processo de trabalho capitalista.

Marx, o cercamento dos comuns e a acumulação primitiva

De acordo com a teoria marxiana, o cercamento das terras comunais teve um papel crucial para a implementação do capitalismo, sendo parte do processo denominado então de acumulação primitiva. As terras comunais eram de suma importância para garantir a subsistência daquelas pessoas que não

tinham propriedade ou direito a acesso a terras privadas de outrem. É comovente o relato sensível sobre o absurdo provocado pela condenação e perseguição de pessoas cujo crime era colher lenha para o fogo dos mesmos bosques que estavam acostumadas a recorrer, então cercados. Assim, os cercamentos destas terras e a consequente expulsão das populações do campo para a cidade proporciona ainda maior concentração das terras na mão de senhores feudais e formação de excedente de mão-de-obra disponível para as fábricas urbanas. Esse processo, bastante violento, seria necessário para a acumulação de um capital inicial a partir do qual o sistema capitalista conseguiria se consolidar e expandir. Porém, segundo a análise de Marx, o período de acumulação primitiva, bem como a violência característica do mesmo, estariam restritos a fase de transição do sistema feudal para o sistema capitalista: uma vez que o capitalismo está consolidado, seriam outras leis, de natureza econômica, que engenhariam as suas mudanças de fases, desenvolvendo-se para o socialismo e, por fim, o comunismo ou anarco-comunismo. A produção capitalista no seu desenvolvimento acabaria com as pequenas propriedades e incrementaria “a capacidade produtiva do trabalho, criando as condições materiais para liberar a humanidade da escassez e da necessidade” (Federici, 2017, p.27 [2004]). Isso, pois, “as forças produtivas que decorrem da cooperação e da divisão do trabalho não custam nada ao capital. São forças naturais do trabalho social [...] que são apropriadas para uso nos processos produtivos” (Marx, 2013, p.459 [1867]). Ainda sobre a teoria marxiana, Harvey (2013 p.65) coloca que

Para que as leis da troca funcionem como a teoria determina, é necessário encontrar uma mercadoria que tenha a capacidade de produzir um valor maior do que o que ela própria possui. Tal mercadoria [...] é a força de trabalho.

Ora, e quem ou o que (re)produz a força de trabalho? Os corpos femininos. Os pontos em que a análise da Federici se afasta

das análises de Marx é que a autora toma por objeto a vida das mulheres, que teria sido deixada de lado por Marx, ao privilegiar o olhar sobre trabalhadores assalariados livres. A autora defende que a perseguição das bruxas foi tão importante para a acumulação primitiva de capital quanto foram as desapropriações de terras comuns e o colonialismo. Isso, pois, para a produção de valor no capitalismo, é preciso a apropriação de um comum. Assim, quando as terras comunais são cercadas, são os corpos femininos que se constituem como comum a ser usado sem custos para o capital. Dessa forma, a autora afirma que, caso Marx tivesse olhado os processos aos quais as mulheres estavam sendo submetidas naquele momento, não poderia prever que o capitalismo pudesse ter qualquer relação com liberação dos corpos para o trabalho.

Foucault e os corpos dóceis

No livro *Vigiar e Punir* (1997 [1975]), Foucault descreve o que ele chama de corpo dócil, aquele que está pronto para ser disciplinado. Esse corpo que se forja dentro de instituições fechadas de controle, sob a figura do panóptico, na máquina de guerra, monastérios e prisões. “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (Foucault, 1997, p.134 [1975]). Segundo o autor, o corpo teria sido redescoberto durante a época clássica como “objeto de alvo e poder” (Foucault, 1997, p.134 [1975]) chamando atenção de pensadores, como Descartes, mas também de todo um corpo técnico-político que se formava nesse período ao redor dessas instituições fechadas que seriam espaço privilegiado de desenvolvimento da disciplina, tais como exército, escolas e hospitais. Porém, práticas sobre o corpo toda cultura humana desenvolve. A novidade não residiria no corpo em evidência, mas, sim, na escala do controle sobre esses corpos atingidos nessas instituições somente no século XVIII: “Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo [...] Mas as disciplinas se

tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação” (Foucault, 1997, p.135 [1975]). O autor deixa claro na sua explanação essa demarcação temporal para o desenvolvimento de uma dominação desse modo sobre o corpo:

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar a sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente (Foucault, 1997, p.135 [1975])

Ora, se é assim definido o “momento histórico das disciplinas”, não seria a caça às bruxas parte desse processo? O que Federici nos mostra é que a perseguição dos hereges e depois mais evidentemente das bruxas tem a marcação de modulação do corpo na sua raiz. Trata-se de fazer do corpo da mulher a fábrica de reprodução da única mercadoria que gera mais valor, a saber, a força de trabalho:

Na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens: o principal terreno de sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino foi apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar como um meio para a reprodução e a acumulação de trabalho (Federici, 2017, p.34 [2004])

A autora diz ainda que

O caráter quase defensivo da teoria de Foucault sobre o corpo se vê acentuado pelo fato de que considera o corpo como algo constituído puramente por práticas discursivas, e de que está mais interessado em descrever como se desdobra o poder do que em identificar sua fonte. Assim, o Poder que produz o corpo aparece como uma entidade autossuficiente, metafísica, ubíqua, desconectada das relações sociais e econômicas, e tão misteriosa em suas variações quanto uma força motriz divina (Federici, 2017, p.34 [2004])

Sobre o biopoder, que Foucault dataria na Europa do século XVIII o processo de difusão na sociedade dessa forma de controle que é diferente, onde o controle se dá sobre a vida e não sobre a morte da pessoa, a autora diz que, tratando-se dos corpos femininos, o mesmo já se verificava séculos antes. De fato, o que é a caça às bruxas se não o Estado emergente, emergindo a partir do controle da vida das mulheres, dos povos colonizados e escravizados? Foucault teria se atentado tanto às práticas discursivas que a materialidade da carne dos corpos lhe escapa, critica Federici. Sobre isso, é pertinente aqui retomar a crítica feminista ao autor, sobre ele ter se apropriado de “descobertas” há muito apontadas pelas teorias feministas, mas sem referenciar. Federici considera esta crítica muito acertada: Foucault teria sido consagrado como “filósofo do corpo”, enquanto pós-estruturalistas e teóricos foucaultianos criticavam as feministas sobre os slogans: “recuperar a posse do copo” e “fazer o corpo falar” (Federici, 2017, p.33 [2004]) por serem essencialistas, pois qualquer chamada a liberação de instintos seria ilusória, uma vez que trata-se de construções sociais (Federici, 2017, p. 33 [2004]). O que se perde nessa crítica é que a mulher ao querer retomar seu corpo do capital, não quer retomar uma essência feminina, essa que foi justamente construída a partir desse processo de repressão do corpo feminino, mas sim o contrário: libertar-se da condição de escrava do capital.

Porém, é importante pontuar que, apesar das críticas duras tanto a Marx quanto a Foucault, a autora não está negando nenhuma das teorias. De fato, o que Federici faz é principalmente apontar o recorte temporal equivocado por ambos, e que o lapso se dá muito em conta da desconsideração dos processos ao quais as mulheres eram e são submetidas, o que eventualmente é mal compreendido na leitura de seu trabalho. Por exemplo, o filósofo Gillés Dauvé, em uma resenha crítica sobre o *Calibã e a Bruxa*, coloca Federici contra Marx, como se a autora tentasse negar a luta

de classes ao defender que considerar apenas trabalhadores assalariados livres no processo de consolidação do capital, bem como do processo de produção como um todo é insuficiente, mas apenas se trata de complexificar as relações de luta entre classes. Ainda, é interessante observar que o Foucault a que Federici se reporta nas suas críticas é principalmente o Foucault dos trabalhos *Vigiar e Punir*, *História da Sexualidade* e *História da Loucura*³. Algumas ideias desenvolvidas pelo autor em cursos que vieram a público posteriormente a publicação do livro *Il Calibano* e do *Calibã e a Bruxa*, tais como nas obras ⁴, talvez complementassem a ideia do autor, complexificando-a, e poupando, assim, alguns pontos críticos da análise.

Bruxaria contra o capital

Afinal, quem é a bruxa que é perseguida, estigmatizada, torturada, mutilada, queimada viva? São, em grande maioria, mulheres, lideranças de movimentos camponeses e ligados à Terra, cultivadoras de saberes comuns sobre saúde, cuidado corporal, com controle e desfrute pleno da sua própria sexualidade. Eram assim as bruxas perseguidas na Idade Moderna, bem como são as bruxas perseguidas nos dias de hoje. É importante frisar que a caça às bruxas não acabou: no processo de expansão do capitalismo, é necessário o cercamento de um comum que será capturado pelo capital como valor, e esse comum ainda hoje se apresenta, dentre outras formas, como o trabalho imaterial, mas como os corpos femininos. Tal fenômeno pode ser percebido na África, como nos relatos que a autora traz referentes a Nigéria, bem como na América do Sul, tanto nos países latinos quanto no Brasil. Em

³ Constam na bibliografia referenciada do livro seis diferentes obras do autor publicadas no intervalo entre 1961 e 1997. Importante considerar que a metodologia utilizada pela autora na sua análise trata-se de uma genealogia, nos moldes do método tal como proposto e desenvolvido pelo autor.

⁴ Ambos os títulos se baseiam em aulas proferidas pelo autor entre 1977 e 1979, sendo publicados em 2004, mesmo ano de publicação da primeira edição de *O Calibã e a Bruxa*.

tempos que apoiadores de candidatos à presidência espalham pela internet imagens defendendo a pena de morte para mulheres que fazem ou sofrem abortos, impossível não perceber a semelhança, tal como se promoveu séculos atrás na Europa a mesma campanha. Ao contrário do que a história hegemônica dos livros didáticos tenta nos convencer, a caça às bruxas, longe de ser um resquício da Idade Média, trata-se de um fenômeno intrinsecamente moderno, tendo, inclusive, na figura de seus grandes pensadores, tal como Descartes, Hobbes e Francis Bacon, apoiadores ativos da causa. A autora demonstra como a perseguição dos hereges foi se afinando para perseguição das bruxas, que, com o colonialismo, se retroalimenta na animalização grotesca do outro, projetado nas peles não-brancas e corpos femininos. Esse processo de domesticação, modulação, governo através do controle dos corpos, então, começa séculos antes das instituições referidas por Foucault nos seus estudos, se considerarmos esses outros corpos.

Entretanto, Federici não se limita a mostrar apenas a desgraça, violência e estupidez que guiou os homens nesse processo. Partindo da hipótese operaísta, antes do movimento do capital, vem a luta e a resistência camponesa, dos trabalhadores e das bruxas. Assim, a autora demonstra a rede de afetamentos constituída, por exemplo, entre as mulheres nas colônias: brancas prostitutas e renegadas, mulatas, espanas, escravas libertas ou de ganho, trocando informações sobre os cuidados de si, fortalecendo, assim, um saber comum tradicional miscigenado, que logo ficaria difícil distinguir o que originou o quê. As tavernas grifadas pelas paredes com símbolos da roda da fortuna, simbolizando os ciclos da vida e as mudanças nos ares anunciadas: de bonança para classe trabalhadora e aperto para os senhores, ao fim da Idade Média, no período de baixa oferta de mão-de-obra, de maneira que esta era valorizada, e as trabalhadoras e os trabalhadores possuíam poder de barganha na negociação sobre a relação de trabalho. A reação do capital precisou ser tão incisiva e violenta, pois as articulações

das revoltas camponesas com as lutas urbanas contra o sistema feudal eram também significativas. Não foram somente as bruxas ou os hereges que estavam sendo perseguidos, mas todo um modo de vida e conjunto de saberes comuns, uma cosmologia sobre o mundo que era incompatível com o capitalismo.

Considerações finais

É importante levarmos em conta o contexto que as obras são produzidas, entretanto, também é preciso considerar o contexto em que estão sendo lidas e como as mesmas estão sendo usadas. Nesse sentido que as críticas que Federici coloca sobre apontamentos da teoria de Marx e Foucault são importantes, pois trata-se de incluir nas teorias sujeitos que foram deixados de lado na época em que os estudos foram feitos, mas que hoje podem ser retomados. Assim, não se trata de invalidar a teoria de classes nem negar o proletariado como sujeito de luta, mas de incluir as mulheres nessas teorias. Mulher é sujeito de luta. Bruxa é sujeito de luta. A sociedade não está dividida apenas entre as classes da burguesia e dos proletários, mas *antes* entre homens e mulheres, entre brancos e negros, indígenas, árabes, orientais, etc. É urgente a necessidade de estudos materialistas de gênero e sexualidade, que abordem as questões econômicas e políticas, para além das implicações simbólicas e identitárias. Débora Nunes escreve que

ao categorizar o trabalho doméstico como produtivo, [Dalla Costa e James] vem justamente preencher essa lacuna: coloca o conjunto de mulheres em uma posição clara perante o capital, contribuindo para sua acumulação de maneira específica e diferenciada em relação às classes tradicionais (2016, p.105)

Ao tratar de teoria geral do trabalho no capitalismo é preciso levar em conta os estudos de gênero e sexualidade, bem como os estudos de raça e etnia. Sendo o sistema capitalista tão intrinsecamente apoiado em instituições que agravam e se

alimentam dessas questões, é indispensável a superação dos sectarismos teóricos aos quais essas áreas são colocadas. Do mesmo modo que abordar essas questões apenas na esfera cultural é insuficiente para dar conta das mesmas. Feminismo é questão de classe. Antes de falar sobre a feminização do trabalho⁵ e os problemas decorrentes desse processo, é preciso falar sobre o trabalho feminino.

A obra de Federici, além de nos colocar esses questionamentos, traz consigo as marcas das trajetórias da autora, suas vivências com movimentos feministas autonomistas, bem como uma abordagem de um referencial teórico marxista diferente dos que encontramos majoritariamente na academia brasileira em geral, a ver a influência operaísta ou pós-operaísta. Além disso, assunto transversal a toda sua obra, a questão do comum é introduzida em uma perspectiva feminista, possibilitando também outras formas de observar tendências do capitalismo cognitivo, trabalho imaterial, uberização das relações de trabalho, expansão de mercado de serviços, os serviços de cuidado, etc. Por fim, mas não menos importante, trata-se de uma leitura preciosa. A escrita da Federici no original inglês é bastante fluída, e o coletivo Syncorax na sua tradução de *Calibã e a Bruxa* primou por manter esse ritmo. Com sessões breves e capítulos que tem um fechamento em si mesmo, trata-se de um livro organizado e acessível, mesmo que longo e denso. Leitura imprescindível para os dias atuais.

Referências

CASTRO, E. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte / MG: Autêntica Editora, 2015.

⁵ O termo tem sido usado para referenciar tanto o aumento de mulheres em setores outrora exclusivamente femininos, como também para referir ao processo de crescimento do setor de serviços e precarização do trabalho.

COCCO, G. Introdução. In: LAZZARATO, M.; NEGRI, A. *Trabalho imaterial: Formas de vida e produção de subjetividade*. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.

DAUVÉ, G. 2015. “Federici versus Marx.” Disponível em: <<http://ns210054.ovh.net/library/federici-versus-marx-gilles-dauvé>> Acessado em: 28 abril 2018.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

_____. *O feminismo e as políticas do comum em uma era de acumulação primitiva*. In: *Feminismo, economia e política*. São Paulo: Sempre Viva Organização Feminista, 2014.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis / RJ : Vozes, 1997.

HARVEY, D. Para entender O capital. São Paulo, SP : Boitempo , 2013. recurso digital.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo, Boitempo, 2013 [1867].

NUNES, D. M. O pensamento feminista na economia: revisão teórica e crítica a partir de uma perspectiva marxista. Dissertação de Mestrado no Programa Pós-Graduação de Economia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016.

Entrevista com Silvia Federici. Disponível em: <<http://editoraelefante.com.br/silvia-federici-se-inspira-na-resistencia-das-mulheres-africanas-e-latino-americanas>> Acesso: 13/8/2018.

Sessão 4

Metafísica e Filosofia da Mente

Whitehead e a natureza não-bifurcada

*Fernando Silva e Silva*¹

1 Introdução

Alfred North Whitehead (1861-1947), nascido em Ramsgate, Inglaterra, foi matemático e filósofo e é mais reconhecido, geralmente, por sua colaboração com o filósofo Bertrand Russel – de quem foi professor – nos *Principia mathematica* (1910-1913). No entanto, a maior parte da sua obra foi desenvolvida apenas posteriormente. Em 1924, Whitehead, com 63 anos e a ponto de aposentar-se definitivamente, é convidado a integrar o corpo docente da universidade de Harvard como professor de filosofia. Neste segundo momento de seu pensamento, se podemos chamá-lo assim, ainda que o filósofo mantenha o interesse pela matemática e pela física, seus objetos de pesquisa e ensino durante sua carreira na Trinity College, seus questionamentos voltam-se cada vez mais para a metafísica, a ontologia, a filosofia da ciência e a teologia. Os últimos livros que publica ainda na Inglaterra, *An enquiry concerning the principles of natural knowledge* (1919), *The concept of nature* (1919) e *The principle of relativity with applications to physical science* (1922), são claros indicativos desse deslocamento de interesses. É nos Estados-Unidos, no entanto, que desenvolverá suas maiores contribuições à filosofia, como *Science*

¹ Doutorando do PPGFIL/PUCRS. Bolsista CAPES. fernandosilva@gmail.com.

and the modern world (1925), *Process and reality* (1929), *Adventures of ideas* (1933) e *Modes of thought* (1938).

Neste estudo, me concentro sobre as críticas que Whitehead dirige ao conceito moderno de Natureza em diferentes momentos de sua obra. Para ele, apesar da fertilidade na produção de conhecimento proporcionada pela epistemologia moderna, principalmente na física, ela atingiu, ao início do século XX, seu limite, em especial se levados em conta os novos desenvolvimentos da própria física de então, a mecânica quântica e a relatividade. O problema central para o autor é a divisão entre uma primeira Natureza – formada de fatos brutos – e uma outra esfera, geralmente alguma forma da mente humana, de onde emanariam o sentido, o valor, a intenção etc. É esta cisão em duas Naturezas distintas, ou duas zonas ontológicas diferentes na Natureza, que o autor nomeia “bifurcação da Natureza”. Víctor Lowe conta que Whitehead “escrevera muitas vezes sobre a necessidade de uma metafísica que sintetizaria mente e natureza, valor e fato” (LOWE, 1966, p. 220)². No quadro dessa necessidade, ao longo desse momento de sua obra, o filósofo se preocupa em desenvolver “uma construção especulativa totalmente inclusiva” (LOWE, 1966, p. 220), a qual daria conta das contradições da Natureza bifurcada moderna. Neste trabalho, primeiramente, apresento o núcleo da crítica whiteheadiana à concepção moderna de natureza. Em especial, se busca entender o significado preciso do diagnóstico da “bifurcação” da Natureza. Em seguida, levantadas as dificuldades filosóficas que Whitehead identifica no pensamento moderno, trago alguns dos conceitos que o autor mobilizará para atingir a síntese que busca. Finalmente, indico de maneira breve algumas das consequências desse deslocamento filosófico, sobretudo no que diz respeito à metafísica e à ontologia.

² Todas as citações cuja referência é em língua estrangeira foram traduzidas pelo autor deste trabalho.

2 A bifurcação da natureza

Em *A ciência e o mundo moderno*, Whitehead realiza um estudo de caráter histórico que busca apresentar a formação e a persistência da forma hegemônica do pensamento moderno do século XVII até o seu presente nos anos 20 do século passado. Apesar das várias mudanças nas maneiras de produzir conhecimento durante os três séculos sob análise, Whitehead está certo de que “persiste, [...] ao longo de todo o período, a cosmologia científica estabelecida que pressupõe como fato último uma matéria, ou material, bruta e irreduzível espalhada pelo espaço em um fluxo de configurações” (WHITEHEAD, 1948, p. 18). Essa imagem do mundo desagrade Whitehead, pois “tal material é desprovido de sentido, valor ou propósito. Ele apenas faz o que ele faz, seguindo uma rotina fixa imposta por relações externas que não emergem da natureza de seu ser” (WHITEHEAD, 1948, p. 18). Essa cosmologia, e a epistemologia que ela sustenta, o filósofo chama de “materialismo científico”. Para ele, essa posição é “totalmente inadequada à situação científica a que chegamos” (WHITEHEAD, 1948, p. 18). Assim, fica claro que não se trata de uma posição anti-científica. Whitehead nem mesmo ataca inteiramente essa forma de materialismo, apenas destaca que sua aplicação é bastante limitada, o que, de certa forma, é a fonte de seu grande sucesso científico até então.

Whitehead utiliza para ilustrar a formação do pensamento moderno, dentre outros exemplos, a epistemologia de John Locke e sua apropriação da física newtoniana. “Locke [...] elabora uma teoria de qualidades primárias e secundárias em acordo com o estado da ciência física ao fim do século XVII” (WHITEHEAD, 1948, p. 55). Nessa teoria, temos, por um lado as qualidades primárias que “são as qualidades essenciais das substâncias cujas relações espaçotemporais constituem a natureza” (WHITEHEAD, 1948, p. 55) e, por outro lado, “As ocorrências da natureza são, de alguma forma, apreendidas por mentes, que estão associadas a corpos

vivos. [...] a mente ao apreender também experiencia sensações que, falando propriamente, são qualidades apenas da mente” (WHITEHEAD, 1948, p. 55), isto é, são qualidades secundárias, pois “essas sensações são projetadas pela mente para vestir corpos apropriados na natureza externa. Assim, os corpos são percebidos como tendo qualidades que na realidade não lhe pertencem, as quais são, na verdade, puramente produções da mente” (WHITEHEAD, 1948, p. 55-56). Para Whitehead, na metafísica que sustenta a filosofia e a ciência modernas “a Natureza é algo tedioso, sem som, cheiro nem cor; meramente o correr de matéria, sem fim nem significado” (WHITEHEAD, 1948, p. 56). Essa divisão lhe parece de tal forma absurda, que o filósofo coloca sarcasticamente: “a natureza ganha o crédito que deveria na verdade ser reservada para nós mesmos; a rosa por seu perfume, o rouxinol por sua canção; e o sol por sua radiância” (WHITEHEAD, 1948, p. 56). Se tudo são meras qualidades secundárias, aplicadas por uma mente e ligadas tenuamente ao mundo através de estímulos sensoriais, não há experiência estética que ocorra realmente com a natureza, ou como diz ironicamente elabora Whitehead, “[o]s poetas estão inteiramente errados. Eles deveriam voltar suas líricas a si mesmos e torná-las odes de auto-congratulação pela excelência da mente humana” (WHITEHEAD, 1948, p. 56).

Em uma conferência proferida em 1934, *A Natureza sem vida*, Whitehead constroi uma narrativa similar. Nela, não faz referência a John Locke, mas ainda toma como ponto de partida a física newtoniana. O problema da localização simples e da velocidade instantânea na física moderna continuam a incomodar o autor, pois criam, ele assim julga, uma imagem mecanicista e reduzida do mundo. “Assim, para os newtonianos”, diz o autor “a natureza não dava razões: ela não poderia dar razões” (WHITEHEAD, 1968, p. 135). Em tal imagem da natureza, temos apenas corpos em deslocamento, encontrados a cada vez em uma certa coordenada espacial e possuidores de certas qualidades como massa ou velocidade. Nessa outra versão, abreviada, sobre a

formação do pensamento moderno, é David Hume quem ocupa a posição de representante da filosofia, acompanhando Newton. Apesar da mudança de autor, o diagnóstico não é muito diferente: “combinando Newton e Hume, obtemos um conceito estéril, a saber, um campo de percepção desprovido de quaisquer dados para sua interpretação e um sistema de interpretação desprovido de qualquer razão para a co-ocorrência de seus fatores” (WHITEHEAD, 1968, p. 135). É essa natureza bifurcada que Whitehead chama de natureza sem vida e, segundo ele, “é essa situação que a filosofia moderna, de Kant em diante, tentou de várias maneiras tornar inteligível” (WHITEHEAD, 1968, p. 135). Immanuel Kant é uma figura importante na história contada pelo filósofo inglês porque ele une e assimila Newton e Hume e, dirá ele, “suas três Críticas foram sua tentativa de tornar inteligível a situação Newton-Hume” (WHITEHEAD, 1968, p. 135). No entanto, a situação jamais poderia ser feita inteligível, defende Whitehead, pois trata-se de uma *reductio ad absurdum*, uma visão distorcida do mundo obtida através da extensão do sucesso metodológico da física a domínios de pensamento alheios e através de um tipo de elaboração teórica que Whitehead chama de falácia da concretude deslocada, em que se toma uma abstração pelo objeto, situação ou estado concreto do mundo.

O filósofo lamenta que a situação Newton-Hume esteja de tal maneira imposta no senso-comum que “qualquer tentativa de desviar-se disso no debate filosófico é rejeitado como ininteligível quase com raiva” (WHITEHEAD, 1968, p. 135). Apesar de suas críticas, Whitehead inclui-se em uma tradição de empiristas e pragmatistas e, por isso, retorna repetidamente a autores como Locke, George Berkeley ou Hume. Sua intenção é justamente de reabilitar os *insights* fundamentais do empirismo, através de um entendimento ampliado dos sentidos e da percepção. “Whitehead faz a simples e essencial defesa de que quando fazemos uma observação, percebemos algo que não é mente ou pensamento” (LOWE, 1966, p. 209). O mundo é de fato, para o autor, externo à

mente, no entanto, não é um mundo em uma natureza sem vida, como nas concepções modernas. Trata-se de um mundo em movimento, pulsante e rico em qualidades, como veremos na seção a seguir.

3 A metafísica de uma natureza não-bifurcada

Os estudos de Whitehead que percorrem a história da filosofia e das ciências parecem expor com clareza os dilemas inerentes à metafísica moderna e sua epistemologia. A resposta que o filósofo busca a esses dilemas desemboca numa nova metafísica, a qual impõe inúmeros desafios, uma vez que, ao fim e ao cabo, é necessário elaborar novas explicações para muito do que o pensamento moderno havia dado por encerrado.

A nova metafísica whiteheadiana tem a forma de uma doutrina cosmológica alternativa em que “a noção do material, como fundamental,” é substituída pela de “síntese orgânica” (WHITEHEAD, 1948 [1925], p. 226). Do ponto de vista da síntese orgânica, os existentes são entendidos como “‘organismo’, sendo seus constituintes preensões co-ocorrentes” (LOWE, 1966, p. 228). Isto é, o organismo nunca é uma unidade simples, mas sempre um composto de preensões que coincidem no espaço-tempo.

As preensões – um neologismo criado pelo filósofo a partir de palavras como apreensão, compreensão, retirando o prefixo de modo a não qualificar o modo de tomada – são, *grosso modo*, a nova forma que a percepção ganha na filosofia whiteheadiana. Entretanto, seu sentido é em muito expandido. As preensões são, mais do que um mero perceber, um dar-se conta, um “levar em conta” (STENGERS, 2011, p. 147). Trata-se de uma operação em que “a operação e a produção da realidade coincidem. Aquilo que preende se realiza no processo de unificação preensiva” (STENGERS, 2011, p. 147). Com esse conceito, Whitehead excede a esfera do humano, pois ele deve ser aplicável a “todas as situações em que algo faz diferença para outra coisa, incluindo as menos

‘psicológicas’. Por exemplo, a trajetória da terra ‘leva em conta’ o sol” (STENGERS, 2011, p. 147). Sendo assim, o organismo, formado por preensões de diferentes modos, não se trata de uma metáfora vitalista. “Por ‘organismo’, Whitehead geralmente quer dizer um processo temporalmente situado que *organiza* uma variedade de elementos dados em um novo fato” (LOWE, 1966, p. 228, grifo do autor). Através dos conceitos de organismo e preensão, também excede-se os limites do indivíduo, pois as várias preensões que constituem um organismo são em sua maioria externas a ele, em diferentes sentidos.

Para Whitehead, os dois principais males do pensamento moderno, em filosofia e ciência eram: “um, ignorar a verdadeira relação de cada organismo com seu ambiente; e o outro, o hábito de ignorar o valor intrínseco do ambiente” (WHITEHEAD, 1948 [1925], p. 281-282). Assim, abre-se as portas para a ação composicional do ambiente sobre os organismos, e vice-versa, e até mesmo para a influência do infinitesimal na constituição deles – há aqui um forte eco da monadologia leibniziana. Não há nada na natureza que seja propriamente independente. Não há processo que esteja à parte de outros processos. Todos os “funcionamentos da natureza influenciam uns aos outros, necessitam uns dos outros e levam uns aos outros” (WHITEHEAD, 1968, p. 157). Além da agência do ambiente, se enfatiza a ação criadora da passagem do tempo sobre os ambientes e organismos. É parte constitutiva e necessária da doutrina cosmológica avançada por Whitehead o entendimento de que “a ‘existência’ (em qualquer um dos seus sentidos) não pode ser abstraído do ‘processo’. As noções de processo e existência pressupõem-se” (1968, p. 96). Isso quer dizer que o processo de constituição de organismos – ou sínteses orgânicas – no nível essencial de suas existências está sempre desenrolando-se no tempo – e no espaço –, abertas ao encontro e realização de novas preensões. É por isso que o organismo é entendido como um evento, uma ocasião atual, o resultado espaçotemporal de uma síntese orgânica. Sua existência, por mais

duradoura que seja, é sempre passageira, uma nova ocasião que sintetiza um passado e preende novas ocasiões em direção a um futuro.

Essa série de novos conceitos – bifurcação, organismo e síntese orgânica, apreensão, processo, evento, ocasião atual – não indica apenas uma nova metafísica em vias de construção, mas também uma epistemologia para dialogar com uma Natureza não-bifurcada. Isso leva o filósofo a refletir sobre as separações entre as diferentes áreas do conhecimento. Disciplinar e epistemologicamente, divisões são úteis e necessárias, “as classificações científicas claramente delimitadas são essenciais para o método científico. Mas elas são perigosas para a filosofia” (WHITEHEAD, 1968, p. 157). Para o autor, tais classificações ocultam o fato de que “os diferentes modos da existência natural refletem-se uns nos outros” (WHITEHEAD, 1968, p. 157). A partir de suas propostas, Whitehead busca estabelecer finalmente que “essa rígida divisão entre mentalidade e natureza não tem razão em nossa observação fundamental. Nos encontramos vivendo dentro da natureza” (WHITEHEAD, 1968, p. 156). Esse ponto já fica suficientemente claro se levarmos a teoria da síntese orgânica a sério, mas o filósofo tira dela uma consequência ainda mais radical, a de que as operações mentais estão “entre os fatos que produzem a constituição da natureza” (WHITEHEAD, 1968, p. 156). Esse ponto não trata de uma percepção interpretante, mas de uma apreensão – em diferentes modos – participativa do humano no mundo. Em seu entendimento, igualmente, não há mundo passivo ou processos meramente mecânicos na natureza, “todo fator que emerge produz uma diferença, e essa diferença pode apenas ser expressa nos termos do caráter individual daquele fator” (WHITEHEAD, 1968, p. 156). Com base em sua metafísica especulativa, Whitehead acredita ter atingido um modelo analítico mais refinado. Em sua epistemologia “o mundo é [...] totalmente discernível dentro desses funcionamentos. O conhecimento do mundo não é nada além da análise desses funcionamentos” (1968,

p. 164). Sendo assim, o procedimento do filósofo, cientista ou teólogo de inspiração whiteheadiana seria o de dirigir sua atenção aos funcionamentos processuais do mundo através dos quais preensões co-ocorrem em sínteses orgânicas no objetivo de compreender as relações de diferentes travadas entre essas preensões.

Este foi apenas um breve sumário das ideias de Alfred Whitehead, especialmente no que diz respeito à sua rejeição do conceito moderno de natureza, que certamente não fez justiça ao seu grau de complexidade. No entanto, foi possível entrever a radicalidade de suas propostas. É interessante notar que, por exemplo, novidades no campo da biologia, a chamada nova síntese ou “síntese pós-moderna” (MCFALL-NGAI, 2017; GILBERT 2017) parecem se encaminhar para esse tipo de análise, superando a noção de indivíduo, tão marcante na disciplina biológica, em direção ao conceito de holobionte ou holoente (HARAWAY, 2017). Tal mudança busca justamente não ignorar tudo aquilo que os seres “levam em conta” em sua constituição e sem o qual não poderiam ser o que são. Através dessas ideias, podemos entrever elementos para constructos especulativos, filosóficos, científicos ou outros, totalmente diferentes daqueles canonizados pelo pensamento moderno.

Referências

- GILBERT, S.F. Holobiont by birth: multilineage individuals at the concretion of cooperative processes. IN: TSING, A.; SWANSON, H.; GAN, E.; BUBANDT, N. (eds.). *Arts of living on a damaged planet*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2017, pp. m73-m90.
- HARAWAY, D. J. Symbiogenesis, sympoiesis, and art science activisms for staying with the trouble. IN: TSING, A.; SWANSON, H.; GAN, E.; BUBANDT, N. (eds.). *Arts of living on a damaged planet*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2017, pp. m25-m50.

LOWE, V. *Understanding Whitehead*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1966.

MCFALL-NGAI, M. *Noticing microbial worlds: the postmodern synthesis in biology*. IN: TSING, A.; SWANSON, H.; GAN, E.; BUBANDT, N. (eds.). *Arts of living on a damaged planet*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2017, pp. m51-m70.

STENGERS, I. *Thinking with Whitehead: a free and wild creation of concepts*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2011.

WHITEHEAD, A. N. *Science and the modern world*. New York: McMillan, 1948 [1925].

_____. *Modes of thought*. New York: The Free Press, 1968 [1938].

_____. *Process and reality*. New York: The Free Press, 1978 [1929]

Considerações sobre o Pluralismo Ontológico na Ontologia Fundamental de *Ser e Tempo*

*Júlia Garcia Tronco*¹

Introdução

No contexto atual da investigação filosófica a tese do Pluralismo Ontológico está sendo retomada como uma tese relevante e com problemas e questões que ainda merecem atenção. A tese parte da hipótese de que há diferentes modos de ser os quais são determinações ontológicas irreduzíveis dos entes que os possuem. Ao longo da tradição filosófica, muitos autores defenderam o pluralismo em relação aos modos de ser, nomes como Aristóteles, Tomás de Aquino, Gottlob Frege, Alexius Meinong, Bertrand Russel e Martin Heidegger. Mesmo com esse histórico o pluralismo ontológico experienciou um distanciamento dos debates por ser considerado irrelevante e pouco defensável. As críticas e objeções acusam inconsistência, pouca razoabilidade, pouca credibilidade e inefabilidade.

Intérpretes como Kris McDaniel, Jason Turner e Joshua Spencer defendem que ainda há espaço para o desenvolvimento da tese. Tais intérpretes defendem que os modos de ser devem ser compreendidos e expressados à luz da quantificação existencial,

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Bolsista CAPES. E-mail: juliatronco@hotmail.com.

cada um com suas peculiaridades. Inclusive há o reconhecimento que há diferentes maneiras de ser um defensor do pluralismo ontológico, tese denominada de *Superpluralismo Ontológico*². Outros, como Howard Kelly, apresentam teorias a respeito do que são os modos de ser, apresentando condições necessárias e suficientes para que algo seja reconhecido como tal.

O trabalho tem como objetivo apresentar algumas das interpretações e desenvolvimentos do pluralismo ontológico a partir das contribuições de Martin Heidegger. Essas interpretações defendem que *Ser e Tempo* e outras obras do filósofo podem ser compreendidas como um tipo de pluralismo ontológico. O trabalho apresenta as interpretações de Kris McDaniel e Jason Turner, Joshua Spencer e Howard Kelly. Essas interpretações variam entre reconhecer os modos de ser como diferentes modos de existência que seriam expressos por tipos especiais de quantificadores existenciais restritos e apresentar condições para que algo seja considerado modo de ser.

I.

A tese do pluralismo ontológico consiste na afirmação de que há diferentes modos de ser. Em busca de responder o questionamento a respeito do que são esses “modos de ser” alguns intérpretes recorrem para explicações e análises já tradicionais na história da filosofia. A resposta positiva para a questão do pluralismo ontológico – “há mais de um modo de ser?” – é sugerida por interpretações da frase icônica de Aristóteles: “o ser é dito de muitas maneiras”.³

Uma concepção que tem recebido atenção especial na retomada do pluralismo ontológico, e que se inspirou por essa

² A tese do *Superpluralismo Ontológico* é apresentada por Bem Caplan (2011, p. 79) e defende que as teses pluralistas de Frege, Russel, Meinong e Heidegger possuem vantagens em relação a qualquer outro tipo de pluralismo ontológico.

³ Aristóteles (*Metafísica*, IV, 2).

passagem de Aristóteles, é a *Ontologia Fundamental* apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*. Isso se deve ao fato de Heidegger afirmar que diferentes tipos de entes possuem diferentes modos de ser. Em *Ser e Tempo*, e algumas outras obras, Heidegger distingue e elucida alguns deles: *Existência (Existenz)* – possuído por entes humanos; *Disponibilidade (Zuhandenheit)* – modo de ser de utensílios; *Subsistência (Vorhandenheit)* – entes materiais; *Vida (Leben)* – de organismos vivos; e *Consistência (Bestehen)* – refere-se a entes abstratos. Esses seriam modos de ser específicos. O filósofo ainda apresenta a noção de um modo de ser genérico ou geral. Em outros termos, “a visão de Heidegger é a de que existem algumas pequenas caixas ontológicas; elas não se sobrepõem; todas elas estão em uma caixa universal; e a caixa universal é de algum modo menos importante” (CAPLAN, 2011, p. 85)⁴

Um dos principais intérpretes do pluralismo ontológico que parte dessas contribuições de Heidegger é Kris McDaniel. Ele apresenta a tese de que modos de ser devem ser compreendidos como modos de existência e sua representação é mais adequada através de quantificadores existenciais restritos da *Lógica* de predicados de primeira ordem. Levando em conta a tese da diferença ontológica⁵ apresentada por Heidegger, McDaniel não compreende modos de ser como propriedades e nem como objetos abstratos.

Segundo ele há três motivações históricas para a retomada do pluralismo ontológico como uma tese relevante e coerente: uma motivação teológica, a fenomenológica e a ontológica (McDaniel, 2010). A motivação teológica surge de uma tese muito defendida na tradição medieval acerca da natureza de Deus até a conclusão de que deve haver distintos modos de ser. Isso se dá a partir da interpretação de que Deus é absolutamente e fundamentalmente diferente de tudo aquilo que é criado/criatura. Desse modo, se

⁴ “To put it picturesquely, Heidegger’s view is that there are a few small ontological boxes; they don’t overlap; they’re all contained in a universal box; and the universal box is somehow less important”. (CAPLAN, 2011, P. 85).

⁵ Tese que reconhece que há uma diferença ontológica entre *ser* e *ente*.

Deus tem ser e suas criaturas também, segue-se que Deus e as coisas criadas não possuem o mesmo modo de ser. Portanto, há distintos modos de ser. A motivação fenomenológica se dá a partir de fatos da experiência – coisas se apresentam de formas distintas à nossa experiência. Além de objetos materiais, objetos determinados e seres vivos apresentam-se também entes abstratos, conceitos lógicos, objetos ficcionais, entre outros. A tese afirma que diferentes modos de ser se apresentam na experiência e correspondem a essa variedade de entes. A motivação ontológica surge do fato de que objetos fundamentalmente diferentes se comportam de maneiras fundamentalmente distintas, exemplos como objetos materiais, entes ficcionais, propriedades, organismos vivos e conceitos corroboram a tese de que há modos de ser.

O autor, então, desenvolve uma interpretação *metaontológica* que parte da questão central de *Ser e Tempo*, a questão do sentido de ser. Heidegger reconhece que tanto a palavra “ser” possui vários significados e sentidos, mas que também há diferentes modos nos quais as coisas existem. A resposta para a questão será sobre o que é *ser* e não sobre o que há.

Essas afirmações de Heidegger defendidas por McDaniel podem incorrer na confusão entre *sentido-tipo*⁶. Essa confusão se dá quando ocorre um paralelismo entre dois tipos de discursos distintos, o ontológico e o semântico. Nesse contexto, uma sentença sobre significado de expressões (sentido) é tomada ou interpretada como sendo uma sentença sobre modos ou aspectos ontológicos (tipo) e vice-versa. Essa confusão, se cometida, gera incongruências teóricas e lógicas. Para evitar a incongruência seria necessário evitar esses paralelismos apresentando um significado mais geral dos termos utilizados nas sentenças. No caso do pluralismo ontológico, para evitar que as noções heideggerianas de modos de ser não caiam na confusão, é necessário distinguir um sentido mais geral de ser/existir – o que é feito por McDaniel.

⁶ Apresentada por Garreth Mathews em *Senses and Kinds* (1972).

A tese proposta por McDaniel tem como objetivo apresentar que os modos de ser são modos de existência. De acordo com ele, os modos de ser específicos teriam uma prioridade em relação ao modo de ser geral/genérico. Isso contribuiria para que a tese do pluralismo ontológico possa se desvincular de certas objeções e confusões como a apresentada acima, pois se o modo genérico fosse prioritário isso implicaria a refutação do pluralismo ontológico como uma tese coerente. Desse modo, seria necessário elucidar e definir o modo de ser geral a partir dos modos específicos.

A partir disso, é possível delinear a escolha interpretativa de McDaniel. O conceito de ser em geral, que já é capturado pelo quantificador existencial não-restrito da *Lógica* de predicados de primeira ordem, continuaria sendo representado desse modo. Já os modos de ser específicos teriam de ser representados por quantificadores existenciais restritos. Segundo Reis, essa conclusão se dá pois, “de um lado, modos de ser não podem ser representados por constantes e, de outro, também não podem ser representados por predicados. Caso se seguisse nessas direções, os modos de ser precisariam ser entendidos como objetos ou como algum tipo de super-propriedade.” (REIS, 2017, p. 1029). Se fosse o caso, a interpretação de McDaniel iria contra a tese da diferença ontológica defendida por Heidegger e a qual ele está comprometido. Um exemplo de como a representação dos modos de ser específicos a partir da quantificação existencial restrita seria o seguinte: considere os modos de ser da *existência* e *disponibilidade*, eles seriam capturados a partir de “ $\exists_{\text{existência}}$ ” para o quantificador *existência* - no sentido de modo de ser da existência (*Existenz*) e não existência em geral - e “ $\exists_{\text{disponibilidade}}$ ” para o quantificador *disponibilidade*. O modo de ser geral continuaria a ser representado apenas pelo quantificador “ \exists ”.

