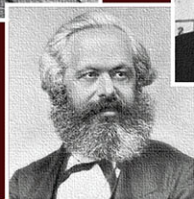
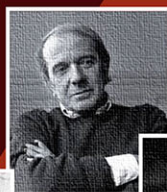
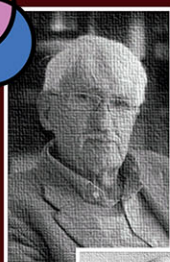




33



# Problemas de Filosofia e Ciências Humanas

Danielton Campos Melonio  
José Henrique Sousa Assai  
(Orgs.)

$\Phi$  editora fi

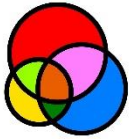
No ambiente acadêmico e escolar a Filosofia geralmente fica solitária, sem estabelecer muitas relações com outras áreas de conhecimento. Isso não quer dizer que a Filosofia não queira se relacionar, mas em geral ela é “rejeitada” por outras disciplinas. Na escola de Educação Básica ela é uma espécie de “patinho feio”, destoando das outras disciplinas escolares, como uma dissonância em um acorde natural. Como relacionar, num projeto pedagógico em que envolva Geografia, Ciências, História, Química, a Filosofia com as áreas de conhecimento ditas mais “nobres”? De que forma conciliar, na escola, a Filosofia com as Ciências? Parece que não há possibilidade de conciliar, pois afinal: “O que é esta tal de Filosofia?” “Para que ela serve?” Estas são indagações comuns no ambiente escolar, seja por parte de professores, alunos ou gestores escolares. O ambiente universitário não apresenta um quadro tão diferente assim. Apesar da Filosofia existir como disciplina obrigatória na matriz curricular de diversos cursos superiores, tais como Bacharelado em Pedagogia, Bacharelado em Direito, Licenciatura e Bacharelado em História, Química, etc., isso não é garantia que ela seja respeitada, ou mesmo que ela seja valorizada. Aqueles que já tiveram a experiência de ministrar aulas de “Introdução à Filosofia” em diversos cursos na Universidade sabem do que estamos falando aqui. “Para que serve esta disciplina?” “Por que tenho que aprender sobre Platão e Aristóteles se o que eu quero aprender é como construir uma ponte, ou calcular a estrutura de um edifício?” “Para que perder tempo aprendendo sobre questão antigas e ultrapassadas, se o que eu quero aprender é sobre o relevo e o clima?” Estas são algumas perguntas feitas por muitos universitários que se deparam com a Filosofia de forma disciplinar em diversos cursos na Universidade, rejeitando de forma pragmática o que este campo de conhecimento pode oferecer.



# Problemas de Filosofia e Ciências Humanas

## **Comitê Científico da Série Filosofia e Interdisciplinaridade:**

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm De Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Bandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil



Série  
Filosofia & Interdisciplinaridade

33

Danielton Campos Melonio  
José Henrique Sousa Assai  
(Orgs.)

# Problemas de Filosofia e Ciências Humanas

Porto Alegre  
2015

Φ editora fi

**Direção editorial:** Agemir Bavaresco  
**Diagramação e capa:** Lucas Fontella Margoni  
**Capa:** Ramon de Oliveira Alves  
**Revisão dos autores**



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)

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 33

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

MELONIO, Danielton Campos; ASSAI, José Henrique Sousa  
(Orgs.).

Problemas de Filosofia e Ciências Humanas [recurso eletrônico] /  
Danielton Campos Melonio; José Henrique Sousa Assai (Orgs.) -  
- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.  
304 p.

ISBN - 978-85-66923-84-1

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

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Antropologia 4. Epistemologia.  
5. Linguagem. I. Título. II. Série.

---

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# Sumário

Apresentação / 9

Educação e Emancipação: O processo educacional pode contribuir para a superação da barbárie?

---

---

*Danielton Campos Melonio / 16*

Acerca de uma crítica a conceitos referentes ao sistema teórico político de Karl Marx, a partir de Jürgen Habermas no cenário contemporâneo

---

---

*Diogo Silva Corrêa / 49*

Em meio a zumbidos e rugidos da maquinaria social: Algumas notas sobre continuidades e rupturas acerca da produção entre Marx e Deleuze-Guattari

---

---

*Flávio Luiz de Castro Freitas / 71*

Natureza e Ethos da responsabilidade em Hans Jonas

---

---

*Francisco Vale Lima / 94*

Sobre felicidade e deveres morais em Kant

---

---

*Itanielson S. Coqueiro / 132*

Filosofia e saber interdisciplinar: A concepção jusfilosófica da autocracia no filme “Die Welle”

---

---

*José Henrique Sousa Assai / 164*

Rousseau: pensador da crise das ciências e das artes, por amor a humanidade

---

---

*Luciano da Silva Façanha / 182*

Agricultura familiar periurbana: uma reflexão ao debate da  
Reforma agrária em áreas metropolitanas nordestinas no  
limite do planejamento municipal.

---

---

*Mario Riquelme / 214*

O problema do método e as Ciências Humanas: uma  
interpretação heideggeriana

---

---

*Wandeilson Silva de Miranda / 253*

O Estatuto de Cientificidade da História no séc. XVIII:  
Uma reflexão a partir de Kant

---

---

*Zilmara de Jesus Viana de Carvalho / 279*



# Apresentação

No ambiente acadêmico e escolar a Filosofia geralmente fica solitária, sem estabelecer muitas relações com outras áreas de conhecimento. Isso não quer dizer que a Filosofia não queira se relacionar, mas em geral ela é “rejeitada” por outras disciplinas.

Na escola de Educação Básica ela é uma espécie de “patinho feio”, destoando das outras disciplinas escolares, como uma dissonância em um acorde natural. Como relacionar, num projeto pedagógico em que envolva Geografia, Ciências, História, Química, a Filosofia com as áreas de conhecimento ditas mais “nobres”? De que forma conciliar, na escola, a Filosofia com as Ciências? Parece que não há possibilidade de conciliar, pois afinal: “O que é esta tal de Filosofia?” “Para que ela serve?” Estas são indagações comuns no ambiente escolar, seja por parte de professores, alunos ou gestores escolares.

O ambiente universitário não apresenta um quadro tão diferente assim. Apesar da Filosofia existir como disciplina obrigatória na matriz curricular de diversos cursos superiores, tais como Bacharelado em Pedagogia, Bacharelado em Direito, Licenciatura e Bacharelado em História, Química, etc., isso não é garantia que ela seja respeitada, ou mesmo que ela seja valorizada.

Aqueles que já tiveram a experiência de ministrar aulas de “Introdução à Filosofia” em diversos cursos na Universidade sabem do que estamos falando aqui. “Para que serve esta disciplina?” “Por que tenho que aprender sobre Platão e Aristóteles se o que eu quero aprender é como construir uma ponte, ou calcular a estrutura de um edifício?” “Para que perder tempo aprendendo sobre questão antigas e ultrapassadas, se o que eu quero aprender é sobre o relevo e o clima?” Estas são algumas perguntas feitas por muitos universitários que se deparam com a Filosofia de forma disciplinar em diversos cursos na Universidade, rejeitando de

forma pragmática o que este campo de conhecimento pode oferecer.

No entanto, com a adesão da Universidade Federal do Maranhão ao REUNI, em 2007, tem início um plano de expansão da UFMA para o interior do estado, ocupando espaços que nunca haviam sido ocupados pela universidade. Nas cidades de Grajaú, Bacabal, Codó, Imperatriz, Pinheiro e São Bernardo a UFMA implantou campi em que ofereceu, inicialmente, os Cursos de Licenciaturas Interdisciplinares de Ciências Naturais e Ciências Humanas.

As Licenciaturas Interdisciplinares em Ciências Humanas têm por objetivo “formar docentes para o Ensino Fundamental nas áreas de Ciências Humanas e para o Ensino Médio” em diversas áreas, tais como Sociologia, História, Geografia e Filosofia. E a matriz curricular atual é dividida em um “Núcleo de Formação Básica”, concentrando disciplinas das quatro áreas citadas além de disciplinas do campo da educação, e um “Núcleo de Formação Específica”, em que estão concentradas as disciplinas mais específicas para a formação de professores em cada uma das áreas das Ciências Humanas acima referidas. Além disso, há uma grande quantidade de disciplinas no “Núcleo Livre”, que reuni dezenas de disciplinas que podem estabelecer relação entre as diversas áreas do conhecimento, ampliando assim a formação dos Licenciados em Ciências Humanas. Assim, a orientação fundamental dos Cursos de Licenciatura Interdisciplinar apresentados é a abordagem *interdisciplinar*, permitindo a inter-relação entre as diversas áreas das Ciências Humanas.

Contudo, a interdisciplinaridade, conceito tão defendido e festejado por diversos gestores, coordenadores pedagógicos e professores, não acontece por decreto e nem por um passe de mágica. Aquilo que é um dos grandes atrativos desses cursos é também, muitas vezes, um dos seus obstáculos, pois nem todos os docentes que fazem parte do quadro de tais licenciaturas foram formados num ambiente

---

interdisciplinar. Cabe lembrar que boa parte deles foi formada em um ambiente acadêmico fruto do conhecimento fragmentado e orientado pela razão instrumental, e atuar de forma interdisciplinar não se torna uma tarefa fácil.

Dessa forma, devido a este contato mais próximo e constante entre as Ciências Humanas nos Cursos de Licenciatura Interdisciplinar vários problemas, sejam de ordem teórica, metodológica, pedagógica ou prática, surgiram, exigindo desses profissionais a necessidade de refletir sobre eles. E um dos caminhos possíveis para permitir esta reflexão é por meio da abordagem filosófica, acostuada desde sua origem a tratar de maneira interdisciplinar os seus problemas.

Cabe lembrar que, apesar da Filosofia no ambiente universitário está sofrendo também do mesmo mal da especialização exagerada pela qual a ciência passa, tornando a filosofia uma reflexão tão específica que faz com ela perca o seu sentido de totalidade, a reflexão filosófica pode contribuir para a compreensão dos problemas apresentados a partir do encontro permanente entre as diversas áreas das Ciências Humanas convivendo num mesmo espaço, a saber, os Cursos de Licenciatura Interdisciplinar.

Assim, a abordagem filosófica se apresenta como um caminho viável e profícuo para a reflexão dos problemas apontados pelas Ciências Humanas, permitindo perceber que muitas vezes os problemas da Filosofia e das Ciências Humanas se cruzam; abordam de forma diversa as questões, uma de forma reflexiva e outra de maneira científica, mas não se deve esquecer que no fundo as questões que debatem têm como último foco um ponto em comum: o ser humano.

Por conseguinte, este livro tem por objetivo apresentar reflexões sobre a relação entre a Filosofia e as Ciências Humanas, abordando de maneira filosófica os problemas engendrados a partir desta relação.

Para tal finalidade é apresentada aqui uma coletânea de dez textos elaborados, em sua maioria, por docentes que

vivenciam, desde 2010, os problemas resultantes do encontro, nem sempre harmonioso, entre a Filosofia e as Ciências Humanas, a partir de suas experiências nos Cursos de Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Humanas. A seguir se faz uma breve apresentação dos mesmos.

Em, “*Educação e Emancipação: O processo educacional pode contribuir para a superação da barbárie?*”, Danielton Campos Melonio investiga a relação entre educação e emancipação, a partir das reflexões elaboradas por Adorno sobre uma educação orientada para a autonomia. Para desenvolver sua reflexão o professor Melonio problematiza, primeiramente, sobre qual o sentido da educação, questionando mais sobre o sentido que a educação deve se orientar do que sobre o *como* educar; em seguida, apresenta as propostas do filósofo frankfurtiano sobre a educação para a emancipação, refletindo se é possível uma educação emancipatória.

O professor ludovicense Diogo Silva Corrêa, em “*Acerca de uma crítica a conceitos referentes ao sistema teórico político de Karl Marx a partir de Jürgen Habermas no cenário contemporâneo*”, explicita, por meio das ideias do filósofo do *Agir Comunicativo*, questões teóricas que atestam insuficiências no pensamento marxiano com relação aos problemas políticos na contemporaneidade.

No texto “*Em meio a zumbidos e rugidos da maquinaria social: algumas notas sobre continuidades e rupturas acerca da produção entre Marx e Deleuze-Guattari*”, Flávio Luiz de Castro Freitas tenta explicitar possíveis aproximações e afastamentos entre as partes I e II da Introdução dos Grundrisse de Marx e o Capítulo 1 de O Anti-Édipo de Deleuze-Guattari.

Em “*O caráter ontológico do conceito de natureza em Hans Jonas*”, Francisco Vale Lima apresenta a proposta de ressignificação do conceito de natureza abordada pelo filósofo alemão Hans Jonas, cuja intenção centra-se na superação do conceito em discussão desde a modernidade. Neste sentido, retoma e refuta a proposta mecanicista apresentada por René Descartes, bem como a visão

materialista de Francis Bacon. Para tanto, apresenta a matéria enquanto substrato donde emerge a vida. Com isto, Jonas inaugura um novo monismo estabelecido a partir da associação entre matéria e espírito. Desta associação emerge uma nova concepção de liberdade, encarada a partir de uma visão retrospectiva até o metabolismo o que, em última análise, representa a tensão constante mantida entre Ser e não-ser e, nesta, a busca constante de autoafirmação do organismo vivo.

O escrito “*Sobre a felicidade e os deveres morais em Kant?*” é um extrato, corrigido e com algumas pequenas modificações da dissertação do Prof. Itanielson Coqueiro. Nele, é tematizada a relação felicidade e moralidade, onde o autor busca identificar o escopo de ação da primeira sobre a última. Para tanto identifica uma relação de veres que são *a priori* à fundamentação de qualquer moralidade. Como, por exemplo, o dever de ser feliz.

Em “*Rousseau: pensador da crise das ciências e das artes, por amor a humanidade*”, Luciano Façanha assinala a negatividade do filósofo como uma característica um tanto pessimista, com a qual responde à questão proposta pela Academia de Dijon em pleno Século do Iluminismo francês. Contudo, explica que a crítica do genebrino não se trata de excluir as artes e as ciências, mas, sobretudo, em recuperar a totalidade social tomando como base a virtude por ser a única necessária entre os homens.

Diante dos frequentes estudos da agricultura metropolitana e os assentamentos da reforma agrária, em “*Agricultura familiar periurbana: uma reflexão ao debate da Reforma agrária em áreas metropolitanas nordestinas no limite do planejamento municipal*” o professor Riquelme verifica a emergência da agricultura periurbana em áreas reformadas nas malhas metropolitanas, bem como a relocalização do papel político para este segmento da agricultura. A relevância desta reflexão esclarece as armadilhas de planejamento urbano para ofuscar o devir da distribuição de solo na dinâmica da

agricultura periurbana não limitada às atividades agrícolas nem camponesas exigidas na ótica da abordagem multisetorial a renúncia de marcos teóricos classificatórios prefixados, relativizando as homologações das diversas agriculturas dentro e fora dos perímetros pré-urbanos.

Wandêilson Miranda, em “*O problema do método e as ciências humanas: uma interpretação heideggeriana*”, analisa como o método tornou-se o próprio fundamento metafísico do empreendimento técnico-científico do mundo contemporâneo. Partindo da concepção de realidade e de certeza desenvolvidos pela filosofia ocidental, Heidegger demonstra como o método das ciências humanas impossibilita a própria interpretação mais originária do ser humano. Deste modo, o seu texto traz para o debate os limites mesmo das Ciências Humanas em seu projeto de fundamentar uma ética, uma leitura e compreensão da existência humana.

Em “*Estatuto de Cientificidade da história no séc. XVIII. Uma reflexão a partir de Kant*”, Zilmara de Jesus Viana de Carvalho demonstra porque a história não pode, segundo o pensamento kantiano, ser concebida como ciência genuína, para tanto, adota como fio condutor, o seguinte percurso: primeiro, estabelece a diferença entre ciência genuína e ciência imprópria; depois, caracteriza a história natural como ciência imprópria; em seguida, distingue a história natural e a história da humanidade (filosofia da história e história empírica); por fim, explicita a ação humana, como objeto da história da humanidade e, suas singularidades – a principal delas, a liberdade –, como determinantes para a constituição da história como ciência imprópria.

Depois que o leitor percorrer os caminhos abertos por estes textos ora apresentados neste livro, esperamos que possa iniciar sua própria reflexão sobre os problemas e questões aqui abordados, apresentando futuramente suas próprias reflexões sobre o que foi aqui discutido.

O filósofo prussiano Immanuel Kant, em seu clássico escrito “Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?”, de 1784, questiona sobre quais são as causas da menoridade, isto é, a incapacidade de pensar e agir por conta própria, sem ser necessário ser guiado por tutores, afirmando que são a “preguiça” e a “covardia”, e não a falta de conhecimento. Assim, esperamos que as reflexões aqui propostas possam provocar, de alguma forma, no leitor o desejo de ultrapassar a preguiça e a covardia e exercitar o seu livre pensamento, repercutindo, ulteriormente, em seu livre agir.

São Luís, setembro de 2015.

Os Organizadores.

# Educação e Emancipação: O processo educacional pode contribuir para a superação da barbárie?

---

*Danielton Campos Melonio\**

## 1 Introdução

O projeto emancipatório iluminista, baseado na Razão e na Ciência, foi deformado pelo processo histórico guiado pelo capitalismo. Ao invés de esclarecer e emancipar, a razão instrumental obscureceu nossa visão sobre a realidade e produziu o contrário da emancipação, a saber, a barbárie<sup>1</sup>.

No entanto, muitos imaginam que a escola, com sua estrutura própria e suas peculiaridades, ficaria alheia a esse processo de obscurecimento da razão. Professores, diretrizes curriculares, aulas, atividades, avaliações escolares, tudo isso estaria à salvo do processo de deformação da razão e do esclarecimento. Pensa-se até ainda que as instituições escolares, de fato, contribuem exclusivamente para o processo emancipatório.

Essa visão é reforçada pela ideia de que a Educação, devido ao processo de cientifização sofrido pela teoria educacional desde o Positivismo, inserindo métodos e regras das ciências naturais na compreensão e execução do processo educacional, fazendo com que pensemos que a

---

\* Prof. da Universidade Federal do Maranhão, graduado em Filosofia e Mestre em Educação pela UFMA. E-mail: dasein.da@gmail.com

<sup>1</sup> ADORNO; HORKHEIMER. Conceito de esclarecimento.



---

escola e a educação escolar estejam imunes às influências dos campos políticos, econômicos, sociais, etc. Isso se explica, pois “[...] no que se refere à educação formal, à educação escolar, entendia-se tratar-se de um processo neutro, puramente objetivo”<sup>2</sup>. Além disso,

a educação era, aliás, vivenciada como lugar privilegiado da neutralidade, da objetividade, uma vez que era vista como verdadeira correia de transmissão, como canal transmissor da cultura<sup>3</sup>.

Ademais, o papel da Educação

[...] era passar às novas gerações o legado cultural das gerações anteriores. Mas este legado cultural, enquanto conteúdo a ser transmitido, era visto objetivamente como dado social objetivado, a ser apropriado enquanto tal pelos novos sujeitos<sup>4</sup>.

Dessa forma, a maneira científica inspirada no Positivismo e na Ciência moderna, com seus princípios de objetividade e neutralidade, fez com que muitas pessoas pensem que a educação e a escola não são influenciadas pelos elementos exteriores a ela.

Contudo, compreendendo a relação entre escola e sociedade numa perspectiva do materialismo histórico dialético, a partir da categoria da totalidade, não será possível pensar que esses elementos sociais estejam separados. Escola e Sociedade interagem numa relação dialética, uma influenciando e transformando a outra.

Assim, as instituições de ensino não ficam à margem do processo de deformação da razão e da emancipação, pelo contrário, elas têm também um papel muito importante na construção e efetivação do obscurecimento da razão.

---

<sup>2</sup> SEVERINO. Educação, ideologia e contra-ideologia, p. 39.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 40.

Contudo, pensando a partir da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, as escolas poderão tanto obstaculizar a emancipação quanto ser um instrumento para a sua realização, se analisarmos a questão numa perspectiva dialética.

É necessário lembrar que o modelo de razão, que orienta a sociedade capitalista contemporânea – a razão instrumental –, como um Leviatã, põe seus tentáculos em diversos campos da sociedade. Considerou-se anteriormente que tal modelo de razão, por exemplo, orienta a forma da elaboração da cultura e da arte por meio da indústria cultural<sup>5</sup>.

Além disso, a Ciência produzida a partir dessa orientação não objetiva apenas o esclarecimento e a emancipação, mas a produção de conhecimentos pragmáticos, úteis, capazes de possibilitar o controle social de maneira mais efetiva<sup>6</sup>.

Com efeito, a escola que existe no bojo da sociedade capitalista tem como função principal ensinar os conteúdos produzidos historicamente pela Humanidade, especialmente aqueles oriundos da ciência. Ao ensinar Geografia, Física, Química, Biologia, etc., algumas escolas e professores estão repassando também os conhecimentos científicos produzidos pelo ocidente, especialmente aqueles que interessam ao Capitalismo. Se a escola ensina os conteúdos produzidos pela Ciência, e a Ciência moderna e a contemporânea são orientadas pela razão instrumental, então, isso nos fará pensar que essa instituição também contribuirá para a obstacularização do processo emancipatório, na medida em que transmite um conteúdo orientado por tal formato de razão.

---

<sup>5</sup> ADORNO; HORKHEIMER. Conceito de esclarecimento.

<sup>6</sup> *Ibid.*

---

E se a Educação faz parte também desse processo, inevitavelmente estará vinculada à barbárie<sup>7</sup>. Dessa forma, a educação e a barbárie estão ligadas, uma vez que aquela pode contribuir para a manifestação desta última, eis o que Adorno nos permite inferir.

Contudo, é possível orientar a Educação para que volte contra a barbárie? É possível uma educação para a emancipação? Entendemos que sim, e Adorno nos permite pensar sobre essa questão.

Assim, neste artigo objetivamos investigar a relação entre educação e emancipação, a partir das reflexões elaboradas por Adorno sobre uma educação orientada para a autonomia, refletindo filosoficamente sobre este tema, indo para além de uma análise circunscrita ao campo da Pedagogia. Desta forma, este trabalho de natureza teórica, orientada pela reflexão filosófica da Teoria Crítica, apresenta suas reflexões por meio de uma abordagem da Filosofia da Educação, de forma interdisciplinar, típica do materialismo interdisciplinar<sup>8</sup> da Escola de Frankfurt, investigando os fundamentos filosóficos da educação.

Para realizar esta tarefa, primeiramente, apoiados no texto “Educação – para quê?” de Adorno, problematizamos sobre qual o sentido da educação, questionando mais sobre para *onde* deve se direcionar a educação e menos sobre *como* educar (foco nas metodologias de ensino), nos encaminhando para a compreensão da educação para a emancipação. Posteriormente, será analisada a questão a partir do escrito “Educação e emancipação”, apresentando as propostas do filósofo frankfurtiano sobre a educação para a emancipação. Assim, neste momento refletir-se-á se será possível uma educação para a emancipação, subsidiando-nos na compreensão da relação entre educação e emancipação.

---

<sup>7</sup> ADORNO. A educação contra a barbárie.

<sup>8</sup> NOBRE. A teoria crítica.

---

## 2 Qual o sentido da educação?

A Educação é um fato. O processo formativo está acontecendo, a todo o momento, nas escolas e fora dela. Professores, alunos, escolas, currículo, avaliação, livros didáticos, todos esses elementos focados para a efetivação do processo educacional. Perguntamos sobre *o que é* educação, apresentando respostas a esta questão. Indagamos também sobre *como* educar, concentrando nossos esforços no sentido de construir métodos didáticos pedagógicos para tornar a educação mais eficiente e eficaz. A educação parece tão óbvia que às vezes sequer sentimos necessidade de questionar sobre ela.

Contudo, raramente nos indagamos sobre qual é o sentido da Educação. Para onde ela nos deve conduzir? Esta questão nos leva a outras: A Educação nos deve encaminhar para o adestramento, para a instrução? A educação deve nos conduzir para a formação crítica? Ainda, deve nos direcionar para a autonomia? Deve-nos formar apenas para o mundo do trabalho? Deve-nos aproximar da barbárie? Ou ainda: podemos questionar se a escola produz um discurso capaz de construir sujeitos ou transformá-los em objetos? E as avaliações de aprendizagem, estão permitindo a formação de pessoas emancipadas?

Questões como essas nos permitem pensar sobre para *onde* a Educação poderá ou deverá conduzir-nos e não apenas *como*, pois o debate sobre o “para onde” deve preponderar sobre o *quê* e *como* educar<sup>9</sup>.

O filósofo frankfurtiano nos alerta que a discussão sobre a educação ou formação deve alcançar uma questão mais profunda, pois somente assim compreenderemos com maior amplitude quais devem ser os verdadeiros objetivos da educação. Ele ainda observa que, devido nossa imersão no processo educacional – os professores e as pessoas

---

<sup>9</sup> ADORNO. Educação – para quê?

---

envolvidas nesse processo geralmente não param para pensar sobre o que estão fazendo com a educação –, não nos permite perceber com clareza para onde a educação está nos conduzindo<sup>10</sup>.

Assim, no momento em que indagamos “[...] ‘Educação – para quê?’, onde este ‘para quê’ não mais é compreensível por si mesmo, ingenuamente presente, tudo se torna inseguro e requer reflexões complicadas”, pois quando não conseguimos perceber o que significa esse “para quê” na educação não compreendemos com clareza a própria educação. Essa é a questão mais fundamental, observa o filósofo alemão, e estabelecer qualquer objetivo educacional fora dela é não entender com profundidade o que é e qual a finalidade da educação. Resgatar esta questão é importante, pois é a partir dela que podemos traçar objetivos educacionais mais claros<sup>11</sup>.

Se não questionarmos sobre o “para quê” da Educação correremos o risco, por exemplo, de elaborar modelo ideais de educação, que definam uma educação para a heteronomia, orientada de fora para dentro. Contrariamente a isso, Adorno<sup>12</sup> defende a tese de que a Educação deve conduzir-nos para a formação de homens emancipados, capazes de se libertar de sua “auto-inculpável” menoridade.

Com efeito, se o modelo educacional for orientado para a heteronomia sempre alguém ou um grupo decidirá sobre os objetivos, a finalidade, os métodos, as formas de avaliação e os conteúdos educacionais. A educação para a heteronomia não nos permite engendrar homens emancipados ou em vias de se tornar emancipados. Se educação for definida apenas pelo mercado de trabalho, pelo

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>12</sup> *Ibid.*

capital, pelo Exame de Ordem da OAB, pelo Conselho Federal de Medicina, pela aprovação no vestibular, pela obtenção de uma melhor nota no ENADE, pelos interesses governamentais orientados pelo neoliberalismo, ou seja, de forma heterônoma, não será uma maneira de contribuir para formação para a autonomia, eis a reflexão que nos permite fazer o filósofo alemão<sup>13</sup>.

E ao nos apresentar sua concepção de Educação Adorno<sup>14</sup> nos faz entender para onde a educação deve nos conduzir. Para ele a Educação não poderá ser apenas uma forma de modelar pessoas “[...] porque não temos o direito de modelar pessoas a partir de seu exterior; mas também não a mera transmissão de conhecimentos [...]”, pois a educação dever ser capaz de formar “[...] *uma consciência verdadeira*”<sup>15</sup>.

Com efeito, o filósofo frankfurtiano deixa claro que não deve ser o objetivo da Educação modelar (moldar) as pessoas e tampouco a mera transmissão de conhecimento. Infelizmente, a experiência docente nos apresenta que boa parte dos objetivos educacionais definidos atualmente nos orientam mais para modelagem e para a mera transmissão de conhecimentos como finalidades últimas da educação. A formação na escola – inclusive também a própria formação dos professores, fundamentada em treinamentos, reciclagem e capacitação – está orientada, em geral, para esses objetivos, pois basta conversar com alguns professores e alunos para averiguar que isso ocorre de fato.

No entanto, Adorno<sup>16</sup> nos alerta que a produção de uma “consciência verdadeira” deve ser o objetivo a partir do qual o processo educacional deve se orientar: formação para

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 141.

<sup>16</sup> *Ibid.*

autonomia e emancipação, eis o que o filósofo alemão defende como objetivo fundamental para educação.

Ademais, há implicações necessárias na relação entre educação e política, pois uma educação para a emancipação seria também importante para a construção de uma prática política efetivamente democrática. Ou seja: a Educação para a autonomia e emancipação seria uma condição para a luta e resistência no âmbito da política, permitindo uma efetivação de uma verdadeira prática democrática<sup>17</sup>. Ainda sobre essa relação, Adorno pondera que “[...] uma democracia com o dever de não apenas funcionar, mas operar conforme seu conceito, demanda pessoas emancipadas [...]”, já que uma “[...] democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é emancipado”<sup>18</sup>.

Com efeito, uma prática democrática autêntica repousa “[...] na formação da vontade de cada um em particular, tal como ela se sintetiza na instituição das eleições representativas”. A condição para que isso ocorra é que tenhamos pessoas que pensem e ajam por conta própria, ou seja, emancipadas, pois “[...] é preciso pressupor a aptidão e a coragem de cada um em se servir de seu próprio entendimento” para que exista uma verdadeira sociedade democrática<sup>19</sup>.

Dessa maneira, fica evidente a necessidade da emancipação para a construção de uma sociedade realmente democrática. Na medida em que uma massa de eleitores, sem rosto, sem nome, sem projetos, sem identidade, sem autonomia simplesmente vota em uma eleição, dita “democrática”, não efetivaremos a democracia. A Democracia exige sujeitos emancipados, e a educação tem um papel fundamental no engendramento dessa condição.

---

<sup>17</sup> ADORNO. Educação – para quê?

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 141-142.

<sup>19</sup> IDEM. Educação e emancipação, p. 169.

Uma educação para emancipação é ao mesmo tempo uma educação para democracia, eis o que nos permite pensar o filósofo frankfurtiano.

Ademais, Adorno<sup>20</sup> observa que, numa Democracia, quem se disser contrário à emancipação e à autonomia é, de fato, um antidemocrata, pois só defende a democracia como ideologia e não se preocupa com sua verdadeira efetivação. Quem se põe contra a educação para a emancipação<sup>21</sup> esconde que, na verdade, não se interessa pela realização da verdadeira democracia, não deseja que as pessoas sejam autônomas e capazes de agir e pensar por contra própria, aliás, um dos princípios democráticos por excelência. Assim, a educação para a emancipação contribui para a formação de uma sociedade efetivamente democrática.

---

<sup>20</sup> IDEM. Educação – para quê?

<sup>21</sup> Contudo, sabemos das dificuldades da efetivação de uma educação para emancipação. Becker, por exemplo, contrapondo-se a afirmação do filósofo frankfurtiano, nos alerta sobre tais dificuldades. Ele declara: “Poderia ainda apresentar um argumento que talvez muitos professores apresentariam a partir de sua prática. Eles diriam: a juventude não deseja uma consciência crítica. A juventude quer modelos ideais, quer exatamente aquilo que o senhor criticou há pouco, e eles trariam uma grande quantidade de exemplos concretos da sua prática cotidiana que aparentemente lhes dariam razão”. De fato, a observação de Becker é pertinente, pois quem atua no magistério sabe por suas experiências que uma parte significativa dos alunos não se interessa pelo cultivo de uma consciência crítica, inclusive desdenhando sobre essa possibilidade. Numa sociedade baseada na informação rápida e efêmera, como boa parte daquela que circula na internet hoje, não há muito interesse na formação de uma consciência crítica. Como ilustração, pesquisa do IBGE de 2008 apresentou um dado interessante: a maioria dos acessos à Internet pelos jovens é de sites de relacionamento, que, no nosso entendimento, tem um conteúdo que não favorece geralmente a educação para a emancipação. Desta forma, a observação do interlocutor de Adorno é pertinente: parece que um número considerável de jovens hoje em dia não quer construir uma consciência crítica. ADORNO. Educação – para quê?, p. 142.



---

Consciente do contexto histórico-social em que vive Adorno reconhece também essas dificuldades para o projeto de uma educação emancipatória. Dentre estas destaca que “[...] a própria organização do mundo em que vivemos e a ideologia dominante” são obstáculos para a efetivação de uma educação emancipatória. E a própria organização do mundo capitalista se tornou ela mesma em uma ideologia. Assim, tal ideologia “[...] exerce uma pressão tão imensa sobre as pessoas, que supera toda a educação. Seria efetivamente idealista, no sentido ideológico, se quiséssemos combater o conceito de emancipação sem levar em conta o peso imensurável do obscurecimento da consciência [...]”<sup>22</sup> produzida pela realidade hodierna.

O autor nos alerta que um dos obstáculos objetivos para a efetivação da emancipação é a própria forma de organização do mundo administrado, da organização social contemporânea capitalista. Assim, a forma de organização do mundo capitalista não se interessa na formação de pessoas emancipadas, pois se alcançarem tal patamar quem irá ser explorado no trabalho? Não podemos olvidar que a estrutura que está aí presente, concretamente, é um obstáculo real para a emancipação.

Além disso, não se pode esquecer também que a forma de pensar obscurecida também é um obstáculo para a emancipação. Na medida em que a visão de mundo for encoberta pelas ideologias a formação de pessoas emancipadas se tornará mais difícil. As reflexões de Adorno e Horkheimer<sup>23</sup> sobre a *indústria cultural* nos permitem perceber o quanto o mundo capitalista faz questão de obscurecer a realidade, seja pela Arte, pela Cultura, pela Política, pela Ciência ou mesmo pela Educação. Assim, o obscurecimento da realidade por meio das ideologias

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>23</sup> ADORNO; HORKHEIMER. *Indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas.*

também obstaculiza a efetivação da formação de pessoas emancipadas, eis o que permite pensar Adorno.

Outro problema apontado pelo filósofo frankfurtiano é relação emancipação e adaptação. Surge um conflito dialético: como superar o conflito entre educação para a adaptação e educação para emancipação? Ele observa que “[...] emancipação significa o mesmo que conscientização, racionalidade”. No entanto, “[...] a realidade sempre é simultaneamente uma comprovação da realidade, e esta envolve continuamente um movimento de adaptação”<sup>24</sup>, analisa o filósofo alemão.

Não se poderá esquecer a ambiguidade na qual o processo educacional está mergulhado. Ao mesmo tempo em que tem que nos adaptar ao mundo deve também nos formar para resistir a este próprio mundo. É inegável que cabe à Educação formar para a vida em sociedade e para o trabalho, adaptando-nos a este mundo. Por outro lado, cabe também à própria Educação nos tornar conscientes desse processo de adaptação fazendo-nos resistir a ele, essas são algumas dificuldades para se pensar uma educação para a emancipação numa realidade social que nos obriga apenas a nos adaptar<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> ADORNO. Educação – para quê?, p. 143.

<sup>25</sup> Em geral, a educação hoje está sendo conduzida mais para a adaptação do que para a emancipação. Na medida em que há uma grande preocupação governamental e social para a formação profissional, em nível técnico, com intuito de formar apenas a empregabilidade e a produção eficiente do capital, não se torna clara a preocupação com a formação para a emancipação. Desde o governo Lula que percebemos uma intensificação no Brasil de programas educacionais que priorizam a Educação Técnica, via sistema S (SESI, SESC e SENAI), ou pela ampliação dos Institutos Federais de Educação Tecnológica, aumentando a oferta e a procura por cursos técnicos. Além disso, há a participação de escolas técnicas privadas e a implementação de cursos superiores de Tecnólogos, com curta duração e mais voltados para o mercado de trabalho.

---

Se nos cursos de Direito, Medicina ou Engenharia, por exemplo, a formação estiver orientada somente para a capacitação profissional, sem permitir que esses futuros profissionais possam refletir criticamente sobre a sua atuação na sociedade, dificilmente estaremos formando para a emancipação. Se formarmos apenas técnicos bem adaptados ao mercado de trabalho não estaremos possibilitando produzir a negação disso por meio da educação, isto é, a formação para a autonomia e a emancipação. Esta é uma situação que merece um olhar atento de todos nós, especialmente daqueles que atuam diretamente no processo de formação desses profissionais: os *professores*.

Pelo exposto, o filósofo alemão nos faz pensar na necessidade, neste contexto de mera adaptação, de orientar a educação para uma tarefa de *resistência*, permitindo compreender com clareza a situação a qual estamos submetidos, pois a “educação, [...] por meio da escola, da universidade teria neste momento de conformismo onipresente muito mais a tarefa de fortalecer a resistência do que fortalecer a adaptação”<sup>26</sup>.

Ademais, Adorno<sup>27</sup> nos leva a refletir que esse processo de adaptação ocorre inclusive de forma muito dolorosa. Tal como rituais de passagem violentos, o processo de adaptação social produz em nós “cicatrizes”, inclusive físicas, fazendo-nos – num sentido freudiano – nos identificar com o próprio agressor que nos impõe essa adaptação forçada. Trazer para o nível do consciente os perigos desse processo de adaptação é uma tarefa fundamental para que possamos construir uma formação para a emancipação. É necessário criar mecanismo dentro do próprio processo educacional para resistir a essa forma de adaptação promovida pelo sistema capitalista hodierno.

---

<sup>26</sup> ADORNO. Educação – para quê?, p. 144.

<sup>27</sup> *Ibid.*

Outro obstáculo para a emancipação é o seguinte: a dificuldade de algumas pessoas em se tornarem aptas à experiência, pois colocam entre si e aquilo que é experienciado uma barreira<sup>28</sup>. Assim, por exemplo, na medida em que um aluno não desenvolver uma experiência própria com o conhecimento, ele deixará que o professor ou outro colega tenha a experiência por ele, isto é, possivelmente, um sinal dessa inaptidão para a experiência. Ou quando os alunos colarem na prova para tirar uma nota maior isto será talvez um sintoma de que o momento avaliativo para esse aluno não é um momento para ter experiências, pois as experiências já foram feitas pelos outros e ele não está interessado em ter a sua própria perante a prova, só para ilustrar.

A inaptidão à experiência poderá ser compreendida também quando analisarmos uma certa aversão, e até mesmo um rancor, em relação à educação, que algumas pessoas apresentam. Essas pessoas “[...] querem se desvencilhar da consciência e do peso de experiência primárias, porque isso só dificulta sua orientação”. É assim que, por exemplo, na “[...] adolescência desenvolve-se, por exemplo, o tipo que afirma [...]: ‘A época da música séria já passou: a música de nosso tempo é o *jaz* ou o *beat*’”<sup>30</sup>.

Com efeito, tal reflexão nos faz pensar que esse comportamento de alguns adolescentes é uma tentativa de

---

<sup>28</sup> ADORNO. Educação – para quê?

<sup>29</sup> É necessário observar que na época em que Adorno desenvolveu suas reflexões esses estilos musicais eram cultuados por jovens daquele momento histórico. Isso corresponderia hoje quando alguém mais velho criticar um jovem que só ouve música eletrônica, sertanejo universitário ou música pop. A formação erudita de Adorno o faz questionar esses estilos de música, que na visão dele estavam intimamente comprometidos com os interesses da indústria cultural, assim como a música jovem de hoje também está. Cf. ADORNO; HORKHEIMER. A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas.

<sup>30</sup> ADORNO. Educação – para quê?, p. 149.

se desvencilhar das experiências antigas, uma maneira de crescer, afirmando que aquilo que ficou no passado não faz mais sentido ou está ultrapassado. Mas uma análise mais profunda nos faz perceber que na verdade não é bem isso que ocorre. Adorno, para nos fazer entender esta questão afirma: “Essas pessoas odeiam o que é diferenciado, o que não é moldado, porque são excluídos do mesmo e porque, se o aceitassem isto dificultaria sua ‘orientação existencial’”<sup>31</sup>. Assim, a inaptidão à experiência é uma forma de defesa para evitar que possamos compreender o diferente, aquilo que não está moldado, pois se essas pessoas aceitassem o diferente teriam que mudar sua própria forma de ver mundo.

Por isso, essas pessoas gerarão aversão, ódio e rancor frente a tudo aquilo que poderá permitir o acesso às experiências. E se a educação para a emancipação propuser a aptidão à experiência como condição fundamental para a autonomia e a emancipação, essas pessoas se voltarão, evidentemente, contra esse tipo de educação<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> IDEM. A educação contra a barbárie, p. 150.

<sup>32</sup> Só para ilustrar: a experiência como professor da disciplina Filosofia em IES públicas e privadas, ao longo desses anos, mostrou ao autor deste trabalho o quanto muitos alunos sentem aversão à Filosofia, transferindo também para o professor que ministra essa disciplina esse sentimento. Expressões como “Eu não entendo nada”, “Esse texto é muito difícil, não o entendi”, “Eu não consigo aprender Filosofia”, “Já estou fazendo essa cadeira pela quinta vez mas não aprendi nada”, “Os filósofos são loucos”, “A Filosofia é algo ultrapassado e por isso não me interessa”, são exemplos de como muitas pessoas estão inaptas à experiência. Isso se demonstra na medida em que elas não conseguem aceitar o diferente, as possibilidades, apresentadas pela filosofia; sentem-se perturbadas pela “inconstância” e “relatividade” apresentada pela filosofia. No entanto, pela reflexão aberta por Adorno poderemos compreender que de fato muitas dessas pessoas não suportam o diferente, aquilo que não puder ser catalogado, classificado e hierarquizado, e talvez por isso se sintam desconfortáveis perante às aulas de filosofia, demonstrando, dessa forma, a sua inaptidão à experiência. Se tivessem que aceitar o diferente e o não padronizado teriam que mudar sua orientação de vida, e isso elas não desejam fazer. Cf. ADORNO. Educação – para quê?