Outro intérprete que apresenta uma retomada do pluralismo ontológico é Jason Turner, embora não foque sua interpretação em nenhum filósofo específico como McDaniel, suas contribuições podem fomentar o debate sobre os modos de ser na obra de

Heidegger. Segundo ele, o pluralista ontológico reconhece a reivindicação de que a metafísica busca descobrir a estrutura última da realidade. Porém, na visão do pluralista, a realidade possui múltiplas estruturas ontológicas (TURNER, 2010, p. 7). Levando em conta que as investigações ontológicas atuais reconhecem que a existência pode ser expressa por quantificação existencial, o pluralista defende que há mais de um quantificador existencial que alcança a realidade de forma satisfatória. De modo que, é possível conceber diversos quantificadores que expressem diferentes modos de ser como se fossem rótulos, *p. ex.* \exists_1 para se referir a objetos abstratos, \exists_2 para os concretos.

Para tanto, não seria necessário haver uma linguagem especial para falar dos modos de ser de maneira trivial e comum. Essa forma de expressão por quantificação seria a maneira metafisicamente adequada para se referir a variedade ontológica. Portanto, usada para isso em específico, sendo considerada uma teoria fundamental: “qualquer representação metafísica perspicua da estrutura última da realidade deve representá-la a partir de múltiplas estruturas ontológicas. Teorias fundamentais devem ser representações perspicazes dessa estrutura última, logo, elas deverão representá-la como tendo estruturas ontológicas múltiplas.” (TURNER, 2010, p. 9)⁷.

De acordo com Turner é necessário encontrar expressões que “cortem a realidade nas juntas”, as expressões mais fundamentais de uma linguagem que expressem a realidade última de maneira adequada e não-trivial (TURNER, 2010, p. 9).

Para tanto, não é necessário levar em consideração apenas uma visão *neo-quineana* – uma linguagem fundamental que represente a estrutura ontológica a partir de quantificação existencial. Se for o caso, em uma tese pluralista, será necessário identificar múltiplos quantificadores que representem essas

⁷ “[...] any metaphysically perspicuous representation of reality's ultimate structure will represent it as including multiple ontological structures. Fundamental theories are supposed to be metaphysically perspicuous representations of this ultimate structure, so they will need to represent it as including multiple ontological structures”. (TURNER, 2010, p. 9)

múltiplas estruturas ontológicas – que não possuam o mesmo domínio de objetos.

Turner apresenta a possibilidade de o pluralismo ontológico seguir um modo *neo-tractariano*⁸ no qual as estruturas ontológicas, os modos de ser, seriam expressos em termos de nomes. Nesse contexto, para evitar ambiguidades semânticas, os nomes para cada modo de ser poderiam ser representados de diferentes formas, cores e fontes distintas para cada um deles. Porém, essa seria apenas uma possibilidade, pois Turner reconhece o modo *neo-quineano* de quantificação como mais apropriado metafisicamente para expressar a realidade.

II.

Joshua Spencer também é um defensor do pluralismo ontológico a partir da expressão dos mesmos em quantificação existencial. Spencer parte das contribuições de Kris McDaniel e Jason Turner para desenvolver sua própria tese. Segundo ele, diferentes objetos têm ser/existem de diferentes formas. Ele apresenta como premissa inicial que há diferentes modos de ser se há diferentes quantificadores existenciais gerais – alguns exemplos no inglês *someone, something, somewhere, sometime*. Nesse contexto estudar e falar sobre esses quantificadores existenciais é falar e estudar os variados modos de existir dos objetos em geral. É necessário que haja variância quantificacional, no caso, mais de um quantificador que se relacione com mais de um domínio (esses domínios devem ser distintos entre si). Porém, devido ao fato de que em muitas línguas – no caso do autor, o inglês – possuem uma variedade quantificacional de termos comuns e gerais, o objetivo é evitar tais termos e buscar expressões nas quais a quantificação se dê de maneira específica e precisa. Spencer recorre a McDaniel e Turner os quais reconhecem que certas

⁸ Referente a Wittgenstein em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*.

expressões da linguagem possuem um caráter especial: elas são capazes de expressar a estrutura última da realidade (SPENCER, 2012, p. 911)⁹. Partindo de uma caracterização feita por Ben Caplan¹⁰, Spencer se refere a essas expressões especiais como expressões elite (*elite expressions*).

Spencer formula duas versões de uma tese pluralista levando em conta a noção de expressão elite e analisa qual expressa de forma mais adequada o pluralismo ontológico:

Versão 1: Necessariamente, há modos de ser se, e somente se, há mais de um quantificador existencial elite.

Versão 2: Necessariamente, há modos de ser se, e somente se, há mais de um quantificador existencial elite e os domínios desses quantificadores sejam distintos um do outro.

Spencer apresenta a *versão 2* por conta de um problema levantado por McDaniel e Turner. Não existem apenas quantificadores existenciais comuns singulares, mas também há os plurais, de modo que, dois poderiam ter o mesmo domínio de coisas. Nessa hipótese se houvessem apenas dois quantificadores existenciais elite que possuíssem o mesmo domínio, não haveriam modos de ser.

Porém, Spencer não se contenta com a *versão 2* - que especifica domínios distintos. Para ele há a possibilidade de uma situação em que quantificadores existenciais elite, com domínios distintos possam se sobrepor:

Suponha que há, ao menos, dois quantificadores existenciais *elite*, um para particulares e outro para regiões espaciais. Desde que regiões espaciais sejam particulares, os domínios desses dois quantificadores se sobrepõem. Mas, levando em conta que alguns particulares não são regiões espaciais, seus domínios são

⁹Em referência Theodore Sider (2009/2011)

¹⁰Ben Caplan em *Ontological Superpluralism* (2011)

distintos. Embora existam particulares que também não são regiões espaciais, esses particulares "falhariam em existir/ser". Se não há particulares que também não sejam regiões espaciais, então o domínio do quantificador existencial particular seria idêntico ao domínio do quantificador existencial espacial. Ainda, ao contrário da *versão 2*, parece que ainda haveriam, ao menos, dois modos de ser. (SPENCER, 2012, p. 911)¹¹

Em função desse possível problema que a *versão 2* acarretaria, Spencer leva adiante a *versão 1*.

O pluralismo ontológico recebe diversas objeções e críticas, sendo considerado pouco razoável e pouco consistente. Uma objeção que Spencer responde é de Peter Van Inwagen¹². Segundo Van Inwagen a univocidade do número, a correlação entre existir e numerar/contar e a aplicabilidade universal da aritmética são provas do monismo ontológico. Dizer que existem três coisas, que diferem entre si, apenas quer dizer que o número de x, y, z quando juntos e contados é três, apenas isso. Caso o pluralismo ontológico estivesse correto e essas três coisas que diferem entre si tivessem modos de ser distintos então seria necessário que houvessem três modos do número três. Para ele, tal possibilidade é pouco razoável.

Uma resposta a essa objeção é dada por Turner. Segundo ele existem diferentes maneiras de numerar/contar, porém aceitar isso não implica que haja diferentes números. Para isso ser verdadeiro é necessário fazer uma distinção entre as relações de numerar e os números eles mesmos:

¹¹"Suppose that there are at least two elite existential quantifiers, one for particulars and one for spatial regions. Since spatial regions are particulars, the domains of these two quantifiers overlap. But, since some particulars are not spatial regions, their domains are distinct. Although there are particulars that are not also spatial regions, those particulars might have failed to exist. If there had been no particulars that were not spatial regions, then the domain of the particular existential quantifier would have been identical to the domain of spatial existential quantifier. Moreover, contrary to Ways of Being 2, it seems that there would still have been at least two ways of being." (SPENCER, 2012, p. 911)

¹² Em *Meta-Ontology* (1998)

Quando dizemos que há seis pessoas na sala, dizemos que há uma relação entre as pessoas na sala e o número seis. Essa é uma relação de numeração individual. Quando dizemos que há seis propriedades do ouro, dizemos que há uma relação numérica entre as propriedades do ouro e seis. Essa é uma relação de numerar propriedades. Logo, há duas relações de numeração. Mas, há apenas um número seis. (SPENCER, 2012, p. 915).¹³

Na visão dos autores apresentados, o pluralismo ontológico é uma tese coerente a qual é capaz de responder a objeções e críticas básicas e que ainda está em desenvolvimento e construção.

III.

Howard Kelly defende o pluralismo ontológico a partir de Heidegger, por outra via que não a quantificação existencial.

Howard não foca na maneira como modos de ser são expressados, mas na elucidação do conceito de modo de ser. De acordo com ele, um modo de ser é um universal que define um distrito – uma classe natural de entes os quais devem ser conceitualizados de maneira especial. Cada modo de ser possui um papel metafísico e epistêmico importante: oferecer os conceitos fundamentais das ciências e da investigação filosófica. O autor apresenta quatro reivindicações interpretativas que expressam as condições necessárias e suficientes para algo ser um modo de ser. Sua posição é realista em termos epistemológicos e metafísicos e com forte influência aristotélica – atribui duas posições aristotélicas a Heidegger, conceitualismo e a dualidade propriedade /conceito dos universais.

As quatro reivindicações são: (1) modos de ser são universais; (2) todo modo de ser define um distrito; (3) todo

¹³ “When we say that there are six people in the room, we say that there is a relation between the people in the room and the number six. That relation is an individual numbering relation. When we say there are six properties of gold, we say that there is a numbering relation between the properties of gold and six. That relation is a property numbering relation. So, there are two numbering relation. But, there is only one number six. (SPENCER, 2012, p. 915).”

distrito é uma classe natural de entes; (4) todo distrito deve ser conceitualizado de um modo especial.

Algumas condições para essas afirmações são apresentadas por Kelly. Em relação a (1) “se algo é predicável e de múltipla aplicação então é um *universal*” (KELLY, 2014, p. 2). Sobre (2) “uma classe é uma coleção com condições de associação. Por exemplo, a coleção na qual entes pertencem em função de serem entes vivos é uma classe (KELLY, 2014, p. 2). O ponto (3) parte de que “qualquer universal *F*, define qualquer classe, *x*, apenas no caso de *x* ser uma condição de associação, ‘ser *F*’ ou ‘ser um *F*’ (KELLY, 2012, p. 2). O ponto (4) “qualquer classe é *natural* apenas se for “fundada ou feita pela natureza” (KELLY, 2014, p. 3). Kelly ressalta que

[...] a noção de "conceitualização" na afirmação 4 é idêntica a noção de "fazer sentido de" algo apresentada por Taylor Carman (Carman 2003: 40). A palavra "especial" implica que deve haver um modo distinto de pensar e falar sobre membros de uma dada classe natural, isto é, que não há outra classe natural de entes, exceto suas próprias subclasses, que deve ser pensada e falada nesses termos. Conceitualização pode ser associada a conceitos-básicos (*Grundbegriffe*) utilizados para pensar e falar nessas coisas (KELLY, 2014, p. 672)¹⁴

Para Kelly, os modos de ser na concepção heideggeriana se encaixam nessas características apresentadas. Algumas questões se colocam referente a esses modos de ser vistos como universais: são independentes da mente ou dependentes? São conceitos ou propriedades? São universais relacionais ou não-relacionais? Na interpretação realista de Kelly, os modos de ser como universais são dependentes da mente (*mind-dependent*). Em relação a se são

¹⁴ “[...] the notion of ‘conceptualisation’ in Claim 4 is identical to Taylor Carman’s notion of ‘making sense of something’ (Carman 2003: 40). The word ‘special’ implies that there should be a *distinctive* way of thinking and talking about the members of a given natural class, i.e. that no other natural class of entities, except for its proper subclasses, ought to be thought and talked about in the same way. Conceptualisation is cashable in terms of the basic-concepts (*Grundbegriffe*) deployed in thinking and talking about those things.” (KELLY, 2014, p. 672)

conceitos ou propriedades, Kelly parte de considerações aristotélicas e afirma que universais são ambos – “são faces de uma mesma moeda”. Em relação a última questão, Kelly também sustenta as duas posições, reconhecendo os modos de ser como universais tanto relacionais como não-relacionais.

Kelly ainda lança críticas a interpretações que leem Heidegger como sendo um idealista transcendental. No realismo metafísico e epistemológico de Kelly a prova está no fato de Heidegger, ao longo de suas obras, estar sempre em busca de elucidar e apresentar conceitos fundamentais. Segundo ele, isso é uma prova do realismo heideggeriano.

O intento geral de Kelly é desenvolver o debate sobre o pluralismo ontológico através de exegese e eliminação de certa ininteligibilidade muitas vezes associada ao conceito de modo de ser, assim como, propor uma nova leitura do conceito que tenha potencialidade e significatividade para as discussões metafísicas e epistemológicas atuais.

Considerações finais

O trabalho buscou apresentar em linhas gerais algumas posições e desenvolvimentos do pluralismo ontológico nessa retomada interpretativa. Focando em intérpretes que se baseiam em afirmações e elucidações feitas por Heidegger a respeito dos modos de ser, o pluralismo ontológico desfruta de um momento frutífero de investigação e problemática. Alguns problemas obviamente se colocam a respeito do estatuto dos modos de ser, do sentido e significado dessa noção da coerência e aplicabilidade da questão da quantificação e como a mesma deve ser elaborada e quais as consequências filosóficas implicadas em tal investigação. Porém, os intérpretes reconhecem que o pluralismo é capaz de se manter firme. A tese também lança luz para certos problemas e questões da obra heideggeriana como a sustentação de um idealismo e um não-idealismo de alguns modos de ser.

Em suma, o pluralismo ontológico no contexto atual é uma tese em desenvolvimento e que abre espaço para muitas discussões e problemáticas da metafísica contemporânea.

Referências

- CAPLAN, B. Ontological Superpluralism. *Philosophical Perspectives* 25 (1), 2011, pp. 79-114.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- KELLY, H. Heidegger the Metaphysician: Modes-of-Being and Grundbegriffe. *European Journal of Philosophy*, 24 (3), 2014, pp. 670-693.
- McDANIEL, K. A Return to the Analogy of Being. *Philosophy and Phenomenological Research*, 81, 2010, pp. 688-717.
- McDANIEL, K. *Ways of Being*. IN: Chalmers, D.; Manley, D. & Wasserman. *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 290-319.
- McMANUS, D. Ontological Pluralism and the Being and Time Project. *Journal of the History of Philosophy*, 51 (4), 2013, pp. 651-673.
- REIS, R. R. Quantificação Existencial e o Problema da Necessidade Manifesta no Pluralismo Ontológico em Ser e Tempo de Martin Heidegger. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 23, Fasc. 3/4, Ciências Formais e Filosofia: Lógica e Matemática, 2017, pp. 1021-2034.
- SPENCER, J. *Ways of Being*. *Philosophy Compass* 7/12 – Blackwell Publishing Ltd., 2012, pp. 910-918.
- TURNER, J. Ontological Pluralism. *The Journal of Philosophy* 107 (1), 2010, pp. 5-34

The problem of the bifurcation of nature in Whitehead's philosophy

Daniel Peres Santos¹

1 Transcendental aesthetic

We can start our investigation by clarifying two conceptions present in the KrV², those being the *a priori* and *a posteriori* (or empirical), both different forms of cognition. By cognition, we understand modes of knowledge; the former is defined by the complete detachment of experience in order to guarantee its truthfulness, thus true by definition. As for the latter, contrary to a *priori*, it does depend on experience to justify itself as true. It is easy to think of examples of empirical knowledge, sciences are entirely dependent on experience to attribute to its assertions the condition of truthfulness, and this means that any *a posteriori* knowledge is dependent of our senses. As for *a priori* examples, Kant informs us of mathematical truths: “Mathematics gives us a splendid example of how far we can go with *a priori* cognition independently of experience” (KANT, 1998, p. 129). For instance, “ $2+2=4$ ” is a type of knowledge that does not require

¹ Philosophy BA. Currently undergraduate student of Philosophy (Licenciatura). Both in PUCRS. E-mail: danielperessantos@gmail.com.

² KrV stands for *Kritik der reinen Vernunft* the original title of the book *Critique of Pure Reason* in German.

experimentations to confirm it, all we need is what is it already there, the concept of “2” and the concept of “4”.

Although simple, this distinction is important in order to formulate Kant’s novel concept of the “Synthetic a priori”. Following the proposed argumentation, there are also two distinct forms of judgments, analytic and synthetic; the first one is comprised of any judgement in which the content of its predicate is contained in relation to its subject: “E.g., if I say: “All bodies are extended” then this is an analytic judgement. For I do not need to go beyond the concept that I combine with the body in order to find that extension is connected with it, but rather I need only to analyse that concept” (KANT, 1998, p. 141). Now, the second form of judgement defines itself by the contrary of analytical, when we must go somewhere else (and not in its subject) to find the concept of the predicate then we are dealing with the synthetic kind. For instance, “if I say: ‘All bodies are heavy’, then the predicate is something entirely different from that which I think in the mere concept of a body in general” (KANT, 1998, p. 142).

Before we enter into Kant’s new concept it is necessary to note that there are some particularities of those judgements and types of knowledge. As we can clearly see, a synthetic judgement adds something to what we already had, and thus “increases” our knowledge in some sense, what he calls “judgements of amplification”. However, the contents of analytic judgements seem not to be that interesting as they are obviously true, what they do is “only break it up by means of analysis into its component concepts, which were already thought in it” (KANT, 1998, p. 141) and thus called “judgements of clarification”. As for knowledge, a true *a priori* cognition, i.e., “not those that occur independently of this or that experience, but rather those that occur *absolutely* independently of all experience.” (KANT, 1998, p. 137), must contain the concepts of necessity and universality within it. The first one can be understood as the fact that it is never the case that an *a priori* cognition is going to be contingent or accidental, as the

second one can be formulated in the case that wherever and whenever it is conceived the *a priori* knowledge is the same. Correspondently, if some knowledge is not necessary and universal then it is an empirical form of it.

Now we come to a somewhat obvious derivation of Kant's argument, it seems clear that all analytic judgements are in fact a *a priori* knowledge, if the former does not rely in our senses then they are all *a priori*, we can say now that all analytic judgements are true by definition. Another clear conclusion is that all empirical knowledge is also synthetic, as we know that this type of knowledge does depend on the senses, or what Kant calls sensibility – to guarantee the truth of its content. Hence, all empirical knowledge adds something that was not already present, thus *a posteriori* and synthetic. What he has informed us until now is just his elucidation and clarification of what another philosopher of his time had already thought³, however, the German thinker is not satisfied with only clear distinction. He argues for the existence of a particular kind of judgement, the Synthetic *a priori*, i.e., judgements that indeed are characteristically prior to any empirical evidence and yet still amplify our knowledge.

Kant, with the following passage, illustrates a precise example of this “strange” form of thinking, “properly mathematical propositions are always *a priori* judgements and are never empirical because they carry necessity with them, which cannot be derived from experience” (KANT, 1998, p. 144). In case the reader is not satisfied, he argues: “I will restrict my proposition to **pure mathematics**, the concept of which already implies that it does not contain empirical but merely pure *a priori* cognition” (KANT, 1998, p. 144, emphasis in the original). It becomes understandable that it is possible for a judgement or knowledge to be necessary and universal at the same time it is synthetic. This form of knowing had been previously attacked or defended by

³ Cf. *An Enquiry Concerning Human Understanding* – David Hume.

different philosophers of his period, and so it is reasonable to articulate the necessary approach to it. Although interesting, this debate is not what is at stake here, in fact, what is imperative to elaborate at this moment is Kant's response to the following question: what are the conditions for knowledge to be acquired?

Even though it may seem hard to understand at first, Kant does a good job at structuring all his ideas in a hierarchical manner, thus we can see more clearly what he meant once we demonstrate a small "progression" of these conceptions. First, we have the notion that there are "two stems of human cognition [...] sensibility and understanding [...] the first of which objects are given to us [...] the second of which they are thought" (KANT, 1998, p. 152). Secondly, he points out the fact that "since the conditions under which alone the objects of human cognition are given precede those under which those objects are thought" (KANT, 1998, p.152), we should primarily analyse how our sensibility works in order to exemplify the grounds for all knowledge. This takes the argument to the foundations of knowledge in general through the "lens" of interactions between humans and the world (or in some sense, nature). Which brings us to our main point of interest in Kant's thought, once we understand his views on our relation with the whole of nature we can discover, furthermore, what Whitehead means by the bifurcation of nature.

Following the notion of sensibility the objects are given to us as representations, also called intuitions, in other words, intuitions are what objects are to us in sensibility, (representations also include what objects are to us in understanding) which means, once a human being is born she is "attacked" by all sorts of intuitions coming from all different objects of the senses. In this regard, we can think on the "mind" of a person as a sort of an active system that "turns on" once the human is effectively born and not only develops throughout our life but also stay true to its foundational scheme on how it "interprets" the world (nature).

Considering the understanding of this recently exposed terminology, we need to incorporate more of Kantian vocabulary to try to identify precisely what he states by this next “famous” quote following his argumentation, he affirms that “there are two pure forms of sensible intuition as principles of *a priori* cognition, namely space and time” (KANT, 1998, p. 174).

First off, we can comprehend that intuitions have “forms” and some (at least two) are “pure”, secondly, these pure intuitions are then in the role of “principles” of a particular type of cognition, i.e. *a priori*. We can immediately recognize the relations of all these terms once we think again about the mind as a system with an integrated scheme. “Forms” are nothing other than “the manifold of appearance to be ordered in certain relations” (KANT, 1998, p. 172), in other words, it is how we can “order” (attribute qualities to) objects of our intuition. While “pure” stands for those representations “in which nothing is to be encountered that belongs to sensation⁴” (KANT, 1998, p. 173). As we already know that of which does not depend on empirical evidence is part of the *a priori*, the “principles” (we can call it the “base”) for all *a priori* cognition are then space and time, therefore those are not in the order of empirical kind nor are they mere “impure” forms. Kant concludes “I call a science of all principles of *a priori* sensibility the **transcendental aesthetic.**” (KANT, 1998, p. 173, emphasis in the original). It is clearly not entirely satisfactory to just point out this definition of space and time, we must now exemplify.

For that reason we should ask, what is space? “Space is not something objective and real, nor a substance, nor an accident, nor a relation; instead, it is subjective and ideal, and originates from the mind’s nature in accord with a stable law as a scheme, as it were, for coordinating everything sensed externally.” (KANT, 1992, p. 397). Space is “from” the subject, a type of frame that is linked to our mind and thus “ideal” in the sense that it is not “out there”

⁴ Analogous to senses.

but surely is an “outer sense” once we comprehend that what is not “in” us (i.e. objects) are “in” space. To clarify, we can briefly expose Kant’s metaphysical “proofs” on the existence of space, which can be divided in to two “a priori proofs” and two “intuitive proofs”.

On the *a priori* type: the first one follows the notion that “Space is not an empirical concept that has been drawn from outer experiences” (KANT, 1998, p. 174-175). As we have already seen, once we relate to something in nature (that of which is not “me”) we automatically “perceive” the intuitions, those are in fact the representations of objects that are already “outside” of each other and thus “between” spaces, the representation is only possible because space is there. The second argument starts with the assertion that “Space is a necessary representation, *a priori*, that is the ground of all outer intuitions.” (KANT, 1998, p. 175), the necessity of space is simply proved once we realize that is impossible to think of a “no space” zone, what would that be? All objects together? Everything is one? That might have been the case during the start of the universe, but since then, humans can only even start to think of objects once space is presupposed.

As for the intuitive ones: firstly, we should note that “Space is not a discursive or, as is said, general concept of relations of things in general, but a pure intuition.” (KANT, 1998, p. 175), for an intuition to be pure, as we have seen, it must not have connections with empirical competences. In other words, there is no one or two spaces which we would be able to count as empirical evidence, but truly only one, as the form of appearance can be ordered, spaces are just parts of one space. A different way to define this argument is to think a concept of an existing object e.g. a house; we can easily describe and deconstruct its concept with other terms such as big, composed of doors, windows etc., all this cannot be done with space. Secondly, “Space is represented as an infinite **given** magnitude” (KANT, 1998, p. 175), which means that space can be divided indefinitely, and its size cannot be measured,

it does not have an “end” as any concept would have, it is not part of our thinking, does not adequate to it, thus intuitive. As Kant puts it, “no concept [...] can be thought as if it contained an infinite set of representations **within itself**” (KANT, 1998, p. 175, emphasis in the original), only space (a pure intuition, not a concept) can.

In this moment it seems obvious to pose the question: What is time? “Time is not something objective and real [...] is rather the subjective condition which is necessary, in virtue of the nature of the human mind, for the coordinating of all sensible things in accordance with a fixed law” (KANT, 1992, p. 393). As a very similar take to the definition of space, this quote is directed to the same path as the arguments for the existence of space have taken us, thus we should analogously go through the exposition of Kantian proofs on the existence of time. Since some of the arguments are very similar as both conceptions are intuitions *a priori* and thus foundational to cognition, it is more relevant to illustrate the main differences between the two. Therefore, we can start off by pointing that “Time is not an empirical concept that is somehow drawn from an experience” (KANT, 1998, p. 178), in this case the argument is more or less the same as in the case of the presupposition of space, we could not identify any kind of “passing” time if it were not already *a priori* in our minds. Also, “Time is a necessary representation that grounds all intuitions” (KANT, 1998, p. 178), similarly to space, how is it possible to “remove” time from appearance? It is not.

The next two metaphysical justifications for time are the “same” as the intuitive proofs of space, as time is indefinitely divisible, “unlimited” and not discursive. Nevertheless, the analyses of time introduce us to two other important notions, “succession” and “simultaneity”, those are relevant information to Kant as they can determine the apodictic certainty of both pure intuitions, “different times are not simultaneous, but successive (just as different spaces are not successive, but simultaneous)” (KANT, 1998, p. 179). Once we notice the apodictic character of those

affirmations, it becomes clear how the human mind behaves towards objects, as space and time are our irremovable built-in structure of perceiving nature. All this sums up to the conclusion that humans do not, at any moment, interact with the “things in themselves”, we are always dependent of our senses (sensibility) in the contact with reality and those are incredibly limited as they can only provide intuitions (representations), thus appearance of all nature.

Therefore, Kant derives some important conclusions from these remarks,

Time and space are accordingly two sources of cognition, from which different synthetic cognitions can be drawn a priori, of which especially pure mathematics in regard to the cognitions of space and its relations provides a splendid example. Both taken together are, namely, the pure forms of all sensible intuition, and thereby make possible synthetic a priori propositions. (KANT, 1998, p. 183)

In other words, space is the subjective outer sense as time is the subjective inner sense, both drawn from the subject in relation to objects, both possibilities for our knowledge and yet limitations of it. Is Kant’s view an accurate description of our interaction with the world? It certainly is one of the most plausible and still remarked as an important advance in the Rationalist and Empiricist debate. Be that as it may, these are the foundations for Kant’s Transcendental Idealism; of course we did not expose here the “Transcendental Logic” which describes the basis of our understanding (as opposed to sensibility). Nonetheless, it is sufficient to say that Whitehead is going to attack, at least primarily, these first Kantian considerations of the Transcendental Aesthetic, and try to elaborate his critique on modern philosophers as they could not detach themselves from a bifurcated nature.

2 The bifurcation of nature

Some authors have identified Alfred North Whitehead as “pre-Kantian” since he supposedly deals with problems that Kant would have “solved”, however, some recent careful readings of his later works gave birth to some interesting (to say the least) approaches to his metaphysical project and philosophy of science. Although the former is of extreme importance, the latter is what is interesting to us here, since our aim is simple, to articulate: what is the problem of the bifurcation of nature? Some hints of this problematic can be drawn once we notice how Kant’s thinking seem to be entirely based on a presupposition that has haunted all modern thinkers: the idea that we are already speaking of perception without even questioning what comes “before” perception. This line of thought establishes the ground for Whitehead’s book, *The Concept of Nature*, a dense critique on the previous modes of thought. However, it is relevant to remark that some philosophers, contemporaries to Whitehead, especially those bound to the recently (back then) born school of Phenomenology, also elaborated ideas on this respect. Given the above notion, we can proceed on the clarification and demonstration of the Whiteheadian concepts necessary to elaborate his critique on Kant’s spatial-temporal views and then indicate how the problem of nature can be “solved”.

In the just referred book, Whitehead is interested in formulating a philosophy of the natural sciences which for him is the same as a Philosophy of Nature, and so we must bring about a brief definition to start out: “Nature is that which we observe in perception through the senses. In this sense-perception we are aware of something which is not thought and which is self-contained for thought” (WHITEHEAD, 2015, p. 2). Despite seeming as a quite fitting definition for Kant’s Transcendental project, this excerpt is in fact a precise correspondence to the idea of “[...] what we are aware of in perception” (STENGERS, 2011, p. 32). While analyzing the proposition, it can be argued that sense-perception is

what differentiates both philosophers. Remembering the first part of this essay, the German philosopher wants to show how we perceive things, i.e., we are already thinking in terms of “reasoning” perception. As for Whitehead, there is something “before” the thinking of perception, and so “in a sense nature is independent of thought. [...] What I mean is that we can think about nature without thinking about thought” (WHITEHEAD, 2015, p. 2), additionally, nature “is” despite of us.

In this moment we must break down Whitehead’s “categories” to clearly understand his position. Firstly, sense-perception is “an awareness of something which is not thought” (WHITEHEAD, 2015, p. 2), thus in sense-perception we are not even conceiving thought, it is not presupposed. Secondly, this “something” is nature, and, as the philosopher argues, even if there is an element of thought in sense-perception we can separate it from what is called “sense-awareness”, an element that is “without” thought. The main difference here lies in that thought of nature is something which already includes thought “in” it, as sense-perception does not: “Accordingly nature as disclosed in sense-perception is self-contained as against sense-awareness, in addition to being self-contained as against thought” (WHITEHEAD, 2015, p. 3), in other words, nature is what it is, it does not need mind to be. As for sense-perception (our way of dealing with nature without thought) “nature is disclosed as a complex of entities” (WHITEHEAD, 2015, p. 3), “entity” here just means things, but things for “whom”? Thought of course, once we assimilate that of which is in nature as an entity, it has already been “seized [...] as a bare objective for consideration” (WHITEHEAD, 2015, p. 5).

We are not looking for objective considerations as that would be exactly what Kant gives us in his exposition. “No characteristic of nature which is immediately posited for knowledge by sense-awareness can be explained, [...] for thought “red” is merely a definite entity, though for awareness “red” has

the content of its individuality” (WHITEHEAD, 2015 p. 9). Therefore, nature is more “truly” accessed through sense-awareness, investigating its properties and relations can give us explanations that would not depend upon “thought” and furthermore can make it possible to verbalize a critique to the Transcendental Aesthetic. Moreover, knowledge of nature is further divided into three more elements: “Fact is the undifferentiated terminus of sense-awareness; factors are termini of sense-awareness, differentiated as elements of fact; entities are factors in their function as the termini of thought” (WHITEHEAD, 2015, p. 9). Fact (singular) is one and only, it is the whole of nature, that of which sense-awareness cannot “perceive”, limiting this gives us factors, thus “termini” as it is the “end” or how far we can reach with sense-awareness, the most limiting form of knowledge is then, thought, as it is only capable of dealing with entities.

Sense-awareness is clearly the philosopher’s main contribution to how everything operates in our relationship with nature, Kant, in the other hand, might have stayed limited to thought, since entities are what sensibility deals with. Following Whitehead’s arguments we arrive at the notion of how sense-awareness discriminates nature, from one spectrum we get parts of fact, and from another we discriminate what is not part of fact, i.e., what is not passive of comprehension to our sense-awareness. “[...] the ultimate fact for sense-awareness is an event. This whole event is discriminated by us into partial events” (WHITEHEAD, 2015, p. 10). Consequently, event is the name given to what our sense-awareness concludes as the sum of elements not discerned and the discernible parts of nature. In other words, there are aspects of nature that we “know” are there, but we cannot know what they are, thus we assume their “existence” in the event that our sense-awareness bears witness to. However, that is not all for sense-awareness, it “[...] also yields to us other factors in nature which are not events. For example, [...] sky-blue is found in nature

with a definite implication in events, but is not an event itself” (WHITEHEAD, 2015, p. 10). Thus, factors compose the whole capacity of sense-awareness, as events comprise the discriminated, the not-discernable and the relations between them.

It is precisely in the concept of event where lies our approximations to Whitehead’s ideas on space and time, some hints are given when he states that “[...] nature as an event present for sense-awareness, and essentially passing. There is no holding nature still and looking at it” (WHITEHEAD, 2015, p. 10). This passage represents one peculiar notion of the mathematician’s philosophy, the idea of “passing”, or “process”, further explained in his metaphysical project, “That ‘all things flow’ is the first vague generalization which the unsystematized, barely analysed, intuition of men has produced [...] the flux of things is one ultimate generalization around which we must weave our philosophical system.” (WHITEHEAD, 1978, p. 208). This simple intuition moves the Whiteheadian project from the beginning, however here we are more preoccupied with what is constituted by this “flow”, i.e., space and time. The author argues that “[...] space is merely the resultant of relations between the bits of matter” (WHITEHEAD, 2015, p. 16), yet matter is a concept constantly attacked by him, he believes there is a whole confusion in terms of the reality of nature which constituted the “doctrine of matter” as the most “essential” compositions of nature itself.

Consequently, “The entity has been separated from the factor which is the terminus of sense-awareness. It has become the substratum for that factor, and the factor has been degraded into an attribute of the entity” (WHITEHEAD, 2015, p. 11). In this sense, we have grown accustomed to considering factors as mere “qualities” of some or other “object” (entity), when in fact, the very factors are primarily what we are aware, as entity is just “[...] an abstraction necessary for the method of thought” (WHITEHEAD, 2015, p. 14). Therefore, to search for the “essence of the thing” is just to search for a mere abstraction of what is already there and

the “there” is all there is, everything else is abstraction of thought. As the mathematician puts it,

The unquestioned acceptance of the Aristotelian logic has led to an ingrained tendency to postulate a substratum for whatever is disclosed in sense-awareness, namely to look below what we are aware of for the substance in the sense of the ‘concrete thing’. This is the origin of the modern scientific concept of matter and of ether, namely they are the outcome of this insistent habit of postulation. (WHITEHEAD, 2015, p. 12).

This confusion present in the entire history of philosophy has us dealing with nature in the wrong way, we are trying to “construct” what is there instead of letting it construct itself, as a passive movement we should be what becomes aware, not the “makers” but the “receivers”. In such manner, “An indefinite constellation of components becomes perceptible” (STENGERS, 2011, p. 32), one of those components being the event, and so we should not perceive what is not there (additional abstractions), as “Matter (in the scientific sense) is already in space and time” (WHITEHEAD, 2015, p. 13), thus the Kantian pure intuitions are presupposed only if we are thinking of matter (entity). More precisely, while investigating the factors, or rather, events of sense-awareness we can situate ourselves “outside” of space and time, since they are both abstractions necessary for entities, when in fact they are nothing but different sorts of relations between events. What are those relations then? Firstly, it is crucial to note that there are some special kinds of events, those being what composes the “complete general fact, which is all nature now present as disclosed in that sense-awareness” (WHITEHEAD, 2015, p. 35), this definition illustrates that there are “some things” of nature that are not disclosed as of “now”, not that it can never be disclosed.

Therefore, the “now” is expressed by Whitehead as “simultaneity” which is not to be confused with

“instantaneousness” as this is “[...] a complex logical concept of a procedure in thought by which constructed logical entities are produced for the sake of the simple expression in thought of properties of nature” (WHITEHEAD, 2015, p. 38). An instant does not represent what happens in sense-awareness, there is no “freezing time”, therefore the notions of “place” and “periods of time” are mere temporal/spatial relation to the discerned entities disclosed to us in thought. What in fact is discernible in sense-awareness is the general fact, now named “duration”, “[...] meaning thereby a certain whole of nature which is limited only by the property of being a simultaneity” (WHITEHEAD, 2015, p. 35). Considering the constituting character of nature as “process”, a duration is not a capture of time and space but simply a “relata” of what is there for sense-awareness, additionally: “Durations can have the two-termed relational property of extending one over the other” (WHITEHEAD, 2015, p. 38). This property is called “extension” and it characterizes both spatial relations and time relations.

It is noticeable that duration itself is also an event, as it is a property of sense-awareness. At this moment, it becomes a little easier to comprehend what actually happens (“before” thought), since: “The continuity of nature arises from extension. Every event extends over other events, and every event is extended over by other events” (WHITEHEAD, 2015, p. 39). Therefore, an event in which extension happens within two or more distinct durations is abstracted as time or space. The philosopher summarizes:

Our knowledge of nature is an experience of activity (or passage). The things previously observed are active entities, the ‘events’. They are chunks in the life of nature. [...] space and time are each partial expression of one fundamental relation between events which is neither spatial nor temporal. This relation I call ‘extension’. The relation of ‘extending over’ is the relation of ‘including’, either in a spatial or in a temporal sense, or in both (WHITEHEAD, 2015, p. 118).

Hence, with these conceptions of space and time, we can easily access the problem of the bifurcation of nature, its elements have already been hinted throughout the course of this essay but now we can properly address the issue. An easy access to the problematic is given by Whitehead once we consider Locke's⁵ views of primary and secondary qualities, respectively, "[...] there are some attributes of the matter which we do perceive. [...] and there are other things which we perceive, such as colours, which are not attribute of matter, but are perceived by us as if they were such attribute" (WHITEHEAD, 2015, p. 19). Now the question is, why do we perceive what is not there in the first place? If there are attributes of an object that do not belong to the object, why are we treating them as if they were? This separation between what is in the mind and what is in nature configures the whole structure of a duality of nature: "[...] nature apprehended in awareness and the nature which is the cause of awareness" (WHITEHEAD, 2015, p. 21). We must stop thinking in terms of thought, i.e., in space and time and its correlative necessities, such as ordering, causality, etc., nature must be treated as one and only nature.

As Stengers explains: "Whitehead does not in the slightest propose to 'prove' that we should abandon the great modern divide between primary [...] and secondary qualities" (STENGERS, 2011, p. 38). What he aims for is the detachment of this absurd idea of a "stupid nature", where there is no place for any other kind of knowledge about it other than electrons, protons, matter, inertia, ether etc. As he perfectly puts it, if we are to admit this contrast between the explanation, which is seen as the actual thing, and the thing as cause,

Thus nature gets credit which should in truth be reserved for ourselves; the rose for its scent: the nightingale for his song: and the sun for his radiance. The poets are entirely mistaken. They

⁵ Cf. *An Essay Concerning Human Understanding*.

should address their lyrics to themselves, and should turn them into odes of self-congratulation on the excellency of the human mind. Nature is a dull affair, soundless, scentless, colourless; merely the hurrying of material, endlessly, meaninglessly. (WHITEHEAD, 1948, p. 56)

It is quite easy to imagine a dialogue between a musician and a scientist, the first one enunciating what he has found in nature, the redness of the rose etc., as the second one explains that those are all, in fact, just particles and molecules interacting with the subject. As for Whitehead, “if this consequence, that the poets must be said to be mistaken [...] does not make the absurdity of the theory that imposes it perceptible, then [...] nothing will do so” (STENGENS, 2015, p. 39). Nevertheless, as Stengers exposes, we must not think that our theories of thought about nature are not of use, the proposal here is to rethink how to do philosophy of nature without needing to artificially bifurcate what is not bifurcated. To correct the mistakes of the past, by assuming a new starting point, the event. This motivation presented from Whitehead must be enough to elaborate a small comparative analysis between Kant’s views and his.

3 Final remarks

Reconsidering Kant’s analyses elaborated in the Transcendental Aesthetic, space and time were to be the irremovable “glasses” of humans, the constituent of all things from the standpoint of a person, it does not however must be the “true” constituent, thus Ideal and Transcendental. Now, clearly, the whole spatial-temporal notion of the German thinker, as it is proposed as a foundation for the production of valuable metaphysical concepts, the synthetic *a priori*, is saved. As for Whitehead, space and time are exposed as mere abstractions of relations between events, and so are not directly connected with the production of valuable knowledge. Nonetheless, for him, it is not the case that we should articulate what is a more “essential” knowledge, as there is in fact

just one nature, there is no division of reality between epistemological and metaphysical approaches.

Following his thinking, Kant's philosophical proposals of definitions for space and time are mere thought "experiments", as the sense-awareness is never in question for him. Therefore, we can think of Whitehead's Philosophy of Nature as a "neo-empiricist" approach, "neo" because it does not postulate mind additions to things, and "empiricist" because there is only what is there, "empirical" evidence of nature is there. The solution for a bifurcated thinking of nature has to start from the event, it has to note its "processual" character and articulate a new Philosophy of Science that indeed does not need metaphysical thinking, as this branch encompasses both sense-awareness and thought. Additionally, if we remain in the instant time and ordered space we end up giving up the potential present in nature itself, and so a much more richer philosophy can derive from an in depth articulated study of durations.

References

- KANT, Immanuel. *Critique of pure reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KANT, Immanuel. *Theoretical philosophy 1755 - 1770*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- STENGERS, Isabelle. *Thinking with Whitehead*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the Modern World*. New York: New American Library, 1948.
- WHITEHEAD, Alfred North. Process. In: WHITEHEAD, Alfred North. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978. p. 208-215.
- WHITEHEAD, Alfred North. *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Sessão 5 e 6

Teoria Crítica

Alienação de si e do mundo no jovem Marx

Daniel de Melo Sita¹

Nas obras da juventude de Karl Marx (1818-1883), a alienação [*Entfremdung*]² é abordada como uma desumanidade socialmente posta. Ela se caracterizaria por certos entraves sociais que impossibilitariam o desenvolvimento humano em certo contexto histórico, e a alienação dos indivíduos se configuraria quando os indivíduos desse contexto histórico não perceberiam tais entraves e contribuiriam para que eles perdurem. Assim, os indivíduos produziriam complexos alienantes, exteriores a si, que os dificultariam na execução da faculdade humana mais essencial: agir. Alienados do mundo que criaram e de sua capacidade de transformar esse mundo, os indivíduos de determinado contexto histórico só superariam seu estado alienado ao superar as contradições do seu tempo, pois é com base nestas que os complexos alienantes se sustentam. Esse foi o grande impulso da teoria marxiana: entender e superar as contradições dos complexos alienantes do seu tempo que dificultavam o ser humano na sua faculdade de agir.