A efetivação de uma educação para emancipação, que nos torne aptos à experiência, “[...] consistiria essencialmente na conscientização e, desta forma, na dissolução desses mecanismos de repressão e dessas formações reativas que deformam nas próprias pessoas sua aptidão à experiência”<sup>33</sup>. Para que isso ocorresse seria necessário dissolver todo ódio e rancor transferidos ao processo formativo.

Pelo exposto, para construção de uma educação para a emancipação será necessário nos tornarmos aptos à experiência. Para realizar isso é fundamental trazer para o nível do consciente todos os rancores, recalques e repressões que as pessoas têm diante do processo educacional, dissolvendo-os, permitindo, assim, a compreensão das origens do rancor e do ódio frente a esse processo. A realização disso contribuirá consideravelmente para uma educação para a emancipação, pois estaremos tornando-nos mais aptos a experiências.

Aprofundando mais ainda a compreensão da relação entre educação e experiência, Adorno reflete que quando pensamos no conceito de racionalidade “[...] em geral este conceito é aprendido de um modo excessivamente estreito, como capacidade formal de pensar”<sup>34</sup>. Ou seja, quando pensamos em racionalidade ligamos quase que imediatamente a dimensão meramente cognitiva, e disso Adorno<sup>35</sup> discorda.

O filósofo alemão afirma que “[...] aquilo que caracteriza propriamente a consciência é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo – a relação entre as formas e estruturas de pensamento do sujeito e aquilo que este não é”. Ou como ele complementa:

---

<sup>33</sup> ADORNO. Educação – para quê?, p.150.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.151.

<sup>35</sup> *Ibid.*

---

este sentido mais profundo de consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências. Eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais<sup>36</sup>.

Dessa forma, a capacidade de pensar – compreendida para além da mera capacidade cognitiva lógico-formal, como estrutura para a mera aquisição de conhecimento e por consequência da aprendizagem – é uma condição para ter experiências. Quem não consegue pensar não fará experiências, assim como quem não estiver apto a fazer experiências intelectuais não estará em condições de pensar. Uma educação para a emancipação é também uma *educação para o pensar*<sup>37</sup>, pois “[...] a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação”<sup>38</sup>.

Outra questão apresentada pelo filósofo frankfurtiano é a relação entre educação para a emancipação e a educação para o indivíduo. É necessário esclarecer inicialmente que o sentido que Adorno<sup>39</sup> nos apresenta de indivíduo é diferente do individualismo burguês, que defende a formação de ilhas, de mônadas sociais incapazes de uma ação coletiva, pensando apenas em seus interesses

---

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 151.

<sup>37</sup> Se no processo educacional não formos exigidos a pensar, a fazer experiências intelectuais, não será possível falar de uma educação para a emancipação. Se, por exemplo, as aulas e as avaliações não nos provocarem a capacidade de pensar, mas o contrário – simplesmente memorizar, decorar e fixar mecanicamente conteúdos educacionais – não estaremos contribuindo para uma educação para a emancipação, mas dialeticamente contribuiremos para educação para a barbárie. Daí nossa preocupação com as aulas e as avaliações que não desenvolvem nos alunos a capacidade de pensar. Isso é mais que uma preocupação didático-pedagógica, mas uma questão de tornar nossos alunos aptos à experiência, capazes de se tornarem emancipados.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.151.

<sup>39</sup> *Ibid.*

---

pessoas. O indivíduo a que o autor se refere está mais próximo da noção de *sujeito*, apresentada por Kant<sup>40</sup> no texto “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?”. A saber: uma educação para a indivíduo é, de fato, uma educação para o sujeito, eis o que Adorno<sup>41</sup> nos permite inferir.

Primeiramente ele aponta que no contexto alemão a educação, já há algum tempo, está direcionada para a anti-individualismo. A educação nos moldes atuais combate a individuação do sujeito<sup>42</sup>. Isso ocorre pois hoje “[...] existe uma ampla carência de possibilidades sociais de individuação, porque as possibilidades sociais reais”, isto é,

---

<sup>40</sup> KANT. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?

<sup>41</sup> ADORNO. Educação – para quê?

<sup>42</sup> Podemos perceber esse fenômeno quando, no processo de formação para o trabalho, as habilidades pessoais não serão levadas em consideração. No Taylorismo-fordismo a formação do trabalhador exigia que ele executasse a mesma tarefa que outro, sem necessidade de nenhum toque pessoal. Aliás, qualquer individuação ou estilo próprio de trabalho não é valorizado por esse modelo, que defende essencialmente a automação e mecanização dos movimentos. Se um trabalhador “quebrar”, outra “peça”, com as mesmas características, deve ser colocada em seu lugar para evitar a esteira da linha de produção pare. Num contexto mais atual, orientado também pelo modo de produção flexível, conhecido como *Toyotismo*, os talentos pessoais – mesmo que exista um discurso ideológico para dizer o contrário – não são interessantes. A partir dessa orientação a formação do trabalhador ocorre por meio da padronização de habilidades e competências, que aparentemente exigem qualidades pessoais mas que de fato evitam qualquer forma de individuação no processo de trabalho. Assim como no modelo anterior, o Toyotismo também massifica o processo de trabalho, apagando o rosto dos trabalhadores e dessa forma desaparecerão na multidão do mercado de trabalho, se tornaram fichas frias no setor de RH. E como fichas não têm sentimentos, projetos, planos, família, desejos, são facilmente descartados pelas empresas, com o pretexto de não estarem mais aptos a executar suas tarefas, que até então as empresas acreditavam que estava realizando com eficiência. Essas são algumas reflexões que fazemos a partir da provocação feita por Adorno (1995c). Cf. ADORNO. Educação – para quê?



---

nos “[...] processos de trabalho, já não exigem mais as propriedades especificamente individuais”<sup>43</sup>.

Além disso, o filósofo alemão observa ainda que tais relações presentes na sociedade, especialmente apresentadas no mundo do trabalho, obstaculizam o processo de emancipação, pois “[...] a sociedade premia em geral uma não-individação; uma atitude colaboracionista<sup>44</sup>. Paralelamente a isto acontece aquele enfraquecimento da formação do eu, que de há muito é conhecida da psicologia como ‘fraqueza do eu’”<sup>45</sup>.

E Adorno<sup>46</sup> nos faz pensar, a partir desta análise, que uma das consequências mais profundas disto é o “enfraquecimento do eu”. Isso quer dizer que essa “atitude colaboracionista” da sociedade, de alguma forma, obstaculariza a formação do sujeito. E sem sujeito não haverá condições de possibilidade para a formação para a emancipação. A autonomia passa necessariamente pelo desenvolvimento de sujeitos capazes de se perceber como sujeito e não como meros objetos. A massificação objetiva os sujeitos, tornando-os passíveis de manipulação, opressão e dominação.

Contudo é bom lembrar que essa defesa não se direciona para a formação para o individualismo, mas objetiva nos fazer refletir na necessidade da formação do sujeito face ao processo de massificação no mundo existente,

---

<sup>43</sup> ADORNO. Educação – para quê?, p.152.

<sup>44</sup> Com efeito, sobretudo no mundo do trabalho hoje, somos exigidos a agir em grupos, desenvolvendo atividades em função do grupo. As equipes de trabalho produzem e não os indivíduos. Até mesmo na escola, com a inserção das dinâmicas de grupo e de atividades coletivas, por exemplo, a não-individação está presente, exigindo que o sujeito se dilua na massa da sala de aula. Assim, os sujeitos estão desaparecendo, pois o que interessa, sobretudo para o modelo capitalista atual, é a equipe ou o grupo, que de fato são pseudoexpressões da coletividade.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>46</sup> *Ibid.*

pois assim estaremos mais aptos a fazer experiências e a engendrar a autonomia e a emancipação, eis o que nos permite pensar Adorno.

No entanto, Adorno<sup>47</sup> observa as dificuldades de uma educação para a individualidade, para o sujeito. Em primeiro lugar, ele afirma que “[...] não é possível conservar a individualidade das pessoas. Ela não é algo dado. Mas talvez a individualidade se forme precisamente no processo da experiência [...]”<sup>48</sup>. São as experiências que produzirão em nós a individualidade ou subjetividade, e é possível pensar que pessoas inaptas à experiência terão maiores dificuldades para a construção de sua subjetividade, fortalecendo o seu eu<sup>49</sup>.

Como a Educação poderá superar essa contradição? Como formar indivíduos sem que essa formação seja ela mesma uma deformação do indivíduo, do sujeito? Adorno<sup>50</sup> nos alerta que o primeiro passo é trazer essa questão à tona, torná-la consciente para a educação e para os educadores.

É possível formar pessoas para a subjetividade e ao mesmo tempo formá-las para a adaptação social? Segundo o filósofo frankfurtiano do “[...] ponto de vista formal naturalmente isto é evidente. Entretanto acredito apenas que no mundo em que nós vivemos esses dois objetivos não podem ser reunidos”, pois a “[...] idéia de uma espécie de harmonia [...] entre o que funciona socialmente e o homem formado em si mesmo, tornou-se irrealizável”<sup>51</sup>.

Dessa forma, a educação para a individualidade, ou seja, para a subjetividade, precisa trazer para o nível do

---

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.153.

<sup>49</sup> Cumpre observar que o sentido em que Adorno emprega para falar do “eu” está orientado pela Psicanálise. Assim, o Eu está relacionado ao Ego.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, p.154.

---

consciente os problemas enfrentados pela própria educação no contexto atual. Essa é uma maneira de educar para a emancipação e para a autonomia. Não podemos camuflar tais questões com discursos ideológicos.

As escolas e todos aqueles envolvidos no processo educacional têm de tomar consciência das dificuldades e obstáculos para a educação para a emancipação, pois assim haverá possibilidade de iniciar-se uma educação para a Autonomia. E a formação da subjetividade será um caminho para produzir a *resistência* frente a toda essa problemática<sup>52</sup>.

Enfim, as reflexões propostas por Adorno<sup>53</sup> aqui nos fazem pensar sobre necessidade de se debater sobre o sentido ou para onde a educação deverá conduzir. “Educação – para quê?” é uma questão fundamental. Depois de refletir sobre essa questão central poderemos discutir o *como* educar. E em suas análises o filósofo alemão nos permitiu perceber que a Educação deverá conduzir-nos para a autonomia e emancipação, pois assim poderemos resistir, mais fortemente, à massificação e à barbárie.

### **3 Educar para a emancipação: isto é possível?**

Após as análises empreendidas na seção anterior sobre a relação entre educação e emancipação, nos serviremos agora do texto “Educação e Emancipação” para ampliar nossa compreensão sobre o tema. O texto em questão também é produto de um debate na Rádio de Hessen, Alemanha, transmitido em 13 de agosto de 1969. Nesse debate Adorno, entre outros assuntos, nos apresenta algumas reflexões e propostas para uma educação para a emancipação. Apresentaremos a seguir fragmentos deste

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

---

escrito que nos permitirão refletir ainda mais sobre a emancipação<sup>54</sup>.

Ademais, “[...] o problema da emancipação não é unicamente alemão, mas internacional.”<sup>55</sup>. Apesar de elaborar suas análises a partir do contexto alemão – cumpre lembrar que foi lá que a barbárie eclodiu com força total na época do nazismo –, o filósofo observa que este problema ultrapassa os limites territoriais da Alemanha. Ao citar o exemplo dos Estados Unidos – um país aparentemente voltado ao cultivo da liberdade e da emancipação – ele nos alerta que, de fato, o problema da emancipação ultrapassa as fronteiras nacionais<sup>56</sup>. Para ilustra isso o filósofo alemão declara:

Nos Estados Unidos, efetivamente, duas exigências diferentes se chocam diretamente: de um lado, o vigoroso individualismo, que não admite preceitos, e de outro lado a idéia da adaptação assumida pelo darwinismo por intermédio de Spencer, o

---

<sup>54</sup>É necessário observar que outros autores também se debruçaram sobre o tema da emancipação, como, por exemplo, Paulo Freire. Este autor discute sobre a necessidade da educação emancipatória, que deve superar uma “educação bancária”, voltada a mera reprodução e repetição do conhecimento, fundamentada na transmissão do conhecimento do professor para o aluno; neste caso o professor é o dono do conhecimento e o aluno, passivamente, apenas absorve tal conteúdo, sem participar ativamente da aprendizagem. Dessa maneira, sobretudo no contexto da América Latina e da África, a Educação deverá ser um instrumento de libertação da opressão, tornando-se assim emancipatória, eis o que defende Paulo Freire. Contudo, mesmo sabendo da contribuição do teórico para o campo da educação no debate sobre a educação emancipatória, optamos aqui em nossa pesquisa pela orientação da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, especialmente as contribuições de Adorno e Horkheimer. Fazemos isso para nos manter coerentes com o referencial teórico adotado em nosso trabalho. Cf. FREIRE. *Pedagogia do oprimido*; FREIRE. *Pedagogia da autonomia*.

<sup>55</sup> ADORNO. *Educação e emancipação*, p. 175.

<sup>56</sup> *Ibid.*

---

ajustamento, que ainda há trinta ou quarenta anos constituía uma palavra mágica na América e que imediatamente tolhe e restringe a independência no próprio ato, mesmo de sua proclamação. Aliás, trata-se de uma contradição que percorre toda a história burguesa<sup>57</sup>.

Ao nos apresentar esse exemplo ele nos faz perceber que, mesmo em países que se dizem defensores da liberdade e do indivíduo, a estrutura social capitalista burguesa impedirá a emancipação. Como conciliar individualismo e adaptação? De que forma tornar as pessoas emancipadas se a estrutura social exige a sua adaptação? Estas são algumas contradições inerentes à própria lógica social capitalista.

Assim, o problema da emancipação, com certeza, ultrapassará os limites da Alemanha. E é por isso que nós, aqui no Brasil, sujeitos às mesmas vicissitudes do Capitalismo, também precisamos refletir criticamente sobre o tema da emancipação, em especial a relação entre a educação e a emancipação, pois a barbárie e os obstáculos para a emancipação também, de alguma forma, nos rodeiam, e os impactos negativos desse processo possivelmente são e serão sentidos aqui nos trópicos.

Outro aspecto debatido pelo filósofo alemão para nos ajudar a compreender a emancipação é a questão da *autoridade*.

Lembra que o autor escreveu o livro *Authoritarian Personality* (obra em que discute o conceito de *personalidade autoritária* a partir de uma vasta pesquisa empírica sobre o assunto), e não poderia furtar-se a discutir a relação da autoridade com a emancipação. Sobre isso Adorno declara: “O modo pelo qual [...] nos convertemos em um ser humano autônomo, e portanto emancipado, não reside simplesmente no protesto contra qualquer tipo de autoridade”<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>58</sup> ADORNO. Educação e emancipação, p. 176-177.

Com efeito, a emancipação, pontua o autor, não se constrói apenas quando rejeitamos qualquer tipo de autoridade. É preciso não confundir emancipação com a falsa ideia de autossuficiência, de independência. Um homem emancipado surge, inclusive, por causa do processo de internalização de figuras que representam a autoridade. A mera rebeldia contra toda e qualquer autoridade não é garantia para a emancipação.

Para nos fazer entender mais sobre isso, Adorno<sup>59</sup>, orientado por uma reflexão freudiana, observa que a emancipação requer a internalização da autoridade, neste caso da figura paterna. Sobre isto observa:

É o processo – que Freud denominou de desenvolvimento normal – pelo qual as crianças em geral se identificam com uma figura de pai, portanto, com uma autoridade, interiorizando-a, apropriando-a, para então ficar sabendo, por um processo sempre muito doloroso e marcante, que o pai, a figura paterna, não corresponde ao eu ideal que aprenderam dele, libertando-se assim do mesmo e tornando-se, precisamente por essa via, pessoas emancipadas. Penso que o momento da autoridade seja pressuposto como um momento genético pelo processo de emancipação<sup>60</sup>.

Pelo exposto, podemos compreender que para a possibilidade da construção é necessário que esse sujeito interiorize primeiro, sobretudo na infância, uma figura de autoridade, a figura paterna, como referência dos limites e da lei. Sem essa autoridade as pessoas não poderão se tornar emancipadas. Essa internalização permitirá, posteriormente, que a pessoa transcenda, ultrapasse a figura paterna, tornando-se, assim, emancipados. Aquelas pessoas que não têm nenhuma referência de autoridade, nos faz pensar

---

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 177.

---

Adorno, não poderão se tornar emancipadas. Dessa forma, a emancipação exige também a interiorização da autoridade.

Contudo, é necessário observar que nesse processo alguns podem se identificar de forma distorcida com a figura de autoridade, voltando-se, com ódio e rancor, contra aquela figura de autoridade que imaginava ser um entrave para sua vida. Esta situação produz deformações psicológicas e sociais. Algumas pessoas que passaram por esse processo de forma dolorosa e equivocada podem querer imitar a maneira como enxergavam aquela figura paterna, torando-se cópias distorcidas daqueles que imitam. Tornam-se, portanto, pessoas rudes e duras com os outros (isto pode ser uma maneira de se vingar contra aqueles que também foram duros com elas), capazes de produzir a barbárie e não a emancipação. Com efeito, a interiorização da autoridade da figura do pai é importante para a construção da emancipação, no entanto a internalização distorcida deste processo pode ser um obstáculo à sua efetivação.

Outro fenômeno produzido por essa interiorização distorcida da figura de autoridade é a produção de indivíduos presos à *menoridade*<sup>61</sup>, incapazes de agir e pensar por conta própria, necessitando assim de um tutor, assim como nos fez pensar Kant<sup>62</sup> em seu texto ilustre sobre o Esclarecimento. Isso ocorre porque tais “[...] pessoas aceitam com maior ou

---

<sup>61</sup> Assim, as pessoas orientadas pela menoridade são aquelas que não resistirão a nada, aceitarão tudo da maneira como a sociedade impõe, acreditando que as coisas são o que são e não podem ser de outra maneira. A menoridade também estará na escola na medida em que alunos não questionarem nada daquilo que o professor transmitir a eles. Professores são menores quando não discutem o conteúdo, o livro didático, o programa da disciplina, o sistema de avaliação, o sentido oculto da formação profissional e as estruturas do sistema de ensino para qual estão trabalhando. A menoridade é um mal que acomete muitas pessoas hoje, e aqueles que deveriam libertar-se dela também sofrem desse mal: *os professores*.

<sup>62</sup> KANT. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?

menor resistência aquilo que a existência dominante apresenta à sua vista e ainda por cima lhes inculca à força, como se aquilo existe precisasse existir dessa forma”<sup>63</sup>.

Porém, como a menoridade é produzida? Qual o mecanismo gerador dela? Adorno explica:

Pessoas incontáveis interiorizam, por exemplo, o pai opressivo, brutal e dominador, mas sem poder efetivar essa identificação, justamente porque as resistências a ela são excessivamente poderosas. E precisamente porque não conseguem realizar a identificação, porque há inúmeros adultos que no fundo representam um ser adulto que nunca conseguiram ser totalmente, e assim possivelmente precisam sobre-representar sua identificação com tais modelos, exagerar, encher o peito, bravejar com voz adulta, só para dar credibilidade frente aos outros ao papel mal-sucedido para eles próprios<sup>64</sup>.

A partir dessa observação, é possível pensar que muitos adultos tentam representar esse papel, fazendo-nos parecer que superaram a menoridade. No entanto, observa o filósofo frankfurtiano, por problemas no processo de identificação com o pai opressivo, essas pessoas não conseguem, de fato, libertar-se da menoridade. Agem como adultos, gritam, são rudes, demonstram certa autoridade, mas no fundo elas próprias ainda são menores, necessitando de alguém para guiá-los.

Ele ainda observa que a menoridade poderá, inclusive, ser encontrada entre alguns intelectuais, que imaginamos estar imunes a esta “doença” psicossocial<sup>65</sup>. Isto quer dizer que o acúmulo de conhecimento, por meio da formação acadêmica, não é garantia de saída da menoridade. Na medida em que avançamos na graduação, pós-graduação

---

<sup>63</sup> ADORNO. Educação e emancipação, p.178.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>65</sup> *Ibid.*



– mestrado, doutorado, pós-doutorado – não estamos imunes à menoridade, pois a sua origem é mais profunda.

Se, por exemplo, um docente com pós-doutorado tiver tido problemas de identificação com a autoridade, ele mesmo poderá oprimir seus alunos – ao dizer que seus alunos “não sabem nada”, “não entendem nada”, “não aprenderam nada”, que “ficarão reprovados”, “não conseguirão responder às questões da prova”, etc. – tentando ser um adulto que ele mesmo não é. Comportamentos deste tipo poderão indicar um sintoma de dificuldades de identificação com a autoridade, e não será o acúmulo de conhecimentos que libertará tal professor<sup>66</sup> da menoridade, pois ele está profundamente mergulhado nessa condição.

Outra questão posta pelo filósofo frankfurtiano é a relação entre emancipação e a firmeza do eu. Quanto mais sólida, no sentido de autonomia, for a formação do sujeito mais condições ele terá de ser emancipado, pois um ego forte é uma condição para a emancipação<sup>67</sup>.

Porém, atualmente existem muitas dificuldades para a formação de um eu firme. Pelo contrário, a situação hodierna produz, por causa do problema da adaptação, o enfraquecimento do eu. Por exemplo, pessoas que não têm

---

<sup>66</sup> No ano de 2011 um caso de racismo foi denunciado por alunos de um curso da UFMA. Segundo relatos o Prof. Dr. do Departamento de Matemática foi acusado de utilizar termos racistas contra um aluno africano que estuda na Universidade. Como se observa, o professor tem uma boa qualificação profissional, experiência, e titulação, e mesmo assim não conseguiu escapar do desejo de oprimir e humilhar os outros. Talvez, como nos fez pensar Adorno (cf. ADORNO. Educação e emancipação), esse professor tenha problemas de identificação e por isso precisa oprimir os outros para se vingar da opressão sofrida em algum momento da vida. Assim, todo o conhecimento e sua titulação não evitaram e nem o retiraram da sua condição de menoridade. Cf. <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/939452-procuradoria-pede-que-pf-investigue-racismo-na-ufma.shtml>.

<sup>67</sup> ADORNO. Educação e emancipação.

representação firme de sua formação profissional, mudando de profissão a todo momento ou adaptando-se sem resistências às mudanças exigidas pelo mercado de trabalho também têm dificuldades para a emancipação, observa Adorno<sup>68</sup>.

Além disso, existem outras dificuldades para a efetivação da emancipação. A organização do mundo capitalista, o controle planejado e a indústria cultural são mecanismo que obstaculizam a chegada da emancipação, observa Adorno<sup>69</sup>. A organização social, orientada para a heteronomia, é também uma dificuldade para a efetivação da emancipação, pois

[...] a organização social em que vivemos continua sendo heterônoma, isto é, nenhuma pessoa pode existir na sociedade atual realmente conforme suas próprias determinações; enquanto isto ocorre, a sociedade forma as pessoas mediante inúmeros canais e instâncias mediadores, de um modo tal que tudo absorvem e aceitam nos termos desta configuração heterônoma que se desviou de si mesma em sua consciência<sup>70</sup>.

Com efeito, a estrutura social nos orienta mais para a heteronomia e do que para a autonomia. Superar, dialeticamente, tal estrutura será uma das maneiras de contribuir para a efetivação da emancipação, pois se não formaremos pessoas capazes apenas de dizer *sim* para tudo que impõem a ela, sem jamais questionar ou refletir criticamente sobre isto, já estamos contribuindo com a efetivação da emancipação.

Por outro lado, a construção da emancipação não deverá ocorrer apenas em nível institucional. Não cabe

---

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 181.

---

somente à escola, dentro dos seus limites institucionais, produzir uma educação para emancipação, analisa Adorno<sup>71</sup>.

Como o filósofo nos faz pensar, a construção de sujeitos emancipados é uma tarefa ampla. A escola tem papel importante neste processo, porém ela não é a única responsável por isso. Se a família, os meios de comunicação de massa, a internet, a arte, a literatura, o cinema, a música não contribuírem também com a formação para a emancipação a tarefa da escola será hercúlea, quase impossível. Deste modo, a emancipação deverá ser um projeto maior, de toda a sociedade, e a escola deverá estar incluída nele, mas ela sozinha não contribuirá muito no processo de emancipação.

Ademais, o filósofo alemão defende que, se as pessoas interessadas na emancipação “[...] orientarem toda a sua energia para que a educação seja uma educação para a contradição e para a resistência [...]”<sup>72</sup>, será possível formar pessoas para a autonomia e para a emancipação. Uma educação orientada para a resistência poderá contribuir demasiadamente para a emancipação, observa Adorno.

Entretanto, como fazer isso acontecer concretamente? De que forma é possível educar para a emancipação? O filósofo responde a estas questões desta maneira, dando um exemplo de uma educação para a emancipação:

Por exemplo, imaginaria que nos níveis mais adiantados do colégio, mas provavelmente também nas escolas em geral, houvesse visitas conjuntas a filmes comerciais, mostrando-se simplesmente aos alunos as falsidades aí presentes; e que procedera de maneira semelhante para imunizá-los contra determinados programas matinais ainda presentes no rádio, em que nos domingos de manhã são

---

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 183.

tocadas músicas alegres como se vivêssemos num mundo “feliz”, embora ele seja um verdadeiro horror; ou então que se leia junto com os alunos uma revista ilustrada, mostrando-lhes como são iludidas, aproveitando-se suas próprias necessidades impulsivas; ou então que um professor de música, não oriundo da música jovem, proceda a análise de sucessos musicais, mostrando-lhes por que um *hit* da parada de sucessos é tão incomparavelmente pior do que um quarteto de Mozart ou Beethoven ou uma peça verdadeiramente autêntica da nova música<sup>73</sup>.

Retirando-se algumas preferências pessoais do autor das quais o leitor poderá discordar, a fala de Adorno nesse fragmento é basilar para que nós, professores, possamos entender como educar para emancipação. A leitura crítica de músicas, filmes, revistas, programas de rádio e televisão juntamente com os alunos é uma maneira de educá-los para a autonomia, a emancipação e a resistência. Há, com certeza, docentes que fazem isso em sala de aula, no momento da exibição de um filme, por exemplo. Mas é necessário ter mais consciência da finalidade da utilização de tais estratégias educacionais. Se o filme ou a música foram apresentados aos alunos apenas como entretenimento, exatamente como a indústria cultural deseja, não estaremos produzindo uma educação para a resistência e para autonomia.

Podemos acrescentar a estes exemplos apresentados pelo filósofo frankfurtiano a seguinte atividade: ler criticamente com os alunos o conteúdo que circula na internet, em especial aqueles que mais interessam às pessoas, a saber, os sites de relacionamento. Ao compreender criticamente as estruturas presentes neste conteúdo da internet os alunos poderão entender o quanto a emancipação é indesejada por aqueles que pretendem manter o *status quo*, e por isso precisamos resistir a isto.

---

<sup>73</sup> ADORNO. Educação e emancipação, p. 183.

Mas é possível pensar que, mesmo que por este caminho o sujeito se torne “[...] esclarecido, criticamente consciente, ainda” poderá “permanecer teleguiado de uma determinada maneira em seu comportamento, não sendo, em sua aparente emancipação, autônomo no sentido que se imaginava nos primórdios da Ilustração”<sup>74</sup>, observa Becker se contrapondo a posição de Adorno debate da Radio de Hessen anteriormente citado.

Ciente dessa possibilidade, Adorno observa que a sociedade, nos moldes atuais, deseja manter o homem não emancipado, além do que “[...] tudo o que há de ruim no mundo imediatamente encontra seus advogados loquazes, que procurarão demonstrar que, justamente o que pretendemos encontra-se há muito superado ou então está desatualizado ou é utópico”<sup>75</sup>.

Assim, as tentativas de uma educação para emancipação sofrerão críticas, acusando-as de desnecessárias e ultrapassadas. “Por que emancipar pessoas em uma sociedade já emancipada pela ciência e pela tecnologia?” “Para que emancipar se já vivemos numa democracia, num Estado democrático de direito?” “A emancipação não é necessária pois as escolas já libertaram as pessoas da escuridão, da ignorância”. Questões como estas tocam superficialmente na questão da emancipação; são visões distorcidas daqueles que são contrários à educação para a emancipação.

Mas, pelo que foi percorrido até o momento, estamos longe de viver numa sociedade emancipada. Os críticos de uma educação para a emancipação acusam de ser uma proposta ultrapassada ou utópica. Pela análise feita por Adorno<sup>76</sup> mais do que nunca é necessário debater

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>76</sup> *Ibid.*

profundamente sobre a questão da emancipação, sobretudo em seu aspecto educacional. A educação para a emancipação é uma condição fundamental para evitar que mergulhemos profundamente na barbárie, e que soframos seus impactos negativos e violentos. Nunca foi tão atual falar de emancipação. E se utopia for definido como um lugar onde gostaríamos de estar, a proposta de educação para a emancipação é uma utopia pois nos move a efetivar concretamente possibilidades de uma sociedade de pessoas emancipadas; enquanto caminhamos em direção a uma educação para a emancipação estamos, na verdade, nos emancipando. E como nos lembra Kant<sup>77</sup>, a emancipação é um processo jamais concluído pelos sujeitos, mas tarefa a ser perseguida pela humanidade.

#### **4 Conclusão**

Enfim, ao acompanharmos as reflexões apresentadas por Adorno nos textos que fundamentaram nossas análises neste trabalho foi possível expressar as nossas próprias reflexões. A barbárie e a emancipação precisam ser discutidas profundamente. É necessário entender o que elas significam e qual a relação delas com a educação.

Assim, a Educação deverá evitar que a barbárie se manifeste, mesmo sabendo que a barbárie surge dentro do próprio processo civilizatório, eis um desafio a ser superado. A Educação deverá conduzir-nos à emancipação, pois assim poderemos construir uma sociedade mais democrática. A construção de sujeitos emancipados, mais do que isso, é uma necessidade para a manutenção da própria humanidade. Desta forma, as reflexões apresentadas por Adorno nos permitiram compreender mais sobre a própria educação, tarefa na qual muito de nós estamos inseridos como profissionais da docência.

---

<sup>77</sup> KANT. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?

---

Dessa forma, levantarmos a questão: “O processo educacional pode contribuir para a superação da barbárie, contribuindo para a formação de sujeitos emancipados?” Pelo exposto, é possível afirmar que sim, contanto que os obstáculos objetivos e subjetivos que atravancam este processo estejam conscientes. Na medida em que nos tornamos conscientes dos aspectos mais profundos, e até mesmo inconscientes, que envolvem o processo educacional será possível que a Educação nos encaminhe para a emancipação. “Educar – para quê?”, eis uma questão que merece permanecer viva permanentemente, produzindo em nós reflexões cada vez mais profundas sobre o papel da Educação como instrumento de resistência ao processo de massificação e barbárie produzidos pela sociedade hodierna.

### Referências:

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. Conceito de esclarecimento. In: \_\_\_\_\_. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985a.

---

\_\_\_\_\_. A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas. In: \_\_\_\_\_. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. Educação – para quê? In: KALDEBACH, Gerd. (Org.). *Theodore W. Adorno: educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995a.

---

\_\_\_\_\_. Educação e emancipação. In: KALDEBACH, Gerd. (Org.). *Theodore W. Adorno:*

*educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995b.

\_\_\_\_\_. Educação após Auschwitz. In: KALDEBACH, Gerd. (Org.). *Theodore W. Adorno: educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995c.

\_\_\_\_\_. A educação contra a barbárie. In: KALDEBACH, Gerd. (Org.). *Theodore W. Adorno: educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995d.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Educação, ideologia e contra-ideologia*. São Paulo: EPU, 1986. (Temas básicos de educação e ensino).



# Acerca de uma crítica a conceitos referentes ao sistema teórico político de Karl Marx, a partir de Jürgen Habermas no cenário contemporâneo.

---

*Diogo Silva Corrêa\**

## 1 Introdução

O Filósofo da *teoria da ação comunicativa* utiliza e cita Karl Marx em vários momentos de suas abordagens, em algumas delas como uma teoria insuficiente para embasar a filosofia política contemporânea. Esse diagnóstico será um importante diferencial para o filósofo nascido em Dusseldorf, porque essa crítica vai auxiliar uma proposta de reconstrução teórica de Marx.

No primeiro momento deste texto o objetivo foi expor a defasagem de algumas categorias marxianas em que a partir de algumas passagens da Obra *Técnica e Ciência como "Ideologia"* Habermas apresenta uma limitação marxiana para

---

\* Atualmente é professor da Universidade Federal do Maranhão e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí. Endereço eletrônico: [diogo.correa@ufma.br](mailto:diogo.correa@ufma.br).

<sup>1</sup> Vale ressaltar que essa obra faz parte dos primeiros escritos de Habermas. Isso porque esta pesquisa parte do pressuposto habermasiano que o referido autor fez algumas mudanças significativas ao longo de toda a sua teoria, mas em meio a isso se deu uma *continuidade e evolução do pensamento de Habermas*. (DA SILVA, *Espaço Público em*

a nova roupagem da política que se efetiva no mundo contemporâneo.

No segundo momento de nossa abordagem, além de continuarmos a destacar o pouco avanço da teoria marxiana, onde os conceitos de *Luta de Classes* e *Modos de Produção* terão alguma ênfase para a crítica em Habermas, explicitaremos também, a partir deste autor, expor que existe um entendimento defasado também por parte da ideia de homem e sua sociedade ao longo de toda a história segundo referente ao marxianismo.

Nesse sentido, será explicitado a partir de leituras habermasianas acerca de uma reconstrução da teoria do Materialismo Histórico, objetivando evidenciar que é possível o Materialismo Histórico, como uma espécie de parâmetro para teorias e vertentes mais atuais, desenvolvendo, por parte do marxismo, alguma utilidade para uma interpretação de homem como um ser de papéis sociais segundo uma reconfiguração desenvolvido por Habermas.

## **2 O Marxianismo inserido em um momento específico da Humanidade.**

Em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, Jürgen Habermas ainda se encontra como um teórico da primeira geração da Escola de Frankfurt. Pois encontramos em obras como essas de meados dos anos sessenta um Habermas bem atrelado às conseqüências teóricas no pensamento de Marx, se restringindo a denúncia de um teor de dominação e exploração na sociedade. Um daqueles teóricos que dão

---

*Habermas, p. 14*). Isso tudo embasado no próprio Habermas onde o autor expõe que *my own theory, finally, has also changed, albeit less in its fundamentals than in its degree of complexity*. (HABERMAS, J. *Further Reflections On the Public Sphere*. p. 422. In. CALHOUN, Craig. *Habermas and the Public Sphere*).

---

margem às interpretações críticas com relação ao capitalismo, dando total enfoque ao seu poder de exclusão social.

O momento mais interessante de Habermas com relação a esta Obra se encontra no texto de mesmo nome, *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Onde Habermas utiliza interlocutores como Herbert Marcuse, Marx Weber e Karl Marx. É justamente com relação a Marx que a base desse texto vai se valer como uma abordagem.

É nesse momento também que podemos vislumbrar um inicial viés de afastamento de Habermas por parte da Escola de Frankfurt no tocante à forma de abordagem diante da teoria de Marx, porque diante da crítica, de forma embrionária se encontra feixes teóricos que irão se desenvolver em textos de maior relevância do autor mais a frente no tocante à sua biografia.

O enfoque é com relação a um novo programa de dominação na sociedade contemporânea, ou seja, a ideia de uma denúncia crítica não se perde em Habermas. A grande novidade é que analisando o advento do novo programa, evidenciado por uma nova faceta do capitalismo, a teoria de Marx, pautado em uma forma de exploração presente em uma época fica comprometida.

Mais antes disso Habermas inicia sua abordagem no texto supracitado respeitando todo o percurso de uma história da filosofia que demonstra o pensamento de Marx como um potencial teórico significativo diante da explicitação de dominação que o capitalismo desenvolve no mundo moderno e início do contemporâneo. Incluindo a ideia de modo de produção como a mola propulsora da sociedade. Assim cito Habermas:

Em meados do século XIX, o modo de produção capitalista tinha-se imposto de tal modo na Inglaterra e na França que Marx pôde reconhecer o marco institucional da sociedade nas relações de produção e, ao mesmo tempo, criticar o fundamento

próprio da troca de equivalentes. Levou a cabo a crítica da ideologia burguesa na forma da economia política: a sua teoria do valor-trabalho destruiu a aparência da liberdade com que a instituição jurídica do livre contrato de trabalho tornara irreconhecível a violência social subjacente à relação do trabalho assalariado<sup>2</sup>.

Nesse sentido Habermas nos informa que a tão auspiciosa ideia de liberdade e expansão humana que o mesmo autor anunciou no início de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* por parte do nascimento da esfera pública burguesa, se encontra debilitada pela denúncia marxiana de exploração da mesma sociedade em que não existe inclusão de outras classes.

A utilidade marxiana que se encontra em foco aqui é que a forma política nesse momento moderno e início do contemporâneo se dão pelo *modo de produção*. Ele é o dispositivo que move às relações na sociedade e nesse sentido a economia política se torna o ícone centro no cenário político.

Assim as relações materiais centradas na economia são o fator fundamental para o desenvolvimento da sociedade, que em Marx sempre se dá pela *luta de classes* com o instrumento da ideologia como mecanismo de dominação. Essas relações materiais ocorrem na sociedade pelo desenvolvimento da categoria trabalho, por isso é grande a importância para Marx do conceito de modo de produção, ele é um significativo operador de um sistema social.

Para início de exposição esses são alguns conceitos-chaves que constituem a teoria marxiana e que são utilizados pelas diversas teorias marxistas que se impõem até aos nossos dias. E estes no sistema marxista se apresentam na obra supracitada que é chave deste texto como um

---

<sup>2</sup> HABERMAS. Técnica e Ciência como “Ideologia”, p. 67.

---

programa institucional inserido na sociedade. Onde um programa substitutivo está a emergir.

O mote da questão que se evidencia aqui é que Habermas vai dizer que houve um novo movimento no sistema capitalista. Sendo assim o marxismo começa a tomar contornos de insuficiência, juntamente com seus conceitos-chaves. É o que vai anunciar Habermas abaixo:

Desde o último quartel ao século XIX, fazem-se notar nos países capitalistas avançados duas tendências evolutivas: 1) um incremento da actividade intervencionista do Estado, que deve assegurar a estabilidade do sistema e, 2) uma crescente interdependência de investigação técnica, que transformou as ciências na primeira força produtiva. Ambas as tendências destroem aquela constelação de marco institucional e subsistemas de acção racional dirigida a fins, pela qual caracterizara o capitalismo liberal. Não se cumpre, assim, condições relevantes de aplicação para a economia política na versão que Marx, com razão, lhe dera relativamente ao capitalismo liberal<sup>3</sup>.

Como foi exposto acima, o cenário de um sistema social não é mais o mesmo que Marx anunciou o estado passa a se situar no sistema e o mais importante é que uma investigação técnica desenvolve o avanço científico, onde se impõe foco da técnica e da ciência como conceitos que se diferencia agora no sistema capitalista dos conceitos evidenciados por Marx em um sistema político econômico que mapeava a sociedade.

Para ser mais evidente Habermas expõe que *para o lugar da ideologia da troca livre, entra um programa substitutivo que se orienta pelas consequências sociais, não da instituição do mercado, mas de uma atividade estatal que compensa as disfunções*<sup>4</sup>, de cunho

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 70.

---

econômico. Nesse cenário de maior facilidade de intervenção do estado<sup>5</sup> relacionado com o que Habermas chama de *forma privada da revalorização do capital assegurada*<sup>6</sup> se configura um sistema social que desencadeia o que o autor afirma de *assentimento das massas*<sup>7</sup>. Isso abala as diversas relações da vida em sociedade no mundo atual. Nesse sentido, segundo Habermas se insere o seguinte:

Marx não contou que pudesse surgir um descompasso em todos os níveis entre o controle das condições de vida materiais e uma formação democrática da vontade- a razão filosófica para que os socialistas não esperassem o surgimento de um Estado de bem-estar autoritário, ou seja, uma segurança relativa da riqueza social sob a exclusão da liberdade política<sup>8</sup>.

A partir disso é possível ressaltar uma série de acusações referente a questões que são centrais na teoria de Marx. E as bases que sustentavam a teoria marxiana também

---

<sup>5</sup> No livro *A Categoria de Esfera Pública em Jürgen Habermas. Para uma Reconstrução da Autocrítica*, Jorge Lubenöw faz uma breve exposição da nova face do capitalismo após o período industrial. Onde para buscar mapear a categoria Esfera Pública em Habermas, o pesquisador expõe um desenvolvimento que vai do Capitalismo Liberal, Tardio e Avançado. Onde a exposição se torna embasamento para a análise anunciada por Habermas sobre o programa substitutivo e o estado tecnocrático presente em *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Nesse mapeamento teórico que Lubenöw faz em sua obra o livro base é *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Onde a pesquisa de Jorge Lubenöw se empenhou em mapear os estudos de Habermas após *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Em que o entendimento que motivou tal itinerário foi que a última obra deixou um diagnóstico negativo acerca das relações políticas, sociais e humanas no cenário do mundo contemporâneo por parte de Habermas.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>8</sup> HABERMAS. Teoria e práxis: estudos de filosofia social, p. 556.

---

ficaram comprometidas. Como um dos exemplos cita Habermas:

A ideologia básica da troca justa, que Marx desmascara teoricamente sofreu também um colapso na prática. A forma de revalorização do capital em termos de economia privada só pôde manter-se graças aos correctivos estatais de uma política social e econômica estabilizadora do ciclo econômico. O marco institucional da sociedade repolitizou-se. Hoje, já não coincide de forma imediata com as relações de produção, portanto, com uma ordem de direito privado, que assegura o tráfico econômico capitalista, e com as correspondentes garantias gerais de ordem do Estado burguês <sup>9</sup>.