Para abordar a alienação na obra marxiana, é preciso se remeter primeiramente ao ano de 1844, ano em que Marx residiu

¹Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). danielsita@ymail.com

²Em alemão, *Entfremdung* deriva da palavra *Fremd*, que significa “alheio”, e do verbo *Entfremdem*, “alhear”. (Marx, 2007, p.548)

em Paris e cujas anotações já abordavam o tema – anotações estas que serão reunidas posteriormente sob o nome de *Cadernos de Paris* - e também será abordado, de forma mais elaborada, na obra inacabada do mesmo período, *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Esse período é muito crucial para a formação de Marx, pois foi nele que o autor foi apresentado à obra dos economistas clássicos e aos resultados das pesquisas empíricas sobre o trabalho fabril feitas por seu colaborador Friedrich Engels (1820–1895). Marx incorporará as suas próprias conclusões acerca dessas teorias às suas concepções acerca do ser humano, frutos de sua formação filosófica alemã. Isso permitiu a Marx, junto com Engels em 1844, uma maior independência crítica em relação à filosofia em voga na Alemanha da época, causando assim uma grande inflexão no seu pensamento, culminando posteriormente, em 1845, numa independência ainda maior ao conceberem o Materialismo Histórico-Dialético.³

As observações de Engels a respeito da condição da classe trabalhadora industrial inglesa⁴ apontaram para uma situação antagônica entre os trabalhadores fabris e seu trabalho, este se mostrando como uma atividade estranha e prejudicial àqueles, em suma, uma atividade alienante. Assim, a influência da colaboração de Engels para a teoria da alienação de Marx foi muito importante. Afirma Marx em 1844:

[...] o trabalho é *exterior* ao trabalhador, i. é, não pertence à sua essência, que ele não se afirma, antes se nega, no seu trabalho, não se sente bem, mas desgraçado; não desenvolve qualquer livre energia física ou espiritual, antes mortifica o seu físico e arruína o seu espírito. Por isso, o trabalhador se sente, antes, em-si fora do trabalho e fora de si no trabalho. Está em casa quando não

³Para um panorama mais detalhado acerca desse percurso, ver a biografia de Marx dirigida por P. N. FEDOSSEIEV (Fedosseiev, 1983, p. 14-90).

⁴Observações expostas na obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, escrita entre os anos 1842 e 1844, publicada em 1845.

trabalha e, quando trabalha, não está em casa. (Marx, 2015, p.308)

Aqui ele se refere não à categoria geral do trabalho, mas sim ao trabalho na sua forma específica de trabalho fabril existente na época. Assim como também ele não se refere à relação geral dos trabalhadores com o trabalho, mas sim à relação dos operários de sua época com o trabalho fabril, as condições de trabalho no estágio onde então se encontrava o capitalismo, a primeira revolução industrial. O diagnóstico que Marx e Engels fazem dos trabalhadores de sua época é de operários cujos produtos por eles fabricados são coisas alheias, cuja atividade do trabalho não tem um significado para si, por isso seria uma atividade exterior a eles. O trabalhador trabalharia unicamente para suprir suas necessidades vitais, porque é obrigado, para não morrer de fome. Tal falta de identificação com o trabalho e com o produto produzido consistiria numa força em oposição ao trabalhador, um objeto independente e hostil, tal seria o trabalho alienado.

Anteriormente, o filósofo alemão que influenciara Marx a respeito das categorias do trabalho e da alienação foi Georg W. F. Hegel (1770-1831). O trabalho, para Hegel, teria um papel muito importante, de atividade necessária para a existência humana e sua cultura (Hegel, 2010, p.196-197). Já a alienação aparece em Hegel como uma alienação do sujeito em relação a si mesmo, à sua autoconsciência. Como afirma Sérgio Lessa (Lessa, 2015, p.474), para Hegel a alienação se dará no sujeito quando este se exterioriza e objetiva-se em um objeto, um dos momentos fundadores da contradição sujeito-objeto, que só terá fim quando o Espírito [*Geist*] completar seu processo teleológico do em-si para o para-si⁵. Assim, a alienação na filosofia hegeliana seria um fenômeno intrínseco a toda atividade humana, que se daria na diferenciação prática entre sujeito e objeto. Para o autor, o processo de

⁵Para compreender as diferenças entre a abordagem hegeliana e marxiana, ver também: (Barros, 2011, p.223-245).

suprassunção da alienação se daria de forma que o sujeito eliminaria sua cisão com a objetividade do mundo e recuperaria sua unidade na autoconsciência absoluta. Em outras palavras, o ser humano primeiramente não reconheceria a si mesmo no mundo que criou, como essa força racional criadora, e a superação dessa alienação seria a identificação de si no mundo de forma autoconsciente.

Marx mudará essa dinâmica hegeliana ao tratar a alienação humana não somente como uma alienação de si mesmo na consciência, mas também como uma alienação material, prática, em relação ao mundo e à própria espécie humana e seu desenvolvimento histórico a partir de sua capacidade de modificar o mundo, não conforme uma Ideia ou uma lei exterior, mas sim conforme as próprias condições materiais de ação humana no mundo. Tal alienação, para Marx, não se resolveria de forma teleológica – com o efeito já determinado interiormente pela causa –, como em Hegel, mas conforme as possibilidades materiais dos seres humanos superarem de forma social as contradições que geram tal alienação. Esta não se resolveria por meio de um processo da consciência, mas por um processo material. Marx, desde suas pesquisas históricas, observações das forças produtivas da época e início da contribuição com Engels, ficou convencido de que a alienação não se originaria de toda atividade humana, no mero objetivar-se, mas sim na forma historicamente específica de uma atividade que Marx porá no centro de sua teoria, o trabalho.

[...] *toda a chamada história do mundo* não é senão a geração do homem pelo trabalho humano, senão o dever da natureza para o homem, assim ele tem, portanto, a prova irrefutável, intuível, do seu *nascimento* através de si próprio, do seu *processo de surgimento*. (Marx, 2015, p. 308)

O trecho acima afirma que o ser humano gera a si mesmo e se desenvolve historicamente pelo trabalho. Ao estar no mundo, o ser humano confronta-se com uma realidade e constrói a si mesmo

a partir da confrontação com a realidade. O devir da natureza se dá reciprocamente com o nascimento humano, pois é como um ser do mundo, da natureza, que o ser humano se reconhece primeiramente. O trabalho como atividade essencial do ser humano lhe dá sustento para seu corpo e suas fantasias, e dessa forma, ele se desenvolve conforme sua agência no mundo, cuja atividade essencial para tal desenvolvimento é o trabalho. Tal atividade estaria no centro da história humana, pois é como o ser humano trabalha, segundo seus meios e forças produtivas, numa determinada organização social, que ele se relaciona, se sustenta e experimenta a realidade.

Por isso, o trabalho para Marx é uma atividade em que o ser humano transforma a natureza e, em contrapartida, muda conforme exerce essa atividade. Assim, o ser humano tem o seu vir-a-ser a partir do seu processo produtivo. Em outras palavras: o ser humano nasce de uma atividade própria, de si mesmo, do seu processo produtivo e das relações de produção que ele implica. Tendo isso como premissa, Marx acreditava que a história universal seria a produção do ser humano pelo trabalho humano, pois o ser humano, condicionado pela natureza e suas necessidades, transforma a natureza e muda junto com ela. Todas as manifestações de cultura, costumes, religião, arte, aparatos jurídicos e políticos, etc., seriam expressões de determinada conjuntura histórica, da forma que o ser humano trabalha na natureza em determinada época.

Assim, o trabalho para Marx estaria inserido no centro dos meios de produção, necessário para o desenvolvimento humano em geral. Pelo trabalho, o ser humano produziria seus meios de subsistência e de reprodução social, construiria um mundo, uma sociedade. Analisar o trabalho e a sua divisão é analisar, para Marx, o nível de consciência dos indivíduos acerca do mundo que eles mesmos construíram. E analisando o trabalho, a divisão do trabalho e os trabalhadores de sua época, Marx diagnosticou a alienação inerente à atividade do trabalho no sistema capitalista da

primeira revolução industrial. Dessa forma, é necessário compreender que a análise de Marx é uma análise de sua época, mas que carrega a possibilidade, dada a sua abrangência, de ser útil a quem quiser analisar o capitalismo e a alienação numa época posterior.

A dinâmica que Marx usará para explicar a alienação a partir do trabalho alienado não será a dinâmica de alienação de Hegel, mas de outro filósofo alemão, Ludwig Feuerbach (1804-1872). A sua obra *A essência do cristianismo*, publicada em 1841, teve um grande impacto nos círculos intelectuais da época, graças ao seu caráter antropológico e desmistificador do cristianismo e da religião em geral. Para Feuerbach, a religião seria um complexo alienante onde os seres humanos divinizariam suas qualidades essenciais, um espelho onde o gênero humano seria refletido de maneira absoluta e infinita. O ser humano teria criado Deus, não Deus que teria criado o ser humano. Essa forma dos seres humanos se alienarem, com o determinante virando o determinado, com a religião se revelando, ao final, como uma força antagônica ao ser humano por separá-lo da natureza e da relação entre os seres humanos, ou seja, por aliená-lo do seu ser genérico, influenciou muito Marx. O método filosófico-antropológico serviu como um bom contraponto ao idealismo hegeliano da época. Marx usará no trabalho a mesma dinâmica de alienação exposta por Feuerbach, concebendo assim a dinâmica do trabalho alienado.

Influenciado por esse modelo de dinâmica de alienação exposta por Feuerbach,⁶ Marx dirá que o trabalho alienado alienará o ser humano do seu ser genérico. Dizer que o ser humano está alienado do seu ser genérico é dizer que o sujeito está alienado de sua condição de pertencimento ao gênero humano. O que

⁶Além de Engels, Hegel e Feuerbach, a teoria da alienação marxiana também recebeu influências de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Moses Hess (1812-1875) na sua crítica do Estado e na sua concepção do papel do dinheiro na alienação humana, respectivamente (Netto, 2015, p.141). Como o Estado e o dinheiro seriam expressões da alienação e neste artigo foco na origem da alienação, o trabalho alienado, e seu impacto na práxis humana como alienação de si e do mundo, não irei abordar aqui tais influências.

diferenciaria o ser humano do animal é que sua atividade vital é consciente, e isso faria o ser humano ser um ser genérico. Pois então, no trabalho alienado, alienado de sua atividade vital, o ser humano estaria alienado justamente do que o faz humano, e do trabalho faria apenas um meio de vida, não atividade de sua vontade e consciência. É enquanto ser genérico que o ser humano pode tomar-se como objeto em toda sua generalidade e produzir um mundo humano, objetivo e inorgânico.

No trabalho humano, ao produzir seu mundo, o ser humano se diferenciaria da natureza, mas tornando-se uma unidade com ela. Mas, no trabalho alienado, o ser humano se alienaria da natureza e do seu trabalho enquanto atividade vital e consciente, o alienaria de si mesmo como ser genérico, do “seu corpo próprio, bem como a natureza fora dele, bem como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*.” (Marx, 2015, p.314). A alienação da natureza é a alienação do ser humano do seu ambiente natural essencial. Assim como todo o animal, o ser humano vive na natureza e dela tira seu sustento. Ou seja, é dos produtos que o ser humano tira da natureza que vem o sustento do metabolismo humano, que sempre tem que ser suprido. Porém, diferentemente dos demais animais, que por produzirem apenas de acordo com suas necessidades vitais imediatas são justamente sua relação com a natureza, o ser humano produziria até quando estivesse livre das necessidades vitais, pensando em questões de meios e fins, produzindo para além de suas necessidades. De forma teleológica, o ser humano conceberia objetos e confrontaria objetivamente o mundo para a construção de tais objetos, exteriorizando-se no mundo pelo objeto e mudando conforme as condições desse mundo objetivo. Pois seria tal atividade, o trabalho, o meio pelo qual o ser humano se apropria da natureza e erige seu mundo, que distinguiria o ser humano dos demais animais (Marx, 2015, p.310-313). Como aponta em seu comentário José Paulo Netto: “O ser do homem autoproduz-se e autoconstitui-se mediante o trabalho” (Netto, 2015, p.64). Afirma Marx:

A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, quer dizer, a natureza na medida em que não é ela própria corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de permanecer em constante processo para não morrer. Que a vida física e espiritual do homem esteja em conexão com a natureza, não tem outro sentido senão que a natureza está em conexão com ela própria, pois o homem é uma parte da natureza. [...] O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se diferencia dela. É *ela*. O homem faz a sua própria atividade vital objeto da sua vontade e da sua consciência. Tem atividade vital consciente. Não é uma determinidade com a qual ele se confunda. A atividade vital consciente diferencia imediatamente o homem da atividade vital animal. [...] O gerar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a prova do homem como ser genérico consciente, i. é., um ser que se relaciona para com o gênero como sua própria essência ou para consigo como ser genérico. [...] O objeto do trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*, na medida em que ele se duplica não só intelectualmente, como na consciência, *mas também operativamente (werktätig)*, *realmente*, e contempla-se por isso num mundo criado por ele. (Marx, 2015, p. 310-313)

Assim, a atividade do trabalho seria a atividade essencial do ser humano, e em contato e união com a natureza, seria seu devir consciente, tornando-se o seu “corpo inorgânico”(Marx, 2015, p.311), o ser humano construiria sua humanidade, seu mundo. Porém, no trabalho alienado, como o trabalho e os produtos são coisas exteriores ao sujeito, a natureza também será, impossibilitando assim a unidade orgânica entre ser humano e natureza. Esta será algo exterior ao ser humano, afastada e em oposição a ele.

Ainda influenciado pela dinâmica de alienação de Feuerbach, Marx determina como consequência imediata da alienação da atividade vital do seu ser genérico a alienação entre os indivíduos (Marx, 2015, p.314). O trabalho alienado, como já dito, faria o indivíduo trabalhar somente como meio de vida, ou, em outras

palavras, como um meio para a sobrevivência individual. Tal significado dado ao trabalho tiraria o sentido social que o trabalho teria. Trabalhando e produzindo visando apenas a si mesmo, não a sociedade, os indivíduos não se reconheceriam como ser social, como seres humanos em suas particularidades, mas apenas como uma unidade no sistema produtivo. Um indivíduo seria reconhecido por ser trabalhador, por sua profissão, como patrão, enfim, não como um fim em si mesmo, mas como uma peça na engrenagem do trabalho alienado.

Dessa forma vemos como a noção de alienação do seu ser genérico, alienação da natureza e dos indivíduos entre si, foi incorporada por Marx em 1844 dentro das noções que ele tinha do trabalho como atividade essencial humana. Nesse sentido o autor se apropria dessa dinâmica feuerbachiana para explicar a relação alienante dos trabalhadores no trabalho alienado, e com isso expande essas noções originais ao apontar a alienação humana do seu ser social, do trabalhador do produto do seu trabalho e também alienação do trabalhador no processo de produção. No regime do trabalho alienado, o trabalhador trabalharia somente para sobreviver e consumir. No ato do trabalho, aquela atividade desempenhada não é para o trabalhador, mas para outro, o burguês. O trabalhador trabalharia na propriedade privada do proprietário em troca de um salário, e é para o salário que o trabalhador trabalha, não para a atividade. O produto do seu trabalho seria algo estranho a ele, algo exterior e que se voltaria contra ele de forma antagônica, assim como sua função no processo de produção, na divisão do trabalho, seria uma atividade prejudicial.

A alienação de si mesmo, a autoalienação, seria uma consequência lógica do trabalho exteriorizado.⁷ Pois se o trabalho alienado retira a identificação do ser humano com o trabalho e com

⁷Alienação e exteriorização [*Entfremdung* e *Entäusserung*] são usadas no mesmo sentido pelo Marx de 1844. (Marx, 2007, p.548)

o objeto produzido, e se é o trabalho a atividade essencial do ser humano, se o ser humano se autoconstitui a partir dele, então o trabalhador não se constituirá e não produzirá sua humanidade, se autoalienará. O indivíduo autoalienado será exterior a si mesmo, um animal entregue às suas necessidades vitais mais básicas, e a sua atividade mais essencial, o trabalho, lhe será estranha e significará apenas um meio para sua existência (Marx, 2015, p.312), não percebendo o mundo humano que construiu, limita-se apenas a consumir, o ter passa a ser mais importante do que o ser. Tal condição não seria exclusiva do trabalhador, mas também do não trabalhador que vive do trabalho alheio, pois para este o trabalho alheio também lhe será uma coisa exterior, não a identificaria como sua essência, mas só como um meio de sobreviver. Dessa forma, tanto o trabalhador quanto o não trabalhador se alienariam com o trabalho alienado (Marx, 2015, p.321).

Nesse sentido, configura-se a alienação em Marx como alienação de si e do mundo. Alienado de sua atividade social, o indivíduo se alienaria de seu ser social, da possibilidade de transformar a sociedade e o mundo que vive, pois este lhe aparece como algo alienado, exterior e antagônico. Para entender essa dinâmica, é muito importante ter em mente a diferença entre ser e essência na filosofia marxiana. Quando Marx fala de “essência” humana ele não está se referindo a uma essência que seria constante, unitária e imutável. Ele não está dizendo que existiria uma característica humana que naturalmente estaria sempre presente na humanidade e no indivíduo em particular, e que seria responsável por suas mudanças, mas está se referindo à “realização gradual e contínua das *possibilidades* imanentes à humanidade”, cujos componentes seriam: “o trabalho (a objetivação), a sociabilidade, a universalidade, a consciência e a liberdade.” (Netto, 2015, p.66). Esses componentes não teriam uma identidade estática, mas estariam sempre em movimento, em contínua mudança através da história (Netto, 2015, p.67).

Esse foi um dos principais pontos de rompimento de Marx com a dinâmica original da filosofia de Feuerbach. Para este, o ser de uma coisa seria igual à sua essência. A atividade do ser, o que mantém sua existência, seria sua essência. Essa concepção ia a desencontro com a concepção de Marx e Engels do trabalho (Marx, 2007, p.46), a atividade que justamente mantém a existência humana, como algo antagônico ao ser enquanto trabalho alienado. Assim como Marx desvinculou o trabalho da categoria geral hegeliana, especificando-o como trabalho alienado, ele também desvinculou a atividade humana em geral feuerbachiana como essência humana e especificou o trabalho como a atividade essencial humana. Dessa forma, Marx finalmente se desvincula da influência feuerbachiana ao especificar suas categorias na materialidade, determinando a resolução de suas contradições na própria materialidade. Não seria mais uma questão de consciência, de superar a alienação humana pela desmistificação das categorias no pensamento, mas sim delimitar onde se encontram essas contradições na materialidade e superá-las na prática. A práxis seria a solucionadora das contradições, não uma dedução teórica.

Para Marx, a forma prática de superar a alienação seria superar sua origem material, a propriedade privada. Esta teria um papel decisivo não só para a alienação dos trabalhadores fabris do capitalismo de sua época, mas para a alienação de qualquer trabalhador em qualquer época. Segundo Marx, o trabalho exteriorizado, alienado, gera a exteriorização do trabalhador do produto, resultando na propriedade privada e na relação para com o dono dessa propriedade, que por ser exterior ao trabalhador, não pertence a ele, mas a outro. Da mesma forma, a propriedade privada reforça e origina o trabalho alienado, pois é o trabalhador, dono apenas de sua força de trabalho, visto apenas como trabalhador, sem propriedade privada, que é contratado pelo dono de uma propriedade privada para executar o trabalho alienado. Dessa maneira, a propriedade privada é tanto o produto do trabalho alienado, exteriorizado, quanto “o meio através do qual o

trabalho se exterioriza, a *realização dessa exteriorização*” (Marx, 2015, p.317). A propriedade privada, origem e consequência do trabalho alienado, seria:

[...] a expressão material sensível da vida *humana alienada*. O seu movimento – a produção e o consumo – é a revelação *sensível* do movimento de toda a produção até aqui, i. é, realização ou realidade do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte, etc. são apenas modos *particulares* da produção e caem sob sua lei universal. A superação positiva da *propriedade privada* como apropriação da vida *humana* é, por isso, a superação positiva de toda a alienação, portanto o regresso do homem, a partir da religião, família, Estado, etc., à sua existência *humana*, i. é, *social*. (Marx, 2015, p.345)

A citação acima relaciona o modo de produção humana, cujo centro é o trabalho e a propriedade privada, com o desenvolvimento da sociedade humana com suas instituições, valores, etc. O trabalho e consequentemente a propriedade privada ocupam uma posição central nessa dinâmica, sendo a base da sociedade capitalista. Como o trabalho alienado sob a propriedade privada seria a base do capitalismo, sua superação faria também originar outra forma de organização social, o comunismo. Não é o objetivo deste trabalho entrar em detalhes a respeito da forma como o comunismo surgiria e seu funcionamento. O importante aqui é destacar apenas a origem dessa alienação de si e do mundo na propriedade privada e como a dinâmica que Marx expôs do trabalho alienado funda essa alienação. Desse tipo específico de atividade de vida o ser humano construiria um mundo que refletiria essa dinâmica do trabalho alienado.

O Estado, a religião, a moral, as ideologias, etc., refletiriam assim essa dinâmica do trabalho alienado, muitas vezes funcionando como instituições e valores antagônicos ao desenvolvimento humano. Elas contribuiriam para que o ser humano tivesse uma existência onde sua essência não seria uma construção sua, seu modo de vida. Por esses complexos alienantes,

o ser humano não só não teria consciência plena de seu ser social, mas se encontraria materialmente dificultado de construir seu futuro e mudar o mundo e a si mesmo. E isso é feito de forma a prejudicar o desenvolvimento humano, muitas vezes representando perigos reais à existência humana. Dessa maneira, a teoria marxiana é uma teoria da práxis por excelência, pois permite identificar os complexos alienantes de uma época que dificultam a atividade plena do ser humano de transformar a realidade e construir uma existência visando não o consumo e a propriedade privada, mas o ser humano. Uma existência onde o ser humano poderia se relacionar equilibradamente com a natureza, onde trataria o seu semelhante não como uma mera função na divisão do trabalho, mas como um ser humano, onde o trabalho não seria mero meio de sobrevivência, mas de criação humana, visando uma produção social. Assim se realizaria na prática a união entre a existência e a essência humana.

A partir de 1845-1856, a investigação de Marx do capitalismo - seu funcionamento e contradições que dão origem aos complexos alienantes - deixaria de lado as concepções feuerbachianas de “gênero humano”. O próprio conceito de “alienação” deixa de ser o foco do autor, que passa a preferir uma abordagem econômica a uma abordagem filosófica.⁸ Apesar de não usar os mesmos termos, o assunto é o mesmo: uma sociedade produzida pelos seres humanos que se origina do trabalho e que se volta como algo hostil, nocivo para o desenvolvimento dos seres humanos – hostil para si mesmos e para o mundo que eles criaram.

⁸Já na *Ideologia Alemã*, obra escrita entre 1845-1846, Marx faz questão, do começo ao fim, de manter uma certa distância entre a sua teoria e as teorias filosóficas, não só as do cenário alemão da época, mas da filosofia em geral, criticando seus conceitos e métodos, preferindo uma abordagem mais histórica e econômica. Esse distanciamento da filosofia só iria aumentar com o tempo, culminando na publicação de *O Capital*, em 1867, obra de economia política.

Referências

- BARROS, José de Assunção. O Conceito de alienação no jovem Marx. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 23, n. 1, p.223-245, junho de 2011.
- ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- FEDOSSEIEV, P. N. et al. *Karl Marx, Biografia*. Lisboa: Avante!, 1983.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas, SP: Papirus, 1988.
- HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- LESSA, Sergio. Alienação e estranhamento. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- MARX, Karl. *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- _____. *O Capital*. Livro 1, vol.1, São Paulo: Difusão Editorial S.A (DIFEL), 1984.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*; São Paulo: Boitempo, 2007.
- NETTO, José Paulo. Marx em Paris. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

**As coisas, as narrativas e os leitores:
a experiência não danificada da cidade em
Walter Benjamin**

Talins Pires de Souza¹

1. O problema do formalismo para os planos diretores urbanos

Chama-se atenção para a importância de um instrumento detentor da capacidade de desfazer *modos de vida* pela facilidade de conciliação com uma política dada². Devemos nos perguntar como seria o contrário desse quadro para refletirmos o que significa ceder ao estatuído, ou seja, ceder às convenções civilizatórias; sendo que essa situação de renúncia pode ser apreendida quando da aplicação de qualquer instrumento, assim como um “Plano diretor urbano”. E um “Plano diretor urbano” é por excelência um instrumento de tal importância mencionada. É ele uma instância de convenção civilizatória a ser analisada aqui brevemente. A contrapelo do processo civilizatório, a civilização capaz de engendrar uma concepção de história verdadeiramente

¹ Doutorando em Filosofia pelo Curso de Pós de Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES. Mestre em Filosofia pela mesma instituição de ensino (2017). Formação em Arquitetura e Urbanismo (UNIRITTER, 2007) e Artes Visuais (UFRGS, 2011). Graduando no Bacharelado em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: talinss@hotmail.com.

² Esse é um ponto em que no “Socialismo jurídico”, de Engels e Kautsky, nos esclarece sobre os problemas que os dispositivos revolucionários enfrentam quando se alinham ao sistema econômico liberal, que hoje cada vez mais é neoliberal.

social tem o objetivo de garantir reconhecimento e mediação das partes. Em vista disso, pode-se imaginar a consolidação de eticidade em ambiente societário, como modo de manter esse ambiente no horizonte democrático.

Por outro lado, na esteira de Walter Benjamin (1892-1940), lá onde nele a experiência não pode ser substituída tão simplesmente por uma ciência, argumenta-se que um instrumento ou dispositivo oriundo da ciência não substitui, no mundo, a experiência de vida e de morte em qualquer lugar, muito menos na cidade. O “senso prático do narrador” vem do que para ele é imprescindível, que é a sua relação com as pessoas. Essa distância que se dá no encontro entre pessoas preserva a narrativa de abstrações e processamentos lógicos esterilizantes. No interior do processo de passagem da experiência não está em decisão a validade do que se diz, tal como é a justificação de uma informação. É nesse sentido que a experiência passada de pessoa para pessoa é “a fonte a que recorrem todos os narradores” (Benjamin, 1994 [1936], p. 198). Tanto mais uma narrativa escrita é verdadeira quanto mais ela puder mimetizar a oralidade das histórias, sua fonte original. O que está aqui em jogo, conforme já tinha alertado o pensador berlinense, é o *enraizamento da transcendentalidade na experiência*, além da mimese. Significa dizer que, no fundo, o empobrecimento da experiência passa pela sua gradativa substituição, sendo que essa substituição nada mais é que um conjunto de explicações ou descrições das experiências de vida e de morte que tomam o lugar da narrativa, tal como se apresentam no romance³.

Segundo Benjamin, é pela narrativa, e não através do romance, que a experiência do processo de morte nos ensina, pelo menos, as figuras da autoridade e da sabedoria (Benjamin, 1936, p. 207-08). Pois, é no interior da narrativa que está a dimensão transcendental que edifica o espírito. O romance perde a dimensão transcendental à proporção que se separa da narrativa; nesse

³ Para Walter Benjamin o romance substitui a narrativa. Para ele tal substituição causa prejuízos ao espírito e à experiência.

ínterim, perde-se em experiência. O romance tem identidade criativa. Já a narrativa, porque está ligada à memória, não possui tal identidade. A narrativa, pelas suas propriedades e acidentes, então seria uma espécie de guardiã da memória⁴. Talvez György Lukács (1885-1971) tenha causado um algum embaraço à teoria da narrativa de Benjamin ao afirmar que o tempo é propriedade do romance. Diz-se que não se trata de abolir o romance pela narrativa na perspectiva benjaminiana, mas de consolidar seus diferentes domínios⁵. Benjamin recorre à narrativa quando quer conhecer a história e a cultura humana, e não ao romance.

2. A vontade de apagamento do mito

O medo do mito engendra um outro. Esse outro mito é a vontade de impedir ou interditar o seu antecessor, o mito primeiro. Não obstante, trata-se de parricídio, tal como sucede no esclarecimento cristão. Ora, a consciência mítica é aquela que promete demover, de uma vez por todas, o mal na imanência (ou mundo). Todavia, também é um mito o completo apagamento de mito. De qual modo isso acontece? Acontece pelo esperançoso esquema racional esclarecido que permanece em dívida consigo mesmo, já que desse cálculo resta sempre o mito. A consciência mítica é afeita ao eterno culto; a saber, assim como a metafísica religiosa⁶ é *em si, para si e para outro*. E ser “para outro” faz dela, paradoxalmente, algo científica e política. Em última análise, para dar sentido à vida, tal como acontece no romance, a consciência mítica procura consolidar a sua dicção ao confundir-se à realidade

⁴ Nesse ponto de vista, por sinal benjaminiano, a história se ocupa mais da descrição de fatos que da memória.

⁵ O que é claro é que as propriedades e acidentes da narrativa, para Benjamin, são mais caras do que as propriedades e acidentes do romance.

⁶ A metafísica religiosa não é uma narrativa, porque não tem perdas; não é feita de memória. Ela deve ser, portanto, uma única e mesma coisa, desde sua primeira enunciação. Ela não é bem oralidade, já que não tem fonte em experiências verdadeiras. Ela é diferente da alegoria, pois não tem matéria humana transcendental, mas sim se quer como a própria letra da transcendência.

efetiva, quando faz ciência e política assimilarem-na. Talvez seja esse cerne do problema do processo civilizatório que aqui se questiona: assimilar o formalismo sem qualquer mediação, tal como pode ser o caso de um Plano Diretor Urbano. Em outras palavras, o fracasso da civilização que ora se instalou passa muito pela precarização do pensamento, lá onde há a interdição das simbolizações para o espírito.

A concepção de mundo clássica para a burguesia é a “concepção jurídica de mundo”, trata-se de “secularização da visão teológica” (Engels; Kautsky, 2012 [1887], 18). Essa concepção de mundo burguesa não é outra coisa senão administração ou organização social fundada nos direitos criados pelo Estado, que outrora fora também o papel da Igreja, só que constituída de dogma e direito divino. Ambas concepções então tinham o mesmo objetivo utilitário de controle econômico e social (Engels; Kautsky, 2012 [1887], p. 19). O que lhes era peculiar é que a economia financeira é razão para o Estado burguês, que da “concepção teológica tradicional de mundo” tomou o lugar de *status* do ente divino.

O ponto aqui é que o movimento arcaico da esperança não pode ser apagado por outra simples promessa de administração ou organização social, de mero esquema racional. Nesse sentido, se consubstanciada por esquema racional, a esperança do apagamento do mal ou “vida boa” nem mesmo poderia encontrar suas raízes transcendentais; alcançaria tão somente o seu sentido reificado, de aparência de apagamento⁷. Não é o mal a questão, mas a banalização. O mal, quando banalizado, é canhestramente tornado inofensivo, ou então suportável. De modo que o mal é reificado, e até mesmo fetichizado por estranha volição.

Uma cultura de eticidade⁸, no mais das vezes, e de certo modo, tem se preocupado em atender a uma ideia de democracia, e também à expressão de suas instanciacões, tal como foi o caso do

⁷ Esse modo representacional descrito acima é uma herança do “realismo transcendental” kantiano.

⁸ Termo usado ao largo do sentido estrito dado por Hegel.

*Iluminismo*⁹. Todavia, o *Esclarecimento* não deve ser confundido com o Iluminismo. O Esclarecimento é mais uma característica, por assim dizer. É um elemento que compõe o Iluminismo. Evidentemente, sendo ele a característica geral mais importante para o Iluminismo, é confundido. Como suspeitavam Adorno e Horkheimer, o Esclarecimento entendido como a racionalidade do progresso, na realidade, não é mais que uma doutrina do medo. Esse sentimento que ele dissemina é o medo da natureza. O prognóstico confirmado é o domínio patológico dela. No fundo, por suas próprias reduções, o esclarecimento é hostil a si mesmo à medida que sacrifica a razão.

No Esclarecimento permanece o mencionado apagamento, pois lhe interessa colocar luzes somente onde tem vontade de representação. De um modo, ou de outro, a natureza persiste. Nem mesmo a metafísica religiosa foi capaz de tornar inaparente as forças da natureza. Dessa incapacidade vem inclusive a alheia vontade de impor domesticação ou controle à natureza. As forças da natureza foram reduzidas a mera resistência abstrata ao sujeito (Adorno; Horkheimer, 1985 [1944], p.77). O prêmio para humanidade foi a liberdade de ser inumano enfim. Porém, a autonomia conquistada é da própria razão e não dos indivíduos (Idem). Adorno e Horkheimer foram sagazes ao afirmar que “a autoconservação continua a ter, enquanto instinto natural e como os demais impulsos, uma má consciência” (Adorno; Horkheimer, 1985 [1944], p.79).

O esclarecimento dos tempos modernos esteve desde o começo sob o signo da radicalidade: é isso que o distingue de toda etapa anterior de desmitologização. Quando uma nova forma de vida social surgia na história universal juntamente com uma nova religião e uma nova mentalidade, derrubavam-se os velhos deuses, juntamente com as velhas classes, tribos e povos (Adorno; Horkheimer, 1985 [1944], p.79).

⁹ O “Iluminismo”, como movimento revolucionário, não foi pacífico, pelo contrário, sua instauração levou muitas vidas.

Benjamin, de modo algum, procura se alinhar à racionalidade da autoconservação. Parece claro que não escamotear a existência factual e efetiva do mito faz com que Benjamin não reifique e fetichize as coisas, sejam elas da mente, sejam em si mesmas. Mas, então, Benjamin estaria enredado com o mito? Positivamente. O que não significa que ele seja “refém” do mito, até porque, na altura de *O narrador*, já tinha deixado de sê-lo¹⁰. Significa dizer que a “primeira natureza”, as coisas, a história, e, inclusive, os mitos não são caricatos, ou escamoteados, no pensamento benjaminiano. Pelo contrário, aliás isto o torna tão dileto e ainda mais avesso às pobres almas calculistas, simplificadoras.

Apesar da defesa mais geral contra a banalização, encontra-se nos textos benjaminianos “maduros” o deslinde em função das técnicas de reprodução da obra de arte¹¹. Para ele a reprodutibilidade da obra de arte junto dos novos conceitos na teoria da arte da época desmobilizaria o fascismo (Benjamin, 2012 [1936], p. 11). Se não foi engano algum de Benjamin tornar a arte algo utilitária, claramente, essa posição foi tomada por ele como um cuidado estratégico visando o combate ao fascismo. Parece que o problema foi o olhar de Benjamin direcionado somente ao estado representacional da arte, ou seja, em boa medida deixou de lado as implicações da arte enquanto obra¹².

3. A interdição da experiência e relação entre transcendência e imanência

O empobrecimento da experiência para Benjamin é, em boa medida, o mesmo que a miséria imposta à linguagem. No caso, um

¹⁰ Para alguns estudiosos, isso era o contrário até aproximadamente 1924, período que se denominou de “jovem Benjamin”.

¹¹ Um exemplo disso pode ser dado quando da leitura e análise crítica entre os ensaios *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica* (1936) e *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov* (1936).

¹² Isso é algo que, pode-se dizer, não passaria despercebido pelo crivo de Adorno, à medida que a obra tem sua própria reificação, ou é radicalmente uma outra coisa.

exemplo de dispositivo responsável por tal miséria seria o livro. Enquanto o romance seria como a consolidação da linguagem que empobrece o espírito. Isto é, está em questão a elevação espiritual. Tanto o livro quanto o romance são produtos da cultura burguesa; nisso Benjamin é categórico.

Parece que o uso não reificado da cidade depende de um espírito também, do mesmo modo, não reificado. A experiência danificada por um dispositivo formal qualquer pode ser responsável pelo mal-uso da cidade, por exemplo. Assim como um mal leitor não faz bom proveito da literatura. Nesse caso, aquilo que concerne ser um mal leitor pode contribuir para o desenvolvimento de razões malformadas, como preconceitos desnecessários, que podem direcioná-lo fatalmente a mal-entendidos entre as pessoas. Apesar que, antes de haver um leitor, há um indivíduo que tem experiência. Assim, tendo o indivíduo a experiência danificada ou interdita, tal desconto pode contribuir e até mesmo levá-lo a ser um mal leitor. Por outro lado, a falta de leitores gera a falta de crítica verdadeira. Ilações e opiniões não são, em qualquer hipótese, crítica, mas atividades especulatórias de controle social. O produto de ilações e opiniões gera, por conveniência, uma massa incauta.

A transcendência procurada por Benjamin talvez seja melhor explicada através de Adorno. Portanto, cabe mostrar onde penetra a transcendência nele. A metafísica em Adorno não é algo cristalizado no pensamento, nem uma disposição primeira; muito menos uma filosofia primeira. Ela é exatamente, antes de tudo, uma condição para a qualificação ou desenvolvimento do pensamento, que se explica por um necessário movimento para fora da imanência, sendo o interior desta o local onde habitam os mitos. Em outras palavras, Adorno busca desenvolver o pensamento onde ele ainda pode ser distendido; ou seja, para longe das garras do esclarecimento incauto. Diz-se incauto porque ao esfacelar as coisas, ou projetá-las, reduz a realidade efetiva delas em algo tão simples quanto um raciocínio. Nesse sentido, é preciso

afirma que Adorno sim é mesmo um pensador que se preocupa com a qualidade do pensamento, sem reificar as coisas. Não ocorre que por isso seja ele somente um esteta, pelo contrário, já que se opõe a consciência do materialismo do vulgar.

Faz-se necessário retomar a crítica. Mas em tempo de descredenciamento do pensamento, em nome do pragmatismo, por que recorrer à crítica? Afirma-se que a crítica pode nos oferecer a qualificação laboral, à medida que nos faz pensar com a qualidade e a extensão. Entretanto, é correto dizer que a presença da crítica por si mesma entre nós não nos causa efeito se não somos sensíveis a ela, e essa sensibilidade deve ser constituída durante a formação do vivente. Considerando que estamos, com frequência, em busca de aperfeiçoamento, então parece certo que a crítica possa nos ajudar nessa busca. Todavia, menos efeito ainda fará a crítica, sendo ela adotada na totalidade de suas argumentações, se ela não for corretamente “usada”.

Significa dizer que a crítica deve gerar pensamento crítico e não a sua simples aplicação. É o caso do preparo dos artífices urbanos. Falta-lhes uma formação efetivamente crítica. O projeto e planejamento urbano, por exemplo, padecem com isso de modo geral. Com efeito, isso se observa quando da “precária” atuação dos técnicos. Mas há impedimentos também àqueles que têm ou desenvolveram competências para o urbanismo social, que são em menor número, têm suas mãos atadas pela vontade econômica. Não se pode negar que esse problema está presente desde o meio acadêmico, entre professores e alunos¹³. O que aqui se pleiteia também é a necessidade de desenvolvimento da capacidade de projetar e planejar. Ademais que essa capacidade não signifique simplesmente a projeção do espírito do artífice. O debate cotidiano com os artífices mostra a dificuldade assimilada desde a formação com conteúdos de humanidades, e principalmente com conteúdos

¹³ Do ponto de vista do ensino dos artífices urbanos, há tentativas de revolver o problema da insuficiência relacional nos projetos arquitetônicos e urbanos. Um exemplo disso é a iniciativa da concepção de “Projeto por cenários” do arquiteto e professor Paulo Edison Belo Reyes.

sociais. Certamente opor-se-ia à necessidade de qualificação da formação os discursos vazios que vociferam contra a inteligência, que não cessam por obstaculiza-la pela medonha acusação de elitismo intelectual. Mas, como um pensamento verdadeiramente crítico pode ser pernicioso, ou ofensivo?

A crítica e a teoria social ganham o pensamento da pós-modernidade como adversário. O pós-modernismo, pela sua vontade, é oposição à filosofia dialética, a história social e também a cultural, além da ciência positivista. Ele condena qualquer razão que procure e encontre universalidade nas mediações ou relações sociais. Não se pode confundir o pós-modernismo com um tipo de movimento de pensamento franco, aberto, somente porque ele se imagina alienado de determinismos, sejam estes naturais, sejam estes oriundos do esquematismo *causa e efeito*. Pelo contrário, já que é impedido por si mesmo às relações sociais e às dimensões extrínsecas por um ceticismo quase niilista, fecha-se à *alteridade radical* por meio do seu jogo encerrado em formas instáveis de informação. Trata-se de uma teoria da descontinuidade, porque prescinde então de conteúdo e conexão social. Em vista disso a pós-modernidade, enquanto cultura já consolidada, traz consigo as dificuldades do pensamento que prescinde de relações sociais e de *continuum* na história. Essas dificuldades, não obstante, promovem a fragmentação social, e afinal desestabilizam francamente democracias e sistemas políticos; é nesse sentido que o pensamento pós-moderno auxilia o neoliberalismo.

4. Da conciliação tácita à tempestade que se instala

Historicamente, a virada para o neoliberalismo, ou a retomada dele, em escala mundial, ao menos como forma¹⁴, é propiciada ou motivada pela crise econômica americana¹⁵, também pela crise do

¹⁴ A ascensão neoliberal enquanto pensamento político-econômico se dá, propriamente, a partir do encontro de Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises e Milton Friedman, em Mont Pelerin Society, 1947.

¹⁵ Crise interna atribuída à administração financeira inadequada a necessidade econômica da época. Reclama-se, a época, dos grandes fundos e altos impostos.

mercado imobiliário mundial, ambas nos anos 1970, além da “decisão da OPEP de aumentar os preços do petróleo e da decisão árabe de embargar as exportações de petróleo para o Ocidente durante a guerra árabe-israelense de 1973” (Harvey, 2014a [1989], p. 80-1).