O conceito de capital nesse sentido pode continuar a se garantir por meio de uma reconfiguração, que foi desenvolvida no cerne do próprio movimento e atualização do sistema capitalista, que é o que o autor chama de revalorização do capital. Podemos notar que a economia é um ícone importante, mais ela não é tão fundamental em Habermas como Marx havia evidenciado tanto, existe um grau de importância para Habermas, mas a interpretação que se desenvolve aqui é que essa revalorização se deu por um processo evolutivo que não tem a economia como o mecanismo central nas relações sociais.

Nesse sentido se a economia não é o único mecanismo de dominação, como havíamos afirmado ocorre uma modificação que compromete todo o sistema de interpretação política de Marx. É o que Habermas vai afirmar com outras conclusões consequentes a este diagnóstico logo abaixo:

Mas, assim transformou-se a relação do sistema econômico com o sistema de dominação; a política

---

<sup>9</sup> HABERMAS. Técnica e Ciência como “Ideologia”, p. 68 e 69.

já não é apenas um fenômeno superestrutural. E se a sociedade já não é <<autônoma>>, se já não se mantém autorregulando-se como uma esfera que precede e subjaz ao Estado- e era esta novidade específica do modo de produção capitalista- então, o Estado e a sociedade já não se encontram na relação que a teoria de Marx definira como uma relação entre base e superestrutura. Mas, se assim é, já não pode também desenvolver-se uma teoria crítica da sociedade na forma exclusiva de uma crítica da economia política<sup>10</sup>.

O conceito de base material como alicerce da sociedade está comprometido, isso como estrutura proporciona um abalo na teoria de Marx que vai culminar em uma limitação da mesma teoria quando ela insiste em afirmar a hegemonia da economia política. Não é mais a economia política o programa de dominação no cenário de dominação política.

O novo programa se apresenta por Habermas como um novo quesito teórico a ser analisado no tocante à dominação, como uma forma singelamente diferenciada de dominação, e como afirma o mote deste trabalho este ao limitar o pensamento de Marx pautado na economia política, restringe anteriormente estando em uma situação que decorre dos demais conceitos que estão no centro da referida teoria. Assim cito Habermas:

A ciência e a técnica transformam-se na primeira força produtiva e caem assim as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho. Já não tem mais sentido computar os contributos ao capital para investimentos na investigação e no desenvolvimento sobre a base do valor da força de trabalho não qualificada (simples), se o progresso técnico e científico se tornou uma fonte independente de mais-valia frente à fonte de mais-

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 69.



---

valia que é a única tomada em consideração por Marx: a força de trabalho dos produtores imediatos tem cada vez menos importância<sup>11</sup>.

Assim como a força de trabalho, por relação intrínseca o conceito de trabalho também sofre reformulações no sentido de alto grau de importância. O modo de produção e a força de produção devem ser revistos como marcos reguladores de toda a sociedade. Principalmente na forma como ele está a ser operacionalizado e utilizado como modelo de sociedade.

O trabalho social também não é de forma plena a leitura de uma sociedade isso difere do que Marx havia afirmado. Logo esta categoria com um grau de importância dada por Marx ficou inadequada no capitalismo tardio. Esse é um dos motivos de seus conceitos chave sofrerem críticas, pois o grande problema é a forma que Marx se configura esta teoria, faz-se necessário às categorias que embasam esse marco teórico se relacionar com os novos enfoques que norteiam a sociedade atual. A consequência dessa inadequação é que fica quase que totalmente de fora com o advento de um novo programa que se impõem pelo capitalismo. Programa este que Habermas anuncia logo abaixo. Assim cito o autor:

Como variável independente, aparece então um progresso quase autônomo da ciência e da técnica, do qual depende de fato a outra variável mais importante do sistema, a saber, o crescimento econômico. Cria-se assim uma perspectiva na qual a evolução do sistema social parece estar determinada pela lógica do progresso técnico-científico. A legalidade imanente de tal progresso parece produzir

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 73.

as coações materiais pelas quais se deve pautar um política que se submete às necessidades funcionais<sup>12</sup>.

O progresso técnico científico é a lógica que determina o sistema social no atual momento, ele é o item categorial que perpetua a aparente liberdade humana. Desencadeando um formato novo de dominação. Isso porque ele penetra nas relações de cunho político. É o norte da intervenção estatal no mundo contemporâneo.

Outro conceito que fica comprometido pela forma que Marx inseriu foi o de *Luta de Classes*, Habermas vai dizer que não é mais a luta de classes por si só que auxiliam a economia política no formato de seu sistema material nas relações de sociedade. Isto porque até a própria evidencia marxiana de classe é defasada, pois ao retratar o conflito de classes fica em evidencia o amparo a uma classe protagonista, como aquela que é a mais desfavorecida socialmente.

No caso das relações contemporâneas atuais não necessariamente existe um grande déficit a uma classe constituída. A penetração da técnica e do estado tecnocrático prolifera ainda mais o potencial de dominação. Logo o estudo na base de um potencial de revolução a partir de uma única classe não mais é o potencial de luta na sociedade contemporânea.

Quanto a este diagnóstico acerca da necessidade de uma teoria que embasa a luta de uma classe em vias de conquista, que é específico do capitalismo liberal Thomas McCARTHY expõe um interessante comentário. Abaixo se encontra a citação:

The effectiveness of the bourgeois<sup>13</sup> appeal to liberty, equality, and justice derived from its function as the ideology of an emerging class; these ideals

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 73.

---

were interpreted in such a way as to incorporate the particular interests of that class. The Marxian critique and reformulation of them still maintained the politically important connection to the interests of a specifiable class, and thus the connection to political.<sup>14</sup>

O capitalismo industrial de herança das conseqüências que advém do período moderno, que alojava os anseios burgueses se moldou. O mundo contemporâneo e o capitalismo tardio não mais têm a dinâmica social exposta de forma anterior. Com essa nova lógica, existe um mecanismo de dominação de tal amplitude que as massas e a luta se encontram anestesiada, pois essa forma de conflito não é um dos motores que impulsionam a sociedade tecnocrata. Por não entender o conflito desenvolvido de forma mais ampla na sociedade.

Acerca dessa dinâmica de conflito McCarthy afirma que:

this is not to deny the potential for conflict, even open and violent conflict, that arises from antagonistic social interests, disparities in the satisfaction of needs, disproportionate developments, and the like; but it is to deny that it can assume the form of class conflict<sup>15</sup>.

Com isso, devido a análise inadequada do conflito de classes que Marx carregou para o cenário político. Assim cito Habermas:

O capitalismo estatalmente regulado, que surgiu de uma reação contra as ameaças aos sistemas geradas pelo antagonismo aberto das classes, pacifica o conflito das classes. O sistema do capitalismo tardio está a tal ponto determinado por uma política de

---

<sup>14</sup> McCARThY. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p. 384.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 384.

compensações que assegura a lealdade das massas dependentes do trabalho, ou seja, por uma política de evitação do conflito, que é precisamente esse conflito incrustado sem cessar na estrutura da sociedade com a regularização do capital em termos de economia privada, o que com a maior probabilidade irá permanecer latente<sup>16</sup>

O programa técnico científico surge com um poder de dominação muito maior que o antigo formato do capitalismo enunciado por Marx, aquele programa em que uma economia se efetivava excluindo totalmente as classes, e por isso essas poderiam ser chamadas dessa forma, porque elas não pertenciam praticamente ao sistema, elas estavam totalmente excluídas.

Esse novo formato inclui o que nós chamamos agora de grupos, que pertencem a esse novo sistema por receberem uma política de compensação para a antiga classe “desfavorecida”, deixando a entender que existe um atual “favorecimento” das massas, isso é o que chamamos acima de sistema de *latência das oposições de classes*<sup>17</sup> que proporciona a anestesia das massas.

Esse mecanismo de anestesia inibe o enfrentamento tirando a ideia de conflitos de classes, é o que Habermas irá anunciar abaixo:

Seja como for, na sociedade tardo-capitalista, os grupos subprivilegiados e os grupos privilegiados, na medida em que os limites do subprivilegio em geral continuam ainda a ser específicos de grupos e não correm transversalmente separando as categorias da

---

<sup>16</sup> HABERMAS. Técnica e Ciência como “Ideologia”, p. 76.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 78.

---

população, já não podem enfrentar-se como classes sócio-econômicas<sup>18,19</sup>.

A afirmação acima é um dos exemplos por parte de Habermas da finitude do bojo teórico marxista, um sistema que serve apenas no seu sentido mais amplo a um momento de capitalismo, que com o surgimento de um novo programa utilizado pelo mesmo capitalismo com outro formato deixa a estar como uma teoria obsoleta.

É isso que Habermas vai evidenciar quando ele se refere às relações de produção. Assim cito o autor:

As relações de produção designam um nível em que o marco institucional esteve ancorado, mas só durante a fase de desenvolvimento do capitalismo liberal- não antes, nem depois. Por outro lado, as forças produtivas, em que se acumulam os processos de aprendizagem organizados nos subsistemas da

---

<sup>18</sup> Em analogia a esta questão em *A Ideologia Alemã* foi afirmado, em meio à consolidação da luta de classes no final do período medieval e na aurora da modernidade, a primazia das classes em detrimento ao indivíduo. Onde é exposto que *os indivíduos isolados só formam uma classe na medida em que devem travar uma luta comum contra uma outra classe. Por outro lado, a classe torna-se, por sua vez, independente em relação aos indivíduos, de maneira que estes têm suas condições de vida estabelecidas antecipadamente, recebem de sua classe, já delineada, sua posição na vida e ao mesmo tempo seu desenvolvimento pessoal; são subordinados à sua classe.* (MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, p.61). Com isso, entender a perpetuação insuficiente de classes estabelecidas no mundo atual, recheado de todo um jogo de interesses representado na técnica e na tecnologia, pode ser a renovação de uma nova ideologia de exploração se centrando nos grupos, subgrupos e principalmente no tocante aos cidadãos que não necessariamente comungam totalmente de uma classe ideologicamente constituída, se tornando uma nova forma de opressão ao indivíduo talvez mais cruel, brutal e eficaz. Esse entendimento de uma situação histórica com relação à luta de classes também é nítido na obra *O Manifesto do Partido Comunista*, vale ressaltar que neste texto as obras marxianas estão presentes apenas como tela para uma crítica que é o mote desta pesquisa.

<sup>19</sup> HABERMAS. Técnica e Ciência como “Ideologia”, p. 79.

acção instrumental, foram certamente desde o princípio o motor da evolução social<sup>20</sup>.

Mais a frente em *Para Reconstrução do Materialismo Histórico* encontra-se como paralelo a esse diagnóstico a ideia de uma não centralização de um sistema de produção específico nas diversas sociedades em que o homem se fez presente, ou seja, corroborando a ideia acima que as relações de produção tem sua importância, mais uma em específico ser o desenvolvimento de uma sociedade inteira é uma atitude muito equivocada do sistema de Marx, que auxilia no diagnóstico desse mapeamento insuficiente de sociedade.

Em seguida faz-se necessário destacarmos que Habermas já começa a evidenciar que a linguagem é um conceito chave que não deixa de ser uma ideia ampla em sua pesquisa, principalmente em um futuro com relação a obra que estamos a abordar. E assim informo por meio do autor:

Mas este processo de desdobramento, das forças produtivas só pode constituir um potencial de libertação se não substituir a racionalização no outro nível. A racionalização ao nível do marco institucional só pode levar-se a cabo no meio da interacção linguisticamente mediada, a saber, pela destruição das restrições da comunicação<sup>21</sup>.

O conceito de comunicação já se apresenta por meio da crítica que Habermas faz a este sistema, na verdade é uma forma esperançosa por parte do autor, que não deixa de se apresentar nesse momento como um representante de uma crítica do potencial técnico que se ancora agora na sociedade, um dos motivos que levou a Escola de Frankfurt a ser vista com um movimento que advoga acerca da sociedade.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 88.

---

### 3 A continuidade da crítica em Para Reconstrução do Materialismo Histórico.

Nesta obra Habermas remonta o materialismo histórico a partir de abordagens advindas do Estruturalismo e do Funcionalismo, visando um enfoque de uma teoria que tenha um grau de evolução social. Nesse sentido, no presente texto, é dado enfoque ao prosseguimento na insuficiência de alguns termos específicos em Karl Marx, que é o objetivo de nosso trabalho, em outro momento poderá ser exposto a relação que Habermas faz das diversas teorias presentes nesta obra em relação com o materialismo histórico.

O filósofo *do agir comunicativo* faz um mapeamento de primórdios da existência humana e busca daí demonstrar que o materialismo histórico e seus conceitos estão inadequados também para uma leitura mais ampla de humanidade. Como um filósofo que se pretende tratar de releituras acerca de uma razão universal, Habermas vai submeter o marxismo a uma profunda investigação e daí enxertar ideias estruturalistas e funcionalistas para conseguir desenvolver uma análise de evolução social.

Nesse percurso alguns conceitos são recortados através de uma crítica inserida com relação a sociedades mais primitivas. Um exemplo é o conceito de trabalho social, onde para Habermas, *o conceito marxiano de trabalho social, portanto, é adequado à tarefa de delimitar a forma de vida dos homínidas com relação à dos primatas, mas não capta a reprodução especificamente humana de vida*<sup>22</sup>.

Estas constatações se apresentam em Habermas devido a ideia de uma reprodução especificamente humana, ele se refere a categorias que possam ser atribuídas de forma universal ao gênero humano, e nesse sentido, no tocante a

---

<sup>22</sup> HABERMAS. Para a Reconstrução do Materialismo Histórico, p. 115.

Marx, o conceito de trabalho é reduzido a uma determinada relação específica de homem.

Mais abaixo Habermas irá citar um conceito que a frente estará presente em sua *teoria da ação comunicativa*, por isso um dos motivos da crítica ao materialismo histórico e o porquê de toda essa pesquisa de uma evolução social de sociedade. Assim registra o autor:

Por diferentes razões, essas três condições não podem ser satisfeitas antes da constituição integral da linguagem. Podemos assumir que somente nas estruturas de trabalho e de linguagem completaram-se os desenvolvimentos que levaram a forma de reprodução da vida especificamente humana, e com isso, à condição que serve como ponto de partida da evolução social. Trabalho e linguagem são anteriores ao homem e à sociedade<sup>23</sup>

O que Habermas trata aqui são questões relacionadas ao trabalho social, reprodução da vida humana e história do gênero. Nesse momento o referido filósofo faz todo um trajeto da relação familiar e de papéis sociais que o homem passa a desenvolver. O último estágio dessa abordagem é a chegada de entendimento das normas. Mas estas últimas estão inclusas à maneira de um acesso que se deu devido a evolução desse homem.

Na base disso tudo está não só o trabalho como se desenvolveu a base do marxianismo, mas também a linguagem como meio de socialização. Por isso Habermas quase que parafraseando a análise marxiana de trabalho e homem, insere o complemento da linguagem como ícones anteriores a consciência de homem, que é a categoria que vai acompanhar o movimento epistêmico acerca da evolução social até o homem contemporâneo.

No entanto, no tocante ao surgimento da categoria linguagem ordenando uma dimensão em paralelo com

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 118.



trabalho, em Habermas existe uma interpretação de surgimento, isso porque para o comentador David Ingram Habermas chegou à constatação que Marx relacionou de forma bem íntima a categoria *Bildung* com trabalho. Segundo este autor, para Habermas, essa releitura hegeliana de Marx fez perder o potencial crítico acerca da evolução humana. Se colocando em um engessamento social. Nesse sentido Ingram afirma o seguinte;

Habermas não aceita esta aproximação entre *Bildung* e trabalho, alegando que ela levou Marx a igualar a racionalização com o progresso científico e tecnológico. Para defender a integridade da teoria crítica, ele se volta para a filosofia da mente do Hegel da fase de Iena, na qual *Geist* (espírito, vida social) é visto como a intersecção da família, língua e trabalho<sup>24</sup>.

Assim segundo Ingram para Habermas a racionalização sistêmica não deve ser tão aglutinadora das relações humanas. Deve ser levado em consideração o entendimento intrínseco destas dimensões. O que desencadeia uma melhor interpretação das relações sociais. Nesse sentido afirma David Ingram:

Enquanto a linguagem é o veículo primordial da integração social, e comunicação é o meio em que os indivíduos participam de uma identidade moral comum baseada em expectativas recíprocas, o trabalho- meio de gratificação das necessidades (desejos) -, nos permite alcançar um sentimento de segurança com respeito à natureza.

Para Habermas as relações sociais não se reduzem às relações de produção. Esse é o outro conceito analisado por Habermas é o de modo de produção, com relação a este registra o autor:

---

<sup>24</sup> INGRAM. Habermas e a dialética da razão, p. 26.

O conceito de modo de produção não é suficientemente abstrato para captar as características universais de um nível de desenvolvimento social. O ponto de vista da disponibilidade exclusiva sobre os meios de produção, contudo, limita-se a apenas delimitar as sociedades de estrutura de classista das que não têm uma estrutura de classe. A diferenciação ulterior com base nos graus de afirmação da propriedade privada e das formas da exploração (exploração estatal da comunidade aldeã, escravidão, servidão da gleba, trabalho assalariado). Revelou-se até agora excessivamente imprecisa para permitir comparações unívocas<sup>25</sup>.

Neste momento podemos analisar não só o conceito de modo de produção que iremos continuar, mas também o de luta de classes por analogia do que cita Habermas. Pois se o modo de produção tem como serventia apenas a separação de sociedades de classes de outras que não são desenvolvidas como de classes, isso significa dizer que a humanidade não só viveu através da luta de classes, visto que para as relações contemporâneas já afirmadas acima que não se sustenta. Podemos extrair então que o conceito de conflito de classes também é específico de algumas sociedades. Logo este também é um conceito insuficiente se quiséssemos lê-lo como um conceito que tratasse de uma especificidade humana.

E com relação ao modo de produção também segundo Habermas é um conceito inadequado, o que é afirmado ao longo de todo esse texto, por ele não estar alicerçando de forma total todos os liames de sociedades como também segundo o filósofo da Escola de Frankfurt não é verdade que um único modo de produção esteja no desenvolvimento de uma sociedade. A relação se dá por uma

---

<sup>25</sup> HABERMAS. Para a Reconstrução do Materialismo Histórico, p. 133.

---

diversidade e não por uma unicidade constante de modo produção com relação às sociedades. Com relação a isso registra o autor:

Aliás, somente em poucos casos a estrutura econômica de uma determinada sociedade coincide com um único modo de produção: imbricações entre culturas diversas, assim como superposição no tempo, fazem nascer estruturas complexas, a serem decifradas como combinação de mais de um modo de produção<sup>26</sup>.

Outro item teórico a destacar com relação a Marx é que, segundo Habermas, os conceitos do materialismo histórico têm mais sentido com esse primeiro momento da sociedade capitalista. E daí ele tentou universalizar tendo este parâmetro, caso isso tenha acontecido, Karl Marx se mostrou um grande teórico de uma época bem específica, a saber, o capitalismo liberal burguês.

Por isso Habermas se propõe a mostrar toda uma diversidade no desenvolvimento da civilização humana, onde ao que parece todo o movimento da história da humanidade é visto sobre um enfoque evolutivo. Isso fica claro com relação à redução de Marx ao capitalismo na citação explicitada logo abaixo. Assim registra o autor:

As relações de produção só emergem enquanto tais e só assumem forma econômica quando, no capitalismo, o mercado - além de sua função de direção - passa a ter a função de estabilizar a relação de classe. As teorias da sociedade pós-industrial preveem inclusive condições nas quais o primado evolutivo passa do sistema econômico ao sistema educativo e científico<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 125.

Aqui podemos fazer uma boa relação com o Habermas de *Ciência, Técnica e como "Ideologia"*, e partindo dela nos valer da afirmação que a abordagem marxiana que se encontram focada em um modelo de sociedade que emergiu e iniciou o capitalismo. Aquele primeiro modelo de esfera pública burguesa, e parece que Marx não avançou nem mesmo com relação a modelos posteriores de capitalismo. *Por outro lado, contra a análise de Marx, Habermas tenta mostrar que ética e cultura são os "motores" da evolução social, em vez dos desenvolvimentos na "base" produtiva da sociedade*<sup>28</sup>.

Por isso a categoria linguagem acompanha a evolução social juntamente com o trabalho. Estas categorias são os nortes de duas dimensões no cenário social para Habermas. *No entanto, ele não nega a interação entre as duas dimensões, enfatizando o que ele chama de 'dialética' entre a cultura e estrutura da modernidade: entre cultura, ideias e ética, por um lado, e estruturas de poder e interesse, por outro*<sup>29</sup>

Esse é um dos pontos de pesquisa de Habermas e daí utilizando algumas teorias ele irá tratar o materialismo histórico e se valer uma reconstrução. Um de seus interlocutores e constituintes é Piaget. E é com relação a ele que registro a citação de Habermas:

Somente o enfoque elaborado por Piaget, um estruturalismo genético que se ocupa da lógica de desenvolvimento do processo de constituição de estruturas. Constrói uma ponte para o materialismo histórico como se viu, ele oferece uma possibilidade de subsumir os diversos modos de produção a pontos de vista mais abstratos de lógica do desenvolvimento<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> BANELL. Habermas & a educação, p. 26.

<sup>29</sup> BANELL. Habermas & a educação. p. 26 apud PUSEY. *Jürgen Habermas*.

<sup>30</sup> HABERMAS. Para a Reconstrução do Materialismo Histórico, p. 149-150.

Então, como podemos abordar, Piaget é um dos apoiadores de uma evolução humana, em que o homem vive por estágios. É esse viés que Habermas se interessa em sua obra, assim como outras teorias evolucionistas e neoevolucionistas. O exemplo dado serve aqui nesse momento para mostrar que o marxianismo no formato do materialismo histórico somente tem sentido se for relacionado e modificado à luz de outras teorias para Habermas, o que desencadeia a necessidade de uma leitura mais atualizada das relações sociais no mundo atual.

### Referências:

BANELL, Ralph Ings. *Habermas & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica. 2006;

CALHOUN, Craig (Org.). *Habermas and the Public Sphere*. In: HABERMAS, Jürgen. Further Reflections on the Public Sphere. Cambridge: MIT Press, 1992.

DA SILVA, Filipe Carreira Da. *Espaço Público em Habermas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. 2002;

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. 2ª. ed. Trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003;

\_\_\_\_\_. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Edições 70: Lisboa.

Dezembro 2006;

\_\_\_\_\_. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. 2ª. ed. Trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2002.

---

\_\_\_\_\_. *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. São Paulo: Editora UNESP. 2013;

---

\_\_\_\_\_. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Editora Brasiliense. 1983;

INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1994;

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes. 1998;

---

\_\_\_\_\_. *Manifesto do Partido Comunista*. Lisboa: Editorial Avante. 1997;

McCARTHY, Thomas A. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, Mass: Mitpress. 1985;

LUBENÖW, Jorge. *A Categoria de Esfera pública em Jürgen Habermas*. Para uma Reconstrução da Autocrítica. João Pessoa: Editora Manufatura. 2012.

PUSEY, Michael. *Jürgen Habermas*. Chichester: Ellis Horwood. 1987.

# Em meio a zúridos e rugidos da maquinaria social:

## Algumas notas sobre continuidades e rupturas acerca da produção entre Marx e Deleuze-Guattari

---

*Flávio Luiz de Castro Freitas\**

### 1 Introdução

O presente trabalho tem por objeto tentar desenvolver o seguinte problema: tomando como base as partes I e II da *Introdução* dos *Grundrisse* de Marx e o capítulo 1 de *O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari, quais são as rupturas e continuidades entre esses dois textos no que diz respeito ao tema das relações entre produção, distribuição e consumo?

Para tanto, apresentaremos as relações entre produção, distribuição e consumo nas partes I e II da *Introdução* dos *Grundrisse*. Em seguida, descreveremos a argumentação acerca dessas relações no capítulo 1 de *O Anti-Édipo*. Por fim, esboçaremos algumas rupturas e continuidades acerca do problema apresentado.

---

\* Doutorando em Filosofia pela UFSCar. Professor Assistente 1 da UFMA. E-mail: [f\\_lcf@hotmail.com](mailto:f_lcf@hotmail.com)

---

## 2 Produção, distribuição e consumo na *Introdução dos Grundrisse*

O objetivo da parte I da *Introdução dos Grundrisse*, intitulada de *A Produção em Geral*, pode ser caracterizado por um duplo movimento: investigar a produção material e realizar a crítica da categoria denominada de “produção em geral”.

A ideia postulada por Marx é que não existe a produção em geral, uma vez que ela é uma abstração, contudo uma abstração razoável, porque destaca, fixa e isola, por comparação, o elemento em comum das distintas fases históricas da produção social. Esse elemento comum também é chamado de “universal”<sup>1</sup>.

Cabe lembrar que não é apenas a produção particular que existe, mas a produção particular de um sujeito social que está envolvido com totalidades maiores ou menores de ramos da produção dentro de um processo de determinação. Nesse sentido, há uma produção em processo de totalização a partir de seus distintos estágios de formação e desenvolvimento histórico.

Para desenvolver essa ideia, a linha argumentativa apresentada por Marx confronta os eixos da categoria da produção em geral: a ideia de indivíduo isolado, condições da produção em geral e a representação da produção como sendo diferente da distribuição.

Com relação à problematização da noção de indivíduo isolado, ela é localizada no pensamento econômico de Smith e Ricardo, os quais numa perspectiva da objetivação e determinação histórica, podem

---

<sup>1</sup> MARX. *Grundrisse – Manuscritos econômicos de 1857 – 1858. Esboços da Crítica da Economia Política*, p.57: “Se não há produção em geral, também não há igualmente produção universal. A produção é sempre um ramo particular da produção – por exemplo, agricultura, pecuária, manufatura etc. – ou uma totalidade.”



---

compreendidos enquanto movimento da sociedade burguesa do século XVIII na direção de seu próprio amadurecimento<sup>2</sup>.

Marx acentua que essa noção de indivíduo é pensada não como um resultado histórico, mas um ponto de partida da história que é originado na natureza. Essa noção de indivíduo isolado é caracterizada como sendo uma ilusão em que o mesmo é desprendido de seus laços naturais. Contra essa naturalização que expressa um projeto de sociedade em desenvolvimento, Marx contrapõe o argumento de que, num ponto de vista histórico, o indivíduo que produz aparece como dependente de um todo maior.

Essa dependência pode ser natural, no caso da família e na tribo, ou resultante do conflito e da fusão. Nesses termos, não é possível sustentar que existe um indivíduo isolado e ainda que ele pretenda isolar-se, isso só é possível em sociedade. As produções particulares são efetivadas por indivíduos e um determinado sujeito social em contextos nos quais outros indivíduos também estão produzindo e outro sujeito social luta para nascer e se desenvolver.

Assim, a produção realizada por indivíduos socialmente localizados adquire diferentes contornos e características em distintos estágios do desenvolvimento social. Esses contornos e características distintos são resultantes de variações na determinação do processo plástico, fluido e contínuo de formação da cada época.

---

<sup>2</sup> *Op. cit.* p. 54-55: “Nessa sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado. Aos profetas do século XVIII, sobre cujos ombros Smith e Ricardo ainda se apoiam inteiramente, tal indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da dissolução das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças produtivas desenvolvidas desde o século XVI – aparece como um ideal cuja existência estaria no passado.”

No que tange as condições da produção em geral, Marx destaca duas: a propriedade e a proteção da mesma pela justiça e pela polícia. A propriedade como condição para produção é uma tautologia, visto que toda produção é considerada por Marx como apropriação da natureza por um indivíduo que está dentro de uma sociedade e é mediado por ela nessa tarefa.

Além disso, Marx entende como “risível” o salto dos economistas liberais que partem da não-propriedade para a propriedade privada, pois para eles é a forma original de propriedade. Na perspectiva da objetivação histórica a primeira forma de propriedade, acentua Marx, é a propriedade comunal que no decorrer do processo de totalização vai sendo substituída por outra forma de propriedade, inviabilizando o argumento da passagem da não-propriedade para a propriedade privada.

Com relação à outra condição de produção, a proteção da propriedade, Marx assevera que toda forma de produção forja e constrói suas relações jurídicas e formas de governos. Daí que haverá justiça e poder de polícia ligados diretamente ao desenvolvimento do processo produtivo em vigor.

No que concerne à representação da produção como sendo diferente da distribuição, Marx destaca o pressuposto que organiza essa tentativa de distinção. Ele diz respeito ao fato de que a produção deve ser representada, diferente da distribuição, em leis eternas a-históricas onde as relações burguesas são convertidas em leis naturais de toda a sociedade. A distribuição, por sua vez, é pensada como resultante de todo tipo de arbítrio que culmina em leis humanas invariáveis e universais, extinguindo as distinções históricas que existem nos diferentes estágios da sociedade.

Na parte II da *Introdução* dos *Grundrisse*, Marx problematiza os nexos de relação entre produção, distribuição, troca e consumo, que nesse caso recebe o nome de “relação em geral”. Essa relação geral é caracterizada

---

numa representação superficial que funciona como um silogismo, no qual a produção é a universalidade, a distribuição e a troca a particularidade e o consumo a singularidade (produção – proposição universal, distribuição e troca – proposição particular, consumo – singularidade.)<sup>3</sup>.

Dentro dos limites dessa representação superficial, cada uma dessas etapas são regidas por leis e movimentos próprios, tal que a produção obedece às leis naturais universais, a distribuição à casualidade social, a troca como movimento social normal que está situada entre os dois primeiros e o consumo como ato conclusivo ou finalidade última, que está localizada fora da economia. É como se o consumo fosse o segmento transcendente do restante das partes da relação geral, pois ao estar do lado de fora ele atua como um organizador de tudo aquilo que está ocorrendo entre os demais termos, sobretudo na produção.

Marx critica a superficialidade dessa representação, argumentando que a produção é imediatamente consumo. Para isso, ele apresenta e critica duas noções usadas pela Economia Política do século XVIII para realizar semelhante equivalência: consumo produtivo e consumo propriamente dito.

---

<sup>3</sup> *Op. cit.* p 61-62: “A produção cria os objetos correspondentes às necessidades; a distribuição os reparte segundo leis sociais; a troca reparte outra vez o já repartido, segundo a necessidade singular; finalmente, no consumo, o produto sai desse movimento social, devém diretamente objeto e serviço da necessidade singular e a satisfaz no desfrute. A produção aparece assim como o ponto de partida; o consumo, como o ponto final; a distribuição e a troca, como o meio-termo, o qual, por sua vez, é ele próprio dúplice, uma vez que a distribuição é o momento determinado pela sociedade e a troca, o momento determinado pelos indivíduos. Na produção, a pessoa se objetiva, na pessoa, a coisa se subjetiva; na distribuição, a sociedade assume a mediação entre produção e consumo sob a forma de determinações dominantes; na troca, produção e consumo são mediados pela determinabilidade contingente do indivíduo.”

Na primeira noção, a produção é imediatamente consumo enquanto consumo produtivo. Esse consumo produtivo é composto por um duplo consumo, ao mesmo tempo, subjetivo e objetivo. Os indivíduos envolvidos no processo produtivo, ao desenvolverem suas capacidades também são acometidos pelo desgaste e consumo das mesmas. Com os meios de produção não é muito diferente, porque eles são usados e desgastados, vindo a ser transformados nos elementos que os constituem inicialmente. Isso ocorre também com os recursos naturais, pois a matéria-prima tem sua forma alterada no processo produtivo, culminando na sua transformação e eventual consumo.

Por outro lado, a segunda noção, que é o consumo propriamente dito, é utilizada para mostrar que existe uma dualidade imediata que se pretende unidade imediata no consumo produtivo, ou seja, há uma diferença e distância entre o consumo propriamente dito e a produção propriamente dita na ideia de consumo produtivo. Portanto, por esse aspecto, a produção não seria necessariamente também consumo, vindo a repetir a representação superficial que separa com rigidez as esferas da produção, da distribuição, da troca e do consumo<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p 64: “O consumo também é imediatamente produção, do mesmo modo que na natureza o consumo dos elementos e das substâncias químicas é produção da planta. Por exemplo, na nutrição, que é uma forma de consumo, é claro que o ser humano produz seu próprio corpo. Mas isso vale para todo tipo de consumo que, de um modo ou de outro, produz o ser humano sob qualquer aspecto. Produção consumptiva. Porém, diz a Economia, essa produção idêntica ao consumo é uma segunda produção, derivada da destruição do primeiro produto. Na primeira, coisificou-se o produtor; na segunda, personifica-se a coisa por ele criada. Portanto, essa produção consumptiva – muito embora seja uma unidade imediata de produção e consumo – é essencialmente distinta da produção propriamente dita. A unidade imediata em que a produção coincide com o consumo e o consumo com a produção mantém a sua dualidade imediata.”

Ocorre que, para Marx, a produção é imediatamente consumo e o consumo imediatamente produção somente através de um movimento de mediação entre ambos. Nesse movimento de mediação, a produção atua como mediadora do consumo criando o material e o objeto para o consumo, já o consumo exerce a mediatidade em relação à produção criando o sujeito para o produto, que só será de fato produto diante desse sujeito.

Dessa maneira, Marx sustenta que o consumo produz a produção duplamente e a a produção fornece a determinabilidade para o consumo. O consumo produz a produção pois o produto só se torna ou devém efetivamente produto no consumo, já que o produto é a produção como atividade coisificada e como objeto para o sujeito ativo. Por sua vez, a produção atribui a determinabilidade para o objeto quando estabelece sua finalidade enquanto consumo.

Essa determinabilidade estabelece não só o consumo do objeto, mas a maneira como o objeto deve ser consumido, implicando na produção objetiva e subjetiva do modo do consumo. Assim, a produção produz o consumo ao criar o objeto do consumo, o modo do consumo e a necessidade/impulso do consumo no consumidor<sup>5</sup>.

É oportuno ressaltar que no argumento de Marx tanto a produção quanto o consumo realizados por um sujeito social são momentos específicos de um processo que começa com a própria produção e encontra seu fim no consumo enquanto necessidade vital e se autoproduz recomeçando seu ciclo processual, novamente, com o retorno à produção. Esse processo que possui como termos extremos a produção e o consumo, também possui como mediador a atividade da distribuição.

---

<sup>5</sup> *Op. cit.* p. 66: “Logo, a produção produz o consumo, na medida em que 1) cria o material para o consumo; 2) determina o modo do consumo; 3) gera como necessidade no consumidor os produtos por ela própria postos primeiramente como objetos.”

Em relação a isso, a pergunta que Marx coloca pode ser formulada da seguinte maneira: qual é a relação entre a distribuição e o processo produtivo?

Para Marx, a distribuição participa da produção no que diz respeito ao objeto e à forma. Essa participação caracteriza a distribuição como produto da produção. Como objeto, a distribuição participa da produção, uma vez que somente os resultados da produção podem ser distribuídos. Como forma, a distribuição decorre de aspectos particulares da produção, isto é, a produção está localizada em certa ocasião espaço-temporal e determina o modo como a distribuição irá ser efetuada.

Novamente, para desenvolver o argumento acima, Marx começa apresentando e criticando a representação superficial da relação entre produção e distribuição, cuja autoria é atribuída à economia política do século XVIII, em especial à Ricardo<sup>6</sup>.

Nesse tipo de representação superficial, a distribuição aparece como distribuição dos produtos, afastada da produção e quase gozando de autonomia em relação a ela. Contudo, para Marx, a distribuição é parte da produção seja distribuindo instrumentos de produção, seja distribuindo membros da sociedade em diferentes atividades da produção.

A razão disso é que a distribuição é um momento constitutivo da produção, pois ainda que apareça como pressuposto da produção, ela já atua como processo constitutivo da mesma. O argumento de Marx parte da ideia de que se supormos que a distribuição precede a produção, o faz como condição que pode aparecer como natural e

---

<sup>6</sup> *Op. cit.* p. 70: “Economistas como Ricardo, em geral censurados porque teriam em mente apenas a produção, em virtude disso definiram exclusivamente a distribuição como objeto da Economia, porque instintivamente conceberam as formas de distribuição como a expressão mais determinada na qual se fixam os agentes de produção em uma dada sociedade.”

---

espontânea e é transformada em momento histórico, o qual passa a ser regido por leis determinadas e desenvolvidas em seu interior, culminando numa nova determinação da distribuição.

Em termos concretos e dotados de objetivação histórica, as relações entre produção e distribuição podem ser compreendidas por meio das relações entre conquistadores e conquistados. Marx explica e exemplifica, propondo que o povo conquistador submete o povo conquistado ao seu modo de produção ou permite que o outro subsista e estabelece o tributo sobre essa existência ou emerge uma nova síntese entre ambos. Em todos os casos, a distribuição até pode ser pensada como condição e pressuposto da produção, mas unicamente se for determinada por um tipo concreto de produção em vigor<sup>7</sup>.

Em seguida, os elementos considerados por Marx são a circulação e a troca. A circulação é um momento determinado da troca, que por sua vez é um momento de mediação entre produção, distribuição e o consumo. Ocorre que existem três pressupostos para a troca e três momentos em que ela acontece.

No que diz respeito aos pressupostos, eles preconizam que não existe troca sem divisão do trabalho, a troca privada pressupõe a produção privada e a intensidade, a extensão e o modo são determinadas pela estrutura e pelo desenvolvimento da estrutura da produção. Já os tipos de troca, são efetuados entre atividades e capacidades, troca de produtos e troca dos negociantes entre si. O detalhe fundamental é que esses três sentidos ou tipos de trocas são

---

<sup>7</sup> *Op. cit.* p. 73: “Em todos os casos, o modo de produção, seja o do povo conquistador, seja o do conquistado, seja o que resulta da fusão de ambos, é determinante para a nova distribuição que surge. Apesar de aparecer como pressuposto para o novo período de produção, essa própria distribuição, por sua vez, é um produto da produção, e não apenas da produção histórica em geral, mas da produção histórica determinada.”

momentos constitutivos da produção, visto que produção, distribuição, troca e consumo são membros de uma totalidade ou diferenças dentro de uma unidade plástica e dinâmica.

Esse processo constitui uma totalidade orgânica na medida em que cada um dos momentos interage com o outro. O destaque que é fornecido à produção decorre do fato dela se estender para além de si e de se sobrepor junto aos demais momentos. A produção determina todos os outros momentos, a relações entre os distintos momentos e é determinada por cada um deles, todavia é sempre a atividade inicial.

### **3 Produção, distribuição e consumo no Capítulo 1 de *O Anti-Édipo***

Acerca da apropriação que Deleuze e Guattari realizam da noção de produção em Marx, é prudente levar em consideração as advertências de Dosse e de Descombes. Dosse em *Gilles Deleuze e Félix Guattari: Biografia Cruzada*, especificamente no capítulo 10 – *Fogo no psicanalismo*, argumenta que não há uma restauração ou retorno a Marx por parte dos autores de *O Anti-Édipo*.

A razão disso está baseada em três argumentos: Deleuze e Guattari recusam a categoria das necessidades e a eventual teorização sobre a mesma, uma vez que para eles o desejo não decorre das necessidades, mas elas são produzidas pelo desejo durante seu constante e efetivo exercício em maquinar.

Além disso, não fazem uso da oposição entre infraestrutura e superestrutura, culminando no abandono da noção de ideologia. Por fim, eles rejeitam a perspectiva do desenvolvimento das forças produtivas em um sentido diacrônico e histórico direcionado para um tipo de teleologia ou finalidade. As fontes de Dosse para sustentar esses



argumentos são os registros das aulas proferidas por Deleuze em 14 de maio de 1973<sup>8</sup>.

Por sua vez, Descombes em *Le Même e L'Autre – Quarante-Cinq Ans de Philosophie Française (1933 – 1978)*, particularmente no capítulo 6, *Le fin des temps*, adota uma postura crítica em relação ao texto de Deleuze e Guattari. Assim, Descombes identifica um tipo de limite no marxismo dos mesmos, pois argumenta que esses autores caracterizam e descrevem os efeitos perniciosos do capitalismo, mas em compensação transformam a luta de classes em um artefato de museu<sup>9</sup>.

A partir dessas duas advertências, podemos tentar abordar *O Anti-Édipo*, cujo problema central possui duas

---

<sup>8</sup> DOSSE. Gilles Deleuze e Félix Guattari – Biografia Cruzada, p, 167: Deleuze é muito claro em sua aula em Vincennes: “Nossa tentativa não está ligada nem ao marxismo, nem ao freud-marxismo.” Identifica três grandes diferenças em relação ao procedimento marxista. A primeira está no fato de que Marx parte de uma teoria das necessidades, enquanto, “ao contrário, nosso problema se colocava em termos de desejos. A segunda diferença está na oposição que o marxismo estabelece de infraestrutura e superestrutura, enquanto que, segundo Deleuze e Guattari, não há esfera ideológica cortada do resto da sociedade, mas somente organizações de poder: “O que se chama de ideologias são enunciados de organizações de poder. A terceira diferença consiste em deixar de lado a vontade de recapitulação do marxismo, que visa a uma espécie de compêndio da memória, de desenvolvimento unitário das forças produtivas: “Nosso ponto de vista é completamente diferente. Concebemos a produção de enunciados não absolutamente em forma de um desenvolvimento, de um compêndio da memória, mas, ao contrário, a partir de uma potência que é a de esquecer... Creio que essas três diferenças práticas fazem com que nosso problema jamais tenha sido o de um retorno a Marx, ao contrário, nosso problema é muito mais o esquecimento, incluído o esquecimento de Marx. Todavia, no esquecimento, pequenos fragmentos se sobrenadam.”