O temor da perda do monopólio é maior que o temor da perda da competitividade. É o que justifica a disposição dos Estados Unidos da América para invadir militarmente Arábia Saudita, Kuwait e Abu Dhabi, em 1973¹⁶ (Harvey, 2014b [1989], p. 35). Também é sabido que a invasão só não aconteceu porque os países árabes recuam de suas posições pelo assédio do governo e das forças militares americanas.

O neoliberalismo, no entanto, não é uma posição unilateral norte-americana no mundo. Devido a crises internas, países como China, de Deng Xiaoping, e Grã-Bretanha, de Margareth Thatcher, entre os anos 1970 e 1980, começam a aplicar, o que depois vem a ser duradouro, os fundamentos do neoliberalismo, conforme a necessidade local dos seus países.

A consolidação significativa do neoliberalismo, a virada em direção a ele, vem depois da derrubada do muro de Berlin (1989), símbolo do fim da bipolaridade política¹⁷, quando fica nítido o início do declínio do Liberalismo político ou Direito, enquanto identificado aos direitos humanos. O neoliberalismo é um falso movimento de transformação social; ele pretende transformar absolutamente nada socialmente, no sentido de acabar com desigualdade e pobreza. O que promove são mudanças sociais a reboque do movimento econômico financeiro. A ele pouco importa as mazelas sociais. Pelo contrário, tem por característica favorecer somente o lado do sistema financeiro ou dos investimentos, isso mais ainda em caso de crise, quando se opõe ao bem-estar social e à qualidade ambiental (Harvey, 2014b, p. 80-1).

¹⁶ Segundo Harvey, essa informação foi publica pela Agência Britânica de Informações.

¹⁷ Polarização política reconhecidamente capitaneada entre Estados Unidos e União Soviética.

Por outro lado, o neoliberalismo consolida novamente o atávico “direito de ser idiota”¹⁸, ou seja, sanciona uma moral que não é social, mas é egoísta. A rigor o neoliberalismo impõe uma ética comezinha, que submete o ser humano à economia social pela ideologia da acumulação, o capitalismo. Ofende a soberania dos Estados pela imposição de seus termos. Também impõe perdas culturais irreparáveis, já que a ideologia neoliberal é globalizante. Para Harvey

nenhum modo de pensamento se torna dominante sem se propor um aparato conceitual que mobilize nossas sensações e nossos instintos, nossos valores e nossos desejos, assim como as possibilidades inerentes ao mundo social que habitamos. Se bem-sucedido, esse aparato conceitual se incorpora a tal ponto ao senso comum que passa a ser tido por certo e livre de questionamento (Harvey, 2014b, p. 15).

As oligarquias econômicas o desejam de modo permanente. Por que o querem? Porque nele os acordos são pulverizados conforme o desiderato do economicamente mais forte¹⁹. Qualquer democracia está em sérios apuros quando as razões que governam pendem para um só lado. A democracia não suporta ações antidemocráticas; vide o estado moribundo do sistema político brasileiro. Ou seja, nesses termos qualquer democracia não poderia mais ser exemplificada como tal.

A solidez jurídica buscada se dá tão somente pelo viés do crescimento econômico, e nada mais²⁰. Nem mesmo a retórica de divisão de riquezas pode apagar a razão primeira que tem orientado a todos no certame que vivemos, que é a razão econômico-financeira. Aliás, privar o encontro das pessoas com as coisas, quando estas coisas são bens necessários, fazendo delas

¹⁸ Como é sabido, em termos políticos, trata-se do direito ou liberdade de se fazer o que se quer sem levar em conta a eticidade.

¹⁹ O direito trabalhista é o alvo de destruição principal dos neoliberais.

²⁰ É exatamente isso que estão a denunciar Marx e Engels. A expressão do modo de produção capitalista coloca em primeiro a razão econômica, não é o ser humano trabalhador que está em primeiro lugar no liberalismo econômico.

objetos privados somente para si, ou somente entre privilegiados, parece perversão²¹. De algum modo, a situação de acúmulo de bens alude também ao problema da interdição da experiência como algo prescritivo, assim como o abandono da cidade parece uma meta, já que o “valor de troca” se tem feito preponderar às relações e às experiências em detrimento do “valor de uso da” cidade.

O *uso da cidade*, sendo ele verdadeiramente social, é aquele em que a *dinâmica de reconhecimento* não pode ser somente aparência metafísica. Muito menos deve ficar refém do desiderato daqueles que possuem a *virtù* ou qualidades pessoais (Maquiavel, 1998 [1532], p. 144), que conjuga glória e riqueza - sempre para poucos. Significa dizer que as práticas advindas do processo de intersubjetividade conferem, pelo menos, ainda que razoável e medianamente, uma dimensão democrática. Entrementes, não se está livre da “indústria da civilização” no capitalismo tardio. Esta é uma condição imposta pelo capitalismo. Portanto, ele não pode negar que seu enredo conduz desavergonhadamente à racionalidade instrumental, inclusive, porque esta racionalidade o idolatra ingenuamente. Esta afecção não se dá espontaneamente, trata-se de uma construção programada e consolidada por seus mecanismos e dispositivos administrativos da razão e dos afetos.

Considerações finais

O trabalho técnico do artífice urbano tem seus fundamentos em fragmento do conhecimento²². Esse trabalhador está quase que

²¹ A “propriedade privada” é claramente um exemplo de conciliação ideológica. Essa pode muito bem ser a prova de que uma ideologia é instalada e se quer perpetuá-la. A rigor, quem quer concordar com sua consolidação? Não se trata de ganho da história a consolidação da “propriedade privada”. Nem mesmo a tentativa de conceituá-la imputando-lhe qualidade social pode desfazer que seja a premissa fundamental de um sistema ideológico baseado na autoconservação, que contrai inúmeros afetos distorcidos que o governa. O argumento em apologia a “propriedade privada”, que versa ser ela “segurança jurídica” a um sólido direito, não é mais que abuso de abstração e formalismo.

²² Não se quer, de modo algum, detratar os eventuais autores de planos diretores urbanos sob o risco de se incorrer à fama ou às falácias.

exclusivamente ligado à forma, como meio mais seguro de produção. Em geral, do ponto de vista moral, pela incumbência pública a que se submetem, e são submetidos, atuam quase como que autômatos. Porém, pela demasiada fragmentação conceitual e racional a qual são expostos, não raro suas representações teóricas são demasiadamente problemáticas²³. Além disso, o arquiteto-urbanista deixa de lado, no mais das vezes, o espontâneo em defesa de sua formação técnica. Acabam com isso condenando o que nele pode haver de artista. Ao aniquilar a espontaneidade passa diretamente ao jogo previsível da racionalidade calculista.

Em um projeto, tal como para o pensamento, existe um deixar-se levar, um perder-se tal qual faz o pesquisador quando cria suas indagações. Um projeto não é um puro e simples desiderato do seu artífice²⁴. Deve-se conciliar um oxímoro no projetar e no planejar a cidade: *o imprevisível é matéria primordial para o projeto*. Sendo assim, na atividade do artífice urbano, seja por ignorância ou não, corre-se o risco de se propor sobre o estado falso das coisas. Em outras palavras, pode-se projetar e planejar desconhecendo problemas e demandas decisivas, porque se projeta e se planeja sobre meras representações naturais e culturais. Nisso não há novidade alguma. O imprevisível é a sobra. Ele não pode ser alcançado pela previsão, como é o caso de modelos e métodos, que reificam a natureza e as relações sociais. Torna-se imprescindível, portanto, incentivar e aprofundar a perseguição por uma *concepção de história social* durante a formação, para evitar o problema da falta de

²³ A linguagem de natureza tecnicista se diz socorrer em metodologias, como se só elas, as metodologias, pudessem assegurar simplesmente a consolidação de planos perfeitos. A qualificação do pensamento, no certame técnico, infelizmente não está em questão pelos técnicos. Se o fazem é de modo reificado.

²⁴ No caso brasileiro, é necessário revolucionar a educação para que o mínimo espírito crítico auxilie os artífices urbanos. Entretanto, tais técnicos estão mais próximos de cumprir o pacto social, de suposto bem-estar social, porque respeitam a constitucionalidade e a normatividade de modo geral. Do contrário, e hoje é bem comum para os servidores públicos, estão às voltas de recorrente assédio moral, algo peculiar do neoliberalismo. Ou seja, a esfera pública é invadida medonhamente pela esfera privada, de interesses meramente particulares. Afinal, enfrenta-se a racionalidade que defende o “direito de ser idiota”, que dá condições e legitimidade para desautorizar, cada vez mais, o que é público.

pensamento sobre as relações ou mediações sociais em todos os níveis do trabalho do artífice urbano.

Referências

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida; Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BENJAMIN, Walter *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: *Magia e técnica, arte e política*: Tradução Sérgio Paulo Rouanet; São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter *Sobre o conceito da história*. In: *Magia e técnica, arte e política*: Tradução Sérgio Paulo Rouanet; São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*. Tradução Francisco de Ambrosi Pinheiro Machado; Porto Alegre: Zouk, 2012.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. Trad. Livia Cotrim; Márcio Bilharinho Naves. São Paulo: Boitempo, 2012.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução 25. ed, São Paulo: Loyola, 2014a.

HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. Tradução Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves, 5. ed, São Paulo: Loyola, 2014b.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida; Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução Antônio Caruccio-Coporale. Porto Alegre: L&PM, 1998.

Analisando o discurso dos direitos humanos: uma releitura a partir da teoria crítica e do pensamento descolonial

Michelle Alves Monteiro¹

Introdução

Ao longo da história da humanidade, buscou-se proteger a pessoa humana frente às violências cometidas pelo Estado, de forma que, somente após as barbáries incorridas por um Estado nazista, uniformizador e racista, a comunidade internacional preocupou-se, ao editar a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, em estabelecer e positivar direitos, tidos como humanos, os quais todos deveriam respeitar e observar.

Observa-se que a construção desse paradigma sustenta, em sua base, uma incoerência discursiva, tendo em vista que, por exemplo, a Europa mantinha suas colônias na África e na Ásia, mediante um sistema de exploração e subalternidade do Outro².

¹ Especialista em Direito Público pela UCS (2017). Graduada em Ciência Jurídicas e Sociais pela PUCRS (2015). Integrante do Projeto de Extensão de Assessoria Jurídica Popular (SAJU) às comunidades indígenas e quilombolas, vinculado à UFRGS. Email: michelle_monteiro@terra.com.br.

² Aqui, utiliza-se a expressão “outro” no sentido desenvolvido por Edward Said (1995), o qual entendia que, por causa do imperialismo, os sujeitos são construções daqueles que detém certa identidade homogênea e dita como superior, a partir de um processo de subordinação, de generalização, de inferiorização, de silenciamento, de exclusão, com representações baseadas em estereótipos e preconceitos, por meio de práticas concebidas, primeiramente, pelos europeus, fundadas no uso do poder e do discurso hegemônico e civilizatório.

Além disso, ao se determinar certos direitos, baseados em uma racionalidade excludente, em um individualismo alimentado pelo capitalismo competitivo e em uma cultura única, a ocidental, particularidades são postas de lado, gerando uma situação de silenciamento do diferente e superioridade de um grupo dominante.

Destarte, a fim de que se possa repensar as estruturas e buscar um sistema mais plural e menos reprodutor de desigualdades, abordar-se-á a construção do discurso dos direitos humanos, trazendo uma breve análise histórica e filosófica, para que se entenda o porquê da defesa por direitos humanos universais; partindo, para tanto, das duas principais revoluções burguesas, as quais deram o impulso para se garantir a lógica eurocêntrica capitalista e universalista dos direitos humanos, até a Declaração Universal dos Direitos Humanos, marco primordial para a concretização e efetivação dos direitos do homem históricos. Após, desenvolver-se-á uma crítica a esse discurso, erguido em uma única realidade, a europeia, entendendo como humano o homem branco de classe média ocidental e impondo uma homogeneidade inexistente frente a uma comunidade internacional pluriétnica e multicultural. Por fim, como opção mais democrática, emancipatória e de resistência, defende-se a interculturalidade dos direitos humanos, com a intenção de se despir do caráter eurocêntrico, universal, colonizador, branco e excludente do sistema.

Direitos humanos e a historicidade ocidental/eurocêntrica

A sociedade percorreu inúmeras fases no decorrer da história da humanidade, de sorte que, juntamente a ela, os direitos foram evoluindo lenta e conjuntamente (Bobbio, 2004, p. 209), sendo substancial, para que se analise a problemática trazida, um esboço histórico das principais situações e momentos que levaram a comunidade (internacional) buscar definir determinados direitos

que fossem primordiais para a proteção como um todo e com sua necessária positivação em âmbito interno.

Desde a Antiguidade, já se vinha ensaiando conceitos que seriam utilizados até os dias de hoje, bem como estruturas jurídicas de reconhecimento de direitos dos indivíduos. Ocorre que, em virtude da simplicidade e da brevidade de um artigo acadêmico, uma análise mais minuciosa da construção histórica do que se entende por direitos humanos restaria prejudicada, vez que superficial. Por essa razão, parte-se da concepção de jusnaturalismo/direitos naturais, trazidos no período moderno europeu.

O que se entende por direitos naturais está fundado no sentido de que os homens enquanto tais têm direitos que, por natureza, ninguém, muito menos o Estado, pode lhes subtrair. A influência é tanta que as primeiras palavras apresentadas na Declaração Universal dos Direitos Humanos vão no sentido defendido pelos jusnaturalistas: “[t]odos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, sendo apenas um modo diferenciado de se entender que os homens são livres e iguais por natureza (Bobbio, 2004, p. 28). Esses argumentos foram base para o pensamento iluminista eclodido nas declarações que viriam a surgir posteriormente, permitindo que se construísse um Estado e um direito que tivessem por base uma concepção individualista, porquanto o homem moderno, nascido da desestruturação da sociedade e tradições medievais, elimina Deus do foco das instituições (Bragato, 2009, p. 67), reconstruindo sua constituição usando, ao invés da autoridade divina, somente a razão.

Sendo assim, tem-se que a doutrina dos direitos humanos surgiu a partir da ótica jusnaturalista, que tinha como escopo a alegação de existirem determinados direitos que, independentemente do Estado, pertencem ao ser humano enquanto detentor dessa natureza, ou seja, em seu estado de natureza, o homem detém certos direitos, inalienáveis, como o direito à vida, à propriedade, à liberdade, de maneira que se passa

a questionar os dogmas da Igreja e o caráter autoritário do Estado, culminando nas primeiras declarações (Bobbio, 2004, p. 68-9).

É verdade que a ideia da universalidade da natureza humana é antiga, apesar de ter surgido na história do Ocidente com o cristianismo. Mas a transformação dessa ideia filosófica da universalidade da natureza humana em instituição política (e nesse sentido podemos falar de “inovação”), ou seja, em um modo diferente e de certa maneira revolucionário de regular as relações entre governantes e governados, acontece somente na Idade Moderna através do jusnaturalismo, e encontra a sua primeira expressão politicamente relevante nas declarações de direitos do fim do século XVIII (Bobbio, 2004, p. 204).

As revoluções liberais, assim como suas declarações de direitos, assinalaram a primeira evidente afirmação dos direitos humanos, pretendendo a universalidade, já que todos os homens, por causa de sua natureza humana, são dotados de direitos intrínsecos a sua condição. A revolução americana, na qual se deu o processo de independência das treze colônias britânicas com o desenvolvimento da primeira Constituição do mundo, e é considerada o ato inaugural da democracia moderna (Bragato, 2009, p. 79), teve como base a insurgência da burguesia colonial frente aos impostos onerosos cobrados pela metrópole e dos bloqueios comerciais que ela impusera; gerando, portanto, o anseio pela emancipação. Por essa razão, em 4 de julho de 1776, editaram a Declaração de Independência dos Estados Unidos, definindo que “todos os homens são criados iguais, sendo-lhes conferidos pelo seu Criador certos direitos inalienáveis, entre os quais se contam a Vida, a Liberdade e a busca pela Felicidade”, de maneira que “para garantir estes direitos, são instituídos Governos entre os Homens, derivando os seus justos poderes do consentimento dos governados”; estipulando, portanto, o direito político de autodeterminação dos homens, sendo geridos a partir de sua liberdade de escolha.

Donnelly (2013, p. 88-9) assevera que a reivindicação americana se arraigou não em direitos tradicionais e privilégios de poucos, mas sim na humanidade do homem, dada pelas leis da natureza e por Deus. Desta feita, a revolução americana serviu de exemplo e estímulo para as revoluções no continente europeu, tendo em vista que “idêntico eram os princípios inspiradores, bem como seu fundamento, o direito natural; idêntico era o desfecho, o governo fundado no contrato social, a república como governo que rechaça para sempre a lei da hereditariedade, a democracia como governo de todos” (Bobbio, 2004, p. 82).

Treze anos após o primeiro registro de nascimento dos direitos humanos na história, a revolução francesa não só reafirma a defesa da liberdade e da igualdade dos homens, como também a reforça. O Estado anterior à revolução, que ensejou na luta do povo contra o governo, já não era mais eficiente e capaz de organizar a economia de acordo com os interesses da burguesia local, além do fato de que tanto as elites religiosas, quanto a nobreza não queriam abrir mão de seus privilégios, se negando a alterar o status quo capitaneada pela monarquia; resultando, por conseguinte, na insatisfação popular que buscou por uma ruptura com esse modelo. É, nesse cenário, que a Assembleia Nacional Constituinte, em 27 de agosto de 1789, constituiu a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, consagrando como direitos inatos a todos os seres humanos a igualdade e a liberdade, de modo que se aboliram os privilégios, direitos feudais e imunidades de castas, principalmente a aristocracia de terras, usando por lema “liberdade, igualdade e fraternidade” (Ramos, 2016, p. 45) e concretizando a influência jusnaturalista ao mencionar, para além de “todos os homens nascem livres e com direitos iguais”, que os direitos naturais são “inalienáveis e sagrados” ao homem.

Portanto, muito embora desde a Antiguidade esboçara-se a noção do ser humano como sujeito de direitos e não só deveres, foi com a Declaração feita na revolução francesa que se trouxe o reconhecimento do homem, no caso do cidadão, como sujeito de

direito, por meio do nascimento do Estado de direito, vez que, como Bobbio (2004, p. 58) aponta, no Estado governado por um déspota, os indivíduos não possuem direitos, mas apenas deveres; no Estado absolutista, aos indivíduos, em relação ao soberano, são garantidos direitos privados, mas quando do Estado de direito, o indivíduo detém, frente ao Estado, além de direitos privados, direitos públicos, de maneira que o Estado de direito se faz de Estado dos cidadãos.

É, dessa forma, que, para além de os direitos do homem surgirem e se afirmarem como direitos inerentes à condição humana em face aos abusos do poder do Estado, representavam, para a doutrina liberal, com o reconhecimento das liberdades individuais, a “emancipação do poder econômico dos indivíduos do jugo e do arbítrio do poder político” (Lafer, 2011, p. 126); sustentando, conseqüentemente, as bases do liberalismo clássico, dando origem ao Estado Liberal. Salienta-se aqui também que, em verdade, se tem, por meio da Declaração francesa de 1789, a adoção da burguesia no poder do Estado como classe dominante.

Ainda, ressalta-se que os direitos trazidos pelas duas principais revoluções do século XVIII, ou seja, a consagração dos direitos naturais, determinando que os homens são iguais e livres, dizem respeito aos direitos do homem e não da mulher, sendo que a figura masculina em questão é quase que exclusivamente branca; causando, portanto, um cenário de opressão e exclusão de alguns grupos minoritários, como a manutenção da escravidão dos negros nos EUA e do poder sobre as colônias africanas na França, bem como a negação ao reconhecimento de direitos às mulheres francesas (Bragato, 2009, p. 80), motivos que levaram Douzinas (2009, p. 121) a expor que esse período foi conhecido como a era do Estado e da construção de impérios, época do surgimento do nacionalismo, do racismo e do sexismo, elementos que se vislumbraram serem da cultura europeia.

Destarte, a sociedade liberal, ao garantir, apenas nos documentos, a liberdade com base na igualdade de todos perante a

lei, criou um crescente problema na desproteção dos trabalhadores. Como se sabe, a relação empregador-empregado é uma relação, para além de exploração e poder, de hipossuficiência do mais fraco, o qual é aquele que não detém os meios de produção, ou seja, o proletário e é, por conta disso, que surgem os movimentos socialistas na busca de assegurar condições materiais mínimas de sobrevivência, usando o ataque ao modo de produção capitalista como principal argumento (Ramos, 2016, p. 47).

Por conseguinte, o reconhecimento de direitos humanos de caráter econômico foi fundamental para que se entendesse como titular de direitos não mais o ser humano abstrato, como pretendia o capitalismo, mas um agrupado social de indivíduos abatidos pela miséria, fome, marginalização e opressão do capital – protegendo o trabalhador do sistema capitalista de produção, “cuja lógica consiste em atribuir bens de capital um valor muito superior ao das pessoas” (Comparato, 2004, p. 53). Inaugura-se, com isso, o esboço de um Estado Social, que conta como plano de fundo as reivindicações das camadas excluídas pela exploração do capital por um direito de participar do “bem-estar social”.

Tendo em vista a grande extensão que a temática aborda e a necessidade de ser sucinta a pesquisa neste tópico do presente artigo, passa-se agora à explanação da afirmação do discurso dos direitos humanos a partir das consequências da Segunda Guerra Mundial.

Ora, a criação efetiva de um direito internacional dos direitos humanos está intrinsecamente conexas à nova organização mundial no cenário pós-Segunda Guerra, porquanto se tratou de uma reação às atrocidades cometidas pelos nazistas; inserindo, desse modo, a temática dos direitos humanos na Carta da ONU, a qual menciona em diversos momentos a terminologia direitos humanos. Contudo, a Carta não elencou de forma expressa os direitos que deveriam ser ditos como inerentes à condição humana, essenciais para a existência do homem, motivo pelo qual, em 1948, sob a forma de Resolução da Assembleia Geral da ONU,

foi aprovada a Declaração Universal de Direitos Humanos, a qual, esta sim, dispõe, nos seus 30 artigos, um rol de direitos humanos aceitos internacionalmente.

No momento em que os seres humanos se tornaram supérfluos e descartáveis, no momento em que vige a lógica da destruição, em que cruelmente se abole o valor da pessoa humana, torna-se necessária a reconstrução dos direitos humanos, como paradigma ético capaz de restaurar a lógica do razoável. A barbárie do totalitarismo significou a ruptura do paradigma dos direitos humanos, por meio da negação do valor da pessoa humana como valor fonte do direito. Diante dessa ruptura, emerge a necessidade de se construir os direitos humanos. (Piovesan, 2010, p. 122)

Assim, com a valorização da dignidade humana³ como suprema, visto ser o Estado um de seus principais violadores, a comunidade internacional viu-se na obrigação de reconstruir os direitos humanos como referencial ético e moral de modo a não se restringir ao âmbito interno do Estado, mas sim legitimá-lo como interesse internacional (Piovesan, 2010, p. 122). A Declaração Universal dos Direitos Humanos, conforme assinala Bobbio (2009, p. 26), ao ser tida como válida por consenso⁴, representou a demonstração de que um sistema de valores e princípios

³ Cabe um adendo quando se trata da questão da dignidade humana, devendo-se fazer uma importante referência ao principal filósofo e formador do pensamento até hoje utilizado: Immanuel Kant. Ressaltando-se que, por não ser foco deste trabalho, apenas mencionar-se-á que, por meio de seus pensamentos, é que se reconheceu que não se pode conferir um valor ao homem, porquanto este deve ser analisado como “um fim em si mesmo”, já que, para Kant, a dignidade da pessoa humana é um valor inerente aos indivíduos, na qualidade de entes morais, enquanto desempenham, de maneira autônoma, a sua razão, exigindo-se como requisito a liberdade (Bielefeldt, 2000, p. 68-70). Em síntese, Kant sustenta que a dignidade da pessoa humana se refere à autonomia do ser humano, enquanto ente moral, para a elaboração, por meio da razão prática, de leis universais, sendo um fim em si mesmo e nunca como um instrumento.

⁴ À época da adoção da Declaração, votaram 48 países a favor, sem nenhuma oposição e com 8 abstenções (da África do Sul, URSS, Bielorrússia, Tchecoslováquia, Polônia, Ucrânia, Iugoslávia e Arábia Saudita). Ressaltando-se que, muito embora a maior parte da África e da Ásia e algumas partes da América ainda estivessem sob o sistema opressor colonial, a Declaração foi tida como aprovada e aplicada globalmente (Donnelly, 2013, p. 26).

fundamentais da conduta humana pôde ser concebido livremente e de forma expressa “pela maioria dos homens que vive na Terra” e, portanto, universal, enunciando uma ideia de comunidade internacional não só formada por Estados, mas também por indivíduos projetados como livres e iguais.

Isto posto, tem-se que a Declaração de 1948 é a afirmação de que os direitos são, concomitantemente, universais e positivos; universais por dizerem respeito ao fato de que os destinatários dos princípios abarcados por ela não são somente os de um determinado Estado, mas sim todos os homens existentes; positivos no sentido de que os direitos não são mais apenas proclamados ou idealmente reconhecidos, pelo contrário, são efetivamente assegurados, de forma escrita, inclusive contra o próprio Estado, caso este os tenha transgredido, de maneira que a universalidade abstrata de direitos naturais acaba por se transformar na particularidade concreta dos direitos positivos a fim de que, ao final, a universalidade abstrata se converta em direitos positivos universais.

Bobbio defende que a “a Declaração Universal representa a consciência histórica que a humanidade tem dos próprios valores fundamentais na segunda metade do século XX. É a síntese do passado e uma inspiração para o futuro” (2004, p. 33). Por fim, para além de o contexto social, econômico e político ser diferente do da época em que foram estipulados, os direitos humanos, desde a sua concepção inicial, com um pequeno ensaio já na Antiguidade grega, que contribuiu para a construção racional e universal do discurso, tendo em vista que os direitos humanos são baseados em uma realidade única, qual seja, a europeia, tendo a humanidade digna à figura do homem branco, numa perspectiva que mantém a exclusão das minorias, como as não ocidentais, e que se sustenta num sistema de exploração do capital, é necessário que se faça, para que se tenha um releitura que abarque e reconheça as particularidades do “outro”, uma crítica ao caráter universalista dos direitos humanos.

O discurso dos direitos humanos sob a ótica da teoria crítica e do pensamento descolonial

A construção do discurso dos direitos humanos é histórica, no sentido de que cada época da humanidade contribuiu para os fundamentos expostos na sua positivação, com a Declaração Universal em 1948. Percebe-se que o discurso é produzido por um caráter eurocêntrico, tendo em vista que se deu no âmbito europeu a sua estruturação; ocidental, por causa da cultura dominante; hegemônico e homogêneo, por sustentar a ideia de que toda e qualquer sociedade, independentemente das particularidades que detém, deve respeitar e introduzir ao seu sistema interno a proteção aos direitos humanos.

Sendo assim, este tópico se restringe a explicar as críticas que são feitas ao discurso dos direitos humanos, vez que incompleto, excludente e vazio, por meio da teoria crítica e do pensamento descolonial.

Os direitos humanos foram idealizados com alicerces na invisibilidade do Outro. Isso porque o pensamento impulsionador do discurso, que tem como auge o iluminismo das revoluções do século XVIII, deu suporte a todo o processo de colonização, como bem indica Baldi (2008, p. 305), primeiramente com a colonização fundada na escravidão de índios e negros, obscurecido tanto na discussão ibérica (nos países da América Latina), quanto na subsequente anglo-francesa (nos países da África e da Ásia); e, posteriormente, com a Declaração Universal em si, tendo em vista que os países os quais levantaram a bandeira da luta contra as atrocidades cometidas pelo nazismo conservavam colônias na Ásia e na África.

Ainda nessa percepção, quando se trabalha a questão das “gerações” de direitos humanos, Baldi (2008, p. 305) refere que, para além do movimento temporal, tal abordagem é espacial, porquanto se se deslocar os direitos humanos com o ponto de

origem na Europa e passar para o resto do mundo verificar-se-á que, é na ocasião em que a Europa “concebia” os direitos humanos, os “propulsores da globalização dos direitos humanos estavam nas Américas, lutando contra a opressão colonial europeia”, acontecendo também futuramente com os povos africanos e asiáticos, isto é, enquanto se propagava a concepção de direitos humanos pelos europeus, estes detinham poderes coloniais que serviam para explorar, oprimir e criar estereótipos preconceituosos (Quijano, 2005) entre os povos das diversas etnias não ocidentais.

A invisibilidade do Outro dentro da construção do discurso dos direitos humanos se dá também na acepção criada pela modernidade a partir da progressiva expansão da civilização. Nesse sentido, o mundo não europeu (e norte americano, pela idealização imperialista e globalizada) é percebido como atrasado, arcaico, selvagem. Por tais razões, ou seja, pelo fato de que o percurso histórico da construção dos direitos humanos é predominantemente único – europeu, questiona-se a viabilidade de os direitos humanos poderem representar outros valores e ideias diversos daqueles estabelecidos pelo Ocidente a partir da história contada por este (Castilho, 2013, p. 34).

E é, nesse sentido, que se faz necessário estruturar uma crítica ao discurso dos direitos humanos, por se tratar de um conceito europeu criado pelo Ocidente para proteger o homem branco burguês. Douzinas refere que “o ‘homem’ dos direitos humanos é literalmente um homem branco de classe média ocidental que, sob as reivindicações de não-discriminação e igualdade abstrata, estampou sua imagem na lei e nos direitos humanos e se tornou a medida de todas as coisas e pessoas” (2009, p. 176). Nota-se, então, que a universalidade dos direitos humanos foi arquitetada pela burguesia a partir de suas necessidades e daquilo que lhe interessava enquanto classe, tidos como inerentes ao ser humano racional. Sendo assim, o universalismo conferido

aos direitos humanos, desde sua origem, para além de salvaguardar apenas uma identidade, é excludente.

A natureza contraintuitiva do universalismo pode levar seu proponente ao extremo individualismo: somente eu mesmo, na qualidade de verdadeiro agente moral ou aliança ética ou representante do universal, posso compreender o que a moralidade requer. Egoísmo moral facilmente conduz à arrogância, e universalismo a imperialismo: se existe uma verdade moral, mas muitos erros, é incumbência de seus agentes impô-la a outros. O que começou como rebelião contra os absurdos do localismo acaba por legitimar a opressão e a dominação (Douzinas, 2009, p. 148).

Percebe-se que a pretensão universal dos direitos humanos, ainda que tenha sido construída a partir da irresignação dos indivíduos diante das atrocidades cometidas pelo Estado, carrega um viés impositivo perante aqueles que não fizeram parte do processo, razão pela qual, como consequência, se cria um cenário de superioridade dos que impõem esse universalismo e de subalternização daqueles que são submetidos a ele.

Desta feita, a crítica que se faz ao discurso dos direitos humanos, para além de seu caráter homogêneo, é no sentido de que ele cria uma hierarquização de dicotomias culturais, ao se colocar a superioridade humana em relação aos não humanos, bem como ao entender que os seres humanos são detentores de direitos apenas pelo simples fato de serem humanos. A incoerência consistente nessa definição do discurso se dá, principalmente, por sua intenção de dominação cultural, na medida em que, enquanto a Europa vivia a materialização dos direitos humanos de primeira geração, isto é, dos direitos individuais, para além de seus limites territoriais, promovia uma massiva e sistemática destruição e violação de direitos humanos, por meio do colonialismo (Muzaffar, 1999, p. 26).

Constituiu-se, assim, no contexto histórico da cultura moderna ocidental, a categoria de um sujeito racional capaz de direitos, de direitos positivados engendrados por circunstâncias valorativas específicas como a emergência do sistema produtivo capitalista, a formação dos Estados-Nacionais, as crescentes demandas políticas de novos segmentos sociais (a burguesia) por liberdade, igualdade e segurança e a defesa pelo direito natural à propriedade privada. (Wolkmer, 2015, p. 259)

Por conta disso, afirma-se que foi instaurado, a partir da colonização das Américas, uma nova forma de poder, baseada na concepção de raça (Quijano, 2005, p. 107), tendo em vista que se criou um centro⁵ (a metrópole europeia) e várias periferias mundiais (as regiões colonizadas e exploradas), de modo que o conceito de raça foi fundamental para que pudesse se elaborar uma hierarquia análoga ao comportamento de dominação e escravização dos nativos colonizados feitos pelos europeus colonizadores (Quijano, 2005, p. 107), o que serviria de suporte para o discurso moderno, em que explorava, inferiorizava e desconsiderava o Outro enquanto não detentor de racionalidade e, por conseguinte, indigno de direitos humanos.

Isto é, a modernidade, iniciada a partir desses processos de colonização, trouxe consigo uma série de implicações. A busca pela expansão do território e anseio por hegemonia perante outros povos fizeram das jornadas marítimas e da vinda dos europeus ao continente americano os eventos que, para Dussel (2005), arquitetaram a Europa como o centro e que concebeu as culturas

⁵ Para Flores (2002, p. 15), “centro há somente um. O que não coincida com ele é abandonado à marginalidade. Periferias, no entanto, existem muitas. Na realidade, tudo é periferia, se aceitamos que não há nada puro e que tudo está relacionado. Uma visão, a partir da periferia dos fenômenos, indica-nos que devemos abandonar a percepção de “estar no entorno”, como se fôssemos algo afastado do que nos rodeia e que deve ser dominado ou reduzido ao centro que inventamos. Não estamos no entorno. ‘Somos o entorno’. [...] Ver o mundo a partir de um pretensão centro, supõe entender a realidade material como algo inerte, passivo, algo a que se necessita dar forma desde uma inteligência alheia a ela. Ver o mundo a partir da periferia, implica entendermo-nos como conjuntos de relações que nos atam, tanto interna como externamente, a tudo, e a todos os demais. A solidão do centro supõe a dominação e a violência. A pluralidade das periferias supõe o diálogo, a convivência”.

diversas como Mundo periférico, por meio de um sistema de dominação e encobrimento do “Outro” - não europeu - como o “Mesmo” (Dussel, 1994), dando origem não só a uma violência sistemática contra aqueles que não representam o ideal europeu colonizador: o homem branco cristão ocidental burguês, mas também ao sistema-mundo moderno.

Deste modo, os colonizadores, ao coagir os nativos a viverem e a reproduzirem a sua cultura europeia para que pudessem efetivamente dominar os povos, estipularam uma colonização do saber, a qual propiciou a geração como universal de seus valores, trazendo as dicotomias da modernidade, quais sejam, selvagem/civilizado, atrasado/ evoluído, irracional/racional (Quijano, 2005, p. 112), as quais são observadas até os dias de hoje, com a questão indígena no Brasil e a questão dos refugiados na Europa, entre outros exemplos.

A colonialidade do poder, portanto, gerou um sistema de dominação, estabelecido por meio da raça, o qual colaborou para as incompletudes e falhas do discurso, de maneira que a função das condutas nas relações sociais, estereótipos e simbologias está relacionada à dependência dessa classificação racial (Quijano, 2006, p. 67), a qual serve de instrumento de subjugação e exploração do “outro”. É, nessa mesma perspectiva, que Magalhães (2012, p. 23) assevera que a modernidade, arquitetada a partir do final do século XV, demanda padronizar e igualar os menos diferentes e excluir os mais diferentes, as mulheres, os índios, os negros, os pobres, dentro do processo de constituição da identidade nacional, de maneira que esta rejeição, rebaixamento ou encobrimento do Outro está na base de várias formas de violência típicas do Estado Moderno (seja ele absolutista, liberal, social ou democrático).

Desta maneira, despontou-se a visão hegemônica eurocêntrica como propósito não só nacional, mas mundializado que legitimou o genocídio das populações indígenas, o banimento de islâmicos e judeus nos países ibéricos ao fim do século XV, bem

como a cruel subjugação dos afrodescendentes à escravidão na América Latina (Wolkmer, 2015, p. 260).

Assim, fora disseminado um discurso de criação de direitos determinados por uma cultura ocidental europeia, marcada por certos atributos e delineada como própria de toda a humanidade. Todavia, o problema reside no fato de que os valores expressos por tais direitos se revelam como sendo um padrão de vida concebido para o homem ocidental, refutando-se ao outro não europeu, não cristão, não branco esse mesmo padrão estabelecido (Wolkmer, 2015, p. 261). Diante disso, nota-se que os direitos humanos trazem, como aponta Douzinas (2009, p. 129), a retórica vaza da rebelião.

Considerações finais

A partir dos apontamentos, nota-se que os direitos humanos são estimados como resultados das lutas com valores e necessidades de uma cultura, a ocidental, de modo que tais direitos ou não têm a ver com a narrativa histórica, ou com a visão de mundo dos povos tidos como não ocidentais. Como visto, tal fundamentação acaba por permitir um cenário de exclusão e estranhamento daqueles que não só não fazem parte da cultura ocidental, como também não representam a imagem do homem branco europeu ocidental burguês.

Essa lógica da colonização explora e exclui, desde os primórdios, alguns grupos étnicos não representantes do grupo dominante. Isso gerou e, ainda ocasiona, uma série de desigualdades sociais, de forma que tal situação acaba por legitimar a violência contra as minorias e a marginalização desses. Desta feita, a aderência dos modelos de vida (seja político, como econômico, cultural e social) de cunho eurocêntrico e imperialista norte-americano ao sistema local tem permitido que gere problemas estruturais de dominação econômica e de exclusão social, de maneira que se inviabilize um sistema jurídico que prime

por um viés pluricultural, instando que se ultrapasse a concepção individualista, monocultural e positivista dos direitos humanos, a fim de que, com base numa igual dignidade das culturas, se possa desenvolver uma definição e interpretação intercultural dos direitos humanos (Fajardo, 2004, p. 198).

Sobre isso, a interculturalidade, como aponta Walsh (2010, p. 5), vai além do reconhecimento da diversidade e da inclusão, porquanto manifesta-se e coloca em jogo a diferença colonial, como também a colonialidade do poder incessante. Assim, de acordo com esse entendimento, a interculturalidade representa um projeto de caráter e orientação decolonial, de cunho político, social, ético e epistêmico, tendo em vista que pretende transformar e construir condições de estar, ser pensar, conhecer, aprender (Walsh, 2010, p. 6) distintas daquela pré-estabelecida por conta do universalismo europeu; buscando, por conseguinte, a troca de saberes nas relações sociais, bem como nas estruturas de poder, as quais mantêm o cenário de subalternidade e discriminação do Outro.

Dessa feita, a interculturalidade dos direitos humanos tem por pretensão a resistência frente a não só o colonialismo sofrido, principalmente no que tange à realidade latino americana, mas também a toda estrutura decorrente da colonialidade (Walsh, 2007); tratando-se de uma prática contra hegemônica que visa à reinvenção dos direitos humanos a partir da periferia mundial, do conhecimento e dos saberes produzidos pelo Sul global com o fim de encerrar toda a dicotomia que a modernidade/colonialidade trouxe.

Referências

- BALDI, C. A. Da Diversidade de Culturas à Cultura da Diversidade: Desafios dos Direitos Humanos. In: ROSILLO, A.; et al. *Teoria Crítica dos Direitos Humanos no século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

- BIELEFELDT, H. *A filosofia dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2000.
- BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Tradução: Carlos Neslon Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BRAGATO, F. F. Direitos Territoriais indígenas e descolonialidade. In: STRECK, L. L.; ROCHA, L. S.; ENGELMANN, W. (Org.). *Constituição, Sistemas Sociais e Hermeneutica*: anuário do programa de Pós Graduação em Direito da UNISINOS. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.
- BRAGATO, F. F. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. *Revista Novos Estudos Jurídicos*. Eletrônica. vol. 19, n. 1. jan-abr, 2014.
- BRAGATO, F. F. *Pessoa Humana e Direitos Humanos na Constituição Brasileira de 1988 a partir da perspectiva pós-colonial*. 2009. 267 f. Tese (Doutorado) – Curso de Direito, Unisinos, São Leopoldo, 2009.
- BRAGATO, F. F.; ROMAGUERA, D. C. L.; TEIXEIRA, J. P. A. Por uma Crítica Descolonial da Ideologia Humanista dos Direitos Humanos. *Derecho y Cambio Social*, ISSN 2224-4131, ano 11, n. 38, 2014.
- BRAGATO, F. F. Uma crítica descolonial ao discurso eurocêntrico dos direitos humanos. In: LOPES, A. M.; MAUÉS, A. M. (Org.). *A Eficácia Nacional e Internacional dos Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.
- CASTILHO, N. M. *Pensamento Descolonial e Teoria Crítica dos Direitos Humanos na América Latina*: um diálogo a partir da obra de Joaquín Herrera Flores. 2013. 194 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Direito, Unisinos, São Leopoldo, 2013.
- COMPARATO, F. K. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 3. Ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2004.
- DONNELLY, J. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 3rd ed. New York: Cornell University, 2013.
- DOUZINAS, C. *O Fim dos Direitos Humanos*. Tradução: Luzia Araújo. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.

- DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. 1a. ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO, 2005.
- DUSSEL, E. *1492, el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidade*. La Paz: Plural Editores. 1994.
- FAJARDO, R. Y. Vislumbrando um Horizonte Pluralista: Rupturas y Retos Epistemológicos y Políticos. In: LUCIC, M. C. *Los Desafíos de la Interculturalidad: Identidad, Política y Derecho*. Santiago: Universidad de Chile, 2004.
- FLORES, J. H. Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade e]de Resistência. Sequencia, *Revista do Curso de Pós Graduação em Direito da UFSC*. v. 23, n. 44. Florianópolis: UFSC, 2002.
- LAFER, C. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2001.
- MAGALHÃES, J. L. Q. *O Estado Plurinacional e o Direito Internacional Moderno*. Curitiba: Juruá Editora, 2012.
- MAGALHÃES, J. L. Q. *O novo constitucionalismo democrático na América Latina e a superação da modernidade europeia*. 2013.
- PIOVESAN, F. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. São Paulo: Editora Saraiva, 2010.
- QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos aires: CLACSO, 2005.
- RAMOS, A. C. *Curso de Direitos Humanos*. 3. Ed. rev. atual. ampl. São Paulo: Editora Saraiva, 2016.
- SAID, E. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SANTOS, B. S. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, B. S. Para uma concepção multicultural dos Direitos Humanos. In: SARMENTO, D.; IKAWA, D.; PIOVESAN, F. (Coord.). *Igualdade, diferença e direitos humanos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

WALSH, C. *Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico*. 2010.