<sup>9</sup> DESCOMBES. *Le Même e L'Autre – Quarante-Cinq Ans de Philosophie Française (1933 – 1978)*, p. 208: “On voit les limites du marxisme de Deleuze... Il renvoie poliment la lute das classes au musée: il n’y a qu’une classe, celle des esclaves, les uns dominant les autres; à cette condition servile n’échappent que quelques désirants hors classe.”

faces que podem ser apresentadas em dois enunciados complementares: qual é a relação que é possível estabelecer entre o desejo e o social? E em que medida o desejo é capaz de desejar sua própria repressão? Esse problema é denominado por Deleuze e Guattari de “problema fundamental da filosofia política”, uma vez que ele diz respeito ao fato dos indivíduos e, sobretudo, as massas, em algum momento, clamarem pela repressão e traírem a si mesmas<sup>10</sup>.

Adotando como ponto de partida a dupla face desse problema, as ligações entre consumo, distribuição e produção são pensadas em um contexto bastante específico e singular. Semelhante contexto diz respeito ao projeto voltado para problematizar a teoria e a prática psicanalíticas, pois para Deleuze e Guattari elas corroboram com a repressão burguesa, a qual pode ser caracterizada, nesse caso, como aquela que está voltada para manter a humanidade submetida aos investimentos sociais e inconscientes do tipo fascistas, cujo traço marcante é a submissão das forças produtivas a um sistema de reduções que funciona em favor de determinada ordem em vigor<sup>11</sup>.

Com base nesse contexto, Deleuze e Guattari propõe que existe uma atividade tanto social, quanto

---

<sup>10</sup> DELEUZE E GUATTARI. O Anti-Édipo – Capitalismo e Esquizofrenia, volume 01, p. 46: “Eis porque o problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Espinosa soube levantar (e que Reich redescobriu): Por que os homens combatem *por* sua servidão como se se tratasse da sua salvação? Como é possível que se chegue a gritar: mais impostos! Menos pão! Como diz Reich, o que surpreende não é que uns roubem e outros façam greve, mas que os famintos não roubem sempre e que os explorados não façam greve sempre: por que os homens suportam a exploração há século; a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de querer *isso* não só para os outros, mas para si próprios?”

<sup>11</sup> *Op. cit.* p. 71: “Assim, em vez de participar de um empreendimento de efetiva libertação, a psicanálise se inclui na obra mais geral da repressão burguesa, aquela que consistiu em manter a humanidade europeia sob o jugo do papai-mamãe, e a não dar um fim a esse problema.”

---

inconsciente na qual o desejo é constitutivo como pura produção e que em algum momento acaba sendo reprimido. O inconsciente enquanto produção é também chamado de o “passeio do esquizofrênico”. A tese de *O Anti-Édipo* defende que o inconsciente produz, ou seja, a produção está sendo inserida no desejo.

Deleuze e Guattari sustentam no decorrer de todo texto de *O Anti-Édipo* que existe entre as máquinas desejanter e o campo social um tipo de paralelo, o qual é caracterizado no primeiro capítulo como sendo fenomenológico, pois pressupõe que existam efetivamente relações entre as duas produções e caso essas relações ocorram, não pressupõe a natureza delas. Esse paralelo concerne ao aspecto ou tema da antiprodução<sup>12</sup>.

Já no segundo capítulo, esse paralelo é apresentado como uma relação da ordem do confronto entre a produção desejanter e a produção social. Tamanho confronto possui duas faces que estão correlacionadas. A primeira face é composta pela confrontação direta entre produção desejanter e produção social, formações sintomatológicas e formações coletivas e identidade de natureza e diferença de regime. A outra face possui como núcleo a repressão que a máquina social realiza sobre as máquinas desejanter, bem como a relação entre recalque e repressão<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> *Op. cit.* p. 22: “Simplesmente, as formas de produção social implicam também uma parada improdutiva inengendrada, um elemento de antiprodução acoplado ao processo, um corpo pleno determinado como *socius*, que pode ser o corpo da terra, ou o corpo despótico ou, então, o capital.”

<sup>13</sup> *Op. cit.* p. 77: “Essa descoberta do inconsciente produtivo tem dois correlatos: de um lado, a confrontação direta entre essa produção desejanter e a produção social, entre as formações sintomatológicas e as formações coletivas, ao mesmo tempo sua identidade de natureza e sua diferença de regime; de outro lado, a repressão que produção social exerce sobre as máquinas desejanter e a relação do recalque com essa repressão.”

Assim, supomos que o propósito do capítulo 1 de *O Anti-Édipo*, intitulado de *As máquinas desejantes*, consiste em apresentar o passeio do esquizofrênico como modelo para o inconsciente em revelia ao “neurótico deitado no divã”. O passeio do esquizofrênico é o inconsciente molecular ou esquizo-analítico, constituído pelas máquinas desejantes, as quais são sistemas de produções, cortes, distribuições e consumos.

Talvez o núcleo desse inconsciente seja a maneira como a relação homem-natureza é vivenciada. Nesse tipo de inconsciente, a natureza não é um objeto a ser conhecido, explicado, compreendido e controlado pelo homem. Isso significa também que ela não é uma instância dicotômica e passiva no que diz respeito à indústria e à sociedade, que ficaria reduzida a dois extremos: seja como fornecedora de algo, seja repositório de alguma outra coisa.

No passeio do esquizofrênico, a natureza é experimentada como processo de produção. Na suposição de Deleuze e Guattari, a relação binária e fixa entre homem-natureza, entre indústria-natureza e sociedade-indústria está baseada numa autonomia entre as esferas e categorias da produção, distribuição e consumo. Para que a natureza seja vivida como processo, dentro do inconsciente molecular, essas esferas/categorias são conduzidas a um exercício de vertigem filosófica, no qual tudo está inserido na produção<sup>14</sup>:

Nesses termos, dentro do inconsciente molecular, a distribuição e o consumo estão na categoria da produção, daí surge a produção de produção, a produção de distribuição ou registro e a produção de consumo. Isso corresponde à

---

<sup>14</sup> *Op. cit.* p. 14: “É que, na verdade – na ruidosa e obscura verdade contida no delírio – não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam diretamente a produção, mas a determinam no seio da própria produção.”

---

produção de realidade como produção de ações, de paixões, de distribuições, de consumos e de dores e angústias.

A justificativa para a apresentação e apologia desse tipo de inconsciente decorre da recusa exercida por Deleuze e Guattari em relação à maneira como a teoria e a prática psicanalíticas pensam e trabalham com o desejo e a sexualidade, visto que para ambos essas duas noções estão submetidas a um sistema de reduções e rebatimentos, que corrobora a repressão e transfiguração do inconsciente molecular<sup>15</sup>.

A repressão e a transfiguração do inconsciente molecular pode ser caracterizada pelo surgimento do inconsciente representacional permeado de formas pessoais estanques, que desempenham papéis específicos no romance familiar, isto é, papai-mamãe-eu.

Nesse caso, a atividade produtiva das máquinas desejanças é substituída pelo teatro representacional do drama familiar, cuja meta está voltada para contribuir com as forças da produção, reprodução e antiprodução social em vigor, culminando na formação e na composição de indivíduos e grupos dóceis participantes da ordem instituída.

Tamanha transfiguração é realizada pela família enquanto agente de poder detentor e executor das forças delegadas pelo “socius”, que por sua vez é a sociedade pensada na perspectiva do registro e codificação de seus processos produtivos, mais precisamente de seus fluxos. O socius, como mega-máquina social, lida diretamente com o tema da territorialização e desterritorialização dos fluxos que são fabricados e elaborados numa determinada sociedade.

---

<sup>15</sup> *Op. cit.* p. 28: “É por isso que atacamos o Édipo, não em nome de sociedades que não o comportariam, mas naquela que o comporta eminentemente, a nossa, a capitalista. Não o atacamos em nome de ideias pretensamente superiores à sexualidade, mas em nome da própria sexualidade que não se reduz ao segredinho sujo familiar.”

Assim, a família apresenta um sistema tripartido composto pela representação recalcante, pelo representante recalcado e pelo representado desfigurado, o qual atua como espelho distorcido das máquinas desejanter capaz de transfigurar a constituição das mesmas, vindo a apresentá-las como pulsões incestuosas. Tamanha distorção permite que a vergonha seja instaurada em meio às máquinas e, conseqüentemente, a repressão as atinja.

Posto isso, as máquinas desejanter são sistemas de cortes, que podem ser fluxos, destacamentos e resíduos, nos quais as mesmas estão sempre ligadas, pois uma máquina, que também é órgão, produz um fluxo que outra máquina-órgão corta ou extrai, proporcionando uma conexão continua entre as máquinas<sup>16</sup>.

As máquinas desejanter estão diretamente associadas a um paralelo na produção social. Esse paralelo é marcado por uma relação da ordem do confronto entre a produção desejanter e a produção social. Esclarecendo que ainda que seja um paralelismo caracterizado como confronto entre essas duas produções, elas compõem a produção de realidade, pois a produção social é a própria produção desejanter em condições historicamente determinadas.

Tamanho confronto possui como núcleo a repressão que a máquina social realiza sobre as máquinas desejanter. Isso significa que não podemos levar em consideração as máquinas desejanter, inconsciente molecular, sem destacar suas relações com a produção social<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p.11: “Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta.”

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 77: “Essa descoberta do inconsciente produtivo tem dois correlatos: de um lado, a confrontação direta entre essa produção desejanter e a produção social, entre as formações sintomatológicas e as formações coletivas, ao mesmo tempo sua identidade de natureza e sua diferença de regime; de outro lado, a repressão que produção social

---

Maquinar significa produzir, que também significa desejar, relacionar e mais especificamente distribuir e consumir. Com base nisso, as máquinas desejanter funcionam de três maneiras distintas, que são simultâneas e estão conectadas. Cada modo de funcionamento das máquinas, ou maquinar, recebe o nome de síntese e produz um tipo singular de energia vital. Além disso, as máquinas funcionam de acordo com uma lei ou regra específica e todas estas três leis estão inseridas na categoria da produção. A produção social é a produção desejanter em condições historicamente determinadas, tudo é produção de realidade a partir da produção imanente do desejo.

A primeira síntese é chamada de síntese conectiva/produitiva, regida por regra binária ou regime associativo. Essa síntese tem a função de ligar as máquinas desejanter entre si. Como já foi dito, uma máquina produz um fluxo que será cortado ou extraído por outra máquina. Ocorre que essa máquina que cortou ou extraiu o fluxo da primeira, também irá produzir um fluxo que será cortado ou extraído por outra máquina. Aquela primeira máquina que produziu o primeiro fluxo mencionado em nossa série, também realizou o corte ou extração do fluxo de uma máquina anterior, e assim sucessivamente nos dois sentidos. Existe uma linearidade contínua na regra binária ou regime associativo.

Cada síntese tem uma forma de escrita específica: na situação da atividade realizada pela síntese conectiva temos a forma “e”, “e depois”. As máquinas se associam umas às outras pelo “e”, “e, depois”. O seio “e” a boca, “e depois” o estomago, e assim por diante.

As máquinas desejanter, em sua produção conectiva entre órgãos produtores de fluxos e órgãos que cortam fluxos, podem ser compreendidas por meio da relação

---

exerce sobre as máquinas desejanter e a relação do recalamento com essa repressão.”

produto-produzir, em que o produto são os órgãos e o produzir são os fluxos. A regra binária pode ser alterada para produto “e” produzir, “e depois” produto. A energia produzida é a libido/trabalho, que advém das constantes conexões que são estabelecidas.

Na série linear produto “e” produzir “e depois” produto surge um terceiro termo: produto-produzir. Nesse caso o produzir aparece como sendo inserido no produto, impedindo que a produção continue. Vindo a realizar ou precisamente produzir uma anti-produção. Os fluxos não irão se conectar com objetos, nem com outros fluxos, não haverá cortes, apenas alguma extração que produza um fluido amorfo, sem forma alguma, em estado livre.

A luta da antiprodução é contra os organismos e as organizações compostas pelas máquinas desejanter, já que ela tenta evitar a totalização e a unidade, que poderiam culminar em algum tipo de transcendência. O nome desses elementos amorfos, antiprodutivos e produzidos pela síntese conectiva é “corpo sem órgãos”. A antiprodução é a condição de realidade para que ocorra a distribuição em meio a atividade produtiva.

Com a interrupção da produção, as máquinas desejanter se lançam sobre a antiprodução do corpo sem órgãos com o objetivo de dotá-lo de órgãos, organizá-lo e criar a partir dele um organismo. A resposta do corpo sem órgãos é repulsiva e exasperada, lança para distante de si as máquinas desejanter, uma vez que ele goza na sua improdutividade, fugindo com violência da perseguição ordenadora. O resultado disso consiste na transformação das máquinas desejanter, mediante a energia de repulsão, em máquinas paranóicas.

Em seguida, o corpo sem órgãos atrai para si as máquinas desejanter mediante uma energia de atração do tipo miraculoso, criando a máquina miraculante, ou seja, máquinas desejanter distribuídas pelo corpo sem órgãos e que aparentam emanar dele.



---

A produção de registro pode ser diferenciada da produção de produção a partir de dois critérios: a regra da produção de registro é diferente e para que ela ocorra necessita da produção do corpo sem órgãos. A regra da produção de registro é a síntese disjuntiva, que consiste em distribuir sobre o corpo sem órgãos as máquinas desejantes envolvidas da síntese conectiva.

No momento em que as máquinas desejantes estão sendo distribuídas sobre o corpo sem órgãos, elas não deixam de realizar suas sínteses conectivas e estabelecer ligações umas com as outras, contudo isso apenas acontece porque o corpo sem órgãos atrai para si as máquinas desejantes, fazendo com que sejam distribuídas sobre sua superfície.

A enunciação da regra possui várias etapas: “quer...quer”, “e depois”, “ou, então”, “quer”. As máquinas desejantes enquanto produzem umas às outras deslizam sobre o corpo sem órgãos. Esse deslize decorre da superfície fluidica e amorfa do mesmo, que termina por impedir que as máquinas fiquem estáticas sobre ele.

Com a ocorrência dessa produção/distribuição/deslize, a energia utilizada na atividade inicial é transformada de trabalho (ou libido) em numen. É importante enfatizar que tamanha transformação energética irá justificar e explicar o trajeto percorrido pelas três sínteses.

Essa energia é chamada de divina porque é capaz de atrair sobre si toda produção, convertendo o corpo sem órgãos em uma superfície de distribuição e ainda assim realizando a atividade de produção: produção de produção e produção de registro.

Na produção de registro começa a produção de consumo. A produção de consumo segue de uma peculiaridade das outras produções, visto que enquanto as máquinas desejantes realizam sua síntese conectiva sobre o corpo sem órgãos, com isso produzindo a síntese disjuntiva,

as divisões das mesmas, durante o ato de deslizar, produzem algo como um sujeito ou começo de uma humanidade nova.

Esse sujeito ou começo de uma humanidade nova é errante ou sem identidade fixa, pois consome cada um dos seus estados no mesmo instante em que as máquinas desejantes estão produzindo a si mesmas. Sua especificidade consiste em produzir intensidades, as quais são conexões entre processos heterogêneos que quando combinados sustentam as percepções, a atividade do pensamento e da afetividade, isto é, são as forças que mobilizam as faculdades do pensamento e atuam como motores ou violência sobre o mesmo.

O conteúdo desse sujeito resulta de sua posição ao lado das máquinas, ele é um apêndice deslocado do centro que pratica a apropriação dos fluxos produzidos e cortados. Seu estatuto é o de uma pequena referência sobre o corpo sem órgãos, que consome a si e destrói seus pontos de constituição, recebendo o nome de volúpia.

Essa volúpia pode ser tomada como uma energia que possibilita o consumo ou a produção de consumo. Na verdade, essa energia é parte da energia da produção de produção, o trabalho, que foi transformado em energia de produção de registro, o numen, cuja parcela foi transformada em energia de produção de consumo: voluptas.

#### **4 Conclusão**

Retomemos nosso problema: quais são as rupturas e continuidades que podemos encontrar entre as partes I e II da *Introdução* dos *Grundrisse* de Marx e o capítulo 1 de *O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari no que tange ao tema das relações entre produção, distribuição e consumo?

Supomos que existem diferenças na quantidade dos termos entre os argumentos apresentados, visto que Marx trabalha com cinco categorias interligadas: produção, consumo, distribuição, troca e circulação. Deleuze e Guattari

---

utilizam três termos: produção, distribuição e consumo. Sem deixar de mencionar que eles fazem uso da noção de registro como sendo equivalente à distribuição.

Outra diferença é o contexto de pensamento e de confronto teórico-prático. Marx está pensando em termos de um tipo de processo plástico de objetivação histórica que é direcionado por certo teleologismo, ou seja, produção, consumo, distribuição, troca e circulação fazem parte de processo de totalização em movimento e formação constantes que tem início e continuidade sobretudo com a produção, cuja determinação concreta se constituiu em cada momento histórico da humanidade demarcado pelo modo de produção instituído. No que concerne ao confronto, Marx está enfrentando a economia política liberal e burguesa do século XVIII, enquanto que Deleuze e Guattari debatem com a psicanálise do século XX, sem propor um encaminhamento unitário ou teleológico para o movimento da produção. Pelo contrário, para esses autores a produção não possui um fim, bem como não tende ao infinito, uma vez que ela está voltada para sua efetuação. Efetuação significa promover a heterogênesse no pensamento e na sociedade. Essa heterogênesse consiste em relacionar processos distintos e exógenos uns aos outros, com o propósito de gerar intensidades energéticas que culminam na construção da percepção, no pensamento e afetividade.

Especificamente no caso da natureza da relação entre produção, consumo e distribuição, Marx defende que todas são diferenças dentro de uma unidade plástica e dinâmica numa unidade orgânica que está em movimento diacrônico, passando por sucessivas fases de desenvolvimento histórico. Deleuze e Guattari submetem distribuição e consumo à produção, contudo cada uma dessas atividades está interligada à outra por um movimento vital de aproximação e afastamento, no qual forças antagônicas se confrontam e coexistem sem resultar numa síntese. É justamente nesse movimento antagônico sem síntese que as realidades sociais

e psíquicas são produzidas, obedecendo não aos processos de determinação de uma totalidade orgânica, mas à imanência inerente às conexões da produção, ou seja, o desejo enquanto atividade das sínteses capazes de realizar a produção social e a produção desejante.

Por fim, talvez a aproximação ou continuidade mais marcante seja o fato da produção estar presente em todas as outras categorias e atividades. Ora atuando como prolongamento delas, ora funcionando como ponto de partida e retorno, todavia em ambos os casos a produção é o motor da realidade material de homens, coisas e processos de intensidades, dentre os quais estão incluídos as emoções, os pensamentos e percepções.

A produção é constitutiva do real seja na sua versão histórica, diacrônica e teleológica, seja em sua dimensão imanente vitalista e sincrônica. Sem desconsiderar, nos dois casos, os processos concretos e interligados ao mesmo tempo em que enfatizam uma crítica às abstrações reprodutoras de uma antiprodução e organização social hegemônicas.

### **Referências:**

DELEUZE E GUATTARI, Gilles e Félix. *O Anti-Édipo – Capitalismo e Esquizofrenia*, volume 01. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DESCOMBES, Vincent. *Le Même e L'Autre – Quarante-Cinq Ans de Philosophie Française (1933 – 1978)*. Paris: Minuit, 1979.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Félix Guattari – Biografia Cruzada*. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.

MARX, Karl. *Grundrisse – Manuscritos econômicos de 1857 – 1858. Esboços da Crítica da Economia Política*. Tradução Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

# Natureza e *Ethos* da responsabilidade em Hans Jonas

---

*Francisco Vale Lima\**

## 1 Natureza da responsabilidade

Hans Jonas se propõe a repensar os fundamentos da ética alargando suas implicações, bem como os objetos a serem inseridos enquanto valiosos, objetos estes que vão para além da esfera antropocêntrica e que, por conta da natureza modificada do agir humano em face do desenvolvimento tecnológico, são colocados sob risco irreversível de eliminação, o que outorgaria ao gênero humano a função peremptória de responsabilizar-se pelos mesmos. Para realizar tal empreitada a contento, Jonas busca ancoragem na metafísica. Primeiro, para validar tais objetos (ou seja, a biosfera em seu todo) enquanto valiosos em-si mesmos. Ao fazer isso Jonas busca rediscutir o conceito de Natureza, pois será nesta que alocará o *ethos* da responsabilidade. Segundo, para realizar tal fato, estabelece uma análise acerca do Ser que apresenta-se como preferível ao não-ser, uma vez que a negação da existência consiste exatamente na inviabilidade da existência tanto do ser que valoriza quanto do objeto a ser valorizado.