WALSH, C. *La educación intercultural en la educación*. Peru: Ministerio de Educación, 2007.

WOLKMER, A. C. *Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico*. 9 ed. São Paulo: Saraiva. 2015.

WOLKMER, A. C. Pluralismo Jurídico e Direitos Humanos: Dimensões Emancipadoras. In: ROSILLO, A.; et al. *Teoria Crítica dos Direitos Humanos no século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

Sessão 7

Kant

A razão prática de Kant: o valor moral da ação na determinação pura da vontade humana

Douglas João Orben¹

Considerações iniciais

No parágrafo inicial do *Prefácio da Crítica da razão prática*, Kant assevera que esta obra não tem a finalidade de criticar uma razão prática pura², mas apenas “demonstra que há uma razão prática pura e, em vista disso, criticar toda a sua faculdade prática” (*KpV* A 3). Assim, a questão³ que se impõe é, pois, a seguinte: em que medida a razão prática pode ser um fundamento determinante da vontade humana? E, ainda, como é apresentado na *Introdução*:

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC/RS (Porto Alegre) e professor do curso de Filosofia da Faculdade Palotina - FAPAS (Santa Maria). E-mail: douglasorben@hotmail.com

² No primeiro parágrafo do *Prefácio* da segunda *Crítica*, Kant esclarece o porquê esta obra não foi denominada “Crítica da razão prática pura”, mas sim *Crítica da razão prática*. Para Kant, “o presente trabalho esclarece suficientemente o por que esta Crítica não é intitulada *Crítica da razão prática pura* mas simplesmente *Crítica da razão prática* em geral, ainda que o seu paralelismo com a crítica da razão especulativa pareça requerer o primeiro título. Ela deve meramente demonstrar **que há uma razão prática pura** e, em vista disso criticar toda a sua **faculdade prática**. Se ela o consegue, não precisa criticar a **própria faculdade pura** para ver se a razão não se excede, com uma tal faculdade pura, numa vã presunção (como certamente ocorre com a razão especulativa)” (*KpV* A 3).

³ Valério Rohden, em *Interesse da razão e liberdade*, assim caracteriza o objetivo da segunda *Crítica*: “A crítica da faculdade da razão prática deve esclarecer a questão – e esta é a primeira questão da Crítica da razão prática – se a razão pura é uma determinação suficiente da vontade, ou se uma razão empiricamente condicionada pode servir para um tal fundamento determinante [...]” (1981, p. 32).

“a razão pura basta por si só para a determinação da vontade ou se somente enquanto razão empiricamente condicionada ela pode ser um fundamento determinante da mesma” (*KpV* A 30). Com isso, do mesmo modo como a crítica da razão especulativa estabeleceu as condições e possibilidades do conhecimento humano, limitando assim o entendimento à experiência sensível⁴, a *Crítica da razão prática*, por sua vez, deve limitar as condições empíricas e sua pretensão de exclusividade na determinação da vontade, demonstrando a possibilidade de uma vontade pura, sem qualquer influência heterônoma. “Portanto a *Crítica da razão prática* em geral tem a obrigação de deter a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, ela só exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade” (*KpV* A 31).

Neste sentido, assim como a razão especulativa limitou a pretensão de exclusividade da causalidade natural no âmbito teórico, a razão prática precisa conter a presunção da razão empírica na determinação da vontade humana. A admissibilidade da primeira, com efeito, assegura a possibilidade (pelo menos lógica, como mero espaço vazio) para o estabelecimento da segunda. Neste contexto, Kant precisa demonstrar que o valor moral da ação está relacionado à forma pura da máxima, a qual deve determinar a vontade humana de forma objetiva e pura, i.e., sem qualquer interferência empírica.

Em consonância com a liberdade transcendental da primeira *Crítica*, assegurada na possibilidade lógica que permite considerar a ideia de uma espontaneidade **incondicionada** como admissível, a segunda *Crítica* deve demonstrar que a razão pura prática determina **incondicionalmente** a vontade humana. Todavia, este empreendimento moral não pode ser levado a cabo apelando

⁴ No *Prefácio* da primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant assim define o sentido da crítica ali empreendida: “por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios” (*KrV*, A XII).

diretamente à liberdade transcendental, pois ela não passa de um conceito negativo, problemático e sem qualquer objetividade real.⁵ Daí que o âmbito prático necessita ser estabelecido de modo autossuficiente. Não obstante, o mesmo não pode apelar à experiência na determinação da vontade (é justamente isto que a razão prática pretende evitar), nem fiar-se na liberdade transcendental que, por ser uma simples ideia, nada determina no que se refere à razão prática. Contudo, ao menos não há uma contradição lógica com relação ao incondicionado, pelo que a razão prática pode partir da admissibilidade teórica que assegura a possibilidade de um âmbito puro, muito embora o mesmo ainda não figure positivamente como prático. Neste sentido, o valor moral da ação passa pela máxima subjetiva que determina a vontade do agente, sendo determinada pela simples forma pura da lei moral.

1. Máximas subjetivas e leis práticas da razão

No primeiro capítulo da *Analítica da razão prática pura* da segunda *Crítica*, Kant afirma que leis práticas são proposições que determinam a vontade universalmente. Sendo leis objetivas, elas são válidas para a vontade de todo o ente racional. Por outro lado, as máximas são materialmente dependentes, pois elas são proposições subjetivas que se encontram condicionadas ao interesse particular do sujeito. Com efeito, “se se admite que a razão **pura** possa conter um fundamento praticamente suficiente para a determinação da vontade, então existem leis práticas; do contrário todas as proposições fundamentais práticas tornam-se simples máximas” (*KpV* A 35 - 36). Nesta referência, o antecedente

⁵ A *Crítica da razão prática* reconhece a admissibilidade da liberdade transcendental, bem como admite que seu *status* teórico é tão somente negativo, como simples ideia especulativa que não pode ser conhecida. Não obstante, a razão teórica “salvou contra todas as objeções a admissibilidade da liberdade, considerada negativamente, como totalmente compatível com aquelas proposições fundamentais e limitações da razão teórica pura, sem com isso dar a conhecer algo determinado” (*KpV* A73).

precisa ser (praticamente) demonstrado, pois “numa vontade de um ente racional, patologicamente afetado, pode encontrar-se um conflito das máximas com as leis práticas conhecidas por ele próprio” (*KpV* A 36). As leis práticas puras não determinam naturalmente a vontade humana, pelo que é imprescindível demonstrar como e porque isso acontece, se é que acontece.

Ora, caso a vontade seja determinada por alguma máxima material, se o fundamento do querer for subjetivo, condicionado pelo interesse particular do agente, então não existe lei prática alguma, visto que as máximas subjetivas são diversas e (por vezes) divergentes. Assim, “todos os princípios práticos, que pressupõem um **objeto** (material) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática” (*KpV* A 38). Daí que deles não possa surgir nenhuma lei, pois o objeto material que os fundamenta não possui a universalidade e a necessidade de uma lei prática.⁶

Somente a razão pura pode, portanto, produzir leis práticas objetivamente válidas. É ela, pois, quem deve determinar a boa vontade, aquela moralmente estabelecida. Caso contrário, o fundamento do querer seria condicionado por um princípio empírico. Deste modo, a sensibilidade determinaria o arbítrio sob a representação de um objeto de seu interesse, pelo que a condição fundamental da máxima material seria o **prazer**.⁷ Aliás, “todos os

⁶ Neste sentido, o *Teorema I* afirma que a materialidade do objeto pode servir como máxima subjetiva de ação, “mas não serve a esta mesma como lei (porque lhe falta necessidade objetiva, que tem de ser conhecida a priori), um tal princípio jamais pode fornecer uma lei prática” (*KpV* A 39-40).

⁷ Considerando o prazer como condição para a determinação do arbítrio, nada de objetivo pode ser assegurado, pois “não se pode conhecer a priori nenhuma representação de qualquer objeto, seja ela qual for, se ela se vinculará ao **prazer** ou **desprazer** ou será indiferente a ele. Portanto, em tal caso o fundamento determinante do arbítrio, e por conseguinte também o princípio material prático que o pressunha como condição, tem que ser sempre empírico” (*KpV* A 39). A relatividade que envolve o objeto empírico (a busca pelo prazer), mesmo determinando, por vezes, a vontade, não assegura a objetividade e a universalidade de uma lei, pois suas condições são relativas e o prazer esperado da determinação empírica pode não acontecer, ou até mesmo produzir o efeito contrário i.e, desprazer. Esta condição, portanto, não pode ser válida igualmente para todos os entes racionais, ela depende da particularidade do sentimento de agrado, o qual é relativo: o que agrada a muitos, pode não agradar a alguns.

princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria” (*KpV* A 40). Destarte, as máximas materiais são condicionadas a um objeto de apetição, o qual determina o arbítrio conforme à busca pelo prazer. Este, por sua vez, tem sua plena edificação na felicidade, compreendida no amor de si e na procura pelo constante sentimento de agrado, a qual não serve para fundamentar a lei moral. Todavia, por que o conceito de felicidade não pode tornar-se o fundamento determinante da moralidade? Se a felicidade é necessariamente a aspiração de todo ente racional e finito (Cf. *KpV* A 45), como Kant admite, por que então a mesma não pode ser um bom fundamento prático para a vontade humana? ⁸

⁸ Neste sentido, a filosofia aristotélica é um exemplo clássico de concepção ética que se fundamenta no conceito de felicidade. Na obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles considera a felicidade como sendo o fim último de todo homem (Sumo Bem humano), pois todo o homem naturalmente deseja ser feliz. A felicidade, segundo Aristóteles, encontra-se no exercício das virtudes, já que uma vida ética conduziria o homem até o seu supremo bem, i.e., a felicidade. Dentre as virtudes, a vida contemplativa é a mais elevada forma de atividade humana, isto porque ela procede segundo a mais elevada faculdade humana, ou seja, a razão. “Assim, para o homem a vida conforme à razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem. Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz” (Aristóteles, 1973, p. 430). A suprema felicidade humana encontra-se no estado de espírito de contemplação, pois esta se expressa via atividade racional, a qual é a atividade mais nobre possível para a natureza humana. Contudo, Aristóteles reconhece que a felicidade não é puramente racional, pois enquanto um conceito também sensível ela depende de auxílios empíricos. Assim, os bens exteriores serviriam como ferramentas que potencializariam o desenvolvimento das virtudes e, conseqüentemente, da felicidade humana. Sua ausência pode comprometer a felicidade: “É impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios” (Aristóteles, 1973, p. 431). Deste modo, “em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político” (Aristóteles, 1973, p. 431). Estes são exemplos em que os bens exteriores auxiliam a felicidade. Segundo Aristóteles, “o homem feliz, como homem que é, também necessita de prosperidade exterior, porquanto a nossa natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação: nosso corpo também precisa de gozar saúde, de ser alimentado e cuidado” (Aristóteles, 1973, p. 431). Daí a radical cisão kantiana em relação à ética aristotélica, pois o conceito de felicidade não assegura a autonomia moral exigida pela filosofia prática de Kant. Contudo, mesmo distinguindo o princípio da moralidade da busca pela felicidade, Kant não afirma uma radical oposição entre ambos, isto porque “a razão prática não quer que se **abandonem** as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela [a felicidade] **não** seja de modo algum tomada **em consideração**” (*KpV* A 166). Curiosamente, Kant parece reconhecer (em certa medida) a afirmação aristotélica de que a felicidade, enquanto busca pela satisfação e bem-estar, pode ter importância prática, mas o filósofo moderno nega que esta disposição empírica possa fundamentar o dever moral. Em termos kantianos, “sob certos aspectos pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade,

Ora, a resposta kantiana a estas perguntas seria a seguinte: o conceito de felicidade até pode possuir abrangência e validade geral (subjéctiva), mas ele nunca terá a universalidade e a necessidade (objéctiva) exigidas para a fundamentação da lei moral, pois a sua origem é empírica e não pura. Sua necessidade é apenas subjéctiva, podendo variar e divergir no que fiz respeito à matéria para sua edificação. Neste sentido, considerando a felicidade como empiricamente embasada no amor de si e no sentimento de agrado, Kant esclarece:

justamente porque esse fundamento determinante material pode ser conhecido pelo sujeito apenas de modo empírico, é impossível considerar esta tarefa uma lei, porque esta enquanto objéctiva teria de conter, em todos os casos e para todos os entes racionais, **exatamente o mesmo fundamento determinante** da vontade. Pois, embora o conceito de felicidade se encontre **por toda a parte** como fundamento da relação prática dos **objetos** com a faculdade de apetição, ele contudo é somente o título geral dos fundamentos determinantes subjéctivos e não determina nada especificamente, [...]. Ou seja, aquilo em que cada um costuma colocar sua felicidade tem a ver com o seu sentimento particular de prazer e desprazer e, até num e mesmo sujeito, com a carência diversa de mudanças desse sentimento; [...] por conseguinte jamais pode fornecer uma lei, porque o apetite de felicidade não tem a ver com a forma da conformidade à lei, mas unicamente com a matéria, ou seja, se e com quanto deleite posso contar na observância da lei (*KpV A 45-46*).

Segundo Kant, ainda que hipoteticamente admitindo uma universalidade com relação ao objeto do sentimento de deleite e dor, “e mesmo sobre os meios de que têm de servir-se para alcançar os primeiros e impedir os demais, ainda assim eles não poderiam de modo algum fazer o **princípio do amor de si** passar

saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever. Só que promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo o dever” (*KpV A 166-167*).

por uma **lei prática**” (*KpV* A 47), pois sua procedência empírica denunciaria sua contingência. Em todo o caso, “o fundamento determinante continua valendo só subjetivamente e sendo simplesmente empírico, e não teria aquela necessidade objetiva a partir de fundamentos *a priori*” (*KpV* A 47). A máxima material, mesmo representada sob o título geral da felicidade, não tem a pureza necessária para produzir leis práticas que determinam a vontade de entes racionais.

Deste modo, a regra prática só pode ser um produto da razão pura. No entanto, considerando a força das determinações empíricas (como a busca pela felicidade) que inevitavelmente afetam a vontade de entes finitos, a regra objetiva tem que apresentar-se como um imperativo⁹, i.e., “uma regra que é caracterizada pelo dever-ser, o qual expressa a necessidade objetiva da ação e significa que, se a razão determinasse totalmente a vontade, a ação ocorreria inevitavelmente segundo essa regra” (*KpV* A 36). Para determinar o arbítrio de entes patologicamente afetados, a lei prática deve impor-se como um imperativo categórico, o qual ordena a vontade incondicionalmente, pela simples lei prática. Contudo, antes de qualquer coisa, é necessário demonstrar que a razão pura pode ser por si só prática, determinando assim a vontade humana de forma imediata, através

⁹ Segundo Kant, os imperativos são produtos da razão prática, “portanto os imperativos valem objetivamente e diferem totalmente das máximas, enquanto proposições fundamentais objetivas”. (*KpV* A 36-37). Nem todo imperativo, todavia, é moralmente válido, pois existem ações racionalmente determinadas, mas que não podem ser assumidas como leis morais, muito embora possam ter validade objetiva (i.e, não são simples máximas subjetivas), enquanto regras práticas. Não obstante, Kant diferencia imperativos categóricos de imperativos hipotéticos: os primeiros “têm que determinar a vontade enquanto vontade, ainda antes que eu pergunte se realmente tenho a faculdade requerida para um efeito apetecido ou que coisas me importa fazer para produzi-lo, por conseguinte eles têm que ser categóricos” (*KpV* A 37); os segundos “determinam as condições da causalidade do ente racional, enquanto causa operante, simplesmente com vistas ao efeito e ao que é suficiente para o mesmo [...], [estes] “seriam imperativos hipotéticos e conteriam simplesmente preceitos de habilidade” (*KpV* A 37). Portanto, mesmo possuindo validade objetiva e racional, os imperativos hipotéticos não são proposições morais, uma vez que seus preceitos práticos estão condicionados a um objeto particular, valendo objetivamente apenas como meios para obter algo que é determinado pela sensibilidade. Daí que os mesmos até podem ser “preceitos práticos mas não leis” (*KpV* A 37), pois em última instância o seu proceder não tem necessidade prática, nem pode ser universalizado.

da lei moral. Isto tudo, “sem pressuposição de nenhum sentimento, por conseguinte sem representações do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de apetição” (*KpV* A 44).

2. Lei moral e razão pura prática

Considerando que as máximas materialmente determinadas não servem para o estabelecimento de leis práticas, pois assim “a regra da vontade estaria submetida a uma condição empírica (à relação da representação determinante com o sentimento de prazer e desprazer), conseguintemente não seria nenhuma lei prática” (*KpV* A 48). Se a matéria não pode ser o fundamento determinante da vontade, se a máxima material não produz lei moral alguma, então o fundamento da vontade não deve ser outro “senão a simples **forma** de uma legislação universal” (*KpV* A 49). Deste modo, a universalidade da lei prática será assegurada pela simples forma da vontade, excluindo assim todo e qualquer possível fundamento empírico.¹⁰ Todavia, como tal determinação formal da vontade pode acontecer? A questão se torna ainda mais pertinente se for considerado que a vontade humana não é santa¹¹, senão que patologicamente afetada. O que faz, portanto, com que a simples forma da lei prática determine a vontade de entes sensivelmente afetados?

¹⁰ É importante esclarecer, como o próprio Kant faz, que a determinação da vontade pela simples forma da lei não exclui o objeto empírico. A questão é, pois, apenas de ordem basilar, i.e, o fundamento determinante da vontade não pode ser empírico, ele deve ser formal, mas isso não exclui absolutamente a matéria do querer. “Ora, certamente é negável que todo o querer tenha de possuir um objeto, por conseguinte uma matéria; mas esta nem por isso é o fundamento determinante e condição da máxima; pois se o é, então esta não se deixa apresentar em uma forma universalmente legislativa [...]” (*KpV* A 60).

¹¹ Kant usa o conceito de “santidade” para ressaltar a diferença entre uma vontade afetada por carências sensíveis e uma vontade divina, imune a qualquer influência patológica, portanto santa. Neste sentido, a vontade humana, “enquanto ente racional, pode pressupor-se uma vontade **pura**, mas enquanto um ente afetado por carências e causas motoras sensíveis, [ela não é] nenhuma vontade **santa**, isto é, uma vontade que não fosse capaz de nenhuma máxima conflitante com a lei moral” (*KpV* A 57). De outra forma, “na inteligência sumamente suficiente, o arbítrio é com razão representado incapaz de uma máxima que não pudesse ser ao mesmo tempo objetivamente lei, e o conceito de **santidade**, [...] por isso lhe convém [...]” (*KpV* A 57-58).

Neste contexto, Kant responde estas questões considerando os resultados favoráveis à razão prática, estabelecidos na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*. A admissibilidade da liberdade transcendental, que, a despeito das pretensões teóricas, a razão especulativa foi capaz de salvaguardar, assegura, agora, (no âmbito prático) as condições para o estabelecimento de uma vontade pura, sem qualquer determinação empírica. Assim como a liberdade transcendental possibilitou a ideia do absolutamente incondicionado, independente de toda a determinação empírica, não obstante “a representação dessa forma como fundamento determinante da vontade é diversa de todos os fundamentos determinantes dos eventos na natureza segundo a lei da causalidade” (*KpV* A 51). Com efeito, se a determinação da vontade deve ser buscada na simples forma da lei representada pela razão, e não na matéria empírica, “então uma tal vontade tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas” (*KpV* A 51). Esta “independência, porém, chama-se **liberdade** no sentido mais estrito, isto é, transcendental” (*KpV* A 51). A vontade livre deve ser estabelecida independentemente de condições empíricas, do mesmo modo que a razão teórica permitiu admitir a liberdade transcendental. Assim, a determinação prática sintética *a priori* – a qual mediante a forma objetiva determina incondicionalmente a máxima subjetiva – tem seu ponto de partida na ideia teórica da liberdade, ainda que apenas negativamente considerada.

Contudo, embora independente de todas as condições empíricas, a vontade livre precisa ser determinada por algo.¹² Daí

¹² Neste sentido, vontade livre não significa vontade indeterminada, sem qualquer lei, o que produziria uma autonomia sem critérios, subjetiva e contingente. Muito pelo contrário, a vontade livre é justamente aquela determinada pela lei moral, na medida em que a ação autônoma encontra-se condicionada subjetivamente por uma lei objetiva. Rohden, acompanhando a leitura de Beck, “considera a concepção da liberdade enquanto criadora de leis como a maior descoberta de Kant. Esta descoberta caracteriza o progresso da segunda *Crítica* sobre a primeira” (Rohden, 1981, p. 123). Além do mais, considerando que a liberdade não é simplesmente independência de coerções, Rohden resalta que provar esta premissa prática é um dos problemas centrais da segunda *Crítica*: “Ora, visto

que a forma da lei representada pela razão prática deva determinar a vontade livre, sem qualquer influência externa. Se algo tem que determinar a vontade, considerando que este não pode ser um objeto material, “logo a forma legislativa [...] é a única coisa que pode constituir um fundamento determinante da vontade” (*KpV A 52*). Sendo a vontade livre incondicionada (empiricamente) e por isso mesmo apenas formalmente determinada pela lei racional, esta, portanto, encontra-se indissolúvelmente vinculada àquela. Assim, “liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente” (*KpV A 52*). Que a liberdade transcendental pode ser logicamente admitida, isso a razão especulativa já demonstrou, pelo que o incondicionado encontra seu lugar garantido. Contudo, seu *status* teórico não passa disto, i.e., uma simples possibilidade lógica e analítica, a qual nada estabelece efetivamente para uma determinação prática sintética (*a priori*), pois a liberdade não pode ser conhecida.

A questão, por conseguinte, é “onde começa o nosso conhecimento do incondicionalmente prático, se pela liberdade ou pela lei prática” (*KpV A 52-53*). Ora, considerando que a lei moral deve ter um caráter sintético *a priori*, i.e., ela tem que determinar objetivamente a máxima subjetiva de entes sensivelmente afetados, então a liberdade transcendental não pode ser o reivindicado ponto de partida. Isto porque a mesma é apenas analítica¹³, logicamente possível, porém sem qualquer efetividade na determinação causal do mundo sensível (por outro lado, a lei prática deve valer para

que a liberdade não pode conter uma propriedade meramente negativa, sem que lhe corresponda ao mesmo tempo uma determinação positiva, coloca-se a questão, como a liberdade em geral pode ser explicada em conexão com o conceito de razão prática; e ainda, por que a liberdade de um ente racional é pensada com liberdade limitada por leis” (Rohden, 1981, p. 124).

¹³ Na segunda *Crítica*, Kant percebe que a ideia de liberdade, mesmo sendo imprescindível à lei prática, não pode ser o seu ponto de justificação. Pois visto que a liberdade transcendental, “[...] como uma faculdade de absoluta espontaneidade, não era uma carência mas, **no que concerne a sua possibilidade**, uma proposição fundamentalmente analítica da razão especulativa pura” (*KpV A 84*), i.e, a mesma não determina a causalidade no mundo sensível, então ele também não assegura a determinação sintética *a priori* da lei prática, a qual deve condicionar objetivamente a vontade de entes empiricamente afetados.

entes empiricamente afetados). Por esta razão, com relação ao conhecimento do incondicionado prático, torna-se evidente para Kant¹⁴ que o mesmo não pode começar pela liberdade “pois nem podemos tornar-nos imediatamente conscientes dela, porque seu primeiro conceito é negativo, nem podemos inferi-la da experiência, pois a experiência só nos dá a conhecer a lei dos fenômenos” (*KpV* A 53). Ao rechaçar a ideia de liberdade como ponto de partida para o estabelecimento do âmbito prático, Kant reforça a tese da autossuficiência prática. Assim, mesmo considerando como imprescindível a admissibilidade da liberdade teórica, o âmbito prático precisa ser estabelecido de modo autônomo, independente das condições e dos critérios exigidos no domínio teórico. Isto, porém, não significa que a segunda *Crítica* descarte os resultados da primeira; o que há é apenas uma determinação de domínios de acordo com seus respectivos interesses.

Considerando esta demarcação de domínios, por assim dizer, a resposta à supracitada disjunção só pode ser encontrada no âmbito prático: se a liberdade teórica não oferece as condições sintéticas *a priori* para a efetivação da moralidade, então o ponto de partida encontra-se na própria lei moral. Assim, “é a **lei moral**, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade) que se oferece **primeiramente** a nós [...]” (*KpV* A 53). Na interdependência entre liberdade da vontade e lei moral encontra-se, pois, a vocação da

¹⁴ Assim, a segunda *Crítica* abandona a tentativa de deduzir a lei moral da liberdade, como pretendido na parte III da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Segundo Guido Antônio de Almeida, “cabe lembrar que, na *FMC*, é a *dedução* do Imperativo Categórico que dá à obra o direito de trazer o título de uma fundamentação, na medida em que assegura a passagem da mera exposição “metafísica” da fórmula do Imperativo Categórico para a fundamentação “crítica” de sua possibilidade. Com efeito, o terceiro e último capítulo da obra, que trata da “Passagem da Metafísica dos Costumes para uma Crítica da Razão Prática Pura”, contém no essencial uma *dedução transcendental* do Imperativo Categórico, baseada, de resto, numa prova da liberdade da vontade de todo o agente racional” (Almeida, 1999, p. 58). Em contrapartida, “na *CRPr*, porém, a dedução do princípio de nossos juízos morais é declarada não só impossível mas também desnecessária, porque a validade do princípio se mostrou entretantes como um “facto da razão”” (Almeida, 1999, p. 59).

razão prática na determinação da vontade humana. Assim, “a vontade é pensada como independente de condições empíricas, por conseguinte como vontade pura (*liberdade*), [e] determinada pela simples forma da lei” (itálicos adicionados) (*KpV* A 55). Com isto, a proposição basilar da segunda *Crítica* pode, então, expressar-se numa assertiva, a saber: **a razão pura pode ser prática**. Enquanto a liberdade da vontade assegura a independência empírica, fundando assim a possibilidade do incondicionado, a lei moral, por sua vez, determina imediatamente a vontade humana, isto de acordo com imperativos objetivos, universais e necessários. A questão, contudo, é a seguinte: como esta lei pode ser “conhecida”, já que o estatuto teórico da liberdade transcendental não tem vigor suficiente para levar a cabo a comprovação da razão prática, como sintética *a priori*?

A simplicidade da resposta kantiana a esta questão tem causado incômodos filosóficos em seus leitores. Quem acompanha (desde a primeira *Crítica*) o estilo argumentativo kantiano, talvez fique surpreso quando na *Analítica* da segunda *Crítica* o autor afirma que “pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão”, o qual “se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*” (*KpV* A 55-56). Para alguém familiarizado com o estilo crítico kantiano, sobretudo com os critérios dedutivos da primeira *Crítica*, esta proposta poderia soar no mínimo estranha. Contudo, tal argumento precisa ser analisado tendo em vista a referida autossuficiência do âmbito prático, inclusive no que diz respeito aos critérios explicativos. Neste sentido, a afirmação da consciência da lei moral como um *factum* da razão não tem nenhuma explicação teórica, “porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente)”, nem muito menos fundamentá-la em alguma intuição empírica ou pura. Além do mais, caso o *factum* da razão pressupusesse a liberdade da vontade, o mesmo seria analítico,

como também exigiria uma intuição intelectual.¹⁵ Com isto, “para considerar esta lei como inequivocamente dada, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa” (*KpV* A 56).

Segundo Kant, este *factum* da razão é inegável. Ele pode ser corroborado em cada juízo moral em conformidade com a lei. O *status a priori* e puro faz com que sua validade não se limite a seres humanos, senão que se estenda a todo e qualquer ser racional, na medida em que estes têm e inevitavelmente reconhecem a objetividade das leis morais. Não por acaso, a consciência da lei moral é um *factum* da razão, pelo que basta ser racional para possuí-la. A lei moral, portanto, é *a priori* e universal, pois sua consciência é desprovida de intuição empírica, bem como não se explica por proposições teóricas. Por ser um fato da razão, a sua evidência é imediata e necessária, não reflexiva ou intuitiva. A lei moral impõe-se inevitavelmente a todo ser racional. Entretanto, para a vontade humana (sensivelmente afetada) ela expressa-se como um imperativo categórico, numa proposição sintética *a priori*. Mesmo valendo para todos os seres racionais, ela se apresenta de modo imperativo a entes patologicamente afetados, porque estes necessitam que a lei manifeste uma obrigação moral.

Neste contexto, com o estabelecimento da lei moral, a ideia de liberdade, que inicialmente era apenas negativamente admissível, então ganha realidade positiva. Pois a lei moral, “na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente independente dela, conduz diretamente ao conceito de liberdade” (*KpV* A 53). A consciência da lei moral pela

¹⁵ Uma possível intuição intelectual já havia sido rechaçada pela razão especulativa, pois como Kant atesta na primeira *Crítica* “a intuição intelectual, está totalmente fora do alcance da nossa faculdade de conhecer” (*KrV* B 308). Esta postura permanece válida para a segunda *Crítica*, já que o princípio da moralidade, “cujo conceito possa ser simultaneamente o fundamento da efetividade da mesma mediante a nossa vontade livre, não precisa de nenhuma intuição *a priori* (de um mundo inteligível)” (*KpV* A 78).

razão pura prática torna o ser humano autônomo, capaz de determinar por si mesmo as leis que orientam sua ação moral, o tornando livre. Pela capacidade de autodeterminação da vontade pela simples razão pura prática, o ser humano se torna livre. Livre não apenas no sentido negativo que diz respeito à independência de condicionamentos externos, mas também no sentido positivo que implica na autodeterminação da vontade pela razão. A evidência prática da lei moral prova, portanto, a realidade objetiva do conceito transcendental de liberdade.

Considerações finais

A partir de uma análise sistemática da filosofia prática kantiana, torna-se evidente a importância da determinação formal da vontade humana. Pois, quando condicionada por algum objeto externo à razão pura prática, não há valor moral na ação, nem efetiva autonomia ou liberdade. Isso porque, neste caso, a vontade encontra-se determinada pelo objeto pretendido e não pela própria autodeterminação racional do agente. Daí, pois, que a determinação da vontade deve se dar pela simples forma *a priori* da lei moral, sem qualquer elemento empírico. Ademais, a simples forma da razão prática faz com que a máxima subjetiva possa valer objetivamente, de modo que a lei moral da razão seja universal. Ela pode determinar a vontade de todo e qualquer ser racional, sendo um dever moral que se impõe à vontade finita do ser humano. A consciência da lei moral pela razão prática possibilita, portanto, a determinação da vontade humana de modo totalmente formal e *a priori*, sem qualquer objeto empírico ou externo à razão pura. É assim que a vontade humana, mesmo que sensivelmente afetada, pode ser formalmente determinada pela razão prática, mediante uma lei moral válida universalmente. Por outro lado, quando empiricamente determinada ou condicionada a um objeto sensível, a vontade perde o seu valor objetivo e universal, pois as disposições empíricas são subjetivas e relativas. É por esta razão

que a ideia de felicidade não serve para fundamentar a moralidade: por ser uma disposição empírica, vinculada à satisfação de desejos e inclinações sensíveis, ela não tem valor objetivo e universal.

Ademais, a concepção que relaciona o valor moral da ação com a determinação pura da vontade humana está ancorada na ideia de liberdade transcendental, pois esta assegura um domínio incondicionado, evitando assim o completo determinismo natural. Como pôde ser percebido, é a partir deste âmbito incondicionado que a determinação pura e *a priori* da vontade torna-se possível. Todavia, a simples existência de um domínio incondicionado não é suficiente para justificar a determinação pura da vontade humana. Torna-se necessário, assim, demonstrar que há uma razão prática e que esta pode determinar *a priori* a vontade humana. Isso é levado a cabo pelo argumento do *factum* da razão, pelo qual se prova a existência da lei moral pura, independente de qualquer elemento material. Considerando a validade pura da lei moral, por fim, foi possível afirmar a realidade objetiva da ideia transcendental de liberdade, porque a determinação pura da vontade humana (pela razão prática) faz do homem um ser autônomo e livre. Ele é capaz de determinar a sua vontade pela simples forma pura da lei moral, independente de todos os condicionamentos empíricos, pela sua própria razão prática.

Referências

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

_____. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 3^a ed., 2011.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

ALMEIDA, G. A. de. “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?”. In: *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1, 1998, p. 53-81.

_____. “Crítica, Dedução e Facto da Razão”. In: *Analítica*, v. 4, n. 1, 1999, p. 57-84.

ARISTÓTELES. *Tópicos. Dos argumentos sofisticos. Metafísica: livro I e livro II. Ética a Nicômaco. Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores, 4).

BECK, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. Ática, São Paulo, 1981.

As possibilidades da metafísica teórica em Kant e Bergson: uma primeira aproximação

Fabian Sichonany Samuel¹

1 Introdução

Este artigo estabelece uma comparação, ou de maneira mais modesta, uma primeira convergência entre os limites e possibilidades da metafísica teórica em Kant e Bergson, analisando o que os autores consideram como uma metafísica teórica possível, e que sentidos atribuem a ela. A hipótese que norteou esse estudo é a de que, para Kant, a metafísica, dada a profunda crítica estabelecida sobre os limites e possibilidades da razão, estaria restrita a extensão dos conhecimentos *a priori*, ou seja, àqueles elementos que organizam a experiência humana quando volta-se para o mundo exterior; Já em Bergson, a metafísica em seu sentido tradicional, ou seja, que se estabelece enquanto um conhecimento de coisas em si mesmas, seria viável, não através da razão, mas da intuição.

¹ Doutorando em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES. E-mail: fssamuel@hotmail.com.

2 A possibilidade da metafísica teórica em Kant

Já no início do prefácio da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant assevera que em determinado campo de conhecimentos, a razão humana se vê diante de questões que não pode evitar ou negligenciar, já que se impõem por sua própria natureza. Entretanto, não pode dar a elas uma resposta satisfatória, uma vez que ultrapassam as suas reais possibilidades de conhecer (Kant, 2001).²

Em um primeiro momento, a razão humana parte de princípios que são inevitáveis ao longo da experiência e, ao mesmo tempo, garantidos de maneira suficiente pela mesma. Contudo, tendo o auxílio desses princípios a razão humana eleva-se cada vez mais alto, a regiões mais e mais remotas. Como as questões que surgem nunca se esgotam, a razão vê-se na necessidade de valer-se de princípios que ultrapassam todo o uso possível conferido pela experiência e, segundo o filósofo de Königsberg, acima de qualquer suspeita, pois o senso comum, ou poderíamos dizer, o conhecimento pré-filosófico, concorda com eles (Kant, 2001).

A razão humana, em sendo assim, segundo Kant, cai em obscuridades e contradições, que a autorizam concluir que cometeu erros, que, por estarem ocultos, não os pode descobrir. O terreno etéreo e pouco fundamentado destas disputas representa em grande medida o que se constituiu como metafísica ao longo dos séculos. Nesse sentido assevera Kant: “Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se metafísica” (Kant, 2001, p. 3).

Em uma criativa analogia, Kant compara a metafísica com uma Rainha, que, em épocas passadas, se considerarmos a sua

² Para a confecção desta seção, utilizou-se o livro “A Crítica da Razão Pura” (2001), bem como seus dois prefácios, além da obra “Os Progressos da Metafísica” (1985).

intenção e não a sua realidade, merecia a reverência de tal título, muito em função da importância do seu objeto de estudo. No período moderno, contudo, (Kant escreve quase no fim do século XVIII) tornou-se lugar comum afetar desprezo à mesma, restando a ela o desamparo e o lamento. Nesse sentido prossegue o filósofo:

Inicialmente, sob a hegemonia dos dogmáticos, o seu poder era despótico. Porém, como a legislação ainda trazia consigo o vestígio da antiga barbárie, pouco a pouco, devido a guerras intestinas, caiu essa metafísica em completa anarquia e os cépticos, espécie de nômadas, que tem repugnância em se estabelecer definitivamente numa terra, rompiam de tempos em tempos a ordem social. Como, felizmente eram pouco numerosos, não puderam impedir que os seus adversários, os dogmáticos, embora sem concordarem num plano prévio, tentassem repetidamente, restaurar a ordem destruída. Nos tempos modernos houve um momento em que parecia irremediável essas disputas, graças a uma certa fisiologia do entendimento humano (a do célebre Locke) e a ser decidida inteiramente a legitimidade dessas pretensões. Embora essa suposta rainha tivesse um nascimento vulgar, derivasse da experiência comum e, por isso, com justiça, a sua origem tornasse suspeita as suas exigências, aconteceu, no entanto, que esta genealogia tinha sido imaginada falsamente e, assim, a metafísica continuou a afirmar as suas pretensões; pelo que de novo caiu no dogmatismo arcaico e carcomido e, finalmente, no desprestígio a que se tinha querido subtrair a ciência (Kant, 2001, p. 4).

O dogmatismo condenado por Kant, presente em grande parte das tradições metafísicas, é a presunção de se ter conhecimento desde meros conceitos, sem informar a sua origem e de como os alcançou. A isto se opõe o procedimento dogmático da razão, em seu conhecimento puro, como ciência, demonstrativo, e baseado em princípios seguros *a priori* (Kant, 2001). Foi deste modo que, segundo o filósofo, Platão, embalado por sua concepção de formas ou ideias, abandonou o mundo sensível, que lhe opunha restrições e barreiras ao entendimento e lançou-se no espaço do

entendimento puro. Entretanto, não percebeu que os seus esforços não lograriam êxito, pois o entendimento carecia de um ponto de apoio para mover-se (Kant, 2001, p. 41-42).

Os indiferentistas, que na analogia fazem referência aos céticos, são igualmente criticados por Kant, pois segundo o filósofo de Königsberg, afetar indiferença por questões tão importantes para a natureza humana é em vão, já que esses pretensos indiferentistas não são capazes de pensar qualquer questão sem cair, de maneira inevitável, em afirmações de tipo metafísico. Contudo, esse espírito de ceticismo, assegura Kant, é algo mais engendrado pelo juízo amadurecido da época do que pela levandade. Faz-se necessário, portanto, em resposta ao espírito desse tempo, que não se deixa guiar por um saber aparente, conhecer a razão humana a partir de si mesma, constituindo uma espécie de tribunal que lhe assegure as suas pretensões legítimas, condenando as suas aspirações pouco fundamentadas. Tudo isto será feito não de maneira arbitrária, mas assegurando-se em leis eternas e imutáveis. Este tribunal da razão, Kant chamou de Crítica da Razão Pura (Kant, 2001, p. 5).³

A metafísica é, para Kant, o inventário ordenado de maneira sistemática de todos os elementos que possuímos pela razão pura (Kant, 2001, p. 10). Para se chegar a esse conhecimento da razão pura, devemos, através da dedução objetiva, buscar estabelecer o conteúdo dos conhecimentos *a priori*.⁴ O argumento se desenvolve não por uma análise das faculdades do conhecimento, propriamente, mas por uma elucidação dos seus fundamentos.

³ Em um texto posterior à publicação da Crítica, ao tratar dos Progressos da metafísica na Alemanha, em que analisou o período desde Leibniz e Wolff, o filósofo alemão dividiu a metafísica em basicamente três períodos: o período dogmático, o período do ceticismo e o período inaugurado por ele, da crítica (Kant, 1985).

⁴ A primeira questão colocada por Kant (2001), na introdução da Crítica da razão pura, é sobre a possibilidade de um conhecimento independente da experiência e das impressões dos sentidos. Tais conhecimentos ele denominou de *a priori* e os distinguiu dos empíricos, *a posteriori*, isto é, derivados da experiência. Kant acrescenta que, quando uma universalidade é essencial em um juízo, esta universalidade sugere uma fonte especial de conhecimento, ou, em outros termos, uma faculdade de conhecer *a priori*.

Quais são as pressuposições da experiência? E essas pressuposições uma vez estabelecidas, pela razão apenas, seriam verdadeiras em cada mundo onde a questão cética pudesse ser colocada. E isto equivale ao caráter de necessidade destas proposições, uma vez que eu não posso conceber sua falsidade, desde que não posso conceber-me como parte de um mundo que as refute (Scruton, 1982).

O tipo de juízo que Kant busca estabelecer como próprios da metafísica são os juízos sintéticos *a priori*, visto que, na metafísica, não se trata apenas de decompor conceitos que formamos das coisas, dando a eles um tratamento analítico; tampouco de buscar o conhecimento na experiência somente, que fornecerá apenas um juízo sem um caráter de necessidade e contingente. Portanto, o principal problema da razão pura e sobre o qual ela deverá se esforçar para resolver é, nas palavras de Kant, o seguinte: “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” (Kant, 2001, p. 49).

Não ter pensado nessa questão, e mesmo não ter estabelecido a distinção entre os tipos de juízos referidos, manteve a metafísica em estado de incerteza e contradição. A salvação ou a ruína da metafísica passa, então, pela resolução ou não deste problema central. Não só a metafísica seria beneficiada com uma rigorosa demonstração deste tipo, mas igualmente as ciências, como a matemática e a física (Kant, 2001).⁵

Formar uma ciência tal como a Crítica da Razão pura, estabelecendo os limites e as possibilidades da razão requer, para Kant, voltar-se menos para os objetos que nos são dados no mundo, em sua exterioridade, e mais à razão mesma, em sua interioridade até então pouco perscrutada.

⁵Na solução do problema enunciado está, simultaneamente, inclusa a possibilidade do uso puro da razão na fundamentação e desenvolvimento de todas as ciências que contêm um conhecimento teórico a priori dos objetos, isto é, a resposta as seguintes perguntas: Como é possível a matemática pura? Como é possível a física pura?” (KANT, 2001, p. 50)

Esta ciência também não poderá ser de uma extensão desencorajante, pois não se ocupa dos objetos da razão, cuja variedade é infinita, mas tão somente da própria razão, de problemas todos eles engendrados no seu seio e que lhe são propostos, não pela natureza das coisas, que são distintas dela, mas pela sua própria natureza; portanto, uma vez que tenha aprendido a conhecer a sua capacidade em relação aos objetos que a experiência lhe pode apresentar, ser-lhe-á fácil determinar de maneira completa e segura a extensão e os limites do seu uso, quando se ensaia para além das fronteiras da experiência (Kant, 2001, p. 52).

A crítica de Kant (2001) sobre a metafísica, em seus contornos tradicionais, ou seja, meramente especulativa e visando a coisa em si mesma ou o númeno, é que, ao se elevar acima do mundo sensível, a razão torna-se refratária a qualquer tipo de condução e retificação que são possíveis através da experiência. O anseio de alargar os conhecimentos é algo tão forte nos seres humanos que somente uma contradição clara é capaz de barrar o seu avanço. Entretanto, tais contradições podem ser evitadas se houver um procedimento cauteloso quando elaboramos nossas ficções, assevera Kant em tom crítico.

Contra a metafísica que se eleva para além da experiência, portanto, Kant pretende estabelecer (e estabelece) uma reflexão que se volte não para a natureza enquanto objeto, mas para o entendimento que atribuí juízos quanto à natureza das coisas. E, ademais, um entendimento considerado sob a perspectiva dos nossos conhecimentos *a priori*.

Como uma espécie de antessala para a Filosofia Transcendental, a Crítica deverá estabelecer a extensão e o domínio dos conhecimentos *a priori*, tanto da sensibilidade quanto do entendimento. Pela primeira, sustenta Kant, os objetos nos são dados, e pela segunda são eles pensados. Em assim sendo, intuições e conceitos são os elementos constitutivos do conhecimento e, ademais, deve-se considerar que não existem conceitos do entendimento sem intuições que lhe correspondam,

nem tampouco intuições sem conceitos produzem conhecimento, de acordo com a abordagem Kantiana (Kant, 2001).

Aprofundando-se os conceitos, pode-se dizer que a sensibilidade é uma espécie de receptividade do espírito, na medida em que capta representações quando afetada pelos objetos exteriores; o entendimento, a seu turno, é definido como a capacidade de produzir representações dos objetos, ou seja, é o elemento que possibilita a espontaneidade do conhecimento. A intuição, para Kant, dada a própria natureza humana, está sempre ligada à sensibilidade, ou seja, ao modo como somos afetados pelos objetos, enquanto que o entendimento, que se vale das intuições sensíveis, pensa o objeto (Kant, 2001).⁶

As categorias do entendimento, em si mesmas, não nos fornecem conhecimento dos objetos, uma vez que o seu uso legítimo ou função é a aplicação aos objetos possíveis da experiência. Esta constatação, segundo Kant, estabelece os limites ao uso das categorias do entendimento e atribui a sua utilização somente aos objetos dos sentidos. Em sendo assim, não nos podem fornecer um conhecimento legítimo de realidades que transcendam, que estejam além da esfera da sensibilidade. Desta maneira, o que podemos conhecer fica limitado à realidade dos fenômenos (Copleston, 1984).⁷

Então, a formação de um objeto de conhecimento está ligada ao caminho epistemológico que tem características de um processo, o qual tem seu início na sensibilidade e seu término na aquisição do conceito propriamente dito, mediante a organização das intuições sensíveis pelas categorias de entendimento. Vê-se que esse caminho epistemológico proposto por Kant, em vista de sua

⁶ Para Kant (2001), as formas da intuição pura são o espaço e o tempo.

⁷ [...] daí não podermos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão-somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da experiência. Todavia, deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder pensar esses objetos como coisas em si embora os não possamos conhecer (Kant, 2001, p. 25).

natureza, inviabiliza a metafísica enquanto ciência que visa captar essências ou algo substancial nos objetos. Contudo, Copleston (1984) nos chama novamente à atenção quando diz que embora a razão não possa ultrapassar os limites por vezes estreitos da realidade fenomênica ou empírica e conhecer, com efeito, a realidade que está além dessa, não se pode sustentar que não exista nada além de fenômenos. E por isso, Kant introduz a ideia de númeno, enquanto uma realidade que não aparece, tal como uma coisa em si mesma. Esse seria o caráter negativo do númeno, já que o caráter positivo do númeno, como algo que pode ser conhecido por uma espécie de intuição intelectual, Kant rejeita completamente (Copleston, 1984).

Em modo de síntese, podemos considerar que Kant coloca em dificuldades a metafísica enquanto conhecimento teórico quando elucida com precisão como os objetos de conhecimento são formados, atrelando a formação dos conceitos do entendimento ao lastro empírico das intuições sensíveis. Não mais se admite, e o espírito do tempo tampouco comporta, uma metafísica que não tenha respaldo na experiência, que alce voos, para tomarmos uma expressão alegórica, para lugares alheios ao terreno promissor da experiência. Essa tese paradigmática, encontrada na Crítica da razão pura, perfaz o espírito de toda uma época, forma diferentes tradições interpretativas e atrai poderosos interlocutores, todos interessados em debater e recolocar os problemas da metafísica teórica após os incontestáveis abalos que sofreu após a publicação da Crítica. Um deles é Bergson, filósofo Francês do século XX, de quem trataremos a seguir.

3 A possibilidade da metafísica teórica em Bergson

Nascido no Ano de 1859, em um ambiente de escalada do positivismo, Bergson foi talvez um dos últimos metafísicos (Ribeiro, 2013). Uma das peculiaridades do autor Francês é a tentativa, mediante sofisticada análise, de resgatar a metafísica em

seu sentido clássico, aquela mesma tornada inviável por Kant por ocasião da exposição de sua epistemologia.

Em seu ensaio intitulado “Introdução à metafísica”, Bergson começa a distinguir entre duas formas profundamente diferentes de se conhecer um objeto. A primeira requer que se gire em torno do mesmo, e a segunda que se entre nele. A primeira forma depende sempre do ponto de vista em que alguém se coloque e da linguagem que utilize para expressar o objeto. Já a segunda, não se dá a partir de nenhum ponto de vista e não é sustentada por nenhum símbolo. Do primeiro modo de conhecer alcançamos apenas o relativo, já em relação ao segundo modo, onde seja possível, diz-se que atinge o absoluto (Bergson, 2006).⁸

Ao tomar como exemplo o movimento de um objeto no espaço, Bergson afirma que se o percebe de maneira diferente de acordo com o ponto de vista do qual se observa, seja móvel ou imóvel. Um dado sujeito exprime um objeto sempre através de pontos de referência e símbolos a partir dos quais ocorre uma tradução. Essa tradução é designada como relativa pois o sujeito cognoscente se coloca fora do objeto, de um ponto de vista exterior. Entretanto, há um absoluto, um movimento real a ser aprendido, que só pode ser conhecido quando simpatizo com essa interioridade, não dependendo de nenhum ponto de vista que irei adotar e de nenhum símbolo já dado pelo qual poderia traduzi-lo (Bergson, 2006).

O absoluto aqui é sinônimo de perfeição, visto que através da análise, por mais que, a título de exemplo, tomemos todas as fotografias de uma cidade, consideradas sob os mais diversos pontos de vista, de modo a se completarem indefinidamente umas às outras, jamais teremos o exemplar em relevo, que é a cidade nela mesma; por mais que traduzíssemos um poema em todas as línguas e acrescentássemos a ele diversos matizes, traduzindo-o de

⁸ Do seu livro “O pensamento e o movente”, utilizamos os seguintes ensaios: Introdução à metafísica (p. 183-234); Percepção da mudança (p. 149-182) e Intuição filosófica (p. 123-148), além das duas introduções (p. 3-102).

forma cada vez mais próxima do original, nunca restituiríamos o sentido interior do original (Bergson, 2006). Para Bergson, toda a tradução em símbolos tem um quê de relatividade, não traduz o absoluto, o movimento real. Em suas palavras:

Uma representação tomada de um certo ponto de vista, uma tradução feita com certos símbolos permanecem sempre imperfeitas em comparação com o objeto do qual a vista foi tomada ou que os símbolos procuram exprimir. Mas o absoluto é perfeito na medida em que ele é perfeitamente aquilo que é (Bergson, 2006, p. 186).

Um absoluto, prossegue o filósofo, não pode ser dado senão mediante a intuição, visto que todo o resto é alcançado através da análise. Designa-se intuição a simpatia pela qual o sujeito que conhece é transportado para dentro do objeto, coincidindo com o que ele tem de singular e inexprimível. De outro modo, a análise consiste em uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação conceitual sempre incompleta, em que se levam em conta diferentes pontos de vista sobre o objeto (Bergson, 2006).

Em Bergson, o movimento real reside no domínio do tempo real, tempo esse que ele denominou de duração, no qual a ciência, mediante o procedimento analítico, é incapaz de compreender. Em sua obra “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência” (1988), o filósofo, ao analisar o problema da liberdade, tema comum entre a metafísica e a psicologia, enumera algumas confusões no debate entre os deterministas e os seus oponentes, que eram sustentadas basicamente pela confusão entre a duração e a extensão, a qualidade e a quantidade. Retoricamente, Bergson questiona se as grandes dificuldades da filosofia não seriam devido à tentativa de justapor no espaço, mediante conceitos, realidades que não ocupam espaço, tais como a duração. A duração teria os seguintes contornos:

A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver,

quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores. Não há necessidade, para isso, de se absorver completamente na sensação, ou na ideia que passa, porque então, ao invés, deixaria de durar. Também não tem que esquecer os estados anteriores: basta que, lembrando-se desses estados, não os justaponha ao estado atual como um ponto, mas os organize com ele, como acontece quando lembramos das notas de uma melodia, fundidas num todo (Bergson, 1988, p. 72-73).

Ao invés de uma interiorização genuína, o que a análise faz é justapor os nossos estados de consciência de modo a percebê-los de maneira simultânea, um ao lado do outro, e não um no outro conforme se dá na duração. Deste modo o tempo é projetado no espaço, expressa-se a duração pela extensão e a sucessão adquire a forma de uma linha contínua em que as partes se tocam, mas não se penetram (Bergson, 1988). O real para o filósofo não são os estados abstraídos pela inteligência e reconstruídos pela linguagem, mas o fluxo ininterrupto onde o movimento com suas transições qualitativas reside. Em suas palavras: “O que é real não são os ‘estados’, simples instantâneos tomados por nós, mais uma vez, ao longo da mudança; é pelo contrário, o fluxo, é a continuidade de transição, é a própria mudança. Essa mudança é indivisível, ela é mesmo substancial” (Bergson, 2006, p. 10).

Bergson enfrenta muitas dificuldades para transmitir intersubjetivamente a experiência da duração, em vista da dificuldade da linguagem em captar o que é essencial. Para tanto, vale-se do exemplo de um espectro de mil matizes, com gradações insensíveis de modo que se observe a passagem de um matiz ao outro, onde cada um deles anunciaria o seguinte e conteria em si o antecessor. Ainda assim esses matizes estariam justapostos, ou seja, seriam exteriores uns aos outros. Ele imagina então um elástico, infinitamente pequeno e contraído em um ponto matemático. Ao esticarmos ele progressivamente, sai do ponto matemático em um movimento de distensão. Ao prendermos a atenção não na linha enquanto tal, mas na ação que se desenrola, o

movimento de extensão, temos uma imagem mais próxima de nossa duração interior. Entretanto, ao evocar um espectro de mil matizes tenho uma coisa que já está feita, o contrário da duração, que se faz de maneira contínua. Quando se utiliza o exemplo do elástico, perde-se o colorido, os aspectos qualitativos da duração vivida, que não se encerra em um movimento quantitativo (Bergson, 2006). A vida interior para Bergson é “tudo isso ao mesmo tempo, variedade de qualidades, continuidade de progresso, unidade de direção. Não se poderia representar por imagens” (Bergson, 2006, p. 191-192).

No capítulo quatro de sua última grande obra, “A evolução criadora”, Bergson demonstra a impossibilidade da inteligência de captar o movimento real, dado que o pensamento opera de modo a não reter todas as transições do movimento, atuando apenas sobre alguns pontos de referência, com vistas a obter resultados na vida prática. A isso, Bergson chamou de o mecanismo cinematográfico do pensamento. Esse mecanismo, ao operar, ao invés de nos ligar ao interior das coisas, em seu devir, coloca-nos fora delas, recompondo de maneira artificial esse mesmo devir (Bergson, 2001).

Prado Junior considera que, em Bergson, a ciência, produto da análise, é definida de acordo com a sua instrumentalidade, meio de inserção do *homo faber* no meio material. A crítica filosófica, por sua vez, consiste em suspender o uso do conceito, interrogando-o a respeito de sua verdade. Essa prática tem como fim inspecionar o poder revelador do conceito, ou seja, sua adequação ao ser que pretende descrever. Não se trata, entretanto, de verificar o poder estruturador de um discurso finito, trata-se de revelar, trazer à luz a sua essencial inadequação, seu pretensão fim de tornar-se uma representação transparente da realidade (Prado Junior, 1998).

Atingir um absoluto, uma coisa tomada em si mesma, é para o filósofo francês saltar sobre toda a representação intelectual do movimento, que sempre o concebe como uma série de posições

tomadas no espaço (Bergson, 2006). Em Bergson, se existe uma maneira de possuir de maneira absoluta uma realidade, e não somente de conhecê-la de maneira relativa, de adentar nela, ao invés de a circunscrever sob diversos pontos de vista, de ter uma intuição ao invés de proceder analiticamente, aprendendo-a sem as representações simbólicas habituais, esta é a ciência da metafísica, de modo que “ a metafísica é, portanto, a ciência que pretende passar-se de símbolos” (Bergson, 2006, p. 188).

A metafísica deverá nos levar a obter uma percepção mais completa da realidade por meio de um deslocamento, uma conversão de nossa atenção. Esse deslocamento de atenção, por sua vez, consistirá em afastar nossa atenção das coisas interessantes do universo e voltá-la para aquilo que não tem uma utilidade prática, que de nada serve. Esta ideia de desprendimento apareceu há muito tempo na filosofia, na medida em que inúmeros filósofos fizeram uma distinção entre o especular e o agir, concluindo que o primeiro é condição *sine qua non* para o filosofar. Plotino, quando afirmou que toda a ação é um enfraquecimento da contemplação, exprimiu com grande força essa tese. Fiel ao espírito de Platão, considerou que a descoberta da verdade requer uma espécie de conversão do espírito, que deve se desprender da imanência e se ligar à realidade transcendente. Nesse sentido, tanto para Platão quanto para todos que compreenderam a metafísica desta maneira, o desprender-se é um desprender-se da vida mesma, transportar-se o espírito para um mundo diferente daquele que se habita, evocando faculdades de percepção que estão além dos sentidos e da consciência (Bergson, 2006).

Na avaliação de Bergson, Kant, ao contestar a existência de tais faculdades transcendentais, acreditou que a metafísica fosse impossível.⁹ Uma das ideias mais importantes da Crítica da Razão

⁹ Aqui cabe uma ressalva: Kant admitia a possibilidade de uma metafísica, conforme expresso na primeira parte deste artigo, enquanto uma ciência que estuda os princípios e a extensão de todo o conhecimento *a priori*, negando, contudo, a possibilidade das faculdades humanas de conhecer uma coisa em si mesma, de maneira essencial. É com base nesse segundo aspecto que Bergson fala da impossibilidade da metafísica em Kant.

Pura é a de que, se a metafísica é possível, só pode ser por uma visão, espécie de intuição superior, e não por um exercício dialético, já que a dialética nos conduz à filosofias opostas, demonstrando a tese e igualmente a antítese das antinomias. Apenas esta intuição superior, que Kant não encontrou rastro no homem, permitiria uma percepção da realidade metafísica (Bergson, 2006).

Quando seguimos os dados habituais dos nossos sentidos e de nossa consciência, prossegue Bergson, somos levados a cair em contradições insolúveis na ordem da especulação. Daí, portanto, os filósofos concluíram de maneira precipitada que a contradição é algo inerente à mudança e que, com vistas a sair dessas contradições, necessário se fazia sair do âmbito da própria mudança, elevando-se acima do próprio tempo. Esse é o fundamento e o erro no pensamento dos metafísicos, assim como também daqueles que negaram a metafísica entendida nestes termos, tal como Kant (Bergson, 2006).

Bergson não propõe em nenhum momento construir uma metafísica que esteja além do espaço e do tempo, já que para o filósofo francês a metafísica se constitui como o verdadeiro empirismo, pois em sua proposta busca seguir o objeto de modo tão perto quanto possível, aprofundando-lhe a vida, e por um tipo de auscultação possibilitada pela intuição, sentir sua verdadeira natureza, ou conforme termos empregados pelo próprio Bergson, “sentir-lhe palpitar a alma” (Bergson, 2006, p. 203).

Todo o itinerário intelectual de Bergson desde a sua primeira obra, *Ensaio sobre os dados imediatos sobre a consciência* [1889] até a sua última grande obra do início do século XX, *A Evolução criadora* [1907] foi, segundo o autor, um trabalho de protesto contra os procedimentos filosóficos que davam primazia à análise em detrimento da intuição. A filosofia, enquanto dialética pura, isto é, quando tenta construir uma metafísica com os conhecimentos imperfeitos que encontramos na linguagem, abandona a si mesma, caindo em descrédito. Igualmente quando extrai conclusões gerais

de certos fatos e as promove a princípios gerais aplicáveis ao restante dos objetos. A iniciação ao verdadeiro método filosófico, prossegue o autor, começou quando rejeitara as soluções verbais, encontrando na vida interior um campo primeiro para a experiência. Todos os avanços posteriores correspondem a um engrandecimento desse campo (Bergson, 2006).

É importante observar que a metafísica não se refere a uma ciência do Eu, pois a duração está presente em todos os âmbitos da realidade, da consciência ao ser metafísico. Bergson, em sua obra, parte da duração interior (Ensaio sobre os dados imediatos da consciência), passando pela duração material (Matéria e memória) culminando com a duração da vida mesma (Evolução criadora) (Ribeiro, 2013).

A existência das coisas se confirma por suas durações e, em sendo interior ou geral, ela é a condição necessária para se compreender o mundo. É bem marcante a teleologia das coisas, visto que possuem um início e se dirigem a um fim. A evolução se processa através da mudança, do movimento, do que flui (Guimarães, 1989).

Se em um primeiro momento a intuição permite um colocar-se nas coisas, senti-las como um fluxo que sempre se recria, e em sendo a proposta bergsoniana em grande medida uma rejeição aos conceitos já feitos, de que maneira comunicar a experiência metafísica e mesmo constituí-la como uma ciência respeitável? Para tal fim, Bergson lança mão de conceitos flexíveis, ou seja, conceitos que são criados posteriormente à experiência metafísica e que, dado o seu caráter mais elástico, podem comunicar de maneira mais fidedigna a real natureza dos objetos.

Ao recusar a utilização dos conceitos já feitos, Bergson busca constituir uma linguagem na filosofia com base na sugestão significativa que, do ponto de vista metodológico, se efetiva na convergência de múltiplas metáforas (Silva, 1994). Dado que a duração interior não encontrará uma linguagem já feita capaz de expressá-la, cabe ao metafísico alargar o conceito, acrescentando a

ele imagens de modo a expressar a intuição original. É preciso, portanto, que ele dilate o conceito, que o flexibilize, anunciando, todavia, que ele não contém a experiência inteira (Bergson, 2006).

Devemos descer ao interior de nós mesmos, quando mais profundo for o ponto em que atingirmos, mais forte será o impulso de retorno à superfície. A intuição para Bergson é este contato profundo, e a filosofia, mediante sua linguagem adaptada ao objeto, é este impulso (Bergson, 2006).

Para Guimarães, a teoria intuicionista é parte constituinte do sistema metafísico bergsoniano, em contraposição à crítica da inteligência. A intuição é uma série indefinida de atos e não é um ato único, encaminhando-se para o real através da simpatia. A grande novidade em Bergson, prossegue a autora, é a constituição de uma metafísica não de um ser enquanto ser, à moda de Aristóteles, mas do ser enquanto tal ser, em suas especificidades. E essa experiência individual conduz ao princípio geral de todas as coisas. Cabe ainda destacar que a intuição se dá de duas maneiras: a intuição sensível (infra-intelectual) que percebe a matéria; e a intuição supra- intelectual, que corresponde à verdadeira intuição e que conduz ao real, ou, para utilizarmos uma expressão kantiana, ao númeno (Guimarães, 1989).

Considerações finais

Sobre a realidade em sua verdadeira dimensão, Kant a designou como númeno ou noumena, campo onde jazem os objetos em si mesmos, quando ainda não afetados pelo processo que conduz a formação do conceito e, portanto, do conhecimento. A esses objetos em sua verdadeira essência, bem como dos grandes objetos clássicos da metafísica como Deus, a liberdade e a imortalidade, o homem não teria acesso, dada a limitação das suas estruturas cognitivas apriorísticas para conhecer e penetrar esses domínios tão disputados pelos metafísicos. A realidade em si mesma, em Kant, conforme expomos ao logo deste trabalho, pode

ser pensada, embora não pode ser conhecida. E isto ocorre por uma razão muito simples: para o filósofo alemão, o processo que conduz ao conhecimento começa com a sensibilidade, e esta, ao receber ou ser afetada pelos dados dos objetos, engendra intuições sensíveis, que, longe de corresponderem à adequação fidedigna com a coisa em si, correspondem apenas a maneira como objeto aparece para nós, ou seja, em sua dimensão fenomênica. Nota-se, em Kant, portanto, que já a sensibilidade é incapaz de receber o objeto em sua integralidade, como ele é em si mesmo. Em sendo assim, toda a especulação metafísica que visa ultrapassar os limites do próprio entendimento e se elevar a um terreno distante da experiência é sem sentido.

Ao fazermos um exercício de comparação com Bergson, faz-se necessário em um primeiro momento buscar se deter menos nas diferenças terminológicas e mais na essência dos termos, o sentido que eles expressam. Fazendo isso, constata-se que Bergson utiliza um termo distinto para referir-se à realidade em si mesma, o númeno kantiano. Este termo ele cunhou como duração, que nada mais é que a dimensão do tempo real, realidade onde o movimento existe em sua inteireza, em sua verdadeira natureza.

A duração bergsoniana, é experimentada primeiro pelo sujeito, como um fluxo ininterrupto de estados que se sucedem e se interpenetram, mas não se justapõem. O Eu que dura, que é experienciado em um exercício de intuição, é a primeira experiência metafísica. E deste ponto de partida, do Eu que dura, busca-se aprender, igualmente de maneira intuitiva, as durações em todas as coisas.

Bergson estabelece a intuição como método para a metafísica, pois demonstra a total inabilidade da inteligência para aprender o movimento real, e nisso ele se aproxima de Kant. Como o filósofo de Königsberg, Bergson, ao longo de sua obra, demonstra a incapacidade intrínseca do entendimento humano para compreender as coisas de maneira essencial. O movimento das coisas, seja qualitativo ou quantitativo, nunca é aprendido de

maneira fidedigna pela inteligência, visto que ela destaca pontos determinados e cria uma representação conceitual, que corresponde sempre a uma pálida expressão do mesmo.

Em Kant, os conceitos do entendimento seguem o rastro das intuições sensíveis de modo que, igualmente, a inteligência esbarra em limites quando busca se referir a realidades que estão além da nossa capacidade de senti-las e entendê-las. Em suma, tanto Kant quanto Bergson apontam a vocação intrínseca da inteligência de não conseguir uma adequação total à coisa, de modo a aprender a sua essência, embora ambos os filósofos concedam quanto a facticidade e importância desta mesma realidade essencial.

Entretanto, Bergson, conforme se verificou, busca ultrapassar a crítica kantiana, que ele concorda, e visa estabelecer um novo método para a metafísica. Método esse que vá além da camada fenomênica dos objetos e adira ao que eles têm de essencial, compreendendo-os desde dentro e comunicando a experiência mediante a elaboração de conceitos que seriam engendrados pós- experiência metafísica, em um empirismo de tipo novo, pode-se dizer assim. Tal empirismo, e essa é a principal pretensão bergsoniana, não se trataria de uma indução a partir de fenômenos, e sim de uma indução desde númenos.

A intuição em Bergson, da maneira como é colocada, contrapondo-se à inteligência, parece ser uma faculdade supra-intelectual, conforme sustenta Guimarães (1989), embora o tema não esteja livre de controvérsias. O que se pode afirmar é que a intuição não se prende exclusivamente às aparências das coisas, como em Kant, e liga-se ao próprio movimento, ao devir.

De maneira geral, para Kant a metafísica é possível, não em seu sentido essencialista, mas enquanto extensão de todos os conhecimentos *a priori*. A metafísica possível trataria, portanto, de maneira precípua, das condições que o entendimento impõe quanto ao conhecimento dos objetos. Esta é a transcendentalidade kantiana, e esta ciência ele designou como filosofia transcendental.

Já em Bergson, a transcendentalidade está ligada ao acesso privilegiado à realidade em si mesma, possibilitado pela intuição. Nem é a transcendentalidade platônica, de um mundo além do espaço e do tempo, nem a transcendentalidade Kantiana das estruturas *a priori* do pensamento.

Guardada a complexidade dos sistemas kantiano e bergsoniano, este trabalho buscou estabelecer uma primeira aproximação, pelo menos quanto as teses gerais dos dois autores. A diferença terminológica em alguns momentos ofereceu uma barreira bastante desafiadora para um propósito de aproximação. Para resolver tal questão, adotamos a própria solução encontrada em Bergson, em seu ensaio intitulado *A intuição filosófica* (Bergson, 2006), quando sustenta que existe uma intuição simples por detrás de toda arquitetura filosófica e que, ademais, a fundamenta. Então, quanto aos termos, que cumprem a sua devida função em cada sistema, ocupando um espaço que lhe é próprio, detemo-nos, para fins de comparação, com o núcleo duro dos conceitos, no que eles apresentam de essencial, o que permitiu uma extração do sistema em que foi proposto para atender aos nossos objetivos comparativos.

Sendo a metafísica possível ou não, a depender de tal o qual método utilizado, parece pacífico que seu sentido clássico, como uma espécie de ciência das essências ou dos primeiros princípios, é o plano de fundo das discussões. A assimilação da crítica kantiana, em nosso entendimento, só fortalece a proposta de Bergson, que, além de propor um original caminho epistemológico, não se descuida em nenhum momento quanto à fundamentação de uma ontologia. Sendo mais modesta que os voos do pensamento clássico, mais abrangente que uma lógica transcendental, nos interstícios dos objetos da vida ordinária, eis o espaço para uma metafísica possível, após o turbilhão da Crítica, segundo o originalíssimo filósofo da duração.

Referências

- BERGSON, H. *A evolução criadora*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2001 [1941].
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988 [1889].
- _____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- COPLESTON, F. C. *Historia de la filosofía: de Wolff a Kant*. Tradução Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1984. v. 6.
- GUIMARÃES, M. B. B. *A qualidade do pensamento em Bergson*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1989.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Os progressos da metafísica*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Editora 70, 1985. (Textos filosóficos; 5).
- PRADO JUNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. (Série passado e presente).
- RIBEIRO, E. S. Bergson e a intuição como método na filosofia. In: *Kínesis*, São Paulo, v. 5, n. 9, p. 94-108, jul. 2013. Disponível em: <<http://www2.marília.unesp.br/revistas/index.php/kinesis/article/view/4501>>. Acesso em: 15 de Agosto de 2018.
- SCRUTON, R. *Kant*. Oxford: Oxford University Press, 1982. (Série Past Masters).
- SILVA, F. L. e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994. (Coleção Filosofia; 31).

Sessão 8

Fenomenologia e Hermenêutica

**Hermenêutica filosófica e estética da recepção
em *Se um viajante numa noite de inverno*:
diálogos entre Hans-Georg Gadamer,
Hans Robert Jauss e Italo Calvino**

Bruno Brizotto¹

Refletir sobre o papel e o significado da hermenêutica nos dois últimos séculos significa considerar o trabalho pioneiro de um dos maiores nomes da tradição continental do pensamento filosófico ocidental, a saber, Hans-Georg Gadamer (1900-2002), bem como sua *magnum opus*, intitulada *Wahrheit und Methode (Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica)*, lançada em 1960, obra que seu autor levou quase dez anos para escrever. O que Gadamer (2008) enfatiza com a escrita de *Verdade e método* é o fato de a primeira não ser alcançada somente a partir da utilização de determinado método, mas também através da arte, da compreensão histórica e da linguagem. Tal questionamento é assim colocado: “Até que ponto o método é uma garantia da verdade? A filosofia deve exigir da ciência e do método que reconheçam sua parcialidade no conjunto da existência humana e de sua racionalidade.” (GADAMER, 2002, p. 565) Tal exposição surpreende o leitor, seja ele estudioso de

¹ Doutorando em Letras na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: brunobrizotto@gmail.com

filosofia ou de literatura, pelo fato de não só estarem presentes as teses defendidas por Gadamer, mas também porque apresenta um exercício hermenêutico de diálogo com diferentes personalidades da filosofia e de outros campos do conhecimento.

É importante mencionarmos também o impacto que *Verdade e Método* causou nas conjunturas da hermenêutica contemporânea. Isso só pode ser considerado se levarmos em conta a forma como, ao longo dos últimos 40 anos, a discussão da hermenêutica filosófica tem sido, em geral, uma discussão do trabalho de Gadamer. Nesse sentido, diversos autores discutiram as proposições da hermenêutica gadameriana, como Emilio Betti, Eric Donald Hirsch, Jr., Jürgen Habermas, Terry Eagleton, Jacques Derrida, Paul Ricoeur, Richard Rorty, John McDowell, entre outros. Partidários ou não da abordagem de Gadamer, tais personalidades ajudaram a desenvolver ainda mais o importante e produtivo campo da hermenêutica filosófica. Tal desenvolvimento faz-se presente com grande representatividade nos estudos literários. De acordo com Eagleton (1983, p. 72),

o estudo central de Gadamer, *Verdade e Método* (1960), coloca-nos na arena dos problemas que nunca deixaram de atormentar a moderna teoria literária. Qual o sentido de um texto literário? Que relevância tem para esse sentido a intenção do autor? Poderemos compreender obras que nos são cultural e historicamente estranhas? É possível o entendimento “objetivo”, ou todo entendimento é relativo à nossa própria situação histórica?

Questões como as referidas pelo crítico marxista inglês constituem o foco das atenções, ainda que sob diferentes matizes, especialmente para os projetos estético-recepcionais de Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser. A conexão entre o pensamento de Gadamer e a Estética da recepção de Jauss está assentada no fato desse teórico estruturar grande parte de suas teses tendo como base a teoria hermenêutica daquele. Segundo Santos (2008, p. 46),

um “aspecto importante a ser distinguido na estética da recepção ‘jausseriana’ é sua profissão de fé hermenêutica, situando-a no campo das ciências do sentido [...]” Além disso, Jauss não abandona as conquistas da aproximação estruturalista e o seu projeto não tem como objetivo uma exegese imanente, com o fim de atingir uma pretensa objetividade.

É nesse contexto de filosofia e estudos literários continentais que se situam H.-G. Gadamer e H. R. Jauss, autores que fornecem os conceitos e categorias fundamentais para o desenvolvimento desta comunicação, que, ao tomar considerações importantes dos referidos autores, busca examinar de que forma se dá a construção e o desenvolvimento da experiência hermenêutica e estética do Leitor, o protagonista de *Se um viajante numa noite de inverno*, em suas inúmeras tentativas de alcançar a concretude da leitura do romance homônimo de Italo Calvino (1923-1985)².

Se um viajante numa noite de inverno (*Se una notte d’inverno un viaggiatore*, 1979) é uma das mais significativas obras metaficcionalistas (HUTCHEON, 1984) da literatura ocidental, pois Calvino (1999) desvela os mecanismos da narração, desencadeando uma reflexão sobre a prática da escritura e da leitura e sobre as relações entre o escritor, o texto e o leitor dentro da própria obra literária. O romance em questão é formado por dez capítulos, na verdade dez *incipit* de diferentes romances³, inseridos em uma moldura, na qual é narrada a história da relação do Leitor e Ludmilla Vipiteno, a Leitora, em uma aventura tradicional, estilo

² Para informações biográficas sobre o escritor italiano, cf. Baranelli e Ferrero (2003).

³ As narrativas em ordem de aparição, seguidas de seus respectivos autores são as seguintes: *Se um viajante numa noite de inverno*, do italiano Italo Calvino; *Fora do povoado de Malbork*, do polonês Tatus Bazakbal; *Debruçando-se na borda da costa escarpada*, do cimério Ukko Ahti; *Sem temer o vento e a vertigem*, do cimbrico Vorts Viljandi (na realidade, trata-se de Ahti, que se vale de um pseudônimo); *Olha para baixo onde a sombra se adensa*, do belga Bertrand Vandervelde; *Numa rede de linhas que se entrelaçam* e *Numa rede de linhas que se entrecruzam*, ambos do irlandês Silas Flannery; *No tapete de folhas iluminadas pela lua*, do japonês Takakumi Ikoka; *Ao redor de uma cova vazia*, do ataguiano Calixto Bandera; e, por fim, *Que história espera seu fim lá embaixo?*, do iranian Anatoly Anatolin.

romance policial⁴, à qual não falta um final feliz. A narrativa inicia com o Leitor que vai à livraria comprar um exemplar do romance de Calvino, *Se um viajante numa noite de inverno*. Após algumas páginas, descobre que o livro está defeituoso, isto é, está composto por segmentos narrativos todos iguais. Volta, então, à livraria e ali encontra Ludmilla, a quem ocorreu o mesmo. Assim inicia-se uma trama composta só por princípios de romances, e a cada vez que Ludmilla e o Leitor mergulham no universo ficcional de uma novela pela qual se apaixonam, a narração interrompe pelos mais diversos motivos. Ao final, o Leitor não conseguirá completar a leitura dos romances, mas se casará com a Leitora, a quem, na cama, antes de apagar a luz, dirá que está terminando de ler *Se um viajante numa noite de inverno*. Os dez inícios de que se compõe o livro correspondem cada um a um tipo diferente de narração. Com esse “exercício de estilo”, à moda de Raymond Queneau (1995), Calvino exemplifica quais são os modelos e os estilos do romance contemporâneo, desde o de neovanguarda, passando pelo neorrealista, o existencial, o fantástico, até atingir o surreal. Na base da narração está a estrutura ficcional das *Mil e uma noites*, a interrupção da história precisamente no momento em que ela atinge o clímax, na qual Calvino coloca as sugestões e as solicitações provenientes do romance contemporâneo.

É através da leitura realizada pelo Leitor dos dez romances, ainda que constantemente interrompida pelos mais diferentes fatores, que podemos operar com o conceito de experiência, tanto em nível hermenêutico quanto em nível estético. Nesse sentido, Lawn (2011, p. 86) explica que as “expectativas são frustradas quando as ‘certezas’ dos padrões normais diários confrontam o

⁴ Das várias influências – estruturalismo, semiótica, aproximação com o Oulipo, releitura de *Tristram Shandy* – que Calvino recebeu na escritura de *Se um viajante numa noite de inverno* está a narrativa breve de Jorge Luis Borges, em especial “A aproximação a Almotásim”, que consiste numa revisão da segunda edição de uma obra imaginária de mesmo nome (*The Approach to Al-Mu'tasim*) escrita por Mir Bahadur Ali, um advogado indiano, publicada em 1934. Tanto o romance de Calvino quanto a narrativa de Ali pertencem ao gênero romance policial. A análise dessa e de outras relações intertextuais entre as duas obras citadas pode ser verificada em Brizotto e Bertussi (2013).

inesperado.” Transpondo isso para o nosso objeto de análise, podemos dizer que a certeza do padrão normal diário⁵ que é frustrada no romance de Calvino (1999) resume-se no seguinte aspecto: o Leitor que, após ler umas trinta páginas de *Se um viajante numa noite de inverno*, “já começa a se apaixonar pela história” (CALVINO, 1999, p. 32), tem as expectativas contrariadas pelo fato de se dar conta de que a narrativa apresenta uma série de problemas de edição: “Eis de novo a página 31, 32... E o que vem depois? De novo a página 17, pela terceira vez! Mas que raio de livro lhe venderam? Encadernaram juntas diversas cópias do mesmo caderno, não há mais nenhuma página boa no livro inteiro.” (CALVINO, 1999, p. 33)

O problema é ainda maior, como se percebe pela continuação da jornada do Leitor, que se dirige novamente à livraria com o intuito de questionar o livreiro sobre os erros de edição presentes em *Se um viajante numa noite de inverno*. Aqui teríamos o inesperado de que fala Lawn (2011), pois, na verdade, é imprevista a árdua tarefa que o Leitor terá pela frente: tentar ler os *incipit* dos nove romances que se apresentarão a ele e a Ludmilla. Corolário dessa tentativa é o fato de que cada novo romance “nada tem a ver com aquele” (CALVINO, 1999, p. 40) que estava sendo lido anteriormente.

Apesar de os dez romances terem sido interrompidos pelos mais inusitados fatores, como, por exemplo, erros de encadernação, páginas em branco, perda da continuação, furto do exemplar, apreensão por parte da polícia, o Leitor lamenta “não poder acompanhar a história até o fim” (CALVINO, 1999, p. 200), ou seja, ele quer terminar a leitura de cada um dos livros, pois, sendo um leitor que gosta de ler romances devido ao prazer estético que estes lhe proporcionam, apaixonou-se pelo enredo de cada um dos textos, passando por uma experiência.

⁵ O padrão normal diário consiste no fato de a trama seguir uma linearidade, sem quebras, interrupções, como é o caso de romances como *Os três mosqueteiros*, por exemplo.

No início de sua exposição, Gadamer (2008, p. 453) adverte para o fato que “por mais paradoxal que possa parecer, o conceito de experiência me parece um dos conceitos menos elucidados que temos.” Isso se deve ao fato de o conceito de experiência ter sido reduzido à concepção das ciências da natureza (lógica da indução). Mas não só. Filósofos como Edmund Husserl e Francis Bacon também são criticados por Gadamer (2008), no que se refere ao caráter teleológico que caracteriza as abordagens de tais autores do conceito em questão. Na obra do hermeneuta alemão, por seu turno, como assevera Buck (1981 *apud* ROHDEN, 2002, p. 79-80),

a experiência não mais aparece primariamente como um processo de apropriação cumulativa assegurada metodicamente de conclusões, que são meios para o possível domínio de uma ordem objetiva refletida nela. Experiência [...] é definida aqui como uma coisa que precede o processo metódico de armazenamento de conhecimento científico, e como um fator emergindo da e revertendo na vida prática que, como um modo de tal vida prática, pode até mesmo dar diretivas à cognição empírica do tipo objetivo. [...] a ocorrência da experiência hermenêutica tem a estrutura de uma performance prática acontecendo como uma unidade de ação-projeto e reflexão crítica dentro do limite do agente. Experiência, aqui, não é tanto um processo de acumulação de conhecimento objetivo, mas, ao invés, a *história* descritível biograficamente *de uma educação*.

A experiência hermenêutica adquirida pelo Leitor tem, como apontado acima, “a estrutura de uma performance prática acontecendo como uma unidade de ação-projeto e reflexão crítica dentro do limite do agente.” Ora, essa performance prática é o ato da leitura, colocado em prática toda vez em que o Leitor empreende a leitura de cada um dos dez romances. É uma unidade de ação-projeto e reflexão crítica, na medida em que ele realiza uma ação, projetando-se frente ao inesperado, e, ao final de cada livro lido, obtém uma reflexão crítica, seja sozinho ou junto com as demais personagens. O limite do agente diz respeito aos

preconceitos⁶, às expectativas e, obviamente, às limitações que a existência desse Leitor apresenta, pois “na experiência hermenêutica não é possível um domínio absoluto dela. Nesse sentido, não é pensada, *a priori*, teleologicamente.” (ROHDEN, 2002, p. 82). A unidade universal da experiência é, assim, um acontecer. A configuração do conceito de experiência em Gadamer (2008) é realizada em três momentos: no primeiro, o hermeneuta alemão recorre a Aristóteles (experiência como posição intermediária entre percepção e ciência); no segundo, a Hegel (caráter dialético da experiência; historicidade da experiência); e, no terceiro, a Ésquilo (historicidade interna da experiência, expressa pela fórmula do aprender pelo sofrer, ou no original grego, *pathei mathos*)⁷.

A fórmula acima referida “não significa somente que nos tornamos inteligentes através do dano e que devemos alcançar o verdadeiro conhecimento apenas pela ilusão e desilusão.” (GADAMER, 2008, p. 466). Assim, o Leitor aprende através do sofrimento e “percebe seus limites compreendendo-se como ser *finito* e, portanto, *histórico*.” (ROHDEN, 2002, p. 93, grifo nosso). Esse ser finito e histórico lembra a concepção heideggeriana do *Dasein* (HEIDEGGER, 2009), que “fundamenta e representa essa dimensão da experiência.” (ROHDEN, 2002, p. 93). A experiência hermenêutica se dá, portanto, no plano existencial, como finitude, isto é, a imprevisibilidade do ser que compreende atuará sobremaneira neste caso. Pelo fato de constituir-se como elemento histórico e finito, o ser do Leitor está carregado de imprevisibilidade, característica fundamental para que a sua jornada literária se efetive. Um exemplo disso é a forma como a

⁶ Ainda que o Leitor construa um sistema de referências com base em suas expectativas, ele não está imune aos preconceitos que carrega consigo. Jauss (1994) retoma, aqui, o conceito de preconceito de Gadamer (2008, p. 360), para quem “em si mesmo, ‘preconceito’ (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão.” Desse modo, o preconceito, constitui, na perspectiva do teórico alemão, elemento fundamental para a realização da experiência literária.

⁷ Para uma exposição mais detalhada, cf. Gadamer (2008, p. 458-472).

sua jornada termina, prova cabal da finitude humana. Na biblioteca, o sétimo leitor se dirige ao Leitor e diz:

– O senhor acredita que toda história precisa ter princípio e fim? Antigamente, a narrativa tinha só dois jeitos de acabar: superadas todas as provações, o herói e a heroína se casavam ou morriam. O sentido último ao qual remetiam todos os relatos tinha duas faces: a continuidade da vida, a inevitabilidade da morte. Você se detém um instante para refletir sobre tais palavras. Depois, de modo fulminante, decide que deve casar-se com Ludmilla. (CALVINO, 1999, p. 262)

Fica claro que o Leitor é um ser atuante na história, na medida em que a escolha que faz acarreta uma série de consequências: ele será um indivíduo casado, terá obrigações para com a sua esposa, terá que gerenciar uma vida a dois, entre outras responsabilidades. Enfim, ao tomar tal decisão, o Leitor constitui-se como um ser histórico, pois “a experiência faz parte da essência histórica do homem.” (GADAMER, 2008, p. 465). Esse excerto do pensamento gadameriano pode ser aplicado à totalidade da jornada literária empreendida pelo Leitor, visto que uma situação corriqueira como o ato de ler configura-se como uma experiência inerente à essência histórica do homem. Segundo Gadamer (2008, p. 467), “a verdadeira experiência é assim experiência da própria historicidade.” A experiência humana é finita, e, entretanto, “a finitude da consciência e sua experiência não excluem de maneira nenhuma uma consciência da infinitude da experiência.” (WIEHL, 1996, p. 33 *apud* ROHDEN, 2002, p. 95). Finitude e historicidade são traços indissociáveis da experiência hermenêutica, conforme lembra Rohden (2002, p. 97): “[...] o princípio da experiência é ontológico: o ser é e se diz de muitos modos na história. Ele é sob os condicionamentos e condições do tempo do ser-que-está e é-aí.” A experiência é mais do que uma simples teleologia; ela implica colocar em jogo as próprias expectativas que estruturam a vida dos sujeitos, nesse caso, do Leitor.

Importante traço da experiência hermenêutica é a negatividade. Baseado em Hegel, Gadamer (2008, p. 464) conclui que “a experiência é [...] sempre experiência da negatividade (*Nichtigkeit*). Não é como havíamos suposto.” Visto que a experiência é parte integrante da essência histórica do homem, podemos afirmar com Gadamer (2008, p. 465, grifo nosso) que

a experiência pressupõe necessariamente que se frustram muitas expectativas, pois somente é adquirida através disso. O fato de a experiência ser eminentemente dolorosa e desagradável não corresponde a uma visão pessimista, mas provém, como se pode ver, da essência da própria experiência. Como já sabia o próprio Bacon é só através de instâncias negativas que se chega a uma nova experiência. *Toda experiência digna desse nome teve que se livrar de algum tipo de expectativa.*

Logo, o conjunto de situações inesperadas que frustram as expectativas do Leitor durante a leitura dos *incipit* dos dez romances implica para o protagonista “a apreensão de um saber mais amplo e autêntico.” (ROHDEN, 2002, p. 100). Nesse sentido, Jauss (1994, p. 52) já afirmava que “tanto para o progresso da ciência quanto para o avanço da experiência da vida, o momento mais importante é o da ‘frustração de expectativas’.” Se o Leitor estivesse frente a um romance que não o provocasse e no qual suas expectativas não fossem constantemente frustradas, ele figuraria como um ser passivo frente ao texto literário. Não haveria relação dialética entre eles. Conforme Fetz (1979, p. 10-11 *apud* ROHDEN, 2002, p. 100), “*fazer uma experiência* significa que o que a gente tinha por verdadeiro não o era e que nós sabemos melhor o que ele é agora mais do que o que ele é. A experiência corrige, pois, um falso saber, trazendo uma apreensão mais adequada da realidade.” Tais considerações permitem que entre em jogo a categoria de experiência negativa. Essa categoria é proposta por Jauss (1994), conforme desenvolvida por Buck (1967, p. 70 *apud* JAUSS, 1994, p. 70):

[A experiência negativa] não é apenas instrutiva porque nos leva a reviver o contexto de nossa experiência passada de tal maneira que o novo se integra na unidade corrigida de um sentido objetivo. [...] Não é apenas o objeto da experiência que se apresenta diverso, mas a própria consciência daquele que a experimenta se inverte. A obra da experiência negativa é um fazer-se consciente de si. Aquilo de que nos tornamos conscientes são os motivos que norteavam a experiência e que, como tais, não foram questionados. A experiência negativa tem, pois, primordialmente, o caráter da auto-experimentação que nos liberta para uma modalidade qualitativamente nova da experiência.

Portanto, o caráter de negatividade da experiência deixa claro o sentido produtivo que se pode adquirir com ela. Passar por uma experiência como a que o Leitor passa ensina que a literatura, enquanto *medium* entre autor, texto e leitor, transforma a realidade que nos cerca. Um excerto do romance de Calvino (1999, p. 151), no momento em que o narrador tece conjecturas sobre a modalidade de leitora que Ludmilla poderia vir a ser, permite que visualizemos o traço negativo da experiência: “Será que sabe que, em toda experiência, é inevitável uma insatisfação que só é compensada pela soma de todas as insatisfações?” Dessa forma, “o ser histórico do homem contém, como um momento essencial, uma negação fundamental que aparece na relação essencial entre experiência e discernimento.” (GADAMER, 2008, p. 465). Retoma-se, assim, a fórmula do *pathei mathos* de Ésquilo como fundamental para a compreensão humana da realidade.

Onde residiria, então, a verdade da experiência hermenêutica? Para Gadamer (2008, p. 465), “a verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências.” No caso do Leitor, ele passa por uma série de micro-experiências, ou seja, as tentativas frustradas de ler cada um dos dez romances, as quais se coadunam com a macro-experiência, qual seja, “a de ler um livro do princípio ao fim.” (CALVINO, 1999, p. 260). Somado a isso, está o fato de “a pessoa a quem chamamos experimentada

não [ser] somente alguém que se tornou o que é *através* das experiências, mas também alguém que está aberto a experiências.” (GADAMER, 2008, p. 465). E mais: “A dialética da experiência tem sua própria consumação não num saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência.” (GADAMER, 2008, p. 465). Eis mais um traço caracterizador da experiência hermenêutica: a sua capacidade de abertura. A efetivação dessa característica se dá no momento em que o Leitor realmente lê cada um dos dez romances. Nessa operação, ele abre o seu horizonte de expectativas⁸ (*Erwartungshorizont*) em direção ao horizonte do texto, reconhecendo esse horizonte não como um mero outro, mas como um parceiro. Observe-se: “E uma vez que aqui o próprio objeto da experiência possui um caráter de pessoa, essa experiência se torna um fenômeno moral, tanto quanto o saber adquirido nessa experiência, a compreensão do outro.” (GADAMER, 2008, p. 468).

Tendo o Leitor aceitado o texto como ele é, com as suas idiossincrasias, mais receptivo se torna o texto, constituindo a relação dialógica que materializa a leitura. “Sem essa abertura mútua”, declara Gadamer (2008, p. 472), “tampouco pode existir verdadeiro vínculo humano. A pertença mútua significa sempre e ao mesmo tempo ouvir uns aos outros.” Corolário dessas afirmações é o fato de a abertura para o outro implicar, pois, “o

⁸ Retomando o conceito filosófico de horizonte (*Horizont*), proveniente de Gadamer, que afirma ser de uso corrente na linguagem filosófica, sobretudo em Nietzsche e Husserl, é surpreendente ressaltar que Jauss (1994) não parte somente da noção exposta por Gadamer (2008), mas volta-se para a definição do historiador da arte Ernst Hans Josef Gombrich (1909-2001), autor de um dos livros mais populares entre os adotados pelas instituições de ensino de História da Arte, *The Story of Art (A História da Arte)*, publicado em 1950. Para Gadamer (2008, p. 399), “horizonte é o âmbito da visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto.” Gombrich (1959, p. 53), por sua vez, define o “horizonte de expectativas” como a “configuração mental, que registra os desvios e as modificações com exagerada sensibilidade”, o que permitiria ao espectador decifrar uma obra de arte. Levando em conta tais afirmações, para Jauss (1994, p. 27) um horizonte pode ser visto “a partir do sistema de referências que se pode construir em função das expectativas” que surgem no momento histórico do aparecimento de cada obra. Tais expectativas podem ir desde o conhecimento prévio do gênero, passando pela forma e temática de obras já conhecidas, até chegar à oposição entre linguagem literária e não-literária.

reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer contra mim.” (GADAMER, 2008, p. 472). O Leitor, durante a sua jornada, reconhece que deve estar disposto a deixar valer algo contra ele, pois é dessa forma que atinge a compreensão daquilo que está lendo, ainda que, num primeiro momento tal compreensão se mostre enganadora: “A seqüência do livro interrompido, que lhe comunicava uma excitação especial porque você a procurava ao lado da Leitora, não é outra coisa senão a busca por Ludmilla, que lhe escapa num sem-número de mistérios, de enganos, de disfarces...” (CALVINO, 1999, p. 155). É crucial que o Leitor reconheça essas provações, pois, dessa maneira, ele será capaz de se compreender e de compreender aquilo que está nos livros. Além disso, por mais frustrantes que as interrupções nos livros possam ser para o Leitor, ele reconhece em tais suspensões “uma excitação especial”, pois, agora, a sua jornada está ancorada em sua busca por algo mais: a paixão pela Leitora. Instaura-se, assim, uma fusão entre a busca pelos livros e por Ludmilla. Portanto, a capacidade de abertura evidenciada pela experiência hermenêutica mostra-se bastante eficaz. Enfim, “a teoria da experiência gadameriana é, em poucas palavras, uma dialética da experiência na forma dialógica, a qual se designa como execução do compreender.” (TAKEDA, 1981, p. 25 *apud* ROHDEN, 2002, p. 106).

A experiência estética é o aspecto fundamental de toda teoria fundada na recepção, constituindo-se como o produto do relacionamento entre obra e leitor. Em relação a essa modalidade de compreensão, Jauss apresenta, a 11 de abril de 1972, no XIII Congresso Alemão de História da Arte, a conferência intitulada *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung (Pequena apologia da experiência estética)*⁹, procurando salvar a experiência estética “de

⁹ Corolário das teorizações e aplicações em textos literários sobre o processo da experiência estética é a seminal obra *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik (Experiência estética e hermenêutica literária)*, publicada em 1982. Aqui, o teórico alemão erige as bases de um ramo da

seus detratores e recuperar a validade do prazer decorrente, negada pelas recentes teorias da literatura, como condição de compreender o sentido e importância social da arte.” (ZILBERMAN, 1989, p. 53). O ponto de partida da apologia desenvolvida por Jauss (2002) reside na oposição entre *trabalhar* e *desfrutar*, antinomia que constituía as bases da sociedade alemã de então. O autor é bastante claro nesse ponto:

Minha apologia parte desta oposição. Por isso, não quero começar com a habitual justificativa de que a atitude de prazer com a arte seja *uma coisa*, e a reflexão científica, histórica ou teórica sobre a experiência artística, *outra*. Considero, ao invés, que o postulado clássico de que a reflexão teórica sobre a arte tenha que ser algo completamente separado de sua mera recepção prazerosa seja um argumento de má consciência. (JAUSS, 2002, p. 31)

Levando isso em conta, Jauss (2002, p. 31) toma como aspecto central para esse trabalho a merecida e urgente restituição da “boa consciência para o investigador que desfruta e reflete sobre a arte”, desfazendo a oposição já saturada entre trabalho e prazer. Corolário desse argumento é a seguinte tese proposta pelo autor: “A atitude de prazer, que desencadeia e possibilita a arte, é a experiência estética primordial; não pode ser excluída, mas deve converter-se novamente em objeto de reflexão teórica [...]” (JAUSS, 2002, p. 31).

Tratando-se de uma apologia, o teórico alemão busca demonstrar o valor que a experiência estética desempenha no contexto da teoria da literatura e da estética alemãs de seu tempo. Jauss (2002) acredita que o significado de uma obra não pode ser alcançado sem ter sido vivenciado esteticamente: não se concebe o conhecimento sem prazer, nem a recíproca, fato que o leva a formular o par de conceitos compreensão fruidora e fruição compreensiva. Tais conceitos, que se efetivam como processos,

hermenêutica, a hermenêutica literária, que é exigida e sistematizada por ele para ser o modelo teórico de suas investigações (JAUSS, 1982).

“ocorrem simultaneamente e indicam como só se pode gostar do que se entende e compreender o que se aprecia.” (ZILBERMAN, 1989, p. 53). Ao mesmo tempo, como lembra Zilberman (1989, p. 53),

só pelo resgate e valorização da experiência estética é possível justificar a presença social e continuidade histórica da arte. Para Jauss, o desprestígio do prazer estético determina a rejeição da arte por inteiro, conduta implícita em teorias que se recusam a aceitar a validade da experiência do leitor ou que a discriminam, encarando-a tão-somente como efeito da indústria cultural e dos produtos destinados ao consumo.

Depreende-se disso que a oposição mais incisiva de Jauss dirige-se a Theodor W. Adorno, um dos expoentes da Escola de Frankfurt, especialmente à sua *Teoria estética (Ästhetische Theorie)*, de 1968. Adorno (1970) erige uma estética da negatividade, que rejeita a função comunicacional da arte, vista como um sintoma de sua massificação, valorizando apenas o experimentalismo. Ora, isso significa que a obra de arte não deseja se comunicar com o público ou, aspecto ainda mais negativo, que o leitor não sente prazer diante de obras originais e avançadas. O objetivo de Jauss não é “pensar outros caminhos para a arte contemporânea, e sim contradizer a interpretação dada ao relacionamento entre o sujeito e o objeto estético” (ZILBERMAN, 1989, p. 54), conforme defendido por Adorno (1970). Além de considerar o fato de a experiência estética causar simultaneamente prazer e conhecimento para o público, Jauss atribui-lhe uma função transgressora. De acordo com o autor, mesmo que a obra contrarie um “sistema de respostas” ou um código de valores, é agindo como tal que o processo de comunicação se intensificará: “a obra se livra de uma engrenagem opressora e, na medida em que recebida, apreciada e compreendida pelo seu destinatário, convida-o a participar desse universo de liberdade.” (ZILBERMAN, 1989, p. 54). Ganha destaque nesse processo a emancipação, isto é, a

finalidade e o efeito alcançado pela arte, liberando o destinatário de percepções usuais e conferindo-lhe uma nova visão da realidade, além de servir como mediadora entre a natureza simultaneamente comunicativa e libertadora da obra de arte.

Vista a experiência estética em sua natureza libertadora da arte e sabendo que ela é capaz de fundir os papéis transgressor e comunicativo da arte, pode-se visualizá-la por meio de suas três atividades simultâneas e complementares, a saber: *poiesis*, *aisthesis* e *katharsis*, denominadas por Jauss (1979a, p. 43) como “as atividades produtiva, receptiva e comunicativa”, respectivamente. A concretização de tal unidade tríplice depende do grande resultado que o Leitor vem a ter frente ao texto literário: a libertação. Essa formulação aparece na segunda tese da *Pequena apologia*:

A libertação pela experiência estética pode se realizar em três planos: a consciência produtiva, ao criar um mundo como sua própria obra; a consciência receptiva, ao aproveitar a oportunidade de perceber o mundo de forma diferente e, finalmente – deste modo a subjetividade abre-se à experiência intersubjetiva – ao aprovar um julgamento exigido pela obra ou identificar-se com as normas de ação esboçadas e que posteriormente serão determinadas. (JAUSS, 2002, p. 41)

É importante registrar que as três categorias fundamentais da fruição estética desenvolvidas pelo teórico alemão não são criadas por ele. Jauss (1979b, p. 79) deixa claro que a *poiesis*, a *aisthesis* e a *katharsis* são “três conceitos da tradição estética, que sempre encontramos na retrospectiva sobre a história do prazer estético [...]”. Através de uma perspicaz retrospectiva, Jauss (1979b) insere essas três categorias como fundamentais para a estruturação da experiência estética. A *poiesis* envolve a participação ativa do Leitor na construção do objeto estético (os dez romances). De acordo com Jauss (2002, p. 42), a *poiesis* é vista

como “capacidade poiética”, [que] significa a experiência estética fundamental de que o homem, através da produção de arte, pode satisfazer a sua necessidade universal de *encontrar-se no mundo como em casa*, privando o mundo exterior de sua *estranheza elusiva*, fazendo sua própria obra, e obtendo nesta atividade um saber que se distingue tanto do conhecimento conceitual da ciência como da práxis instrumental do ofício mecânico.

A *aisthesis* diz respeito ao prazer que procede do ato de ver, perceber e reconhecer. É o conhecimento que o Leitor apreende a partir das possibilidades de que ele toma consciência na leitura dos romances. Para Jauss (2002, p. 42), a *aisthesis* assinala a experiência estética fundamental, pois “uma obra de arte pode renovar a percepção das coisas, embotada pelo hábito, do qual resulta que o conhecimento intuitivo, em virtude da *aisthesis*, opõe-se novamente com pleno direito a tradicional primazia do conhecimento conceitual.”

Finalmente, a *katharsis* se refere à forma pela qual a revelação e o reconhecimento das possibilidades percebidas na *aisthesis* transformam a autocompreensão do Leitor, mudam as suas crenças, e o libertam para que possa considerar novas perspectivas sobre o mundo. A *katharsis*, segundo Jauss (2002, p. 43), “se refere à experiência estética fundamental de que o espectador, na recepção da arte, pode ser liberado da parcialidade dos interesses vitais práticos mediante a satisfação estética e ser conduzido também a uma identificação comunicativa ou orientadora da ação.” Reiteramos que essas três categorias não estão dispostas numa hierarquia de camadas, “mas sim como uma relação de funções autônomas: não se subordinam umas às outras, mas podem estabelecer relações de seqüência.” (JAUSS, 1979b, p. 81).

Consequentemente, a realização do prazer estético se dá mediante a dialética do prazer de si no prazer do outro (*Selbstgenuss im Fremdgeuss*), conforme proposta por Jauss (1979b). Isso se deve ao fato de o próprio ato da leitura estar

assentado na relação dialética entre texto e leitor (ISER, 1994). Nessa dialética do prazer de si no prazer do outro, o Leitor de romances conhece-se no outro, ou seja, no texto literário, trazendo a alteridade do outro para dentro de si, ao mesmo tempo que se projeta nessa alteridade. Nesse sentido, Jauss (1979b, p. 77) afirma: “O prazer estético que, desta forma, se realiza na oscilação entre a contemplação desinteressada e a participação experimentadora, é um modo de experiência de si mesmo na capacidade de ser outro, capacidade a nós aberta pelo comportamento estético.”

Ler, como observa Jouve (2002, p. 109, grifo nosso), “é uma viagem, uma entrada insólita em outra dimensão que, na maioria das vezes, enriquece a *experiência*: o leitor que, num primeiro tempo, deixa a realidade para o universo fictício, num segundo tempo volta ao real, nutrido da ficção.” Viagem que o Leitor em *Se um viajante numa noite de inverno* realiza como uma verdadeira odisseia, na medida em que, ao deixar a realidade e entrar no universo fictício, para depois voltar ao real, transforma o seu horizonte de expectativas. A experiência hermenêutica mostra que o Leitor, enquanto ser finito e histórico, não está imune às imprevisibilidades do destino, situação que leva às frustrações de suas expectativas. O traço negativo dessa modalidade de experiência ensina que o verdadeiro saber só é atingido após duras provações, ou seja, o Leitor precisa sofrer para aprender. A abertura do Leitor para o texto e vice-versa deixa claro que somente dessa forma se atingirá o verdadeiro objetivo da leitura: o prazer estético. A experiência estética comprova que o prazer da leitura pode se converter em uma capacidade exploradora da arte, na medida em que o Leitor age sobre a obra e é influenciado por ela. Tão importante quanto isso é a condição *sine qua non* da experiência estética: a não realização de uma leitura final. Portanto, tanto a experiência hermenêutica quanto a experiência estética permitem que o Leitor adquira conhecimentos que transformam a sua vida, aspecto que a obra de arte literária empreende com eficácia.

Referências

- ADORNO, T. *Teoria estética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1970.
- BARANELLI, L.; FERRERO, E. *Album Calvino*. Milão: Mondadori, 2003.
- BRIZOTTO, B.; BERTUSSI, L. T. Relações intertextuais entre Italo Calvino e Jorge Luís Borges. In: *Desenredos*, Teresina, v. 5, n. 17, p. 119-148, maio 2013. Disponível em: <http://desenredos.dominiotemporario.com/doc/dEsEnrEdoS_17.pdf>. Acesso em: 15 de agosto de 2018.
- CALVINO, I. *Se um viajante numa noite de inverno*. Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- EAGLETON, T. *Teoria da literatura: uma introdução*. Tradução de Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GOMBRICH, E. H. *Art and illusion: a study in the psychology of pictorial representation*. Londres: Phaidon Press, 1959.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HUTCHEON, L. *Narcissistic narrative: the metafictional paradox*. 2. ed. Nova York: Methuen, 1984.
- ISER, W. *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. Stuttgart: UTB GmbH, 1994.
- JAUSS, H. R. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Berlim: Suhrkamp Verlag, 1982.

- _____. *A estética da recepção: colocações gerais*. In: _____ et al. *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Seleção, coordenação e prefácio de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979a, p. 43-61.
- _____. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. *O prazer estético e as experiências fundamentais da Poiesis, Aisthesis e Katharsis*. In: _____ et al. *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Seleção, coordenação e prefácio de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979b, p. 63-82.
- _____. *Pequena apologia de la experiencia estética*. Tradução de Daniél Innerarity. Barcelona: Paidós, 2002.
- JOUVE, V. *A leitura*. Tradução de Brigitte Hervot. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- LAWN, C. *Compreender Gadamer*. Tradução de Hélio Magri Filho. 3.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- QUENEAU, R. *Exercícios de estilo*. Tradução, apresentação e posfácio de Luiz Rezende. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- SANTOS, P. P. A. dos. Reflexões sobre as mudanças paradigmáticas nos ‘estudos de literatura’: contribuição das estéticas da recepção e do efeito. *Nonada Letras em Revista*, Porto Alegre, n. 11, p. 43-60, 2008.
- ZILBERMAN, R. *Estética da recepção e história da literatura*. São Paulo: Ática, 1989.

O conceito de *intencionalidade* na obra magna de Franz Brentano

*Cristian Marques*¹

Introdução

De uma maneira simples e resumida, a noção de *intencionalidade* trata da capacidade da mente em ser sobre algo, da capacidade da mente de referir-se a algo, a propriedades ou estados. Essencialmente, é a noção de que a mente tem uma direcionalidade para as coisas. Essa noção, assim resumida, além de vaga, é também um tanto quanto ambígua ou necessitando de maiores esclarecimentos, ainda que não incorreta. Contudo, essa é a ideia geral com a qual estudantes de filosofia, bem como boa parte dos pesquisadores em psicologia, têm seu primeiro contato e, não raro, permanecerá sem alterações se não houver um aprofundamento ou revisão conceitual.

Também é comum que o termo seja mais relacionado atualmente com a tradição fenomenológica da filosofia, ainda que ele seja empregado tanto em filosofia da mente quanto na filosofia da linguagem²; mais ainda, esse termo vem associado ao nome de

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, bolsista CNPq. E-mail para contato: cristian.marques@ufrgs.br

² Embora boa parte da discussão sobre intencionalidade nesses dois campos filosóficos passe pelos trabalhos de John Searle – e este, em uma obra chamada *Intencionalidade*, diga que ignora a tradição

Edmund Husserl. Algumas vezes, a noção de intencionalidade aparece como tendo origem em Husserl. Entretanto, essa noção tem uma longa trajetória na história da filosofia, tendo o termo sido desenvolvido originalmente no medievo, embora a noção tenha raízes anteriores remontando até Aristóteles (RAPP, 2001, p.63-96; SORABJI, 2001, p.59-61). Pierre Jacob (2014) nos aponta que o termo *intencionalidade* é oriundo do latim escolástico, de *intentio*, e este, do verbo *intendere*, que significa estar direcionado a algo ou algum objetivo (FARIA, 2003). Mais especificamente, o termo *intentio* nos escolásticos carregava a mesma acepção do termo que hoje usamos como *conceito* ou *intensão* (com s). Nosso uso atual de *intencionalidade*, como uma propriedade ou faculdade da mente, distancia-se muito da noção de *conceito*.

O caminho que o termo percorreu da escolástica até Edmund Husserl, e para o interior da tradição fenomenológica que surgiu com ele, passou pelo filósofo Franz Brentano. Brentano é considerado como o revitalizador deste termo escolástico (JACOB, 2014), a *intentio*, para um uso que visava a dar novas direções à maneira de se fazer filosofia. Essa, sem dúvida, soará como uma afirmação forte para aqueles estudiosos da chamada Filosofia Medieval. Neste espaço, não é possível avaliarmos o quanto de fato Brentano inovou com o termo escolástico – o que seria um trabalho interessante e relevante de se fazer. Há que se ter certo cuidado com essas afirmações categóricas; pois, ainda hoje, parece estarmos sob o efeito cultural de um preconceito urdido entre os filósofos do período moderno de que a escolástica era tanto obscura quanto pouco fecunda. Não podemos afirmar, por exemplo, se a fecundidade de Brentano se deve a um traço de “genialidade” dele ou porque justamente ele foi muito bem-educado na escolástica. O que importa dessa afirmação de Pierre

anterior a ele de uso do termo –, parece que seria muita ingenuidade dizer que a tradição desse conceito não tem nenhuma influência no uso que se faz dele na filosofia da mente e linguagem atuais.

Jacob para o presente trabalho é a consideração da importância de Brentano para a tradição subsequente.

A envergadura intelectual de Brentano mostrou seu valor nas diversas contribuições que forneceu em muitos campos do saber. Suas contribuições vão desde ontologia e metafísica à ética, lógica, teologia filosófica além da psicologia (HUEMER, 2017). Sua influência no pensamento europeu que se desenrolou no século XX aparece nos trabalhos de Edmund Husserl, Carl Stumpf, Alexius Meinong, Christian von Ehrenfels, Kasimir Twardowski, Anton Marty e inclusive Sigmund Freud, o criador da psicanálise, assistiu diversas palestras do professor de Viena (HUEMER, 2017). Dentre essas ideias fecundas de Brentano, está a noção de intencionalidade, como já foi dito mais acima, que tem um papel central na obra de Husserl. Embora não se possa dizer a rigor que esse conceito é o mesmo em Brentano e Husserl, também seria disparatado dizer que eles não guardam nenhuma similaridade. Portanto, compreendermos como esse conceito se originada em Brentano, quais suas influências e heranças filosóficas pode lançar luz sobre a tradição fenomenológica e Husserl.

Desenvolvimento de um conceito

O conceito de *intencionalidade* na obra de Brentano surgiu com a publicação, em 1874, de seu trabalho mais famoso: *Psicologia desde um ponto de vista empírico* (ou, como no original,³ *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*; abreviado daqui em diante por PES). O objetivo central com essa obra era apresentar uma nova fundação para a psicologia que fosse, a partir disso, *científica*. Significava dizer, no uso dos termos da época, que a psicologia deveria ser *empírica*. Nesse ponto, Brentano não se distancia de seus contemporâneos em desenvolver uma psicologia empírica, como bem se pode ver nos trabalhos da mesma época

³ Todas traduções para o português são de minha inteira responsabilidade.

com Lotze, Hamilton, Fechner e Wundt. Podemos acrescentar nessa lista os associacionistas ingleses.

É claro que temos que ter cuidado com a caracterização fornecida por Brentano da psicologia como *empírica*, pois o que hoje compreendemos pelo termo está longe das intenções do autor. Brentano afirma que o método da psicologia deve ser o das ciências naturais, mas nos descreve ela como ciência empírica assim (1874, p.17):

Dies etwa ist der Ueberblick über die psychologischen Probleme, welchen uns einer der bedeutendsten Vertreter der ausschliesslich phänomenalen Wissenschaft von seinem Standpunkte gibt.

[Este é um levantamento de problemas psicológicos do ponto de vista de um dos mais importantes defensores da *psicologia como uma ciência exclusivamente fenomenalista*.]

Destacamos na citação, como se pode ver, a caracterização que Brentano faz dessa ciência, como “exclusivamente fenomenalista” (*ausschliesslich phänomenalen*); isto é, uma ciência que não possui *substâncias*, mas *fenômenos*. A ciência natural empírica não deveria ser vista como uma ciência das substâncias físicas, tais como “corpos”, mas uma ciência do *fenômeno* físico. Com essa perspectiva, Brentano quer afastar a psicologia de se preocupar em estudar a substância do mental – tal como a tradição a chamou, a alma –; mas, isso sim, ser uma ciência que estuda o *fenômeno* mental (1874, p.7-10). Como o fenômeno mental somente é acessível subjetivamente, isto é, desde um ponto de vista em primeira pessoa, a noção de *empírico* empregada por Brentano difere de nosso uso contemporâneo marcado pelas descrições em terceira pessoa (TORREZ, 2016, p.16). A perspectiva assumida aqui era de dispensar o pressuposto metafísico de que há alguma substância subjacente ao fenômeno testemunhado (SERON, 2017, p. 35).

Brentano, como ele argumenta no livro I da PES, entende que o objeto da psicologia descritiva são os fenômenos mentais e

nada mais; assim como das demais ciências são os fenômenos físicos. Ao mesmo passo que faz essa distinção, ele reivindica para os fenômenos mentais o mesmo estatuto ontológico das ciências naturais. Portanto, à psicologia deveria ser adotado métodos tão rigorosos quanto possíveis e disponíveis pela ciência de seu tempo. Diferentemente dos fenômenos físicos, os fenômenos mentais são oferecidos a nós subjetivamente; mas Brentano entende que a psicologia é a ciência base e que, se bem sedimentada, é o arrimo das demais ciências. Pois, as demais ciências naturais, somente chegam às suas descrições em terceira pessoa através e antes pela percepção em primeira pessoa. Logo, decorre disso a necessária fundamentação rigorosa da psicologia. Do modo como Brentano defende o que é e qual o objeto da psicologia, ela é melhor compreendida como uma fenomenologia descritiva.

Essas considerações não devem nos conduzir à conclusão de que o empirismo de Brentano esperava para a psicologia uma abordagem *experimental*, tal como compreendemos esse termo nas ciências contemporâneas. Evidentemente que Brentano concebia a possibilidade de uma psicologia *experimental*, como hoje a entendemos; mas, a distinção que ele fazia entre esta e a sua psicologia é posta com outros termos. A psicologia que concebemos hoje como *experimental* era chamada por Brentano como *genético-causal* e a sua própria abordagem de *empírico-descritiva*. A *psicologia genética* de sua época, portanto, é o que chamaríamos hoje de *empírica* (TORREZ, 2016; HUEMER, 2017). Brentano apoiava, inclusive, o desenvolvimento da psicologia genética na Áustria e a abertura de laboratórios como os de Wundt e Meinong em Granz (TORREZ, 2016; HUEMER, 2017; SIMONS, 1999).

Contudo, o objetivo da PES não era *genética*, mas *empírica* – no sentido que já esclarecemos para ele. Brentano entendia que seu trabalho antecedia – no sentido lógico – os esforços da psicologia genética; pois ele assumia o princípio de que para uma boa explicação é necessário antes uma boa descrição. Wilhelm Baumgartner (1989) mostrou que Brentano instilava uma atitude

que poderia ser chamada de *taxonômica* de inspiração aristotélica. Essa atitude continha alguns princípios norteadores para sua pesquisa e filosofia, tais como a prioridade da descrição frente a explicação; a tarefa do filósofo não deveria ser perseguida em separado da tarefa do cientista; o entendimento dos segmentos da realidade pode ser descrito por método empírico apropriado e a forma apropriada dessa descrição envolve a construção de uma taxonomia de diferentes tipos de constituintes básicos. Barry Smith (1996) nos aponta ainda mais outras influências para essa atitude metodológica na concepção filosófica de Brentano: a herança da noção de *episteme* oriunda de Descartes e a negação, tal como David Hume o fez, de um mundo descrito na maneira do senso-comum. Podemos ver essas posições de Brentano materializadas no trabalho de Husserl, por exemplo, em seu posicionamento frente àquilo que ele chamou de “atitude natural”.

Com essas caracterizações, compreendendo o que Brentano almejava com a obra e o que ele entendia estar fazendo nela, fica agora facilitado o caminho para entendermos o uso do conceito de *intencionalidade* na PES. Se compreendemos que a psicologia descritiva está na base de todas as ciências e as antecede; e se a fonte primária das investigações psicológicas é nossa *percepção interior* do fenômeno mental – o que equivale dizer, nossa *consciência* –; então Brentano precisa mostrar o que torna possível essa contiguidade da psicologia descritiva com o restante das ciências naturais dado que a primeira toma o mundo subjetivamente e as demais objetivamente. Dito de outra maneira, como a consciência se relaciona com o mundo objetivo. É o que ele faz mais adiante na PES com a noção de *intencionalidade*, porém ele prepara esse conceito explicando, antes, o método da psicologia descritiva.

No capítulo sobre metodologia, é feita uma distinção importante entre *percepção interior* e *observação interior* (1874, p.35): “Man merke aber wohl, wir sagten innere Wahrnehmung, nicht innere Beobachtung sei diese erste und unentbehrliche

Quelle. [Note bem, dissemos percepção interior, não observação interior, que é essa fonte primeira e indispensável.].” Tal distinção sutil permite Brentano, mais adiante no livro, sustentar um tipo de apriorismo para as “leis da psicologia descritiva” em concomitância com sua perspectiva empirista. É claro que a maioria dos estudiosos da mente no tempo de Brentano entendiam que o método principal da psicologia era introspectivo e entre eles incluso os experimentalistas, os psicólogos genéticos. Mas essa distinção de Brentano trazia uma importante contribuição para a investigação dos fenômenos mentais.

Brentano pensava a introspecção como uma *observação interior* (*innere Beobachtung*), tal como a observação dos fenômenos físicos. Porém, o que ele propunha era que a *percepção interior* (*innere Wahrnehmung*) era um outro aspecto de ato mental. Um exemplo pode ilustrar mais claramente a distinção: ver o notebook no qual escrevo este artigo é diferente de ter a consciência de que vejo o notebook no qual escrevo o artigo. O notebook visto no simples ato mental de ver Brentano chamaria de objeto primário; e, objeto secundário, a consciência de estar vendo o notebook. A *percepção interior*, que nunca se torna *observação interior*, é a que permite a apreensão do objeto secundário (1874, p.204ss). Já na observação interior, nós dirigimos nossa completa atenção ao fenômeno na direção de apreendê-lo acuradamente (1874, p.36). Porém, essa explanação resumida, poderia levar o leitor a pensar equivocadamente se seria possível pensar que uma auto-observação não seria um tipo ou a própria *percepção interior*. Isso não é possível em Brentano porque ele argumenta que o objeto da *observação interior* não é uma apresentação presente, como o é a *percepção interior*; isto é, a observação interior não apresenta os atos mentais como presentes, porque ela o faz como atos mentais passados (1874, p.42).

Esse ponto deveria ser mais explorado, mas foge do escopo do presente trabalho. Entretanto, gostaríamos de fornecer uma última exposição sobre a distinção para adentrarmos na questão da

intencionalidade propriamente. Brentano está afirmando com o conceito de *innere Beobachtung* um ato mental sobre a *memória*. A *percepção interior* deve ser diferente da *observação* psicológica, subjetiva, pois no momento mesmo que voltamos nossa capacidade introspectiva para nosso próprio ato mental, este já não existe mais em ato. O que significa que quando alguém observa internamente seu ato mental M, não é o próprio ato M que ela observa, mas a lembrança de M (digamos M'). Brentano avança um exemplo para nos persuadir que o fenômeno mental se dá desse modo (1874, p.36): “Denn wer den Zorn, der in ihm glüht, beobachten wollte, bei dem wäre er offenbar bereits gekühlt, und der Gegenstand der Beobachtung verschwunden.” isto é, em tradução livre, “Porque quem quiser observar a própria raiva que brilha em si, deverá tê-la claramente resfriado; porém, assim, seu objeto de observação já teria desaparecido”.

Essa distinção permite a Brentano sustentar um método de investigação próprio para uma ciência dos fenômenos mentais. Como já esclarecemos, Brentano advoga que a psicologia trata de fenômenos tanto quanto as demais ciências empíricas, i.e., toda e qualquer ciência somente pode ser assim chamada se ela investiga *fenômenos*. Se uma investigação visar algo que não *fenômenos*, ela pode ser qualquer coisa menos ciência para Brentano. As demais ciências obtêm a descrição de seus objetos por meio do sistema sensorio, da percepção sensível do cientista, para gerarem discursos em terceira pessoa por meio de certas regras internas de cada ciência. Por fazerem investigações partindo de uma experiência em primeira pessoa, fica dada a primazia da psicologia descritiva em termos de fundamentação ou alicerce de toda a ciência rigorosa. Os fenômenos ou aparições são, em um certo sentido, dependentes da mente sem, contudo, serem mentais todos os fenômenos.

Essa estratégia parece evitar o problema tradicional sujeito-objeto pondo a experiência subjetiva no mesmo plano da objetiva por meio da noção de apreensão de fenômenos. Pode-se desconfiar

que o problema da relação sujeito-objeto foi transposto para outra instância, por isso, Brentano precisa explicar afinal o que é um fenômeno mental. E ele o faz dando como resposta que todos os fenômenos mentais possuem uma marca distintiva dos fenômenos físicos que é sua *inexistência intencional* (1874, p.115):

Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisirt, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Object (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Object in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urtheile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt u. s. w.

[Todo fenômeno psíquico é caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média chamaram de inexistência intencional (ou mental) de um objeto, e que nós poderíamos chamar, penso que não inteiramente sem ambiguidades, de referência a um conteúdo, direção até um objeto (o qual não é compreendido aqui como significando uma realidade), ou objetividade imanente. Todos fenômenos psíquicos contêm algo como um objeto em si, embora nem todos da mesma maneira. Na apresentação algo é apresentado, no juízo há algo reconhecido ou rejeitado, no amor amado, no ódio odiado, no desejo desejado etc..].

Essa passagem oferece, sem dúvida, alguns desafios à interpretação e temos de ter certo cuidado, como nos alerta Barry Smith (1996, p.35), pois há uma longa tradição de mal-entendidos nessa passagem. Não é imediatamente claro a que o termo *inexistência intencional* se refere e alguém poderia pensar que o termo *inexistência* (*Inexistenz*) se refere a algo que ali não está, a alguma ausência. Esse é outro termo herdado da escolástica, como o próprio Brentano nos informa e, como tal, deve ser compreendido. *Inexistenz* entra para o léxico germânico oriundo do latim tardio *in + existens*. Aqui a partícula *in* não é um prefixo

privativo ou negativo, comumente usado em formas adjetivas e adverbiais marcando oposição ou ausência. O prefixo *in*, nesse caso, é um préverbo conservando sentido prepositivo. Interessante notar que esse prefixo como préverbo é comum com o uso de verbos incoativos no latim (p.ex. *incalesco*, aqueço-me; *insuesco*, eu me acostumo) o que amplia o campo semântico para o conceito de Brentano (FARIA, 2003, p. 478ss).

O particípio latino *existens* vem do verbo *existere*, com significado de aparecer, surgir, tornar-se e, por extensão, existir; logo o emprego do termo alemão *Inexistenz*, por essa ascendência latina, tem o sentido de “na existência”. Uma tradução que melhor conserva a origem e sentido do termo para o português não seria *inexistência*; mas, justamente, *in-existência*. O verbo latino *existere* também mereceria um escrutínio; porém, para o escopo deste trabalho, seria digressão em demasia. Vemos, então, que *in-existência intencional* se trata de um conceito para algo que tem existência, o objeto “existe em”, existe *no* fenômeno mental. Fica claro assim que Brentano não apela para uma distinção entre objetos existentes e não existentes no pensamento. Inclusive, pode-se notar que em toda a PES não se encontra uma única linha sobre como podemos pensar sobre coisas não existentes. Alexius Meinong, por influência de Brentano, desenvolveu uma teoria dos objetos que inclui essa discussão.

Talvez, esse ponto que esclarecemos acima nem seja o mais problemático da terminologia de Brentano. O autor fornece, naquela passagem citada, algumas alternativas ao termo *in-existência intencional*, quais sejam, “*Richtung auf ein Object*” (direção a um objeto, relacionado a um conteúdo) e “*immanente Gegenständlichkeit*” (objetividade imanente). Como deveríamos interpretar essas alternativas verbais? O longo trabalho de pesquisa de Barry Smith sobre Brentano pode ser um esteio para a maneira como devemos tomar o sentido desses termos. Em um de seus trabalhos, ele nos indica a necessidade de tomarmos o mais literal possível essa passagem do texto sob pena de distorcermos a

intenção do filósofo austríaco (SMITH, 1996, p.40). Smith (1996, p.35-54) advoga essa tese interpretativa por ver em Brentano um autor obcecado por clareza e influenciado pelos empiristas ingleses, bem como por seu aristotelismo.

Desse modo, seguindo Barry Smith (1992), é possível entender que Brentano não faz distinção entre *objeto* e *conteúdo*, sendo para ele termos intercambiáveis aqui. Por *objetividade* de um fenômeno mental, Brentano entende que o fenômeno mental possui um *objeto*. E a noção de imanência aqui é empregada no sentido de que o objeto está *no ato mental* ele mesmo. Não é algo externo que misteriosamente entra no mental, mas o objeto “participa” do ato mental “por dentro”, nele mesmo, no próprio ato. Isto é, não se pode remover o objeto do ato mental como algo que estivesse acoplado ou como se o ato mental fosse um continente ou receptáculo.

Os fenômenos nos quais o ato mental está direcionado podem ser físicos ou mentais, seja como for, os objetos dos atos mentais são ainda fenômenos e um ato mental físico, por exemplo, tem como seu objeto uma cor, um aroma, um som etc. É importante enfatizar essa dependência fundamental do fenômeno com mente. Também é interessante perceber que Brentano não fornece nenhuma explicação, e nem enfrenta o tema, sobre “objetos” não dependentes da mente. Talvez possamos arriscar, com base no que já compreendemos de seu conceito de ciência, que se podemos falar em algo extra mental, o fazemos não cientificamente. A ciência somente pode tratar dos fenômenos. Se há algo fora da dependência mental, então não se apresenta como fenômeno e possivelmente não poderá ser conhecido cientificamente. É claro que Brentano não negaria uma causa subjacente aos fenômenos, mas eles não são objetos da ciência.

Não temos como entrar aqui na discussão de quanto Brentano se afasta ou se aproxima da noção de coisa-em-si (*Ding an sich*) de Kant. Contudo, importante chamar atenção que Brentano opõe um empirismo forjado em Aristoteles e John Stuart

Mill contra o transcendentalismo de Kant e dos pós-kantianos. Isso que subjaz o fenômeno teria de ser compreendido como algo independente da mente, mas não como *noumenon* ou representacionalmente incognoscível. Seria algo com uma semântica extrapsicológica e estatuto ontológico diverso dos fenômenos (JACQUETTE, 2004, p.112). De toda forma, para Brentano, é somente pela apresentação de um objeto que podemos ser conscientes.

Considerações finais

A filosofia de Franz Brentano, no Brasil, é pouco estudada, a despeito de uma prolifera produção de scholars no exterior, sobretudo em alemão e inglês. É sintomático que, além da quase ausente produção acadêmica no país sobre ele, não encontremos sequer uma tradução de sua obra mais importante. Enquanto seu *nachlass* segue em editoração e os filósofos germano-anglófonos se beneficiam das intuições brentanianas (ver como exemplos destacados Quine, Searle e Chisholm), não possuímos em nossas bibliotecas sequer disponibilidade das obras do vienense em língua estrangeira, salvo raríssimos casos. Uma palavra ainda sobre isso, é que igual ausência da obra de Brentano ocorre com nossos vizinhos hispânicos. Encontramos a PES em tradução de José Gaos de 1926, reeditada em 1953, porém faltando partes inteiras, sem sequer uma nota avisando que é tradução incompleta. Independente dessas questões editoriais e de acesso documental, a obra de Brentano possui muitas virtudes ainda por explorar.

No presente trabalho, tentamos nos aproximar da compreensão desenvolvida por Brentano de seu conceito mais famoso: a *intencionalidade*. A amplitude desse trabalho se circunscreveu a somente uma obra do autor, a PES. Isso certamente compromete a compreensão das vicissitudes que o conceito passou no pensamento de Brentano. Sabemos que o filósofo vienense continuou trabalhando o conceito até o fim da

vida (TORREZ, 2016); por isso as conclusões alcançadas aqui refletem somente um único momento na trajetória do pensamento de Franz Brentano.

Contudo, ao menos nessa obra, a PES, pudemos compreender que seu conceito não envolve algumas das discussões contemporâneas em filosofia da mente, bem como não parece apontar para um realismo de senso comum sobre o mundo material tal como frequentemente os fisicalistas em filosofia da mente o fazem. Isso é sobretudo interessante quando percebemos que em Brentano não se encontra a revitalização do conceito de *intencional* para descrever “atitudes proposicionais”, tal como usamos essa expressão a partir do século XX na chamada Filosofia Analítica.

Também é interessante perceber que Brentano não foi um fenomenalista, no sentido que acreditar que o mundo é construído pelos fenômenos, oriundos dos “dados dos sentidos”. Ele sustentava que o fenômeno é um sinal de algo real, i.e., que há um mundo transcendente ao fenômeno. Tanto que Peter Simons (1999) desenvolve um rótulo para a posição de Brentano que nos parece adequado: fenomenalismo metodológico. Essas considerações nos situam o lugar em que se encontrava Brentano na paisagem das ideias de fins do século XIX. Também nos ajuda a pensar o quanto avança ou não os filósofos que entraram debate com suas ideias.

Portanto, vimos que a *intencionalidade* de Brentano trata de uma noção para compreendermos como se dá o fenômeno mental. *Intencional* é tanto a característica do mental quanto sinônimo de mental. Trata-se de entender o mental como possuindo um aspecto imanentemente direcional. O fenômeno mental é sempre direcional, envolvendo sempre em seus atos a aparição de conteúdos. Todo fenômeno mental envolve apresentação de objetos e isso significa que os fenômenos mentais são conscientes. Como já esclarecemos anteriormente sobre a distinção entre percepção interior e exterior, haverá objetos apresentados

internamente (como sentimentos, pensamentos ou desejos) e externamente (como calor, barulho, sabor).

O que a intencionalidade de Brentano, na PES, nos dá é a compreensão de que somente podemos falar de objetos enquanto conteúdos e, portanto, fenômenos que têm seu fundamento na mente. Nós apreendemos essas aparições porque a constituição ontológica do mental é ser intencional. Nossas experiências e vivências são fenômenos que podem ser tratados pelas ciências, tanto melhor se a fenomenologia da mente estiver bem fundada, segundo Brentano. A intencionalidade não é uma propriedade da mente, senão aquilo mesmo pelo qual designamos como mental.

Referências

BAUMGARTNER, W. “Mills und Brentanos Methode der beschreibenden” In: Brentano Studien, vol.2, pp.64-78, 1989. Disponível em: <<http://www.brentanostudien.com>>. Último acesso em: 15 de julho de 2018.

BRENTANO, F. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker & Humboldt, 1874. 369 p.

FARIA, E. *Dicionário latino-português*. Belo Horizonte: Garnier, 2003.

HUEMER, W. “Franz Brentano”. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, s.l., fall, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/brentano/>>. Último acesso em: 15 de julho de 2018.

JACOB, P. “Intentionality”. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, s.l., winter, 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/intentionality/>>. Último acesso em: 15 de julho de 2018.

JACQUETTE, D. *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge Univ., 2004. 334 p.

KORNER, S. “On Brentano’s Objections to Kant’s Theory of Knowledge” In: Topoi, vol. 6, pp. 11–19., 1987. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF00141814>. Último acesso em: 15 de julho de 2018.

- RAPP, C. "Intentionalität und fantasia bei Aristoteles" In: PERLER, D. (ed.). *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill, 2001. pp.62-96.
- ROLLINGER, R. D. *Husserl's Position in the School of Brentano*. Freiburg: Springer, 1999. 369 p.
- SERON, D. "Brentano's Project of Descriptive Psychology" In: KRIEGEL, U. (ed.) *The Routledge handbook of Franz Brentano and the Brentano school*. New York: Routledge, 2017. 409 p.
- SIMONS, P. "Bolzano, Brentano and Meinong: Three Austrian Realists" In: O'HEAR, A. (ed.). *German Philosophy Since Kant*. Cambridge: Cambridge Univ., 1999. 451 p.
- SMITH, B. "The Soul and Its Parts II: Varieties of Inexistence." In: *Brentano Studien*, vol. 4, p. 35-51, 1992.
- SMITH, B. *Austrian Philosophy: The legacy of Franz Brentano*. Chicago, Illinois: Open Court, 1996.
- SORABJI, R. "Aristotle on Sensory Process and Intentionality" In: PERLER, D. (ed.). *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill, 2001. pp.49-62.
- TORREZ, S. A. *El concepto de intencionalidad en la fenomenología como psicología descriptiva: Brentano, Twardowski y Husserl*. Buenos Aires: Teseo, 2016. 130 p.

A questão identitária do ser mulher: sob os aspectos da fenomenologia e da filosofia política

*Luciana Vanuza Gobi*¹

Introdução

O feminismo aos poucos tem se tornado pauta de inúmeros debates, contudo, não podemos afirmar a partir disso que esse assunto tenha sido tratado com o devido respeito. Na filosofia, por exemplo, o feminismo é muitas vezes abordado como um assunto isolado, desconexo das outras áreas e ainda é muitas vezes visto como um assunto secundário, retrato disso pode ser observado através da obra magna de Simone de Beauvoir “O Segundo Sexo” que há muitos anos tem sido lido e interpretado apenas como um ensaio e não como uma obra de fenomenologia. Isto resultará, como veremos a seguir, em uma situação desvantajosa não apenas para o feminismo como também para a fenomenologia; para o feminismo, obviamente pela desvalorização sofrida, já para a fenomenologia a desvantagem estará na oportunidade perdida em aprender com esse fecundo campo de discussão.

Apesar desse cenário não podemos ignorar as autoras que já desenvolveram valiosas pesquisas sobre esse assunto, assim como

¹ Doutoranda em filosofia pelo programa de pós-graduação da Universidade Federal de Santa Maria.
lucianavg16@gmail.com

aquelas que estão desenvolvendo. Nesse sentido devemos mencionar alguns nomes como de Edith Stein e Hannah Arendt que ao mesmo tempo em que contribuíram com a fenomenologia, contribuíram com o feminismo ao demonstrar que as mulheres possuem tanta capacidade de filosofar quanto os homens. Essa mudança se segue com filósofas como: Iris Marion Young, Judith Butler, Linda Fisher entre muitas outras.

A escolha por esses nomes se justifica dado o foco deste trabalho, priorizaremos as pesquisas que demonstram o potencial que um diálogo entre feminismo e fenomenologia possui, bem como, feminismo e filosofia política. Já que, após estabelecermos estas relações demonstraremos alguns conflitos que podem ocorrer ao aceitarmos determinadas correntes.

Parte I – Fenomenologia e Feminismo

Para que possamos responder, com a devida clareza o problema ao qual nos propomos se faz necessário apresentarmos alguns conceitos e como eles interagem entre si, isto é, devemos expor o que aqui se entende por fenomenologia, assim como, o que se entende por feminismo; na sequência investigaremos se há divergências entre estes dois conceitos e se elas são superáveis ou não; por fim, analisaremos se é possível alguma aproximação.

A fenomenologia pode ser compreendida de diferentes formas tendo em vista as suas particularidades - de acordo com a discussão deste trabalho - compreenderemos a fenomenologia como o campo da filosofia que se dedica a investigar a essência das coisas e como são percebidas no mundo; em outras palavras, como são vivenciados pelo sujeito. Já o feminismo será compreendido tanto como uma corrente teórica que busca compreender as origens da desigualdade entre homens e mulheres como um movimento político que busca pelos direitos das mulheres, almejando, assim, que essas sejam respeitadas e valorizadas.

Algumas relações possíveis entre fenomenologia e feminismo nos são apresentadas pela pesquisadora Alia Al-Saji². Ela inicialmente nos oferece um modelo que se dá basicamente pela crítica na medida em que se utiliza uma abordagem feminista para apontar as falhas e as limitações da fenomenologia e a essência dessa crítica consiste na questão de gênero, pois, a fenomenologia diz empregar uma abordagem neutra; contudo, esta abordagem é na verdade masculina, heterossexual, cisgênero e branca. Ainda nesses sentido Judith Butler afirma que:

Para Beauvoir, o “sujeito”, na analítica existencial da misoginia, é sempre já masculino, fundido com o universal, diferenciando-se de um “Outro” feminino que está fora das normas universalizantes que constituem a condição de pessoa, inexoravelmente “particular”, corporificando e condenando à imanência. (Butler, 2003, p. 31)

Além de não representar os mais diferentes perfis, não se propõem a pensar nas questões pertinentes a esses. A outra forma de relacionar pode ser vista em oposição a essa, pois, ela defende a ideia de que a fenomenologia seja utilizada como uma ferramenta para desenvolver pesquisas feministas. A partir desses dois modelos podemos formular um terceiro que consiste basicamente em uma síntese destes dois, isto é, apropriar-se de forma crítica da fenomenologia para desenvolver as pesquisas feministas; assim onde antes havia uma falha, agora encontra-se uma solução.

Diante disso podemos considerar como uns dos resultados dessa relação à problemática do essencialismo; a filósofa Simone Beauvoir - por exemplo - em sua obra “O Segundo Sexo”, afirma que: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade [...]” (Beauvoir, 2009, p. 362). Esta tese é extremamente valiosa; não apenas por expressar o

² Em entrevista concedida a Emma Ryman, em maio de 2013. Disponível em: <http://www.rotman.uwo.ca/feminist-phenomenology-race-and-perception-an-interview-with-alia-al-saji/>

pensamento da filósofa, mas também por demonstrar uma brusca mudança que ocorre na forma de definir e interpretar “o que é ser mulher”: rompe-se com a tentativa de se determinar através de aspectos biológicos. De agora em diante a mulher é vista como uma construção histórica e social, o ser mulher agora não é mais definido pela biologia, pois passa a ser entendido como resultado de um processo histórico (tanto em sentido geral, conforme é preciso enfrentar os aspectos históricos referentes à civilização, quanto em sentido particular, quando se enfrenta fatos referentes à própria história do sujeito). Veremos que situações específicas podem marcar a infância e conseqüentemente influenciar na construção da identidade, sem falar em tantos outros fatos que ocorrerão ao longo da vida que se somarão a fim de influenciar permanentemente essa construção até o final de vida, demonstrando assim que esse processo possui caráter de continuidade.

Em conjunto com todos esses aspectos históricos teremos ainda alguns componentes sociais como, por exemplo, destinar cores específicas para o sexo feminismo e o sexo masculino; um situação muito comum é o costume de vestir recém-nascidos do sexo feminino com roupas cor-de-rosa e os recém-nascidos do sexo masculino com a cor azul, outro costume popular, que é ainda muito cedo imposto aos sujeitos, é o hábito de furar as suas orelhas para que utilizem brincos quando são classificados como pertencentes ao sexo feminino. Essas práticas que reforçam estereótipos de gênero nos fazem pensar em um conceito que está para além do determinismo biológico, fazem pensar na ideia de fundacionalismo biológico e, para abordar esse conceito, apresentaremos a posição da filósofa Linda Nicholson que diz ser preciso ter muito cuidado ao sair da argumentação do determinismo biológico e não cair diretamente no fundacionalismo biológico.

Esse assunto será tratado pela escritora Linda Nicholson em seu artigo “Interpreting Gender” de 1999, sendo no ano seguinte

traduzido e publicado no Brasil com o título “Interpretando o gênero”. Segundo Nicholson, antes de aceitarmos a ideia proposta por Beauvoir de que há um corpo e este será definido pelo seu contexto histórico e social, é preciso pensar na clássica distinção realizada pelas feministas entre gênero e sexo.

De um lado, o ‘gênero’ foi desenvolvido e é sempre usado em oposição a ‘sexo’, para descrever o que é socialmente construído, em oposição ao que é biologicamente dado. Aqui, ‘gênero’ é tipicamente pensando como referência a personalidade e comportamento não ao corpo; ‘gênero’ e ‘sexo’ são portanto compreendidos como distintos. De outro lado, ‘gênero’ tem sido cada vez mais usado como referência a qualquer construção social que tenha a ver com a distinção masculino/feminino, incluindo as construções que separam corpos ‘femininos’ de corpos ‘masculinos’. Esse último uso apareceu quando muitos perceberam que a sociedade forma não só a personalidade e o comportamento, mas também as maneiras como o corpo aparece. (Nicholson, 2000, p. 02)

Como podemos ver, na primeira formulação, o conceito de “gênero” é apresentado em oposição ao conceito de “sexo”. Assim, enquanto teremos o “gênero” sendo usado para descrever o que é socialmente construído, teremos o “sexo” por sua vez argumentando que esses aspectos são biologicamente dados. Enquanto o primeiro prioriza uma leitura através do comportamento e da personalidade, o segundo encontra-se focado com o que diz respeito ao corpo. Dentro dessa primeira definição podemos encaixar a teoria já apresentada de Simone de Beauvoir, sem incorrer em erros conceituais; contudo, o problema se apresenta quando atentamos para a segunda formulação, isto é, quando nos damos conta de que a sociedade, assim como a biologia, tem o poder de determinar os corpos - ou melhor - tem o poder de determinar como os corpos devem se apresentar; isso será interpretado por Linda como fundacionalismo biológico.

Tal concepção do relacionamento entre a biologia e a socialização torna possível o que pode ser descrito como uma espécie de noção ‘porta casacos’ da identidade: o corpo é visto como um tipo de cabide de pé no qual são jogados diferentes artefatos culturais especificamente os relativos à personalidade e comportamento. Tal modelo permitiria às feministas teorizar sobre o relacionamento entre biologia e personalidade aproveitando certas vantagens do determinismo biológico, ao mesmo tempo em que dispensando certas desvantagens. [...] Rótulo essa noção de relacionamento entre corpo, personalidade e comportamento de ‘fundacionalismo biológico.’ (Nicholson, 2000, p. 12).

Na concepção de Nicholson o fundacionalismo biológico é tão problemático quanto o determinismo; deste modo ele também deve ser recusado. Importante ressaltar que, ao recusar essas duas posições, ela não irá necessariamente negar que se teorize sobre o corpo; tanto é que a autora irá propor que o pensemos como uma variável e não como uma constante “[...] não mais capaz de fundamentar noções relativas à distinção masculino/feminino através de grandes varreduras da história humana, mas na forma como a distinção masculino/feminino permanece atualmente em qualquer sociedade” (Nicholson, 2000, p. 07). Não é possível e nem devemos negar que diferentes culturas tenham diferentes formas de ler e interpretar o corpo, ou ainda, que tenham variadas formas de distinguir o masculino e o feminino; o problema, segundo a autora, não está nessa diferenciação e sim na atribuição de valores que ocorrem a partir disso.

Judith Butler também problematizará sobre as ideias que envolvem a construção de uma identidade pautada por aspectos sociais. Segundo Butler o conceito de “gênero” surge em oposição ao conceito de “sexo”, já que esse estava diretamente vinculado ao determinismo biológico, isto é, acreditava-se que de acordo com o sexo que o sujeito nascia, fosse homem ou mulher, isso por sua vez definiria suas experiências e, por conseguinte, seu lugar na sociedade. Com o surgimento do conceito de gênero, parece que agora será possível explorar o conceito de mulher por viés social;

entretanto, Butler, demonstrando que esse conceito será utilizado de maneira análoga ao sexo - ou seja - da mesma forma que o sexo direcionou as mulheres para um determinismo biológico, o conceito de gênero irá direcioná-las ao determinismo social. Logo, gênero e sexo andarão lado a lado se apoiando e se sustentado.

[...] a ideia de que o gênero é construído sugere um certo determinismo de significados do gênero, inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, sendo esses corpos compreendidos como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável. Quando a 'cultura' relevante que 'constrói' o gênero é compreendida nos termos dessa lei ou conjunto de leis, tem-se a impressão de que o gênero é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino. Nesse caso, não a biologia, mas a *cultura se torna o destino*. (Butler, 2003. p. 26)

Se, por um lado é necessário romper com essas ideias de que existem características que definem o que é ser mulher e que essas limitam e prendem a uma determinada formulação, por outro lado, se não houver uma forma de referenciar e reconhecer as mulheres, como haverá a união da luta pelos seus direitos? Uma maneira concreta de entendermos esse problema é ao pensarmos na questão do aborto; atualmente diversas mulheres organizadas ou não – politicamente falando - buscam por alterações nas leis, alterações que as permitam decidirem se querem ou não levar uma gestação adiante; e, ao lutarem por esse direito, deve-se respeitar o que este deseja fazer com o seu corpo. Contudo, se a partir desta situação, por exemplo, aceitar que o gênero feminino seja definido por aspectos biológicos e então definirmos que ser mulher é possuir útero, estaremos construindo um conceito em que só será aceito mulheres cisgênero, excluindo, portanto, as mulheres transgênero.

Parte II – Uma Política Feminista

Continuaremos, na segunda parte desta pesquisa, a discussão sobre o problema no qual o essencialismo se constitui,

porém, agora o faremos por um outro viés, isto é, passaremos a analisá-lo e discuti-lo por meio da perspectiva da filosofia política.

O essencialismo se apresentará ao feminismo contemporâneo como uma questão de difícil solução, pois, se aceitarmos as críticas até aqui apresentadas a esse conceito e então defendermos uma ideia antiessencialista, possivelmente cairemos em outro problema, referente à invalidação dos movimentos políticos, tendo em vista que sua organização encontra-se centrada em pautas identitárias.

O movimento antiessencialismo pode ser caracterizado por duas frentes. A Primeira ocorreu em meado dos anos 60, esta pode ser vista através das mulheres: negras, latinas, lésbicas, enfim, aquelas que em geral se encontravam e ainda hoje se encontram as margens da sociedade. Nesse sentido destaca-se autoras como bell hooks, Angela Davis, Audre Lorde, entre muitas outras. Em suas reivindicações elas alegavam que o feminismo como vinha sendo construindo não lhes representavam. Pois, a luta que vinha sendo traçada até então pelo movimento feminista era pelo direito a vida pública. Nesta época muitas mulheres brancas de classe média possuíam formação acadêmica, logo, desejavam participar do mercado de trabalho, da política entre outras atividades, porém, estavam destinadas ao serviço do lar e a criação dos filhos. Entretanto, essa situação representada apenas uma parcela das mulheres, pois, aquelas que possuíam uma renda baixa precisavam trabalhar em condições precárias cumprindo extensas jornadas de trabalho para contribuir ou em muitos casos proverem a renda familiar, muitas vezes não conseguindo participar a criança de seus filhos como gostariam. Logo o desejo dessas mulheres estava em oposição ao daquelas.

Já a segunda onda vai ao encontro dos argumentos aqui já apresentados, contudo, ela surge por meio de uma perspectiva pós-estruturalista, tendo como o principal nome a filósofa Judith Butler. Para desenvolvermos esta pesquisa adotaremos o seu posicionamento, pois, além de refletir sobre feminismo político ela

o fará visando à questão identitária o que pode ver visto em sua obra intitulada: “*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*” publicada em 1990, sendo que em 2003 é traduzida para o português, e, então reproduzida com o título “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade”. Onde afirma que:

Em sua essência, a teoria feminista tem presumido que existe uma identidade definida, compreendida pela categoria de mulheres, que não só deflagra os interesses e objetivos feministas no interior de seu próprio discurso, mas constitui o sujeito mesmo em nome de quem a representação política é almejada. (Butler, 2003. p. 17-18).

A questão da representação pode ser interpretada tanto de forma positiva quanto negativa; será ela positiva ao fornecer visibilidade às mulheres periféricas, por exemplo, uma mulher negra pode se sentir tão capaz quanto qualquer outro indivíduo a realizar aquilo que almeja, conforme sabe que outras mulheres com as quais ela se identifica já o fizeram, encontra partida se histórica ou culturalmente não se tem representação isso pode levar ao desencorajamento. A representação, além disso, pode ser vista como um problema ao ser compreendida como: “[...] a função normativa de uma linguagem que revelaria ou distorceria o que é tido como verdadeiro sobre a categoria das mulheres” (Butler, 2003. p. 18). Essa questão da linguagem nos leva para o mesmo problema da identidade, se por um lado as feministas defendem o estabelecimento de uma identidade, assim como, a criação de linguagem apropriada para referenciar a categoria mulher e a partir disso consolidar políticas que visem o respeito e a valorização dessa categoria.

Por outro lado, Butler defenderá que a tentativa de definir um conceito que represente a categoria mulher é um erro, pois essa tentativa é em si uma ação autoritária. Já que limite uma condição de pluralidade do ser mulher em um conceito. Para a

filósofa o que nos resta, portanto, é a busca por uma definição que não seja fechada.

Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços pré-definidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constitui de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, porque o gênero estabelece interseções com modalidade raciais, classistas, éticas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas (Butler, 2003. p. 20).

Considerações Finais

Como é possível observar definir o que é ser mulher não é uma questão fácil dada à multiplicidade de formas nas quais podemos conceber esse modo de ser. Vimos que é possível estabelecer padrões a partir da biologia, através de aspectos sociais ou ainda por oposição a esses fatores. Como se isso já não fosse suficientemente complexo é preciso ainda lidar com a problemática em que essa situação recai, isto é, o problema da exclusão. A busca por elementos que defina o que é ser mulher muitas vezes nos leva a excluir alguns sujeitos dessa categorização. Por outro lado, a recusa em se estabelecer uma referência a esse termo pode nos levar a invisibilidade e por consequência tornar inviável a luta por direitos.

Como essa discussão pode nos levar a diferentes interpretações apontaremos aqui algumas soluções que se apresentam possíveis. À frente da questão posta pelo essencialismo e pela política feminista uma solução possível seria a adoção de um essencialismo estratégico. Certamente essa posição beneficiaria muito mais a política feminista, pois, teríamos que ignorar parcialmente ou até mesmo momentaneamente muitos dos argumentos apresentados pelos antiessencialistas. Também apresentaríamos uma visão bastante limitada sobre a

multiplicidade na qual o termo mulher pode ser apresentado, contudo se aceita minimamente a concepção de um conceito específico para então tornar viável a luta pela igualdade, a luta por reconhecimento, enfim a luta por direitos.

Linda Nicholson, por sua vez, defende a ideia de que não devemos aceitar conceitos e definições prontas; para conseguir fugir disso a escritora busca inspiração no filósofo Wittgenstein no que ele diz sobre jogos de linguagem. De acordo com Wittgenstein há infinitos jogos com as mais variadas regras, com distintas finalidades e toda essa pluralidade não significa que ao definir um jogo estaremos negando essa condição a outro. A autora tenta transportar essa ideia para as mulheres, por exemplo, ao classificar um indivíduo como mulher pela sua condição reprodutora não podemos dizer que outro ser humano não é mulher por não possuir essa mesma capacidade, esse ser pode apresentar alguma outra característica para então ser identificada como mulher.

Outra forma de compreender é através da metáfora da tapeçaria, em que teríamos uma peça composta por diferentes fios, sejam diferentes em suas cores, ou textura, apesar de suas diferenças são todos eles fios. Dentro dessa perspectiva Nicholson defenderá a adoção de medidas políticas de coalizão, ou seja, quando temos grupos específicos que possuem objetivos definidos se unem a outros grupos, que seja em caráter temporário para conseguir os benefícios desejados.

Referências

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria política feminista. Trad. de Vera Pereira. In: *Estudos Feministas*, n.1, 1993, pp.7-31.

HOOKS, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, n°16. Brasília, janeiro - abril de 2015

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 9, jan. 2000. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11917>>. Acesso em: 01 jun. 2018

PATEMAN, Carole. *The disorder of womem. Democracy, Feminism and political theory*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

SCOTT, Johan. *O enigma da igualdade*. Trad. de Jó Klanovicz e Susana Bornéo Funck In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(1): 216, janeiro-abril/2005.

YOUNG, Iris. Marion. *Representação política, identidade e minorias*. Lua Nova, São Paulo, 67, 139-190, 2006/.

YOUNG, Iris Marion. *On female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*. Oxford University Press, 2005.

WOLF, Naomi. *O mito da beleza. Como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

Freud e Nietzsche: da crítica da consciência moderna a uma hermenêutica insurgente

Marina Coelho Santos¹

1. Considerações iniciais

Nietzsche e Freud foram pensadores que não dialogaram abertamente em suas obras, tendo Freud - doze anos mais novo do que Nietzsche -, inclusive, se esquivado da obra nietzschiana por receio de adquirir a influência que seus colegas contemporâneos apontavam como *co-incidências* entre as duas obras. Podemos dizer que os dois pensadores foram os primeiros a suspeitar das ilusões da consciência e lançar luz aos elementos obscuros do comportamento, ou da ação humana, que a clausura moral/social burguesa não dá conta uma vez mais de reprimir, normatizar. Dessa forma, na história de nossos sistemas de pensamento na modernidade, desde os movimentos antitéticos ou céticos em relação ao iluminismo, como o romantismo, há um processo de erosão da razão em vistas dos elementos heterônomos, ou melhor dizendo, pulsionais, que acabam por abalar a ideia da consciência como autônoma e auto-transparente.

¹ Mestranda no programa de pós-graduação em filosofia da UFSC. Bolsista CAPES. E-mail: marinacoelho95@gmail.com

2. Crítica da consciência e *ethos* trágico

Nietzsche, nesse panorama histórico, seria, em princípio, herdeiro do ímpeto romântico, provindo especialmente de Schopenhauer, e do primado da vontade, de um *ego cogito* que se transforma e é necessariamente subjugado por um *ego volo*. Entretanto, esse romantismo primário em Nietzsche é logo abandonado, tanto por seu interesse pela fisiologia humana e sua relação com a cultura, quanto porquê transformado em uma crítica severa à metafísica que separa essência e aparência, racional e irracional, alma e corpo, etc. O caso de Freud, nesse panorama, só para pegarmos a via mais filosófica da formação de seu pensamento, está implicado na implosão de um esquema fechado da consciência, instituído ou como representação mental ou como função biológica em que o eu é soberano na regulação da experiência. Uma das inspirações freudianas é o conceito brentiano de fenômeno psíquico e que, para Freud, será determinante para a elaboração de algo que está no limiar *entre o mental e o somático*, que ele denomina pulsão. Além de tudo, podemos apontar uma relação curiosa, mas - é importante enfatizar - muito diversa teoricamente, que é o fato de o primado da *vontade*, surgido nos umbrais da modernidade, dar lugar a uma metapsicologia que tem o *desejo* como um de seus motores.

A ideia de um exame da consciência, em Nietzsche, está presente desde seu primeiro livro, *O Nascimento da tragédia* (1872), e o leva a uma concepção trágica de mundo, baseada na contraposição entre a forma apolínea, que é o impulso fisiológico da medida, da lógica, da beleza, da individuação e mais tarde da racionalidade, e o impulso dionisíaco da desmesura, da embriaguez, da destruição e de tudo aquilo que trabalha antes do “eu”- ou do *principium individuationis* - e pela sua dissolução por forças primordiais. O dionisíaco, por sinal, é a base obscura e excessiva sobre a qual trabalha o princípio apolíneo limitando as manifestações pulsionais dionisíacas. O elemento trágico, em

Nietzsche, aponta para esse excesso (*hybris*) dionísíaco que, mais tarde, será incorporado na ideia de um devir que é destruição das formas e ausência de um sentido primordial, mas também é possibilidade de criação, de sentido. Sendo assim, essa ideia da proveniência do lógico a partir do ilógico, do racional a partir do irracional, prevalece ao longo da obra de Nietzsche como crítica de um sujeito que não é unidade de consciência, mas seus impulsos interagindo de forma conflituosa. Desse modo, podemos concordar quando Ghisi diz:

E assim, seja pelo progresso veloz da ciência impulsionada por seus entusiastas, seja pela força das pulsões dionísíacas que insistem em se expressar, o otimismo teórico do século XIX dá lugar à crise da razão no século XX. Neste cenário surge a Psicanálise, uma ciência sobre o psiquismo que foi construída a partir de bases outras que não a racionalidade e a consciência uma vez que seus fundamentos são, justamente, o inconsciente e as pulsões. Tal fato aproxima as teorias de Freud às de Nietzsche e permite considerar a Psicanálise como uma ciência que opera a partir de uma ética trágica na qual se encontra implicada a aceitação do conflito inevitável à vida. (GHISI, 2008, p. 40)

É no inconsciente freudiano que se situa a realidade pulsional, ultrapassando, assim, os limites da consciência e situando-se no *ethos* trágico, conflitual. O sujeito psicanalítico é um sujeito cindido por uma falta, incompleto, e atravessado pelas manifestações do inconsciente. É por isso que, em Freud, se pode falar de uma ontologia negativa. Essa ontologia não é positiva, pois não é construída aos moldes da consciência como fundamento, mas aponta sempre para uma falta, um indeterminado, um estranho, e é somente na palavra (na forma), ou seja, na prática psicanalítica, que os resquícios desse faltante irão se manifestar como interpretação. É dessa forma que a psicanálise, assim como em Nietzsche, é muito mais afeita ao mito - que sempre contém algo de indecifrável - do que ao axioma ou às categorias do entendimento, à arte e ao sonho do que à teoria e aos grilhões

impostos por um ego em estado de vigília. No mito e na arte está o excesso dionisíaco ou pulsional, que apontam para aquilo que é inconsciente e faltoso:

A partir da falta inapagável, da entrada em operação do recalque que funda o sujeito psíquico (e desejante), o excesso parece tomar conta de nós: pulsional, fisiológico, representacional, desejante, demandante, tudo se multiplica para obturar o que presentifica o vazio eterno. (MEICHES, 2000, p. 158).

Como vimos, a livre vazão dos impulsos inconscientes pode ser associada, em Nietzsche, ao dionisíaco, enquanto o apolíneo constitui-se como uma limitação desses impulsos pela forma e pela medida, podendo ser equiparado ao consciente. Em Freud, o inconsciente, do ponto de vista dinâmico, é o *locus* de relações conflituais e processos psíquicos delimitados pelo recalque, instância que podemos chamar de reativa, por analogia, e que em sua ação originária delimita os âmbitos inconsciente, pré-consciente e consciente.

3. Consciência e cultura

Em obras posteriores, como a *Genealogia da moral* (1887), Nietzsche trabalha explicitamente com a ideia de consciência, fazendo uma relação de seu surgimento com o surgimento da moral e da civilização ocidental. O filósofo percebe a proveniência da consciência num processo de interiorização da agressividade humana que seria voltada para o outro e, por meio de mecanismos de coação social - que não deixam de ser violentos, implicando punições aos insurgentes - a agressividade volta-se para o próprio indivíduo, criando um processo de interiorização: “Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro - isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua *alma*” (NIETZSCHE,

2009, p.16). Lembrando que alma e consciência são sinônimos para Nietzsche.

Esse processo de “hominização do homem” e formação da consciência é o que o filósofo chama, na verdade, de má-consciência, pois é resultante do voltar-se do indivíduo contra si mesmo. Posteriormente, essa má-consciência, bastante primária, dará origem à consciência moral e da culpa, caracterizada pelas relações contratuais-sociais humanas e sua capacidade de prometer, forjando, assim, uma memória reforçada ainda pelo castigo e pela crueldade infligida a quem quebra suas promessas. Todavia, como nos diz Itaparica: “Nietzsche não se cansa de lembrar que os impulsos violentos e agressivos do “bicho homem” nunca deixaram de atuar; eles apenas passam a ser sublimados, espiritualizados, de tal modo que a cultura superior nada mais é senão esse processo de espiritualização da crueldade (...)” (ITAPARICA, 2012, p. 22-23).

Também em Freud a análise do âmbito da cultura, de abordagem filogenética presente em *Mal-estar na civilização* (1930), é relacionada à repressão das pulsões pelas exigências da civilização. Freud explica que o meio de que se vale a cultura para eliminar as pulsões destrutivas é, assim como em Nietzsche, a introjeção da agressividade. Esta passagem de Freud, também assinalada por Itaparica (2012), nos ajuda a entender:

A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu, e que, como “consciência”, dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos. (FREUD, 2011, p. 69).

Há, no texto freudiano de 1930, uma interdependência entre o processo de subjetivação do indivíduo, caracterizado pela renúncia pulsional e a formação da civilização. A respeito da

constituição psíquica do indivíduo, a “consciência”, a que Freud se refere nessa passagem, é identificada ao super-eu - conceito da segunda tópica freudiana -, portanto, uma consciência moralizante, instância que “vigia” o eu e implica o sentimento de culpa e a necessidade da punição - tudo isso, acontece de forma interna ao indivíduo. Por outro lado, podemos dizer que, para a constituição da cultura-civilização, a satisfação pulsional deve ser preterida em razão do estabelecimento das normas civilizacionais, gerando um mal-estar próprio a esta renúncia pulsional. Todavia, a agressividade introjetada é latente e ameaça emergir novamente no social, onde a lei é necessária como cerceamento do desejo.

Assim, o diagnóstico freudiano da neurose relacionada à renúncia pulsional é dado no *Mal-estar na civilização*: “ Descobriu-se que o homem se torna neurótico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe” (FREUD, 2011, p. 32). Ou, podemos dizer com Pinheiro, com relação à segunda tópica que:

É para conter a agressividade que surgem no funcionamento psíquico do sujeito formações reativas, tais como o supereu. Essa instância, aperfeiçoada a partir das exigências da civilização, é responsável pela internalização das proibições e pela formação de uma consciência mais severa do que qualquer instituição externa, visto que dela não podemos fugir. É em relação ao supereu autoritário que a neurose se formula. As expressões pulsionais agressivas, antes em cena no próprio mundo, são transportadas para dentro do sujeito, que passa a sofrer de um conflito interno que o torna civilizado. (PINHEIRO, 2006, p. 44).

Um sujeito em conflito remonta novamente a ideia de um *ethos* trágico em que a psicanálise procura se situar. O problema, ao nosso ver, consiste em que a carga de repressão, domesticação e culpa interiorizada ao longo do processo civilizatório, na modernidade é culminante e o recalco retorna de forma sintomática ou mesmo destrutiva.

Nietzsche, por sua vez, tem pela Grécia trágica o modelo de cultura que o permite avaliar a modernidade, modelo esse vigente antes da racionalidade conceitual socrático-apolínea reinar enquanto uma espécie de clausura moral ascética. A ideia do trágico grego, em Nietzsche, está relacionada a uma força pulsional manifesta nas aparências e na arte, em que o trágico consiste na celebração da reunificação do indivíduo com o todo. Assoun nos diz: “[Nietzsche] está, portanto, no centro do instinto, e da vida, a ponto de a estética nietzschiana refletir a *Trieblehre*. Este jogo da aparência é o que ensina a tirar prazer da existência, mergulhando-a novamente, sem cessar, na infância.” (ASSOUN, 1989, p. 274). Essa ideia de trágico retorna, em Nietzsche, - para dar uma solução menos nostálgica à experiência do vazio na modernidade - na noção de uma aceitação do dever, e não de uma permanência, que destroi todo sentido que quer ser uma verdade, um fundamento; e no além-do-homem, artista por excelência, que constroi sentidos provisórios para a vida em consonância com o dever, afirmando a dinâmica dos impulsos.

Em Freud, o caminho de desconstrução do sujeito moderno e da escuta de seus conflitos se dá pela análise, pela interpretação. É na escuta do singular, não comprometido com um universal, um conceito, que a interpretação se faz um caminho de simbolização dos conteúdos recalcados. O processo de interpretação não acarreta uma explicação formal desses conteúdos, pelo contrário, é um processo infinito de desconstrução de sentidos em que não há um sentido primevo, mas uma falta, um negativo. Esse caminho freudiano permite-nos que, para concluir, façamos uma comparação entre as duas hermenêuticas.

4. Duas hermenêuticas insurgentes

Foucault (1975) já apontava que a grande sacada da hermenêutica nietzschiana e freudiana é que não se interpreta para chegar a qualquer significado primeiro e original. Antes, os

significados primeiros recobrem o fato de que já são interpretações:

Freud não interpreta símbolos, mas interpretações. Com efeito, porque sob sintomas, que é que descobre Freud: Não descobre, como é vulgar dizer-se, "traumatismos", antes rouba à luz do dia fantasmas. com a sua carga de angústia, ou seja, um emaranhado cujo ser próprio é fundamentalmente uma interpretação. (FOUCAULT, 1975, p. 23).

Na verdade, conforme Assoun (1989), trata-se de uma genealogia nietzschiana e uma arqueologia freudiana, em que o genealogista busca a proveniência do presente num passado atuante, e o arqueólogo escava o passado como aquilo que dorme nas veias do presente. É por isso que, para o genealogista Nietzsche, o presente é um ponto crítico, pois se esquece da proveniência de suas ideias, proveniência muitas vezes imoral e, sobretudo, fictícia. Já para o arqueólogo, “o passado é que constitui problema, pois tem que encontrá-lo e reconstruí-lo; (...) a restituição do passado (rememoração) dissipa as anomalias do presente” (ASSOUN, 1989, p. 302).

As duas hermenêuticas giram em torno de um acontecimento comum, a saber, a perda da origem, a perda do fundamento em que nossas antigas teologias e ontologias se erigiam. Afirma Assoun: “A doença não é senão a perda da origem e o desconhecimento dessa perda” (ASSOUN, 1989, p. 305), entende-se por doença o niilismo e a neurose. Entender que depois da perda do fundamento não há retorno, que o homem não é mais soberano em sua própria alma, como diria Freud, ou que deve conviver com esse estranho hóspede, o niilismo, como diria Nietzsche, é o que constitui a parcela radical e subversiva de suas teorias.

Entretanto, os dois pensadores têm modos diferentes de lidar com a doença moderna, com a ausência, essa negatividade na origem. A consequência da perda de todo centro ou fundamento,

para Nietzsche, é a necessária afirmação do devir e da criação de sentidos não mais perenes, porém mutáveis, que possam prescindir da racionalidade de um centro. Ou seja, da ausência de um fundamento universal ou de um sentido único cria-se múltiplos sentidos que se baseiam no próprio risco e alegria trágica de viver sem um fundamento. Em Freud, a perda do sentido, do fundamento, é, entretanto, consumada. Toda interpretação, assim como em Nietzsche, aponta para essa falta que, no caso de Freud, é a negatividade do inconsciente: “É como se a humanidade, assim descentrada e para sempre irrecentrável, se instalasse, contudo, próximo ao lugar perdido” (ASSOUN, 1989, p. 306).

Desse modo, a confrontação que se dá entre as duas hermenêuticas e as duas ontologias negativas é que, parece-nos, que em Freud há, no fundo, uma impossibilidade de sentido, ou seja, a impossibilidade da relação. Já em Nietzsche, o modo de lidar com a ausência de fundamento, além de assumi-la no âmago da filosofia, é ainda criando, produzindo relação. As perguntas que ficam são: seria essa a diferença essencial entre filosofia e psicanálise? e, mesmo que assumindo a impossibilidade de sentido, Freud não teria se empenhado em contrariar essa constatação, construindo, assim, uma teoria assentada em bases sólidas como o complexo de Édipo e, por isso, estabelecido sentido para aquilo que singularmente se manifesta e sempre se reatualiza?

Ao nosso ver, os dois pensadores, como tentamos mostrar em nosso trabalho, ao edificar a crítica e a suspeita da consciência, a descoberta de um *ethos* trágico no âmago do indivíduo e o lugar de uma hermenêutica, genealógica - arqueológica, assentada no negativo, nos levam a um sítio muito semelhante, uma terra incógnita, ainda que por caminhos bastante distintos.

Referências

- ASSOUN, P. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 274-306
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud, Marx*. Tradução de Jorge de Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997. p. 23.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin - Companhia das letras, 2011. p. 32-69.
- GHISI, V. O conhecimento trágico da psicanálise. In: *Revista AdVerbum* vol.3, n.1, p. 38-49, Jan e jul. 2008.
- ITAPARICA, A. Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud. In: *Cadernos Nietzsche*, 30, 2012, p. 13-32.
- MEICHES, M. *A travessia do trágico em análise*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000. p. 158.
- NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- _____. *O nascimento da tragédia*. Tradução de Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- PINHEIRO, C.; LIMA, C.; OLIVEIRA, D. Sobre as relações entre o sexual e o mal-estar na civilização: uma discussão acerca das perspectivas freudianas. In: *Psic.Clin.* Rio de Janeiro, Vol.18, n.2, p.37 - 48, 2006.