Afim de fundamentar o que acima foi citado, Jonas associa ser e dever-ser, alargando assim os horizontes da eticidade de modo que este alcance toda a biosfera. Tal alcance se dá mediante a centralidade do conceito de

---

\* Professor Assistente da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).  
E-mail: [fidescaritas@hotmail.com](mailto:fidescaritas@hotmail.com)

---

responsabilidade, estando este fundado na ontologia, uma vez que o ser responsável (o gênero humano) assume uma tal empreitada haja vista ser essa a sua tarefa capital na marcha de desenvolvimento da vida que, enquanto manifestação ativa do Ser, pretende continuar existindo. Ou nas palavras de Susanna Lindberg “[...] a capacidade de responsabilidade dos seres humanos é, finalmente, a maior contrapartida humana para a teleologia da vida”<sup>1</sup>. Mas, se assim o é, porque a responsabilidade não assumira um papel de centralidade nas éticas anteriores? Desse questionamento atingiremos a questão da tecnociência, uma vez que a técnica anterior à modernidade não representava uma ameaça à vida. Daí se depreenderá um segundo questionamento: quais as consequências do desenvolvimento da tecnociência desprovida de um pressuposto moral (a responsabilidade) que lhe fizesse frente? Da exposição geral de tais consequências observaremos que as mesmas minaram os fundamentos sobre os quais os princípios normativos pudessem se desenvolver, o que nos fez desembocar num niilismo ético inaudito. De tal realidade emerge uma outra questão: que significado assume o conceito de responsabilidade na ética jonasiana? Que diferença há entre tal conceito defendido por Jonas daquele tradicional? Onde perceberemos que uma tal diferenciação encontra sua ancoragem ou fundamentação na metafísica, que por assim dizer, é sua natureza.

### *1.1 Ausência da centralidade da responsabilidade nas éticas anteriores.*

Hans Jonas discorre de forma um tanto contundente acerca desta questão em sua obra basilar *O princípio*

---

<sup>1</sup> LINDBERG. Hans Jonas's theory of life in the face of responsibility. In: ORTH, Hrsg. Von Ernst Wolfgang; LEMBECK, Karl-Heinz; VERLAG, Felix Meiner. **Phänomenologische Forschungen**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005, p. 10.

---

*responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica.*  
Afirma que

A responsabilidade, como vimos, é uma função do poder e do saber, e a relação entre ambas as faculdades não é simples. No passado, contudo, ambas eram tão restritas que o futuro podia ser abandonado ao destino e à estabilidade da ordem natural, concentrando-se toda a atenção em como agir corretamente em relação ao aqui e agora. Mas o agir correto é bem mais garantido pelo ser correto, e por isso a ética lidou, sobretudo, com a “virtude”, que representa o melhor Ser possível dos homens, pouco se preocupando com a atuação a longo prazo<sup>2</sup>.

A designação da moralidade anterior à modernidade voltava-se basicamente para a prática das virtudes, tema por demais caro a Aristóteles e aos neo-aristotélicos, bem como aos cristãos. Constituição, justiça, religião tinham como objetivo a formação do homem virtuoso, a conduta correta, mesmo porque a intenção primária era a manutenção dos valores historicamente construídos, uma vez que não se vislumbrava a possibilidade real de que o homem e a natureza pudessem de algum modo se findar por conta da atuação do primeiro sobre o segundo. Ou seja, “A premissa [era que] a realidade permanecerá basicamente a mesma, sujeita apenas ao destino inescrutável”<sup>3</sup>. Dito de uma outra forma, validava-se a imobilidade do Ser, que permanecendo imóvel daria sustentáculo à existência, ao passo que o fluxo competiria aos entes que, sendo bem geridos, não se findariam, uma vez que sua essência estaria salvaguardada no Ser, assim o futuro estaria salvaguardado no presente.

---

<sup>2</sup> JONAS. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, p. 209.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 210.



---

Ocorre, porém, que uma tal assertiva não encontra eco para nós contemporâneos que percebemos o Ser enquanto realidade mutável, uma vez que faz emergir de si situações completamente novas e ameaçadoras de uma possibilidade de futuro. Como uma tal possibilidade era impensável aos antigos, a responsabilidade não se constituía enquanto norma de conduta moral. Um testemunho contundente acerca da emergência da centralidade da responsabilidade a partir da modernidade encontramos-lo no pensamento de Ernst Wolff<sup>4</sup>, ao questionar qual seria a essência da ética para a civilização tecnológica, dada a crise moral subjacente a tal época, a qual não encontra precedentes na história da humanidade; primeiramente endossa o pensamento jonasiano ao afirmar que a modernidade se sustenta em uma premissa insustentável, porque falsa: a de que não há limites para o progresso, uma vez que existe sempre algo novo e melhor a ser encontrado. Dessa forma, esvazia-se o valor da natureza enquanto *locus vivendi* do ser em favor de tal premissa. Ademais, a mesma premissa sustenta enquanto conhecimento aquele proveniente tanto da ciência quanto da tecnologia, e a ideia de progresso está atrelada ao desenvolvimento dessas duas formas de conhecimento. Deste modo, a *teoria* tem como dever sustentar tal progresso, esvaziando assim o significado

---

<sup>4</sup> Wolff discorre acerca da responsabilidade na era da tecnologia em dois ensaios, nos mesmos discute acerca do problema da fundamentação do pensamento jonasiano, buscando distinguir as vozes filosóficas e teológicas nele presentes e propõe o mito como uma terceira via de interpretação. Apesar disso, seu diagnóstico é simpático àquele realizado por Jonas acerca da crise moral proveniente a partir da modernidade e do avanço da tecnologia, o que teria redundado num niilismo ético inaudito, o que permitiria alocar a responsabilidade no cerne da reflexão ética. Cf. WOLFF, E. Responsibility in an era of modern technology and nihilism. Part 1: a non-foundational rereading of Jonas. *Dialogue*. n. 48. p. 577 - 599, 2009; WOLFF, E. Responsibility in an era of modern technology and nihilism. Part 2: inter-connection and implications of two notions of responsibility in Jonas. *Dialogue*. n. 48. p. 841-866, 2009.

---

original deste termo (a contemplação do divino ou das coisas sublimes ou mais elevadas), voltando-se assim para o conhecimento das coisas comuns ordinárias<sup>5</sup>.

Um outro fato que justificaria a ausência da centralidade da responsabilidade nas éticas anteriores estaria na adesão, por parte destas, ao sistema verticalizado platônico. No que tange a este ponto, Jonas recorre ao argumento do *Eros* platônico. Platão o compreende enquanto causa do mundo, mas causado pelo bem-em-si, ou seja, ele não pertenceria a este mundo. Por conta disso, seu fim é a eternidade, o Ser verdadeiro, ato puro, por isso imutável. Ora, que finalidade teria um sistema ético pautado na responsabilidade, uma vez que a temporalidade e os efeitos das ações transcorridas em seu seio são descaracterizados enquanto importantes?

Se a proposição platônica era fundamentar a validade dos entes temporais no Ser a-temporal, faz-se mister aquiescer que não há num tal sistema espaço para uma doutrina moral que valorize o frágil, o efêmero, o passível de ser destruído. A responsabilidade estaria, portanto, destinada a um espaço secundário, estando ela alocada na assunção dos homens pelo seu próprio destino, em contraposição à ideia de que aos deuses competiria uma tal incumbência<sup>6</sup>. Segundo a avaliação de Jonas, “A perspectiva platônica era clara: ela

---

<sup>5</sup> JONAS. O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica, p. 215.

<sup>6</sup> Platão discorre acerca de uma tal proposição no Livro X de *A República*, “Proclamação da virgem Láquesis, filha da Necessidade! Almas efêmeras, aqui está o início de outro ciclo de nascimentos que haverão de trazer morte. Não será um gênio a vos escolher, mas vós haveis de escolher vosso gênio! A que for sorteada por primeiro, por primeiro haverá de escolher a vida que será necessariamente ligada a ela. A virtude não tem dono. Cada uma a possuirá mais ou menos, de acordo como for honrada ou menosprezada. A responsabilidade é de quem faz a escolha. A divindade é inocente”. Cf. PLATÃO. *A república*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 348-349.

---

não desejava que o eterno se tornasse temporal, mas sim que, por meio do Eros, o temporal pudesse se tornar eterno”<sup>7</sup>.

Adiante em sua análise acerca da ausência da centralidade da responsabilidade nas éticas ditas tradicionais, Jonas procede com uma revisão dos postulados éticos kantianos, hegelianos e marxianos. A aproximação conceitual dos três, segundo a visão jonasiana, se daria pelo fato de que em todos eles o processo histórico assume um caráter escatológico. Quanto ao primeiro, apesar de Jonas reconhecer que Kant não poderia reconhecer o processo histórico como veículo adequado para o ideal – uma vez que para ele o tempo não era efetivamente real, sendo objeto da intuição e pertencente apenas ao mundo fenomênico –, assevera Jonas que a proposta ética kantiana gira em torno de uma ideia reguladora da moralidade, a qual se equivaleria à ideia de bem de Platão.

Isto porque uma tal normatividade moral como a proposta por Kant “[...] pode ser entendida efetivamente como a meta final de uma aproximação infinita”<sup>8</sup>. Ademais, por conta da sua indiferença aos valores<sup>9</sup>, a responsabilidade em Kant assume um caráter fictício e não-causal, dado que independe do curso das coisas terrenas, o que remeteria o ato singular (responsável) a um horizonte “quase escatológico”.

Já em se tratando de Hegel, apesar de ter sido “O primeiro a dar um passo para uma ‘imantização’ radical”<sup>10</sup>, pois assume que a ideia reguladora se concretiza no tempo,

---

<sup>7</sup> JONAS. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, p. 212.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>9</sup> Uma vez que todo o valor da ação moral estaria no fato de estar ela alocada na racionalidade, o que lhe poderia auferir um caráter de objetividade ou, dito de outro modo, atingir a universalidade.

<sup>10</sup> JONAS, Hans. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, p. 213.

---

falha ao postular o movimento autônomo da história mitigando a responsabilidade do sujeito moral, uma vez que “A ‘astúcia’ da razão age [...] com intenções bastante distintas dos sujeitos que a executam”<sup>11</sup>. Sendo assim, ninguém seria responsável seja pelo sucesso, seja pela falha dos processos históricos. O mérito ou demérito competiria ao Espírito absoluto.

Quanto a Marx, afirma Jonas que, ao proceder com uma inversão da dialética hegeliana, pela primeira vez “A astúcia da razão coincide finalmente com a vontade dos atores”<sup>12</sup>. O agir consciente assume aqui um caráter até então inaudito. Contudo, tal ação é teleguiada pelo impulso revolucionário que não pode ser contido. Neste sentido, uma vez que Marx crê saber qual seria o *telos* da dinâmica histórica, ele retoma a noção de ideia reguladora de Kant. A diferença estaria no fato de que Marx herda de Hegel a imanentização de tal ideia, alocando-a no seio da dinâmica do mundo. Mas o resultado do processo ainda não estaria plenamente em nossas mãos, dada a realização “incontestável” da revolução. A responsabilidade ainda não atinge aqui seu caráter pleno, uma vez que o fim é já conhecido e, segundo Jonas, “[...] sem um fim sabido, precisamos tomar em nossas mãos o processo que segue avante de uma forma inteiramente nova. Tal situação torna caducas todas as perspectivas anteriores e estabelece deveres para a responsabilidade”<sup>13</sup>.

Ora, uma vez que o futuro depende da ação dos agentes humanos, os quais não possuem certeza acerca do mesmo e, por conta do avanço do poder tecnológico, inserem no atual cenário a possibilidade real de um fim irreversível à vida, urge que se inverta a proposição kantiana

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>13</sup> JONAS. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, p. 215.

de que “você pode por que você deve” para *you must because you can*, assim o dever-ser responsável emana do avanço do poder tecnológico. Ou seja, urge que se construa uma doutrina do dever reguladora do poder tecnológico e nesta a responsabilidade assumiria postura proeminente. A argumentação jonasiana a este respeito é que “[...] a responsabilidade é um correlato do poder, de maneira que a dimensão e a modalidade de poder determinam a dimensão e a modalidade da responsabilidade”<sup>14</sup> ou, dito de outra forma, “os feitos do poder geram o conteúdo do dever”<sup>15</sup>, ou seja, mediante os feitos já executados pelo homem exige-se uma nova forma de dever, pois tais feitos engendraram uma forma de poder inaudita e exorbitante, este poder precisa ser confrontado com uma responsabilidade que esteja a sua altura. É sobre os efeitos provenientes de um tal poder que haveremos agora de discorrer.

### 1.2 *A ameaça procedente do avanço tecnológico hodierno*

O tema em questão é assaz desenvolvido em toda a obra jonasiana e nos serve como aporte para a fundamentação de nossa argumentação a partir do seguinte aspecto: se pretendemos refletir acerca da natureza e do *ethos* da responsabilidade, tal empreitada deve considerar primeiro a inovação que o conceito de responsabilidade recebe na filosofia jonasiana. Para tanto, precisa-se levar em consideração o Ser em sua marcha para a auto-afirmação em face da possibilidade real de sua aniquilação total por parte dos seres humanos; esta aniquilação é possível dado o poder adquirido pelo homem mediante o avanço da tecnociência. Desta forma, urge que um tal poder seja controlado, as bases deste controle concernem à ética, dado que tal aniquilação implica na eliminação dos sujeitos valorizantes, bem como

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 216.

---

dos objetos de valor. A ética, segundo a concepção de Jonas, encontra-se fundada na metafísica, ou seja, estabelece ele que do Ser emana o dever-ser. A responsabilidade possui, portanto, uma natureza metafísica ou ontológica, pois é uma resposta moral a uma ameaça direta à existência do Ser em sua máxima expressão, a vida em sua essência dado o avanço desmedido da tecnociência.

Hans Jonas entende que o desenvolvimento da tecnociência, tendo em vista o saber para dominar inerente à ciência moderna, conduziu para um desvirtuamento das interpretações da realidade, sendo esta encarada sob um prisma unilateral, a saber, o da tecnociência. Isto não significa dizer que o projeto moderno em si estivesse corroído, mas que teria sido mal desenvolvido. As demais formas de interpretação da realidade que fogem ao campo da tecnociência foram simplesmente deslocadas para um segundo plano, ou descaracterizadas de sua validade. O que implica em dizer que precisam ser resgatadas e revalidadas face à situação apocalíptica para a qual a tecnociência nos conduziu.

Jonas denuncia ainda o aprisionamento do homem ao conhecimento técnico, o que provocou uma transformação do *homo sapiens* em *homo faber*. Segundo Jonas, a técnica ultrapassou os “objetivos pragmaticamente delimitados dos tempos antigos”<sup>16</sup>, deixando de ser um aporte fruto da necessidade e configurando-se como um fim em si a ser perseguido. Ou seja, deixou de ser caminho para tornar-se um fim. Mais ainda, o homem fabricante tornou-se ele mesmo objeto ou subproduto de si mesmo. Em termos contemporâneos, Jonas nos diz que a tecnociência valeu-se desta vocação humana de projetar-se para o futuro, transmutando-a em ideal de progresso, entendido enquanto domínio total sobre as coisas e sobre os homens. Com isso,

---

<sup>16</sup> JONAS. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, p. 43.

ter-se-ia um triunfo do *homo faber* sobre o seu objeto externo e, ao mesmo tempo, um triunfo deste na constituição interna do *homo sapiens*. Ou seja, o indivíduo tornou-se ávido pela busca da dominação e do poder técnico-manipulativo, de modo que isto torna nebulosa toda e qualquer forma de sabedoria que não se coadune com tal princípio.

Para que o homem se liberte deste *modus operandi* a que se vê subjugado, urge que se instaurem mecanismos de moralidade no campo do produzir e deve fazê-lo a partir dos aparatos políticos, mesmo porque, segundo Jonas, “a natureza modificada do agir humano altera a natureza fundamental da política”<sup>17</sup>. Por outro lado, o agir tecnocrático invade todas as esferas e, assim como o homem, encontra-se transmutado internamente sob o domínio do *homo faber*, o mesmo é levado a cabo em termos sócio-políticos, através da manipulação da política segundo os artifícios da tecnocracia. A alteração de um tal quadro se dará mediante a reformulação dos pressupostos éticos em voga, de modo que nos mesmos a responsabilidade sobre a vida presente e futura assuma lugar de centralidade. Para tanto, urge que se analise os fundamentos da moralidade, alocando-a no interior do Ser, que por apresentar uma tácita autoafirmação, renuncia a toda e qualquer forma de operar de seus entes que ensejem a negação do Ser.

Em Jonas percebe-se de modo assaz contundente a presença da tecnociência enquanto autocrática, ou seja, enquanto força que se autorregula mediante a ideia de progresso para o qual o homem é direcionado e que traz consigo o poder de dominação tal como o programa baconiano propunha. Contudo, esse poder encontra-se agora em curso contínuo, de modo que há uma implicatura entre tal poder e a crescente necessidade de seu uso, de forma que este último conduziu a uma impotência considerável na capacidade de se pôr freio no progresso

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p.44.

contínuo. Diz-nos Jonas que esta última forma de poder se tornou autônoma e, portanto, precisa ser regulada, de modo análogo ao conceito de razão instrumental em Habermas<sup>18</sup>.

Outrossim, não se pode deixar de notar o caráter ambivalente<sup>19</sup> da tecnologia, o que a torna objeto de controvérsia quanto à validade (valorativamente falando) de seus resultados. Tratamos aqui de ambivalência e não de neutralidade. Isto porque é indubitável que muitas foram as benesses adquiridas a partir dela, assim como muitas foram as ameaças também dela provenientes. Assumi-la enquanto neutra é deveras simplório, dado tanto seu caráter autocrático quanto a natureza de seu operar, o que provocaria uma intersecção entre ética e técnica. Acerca disso, afirma-nos Jonas que seu interesse primeiro está em averiguar em até que ponto a técnica afetaria a natureza de nosso agir e já que “a esfera do produzir invadiu o espaço do

---

<sup>18</sup> Habermas afirma em *Ciência e técnica como ideologia* (p. 45 – 92) que a razão tão ovacionada pelo iluminismo enquanto viés emancipador do homem não atingiu sua meta. O que se viu fora o desenvolvimento exaustivo da técnica e da ciência, esvaziando de significado as outras formas de conhecimento (como a arte e a ética). A razão fora posta a serviço da técnica e assumira o papel de instrumento desta última. Temos em voga, portanto, uma “ação racional dirigida a fins”, dado que da dominação da natureza passou-se para a dominação dos homens, o que os tornou “ímpotentes perante seu próprio aparelho” (p.54). Em suma, pode-se dizer que a dominação em termos atuais baseia-se no poder, mas não na política, mas na tecnociência (que assume caráter ideológico em face de uma ação teleologicamente afirmada). Esta, enquanto conjunto de instrumentos para fins assume, agora, a prerrogativa de ser um fim em si mesma. Esta forma de conceber a racionalidade precisa ser superada e Habermas aponta como saída a ação racional comunicativa.

<sup>19</sup> Afirma Jonas que “[...] a técnica tem uma dupla face que pode voltar-se para o mal e para o bem, e que inclusive o próprio bem que contém pode se converter em mal pelo mero crescimento e que é precisamente por sua magnitude que a técnica afeta o destino de toda a humanidade nesta Terra até um futuro muito distante”. Cf. JONAS, Hans. *Pensar sobre Deus y otros ensayos*, p. 141.



agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir”<sup>20</sup>.

No que tange à magnitude dos avanços tecnológicos Jonas é enfático ao pontuar que, dada uma tal constatação, a ação tecnológica deve ser pensada como atuando em dimensões globais do espaço e do tempo. Isto se torna evidente em seu imperativo: “Age de tal maneira que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a preservação da vida humana genuína”<sup>21</sup>; ou dito negativamente, “age de tal maneira que os efeitos da tua ação não sejam destruidores da futura possibilidade dessa vida”; ou ainda, “ Não comprometas as condições de uma continuação indefinida da humanidade sobre a terra”; ou de forma geral, “Nas tuas opções presentes, inclui a futura integridade do Homem entre os objetos da tua vontade”. Do visto, percebe-se que Jonas está atento tanto à grandeza do avanço tecnológico, quanto à destruição da imagem de homem, e avançando um pouco mais na leitura jonasiana, ao receio da destruição de toda a biosfera, uma vez que “toda aplicação (*putting-to-use*) de uma capacidade tecnológica tende a se tornar ‘maior’. A tecnologia moderna é inerentemente ‘grande’, e talvez muito grande para o tamanho do palco onde seu drama se desenrola – a terra – e para o bem de seu próprio ator – o homem”<sup>22</sup>.

Grandeza, ambivalência, poder autocrático, necessidade de dominação seja da natureza seja do homem sobre si mesmo, tudo isso engendrou a possibilidade real seja de um apocalipse iminente, seja da eliminação progressiva

---

<sup>20</sup> JONAS. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, p. 44.

<sup>21</sup> Esta e as demais variações do imperativo jonasiano citados conforme constam em: JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. p. 46.

<sup>22</sup> JONAS. Technology as a subject for ethics. *Social Research* 49, n. 4, 1982, p. 891-898. In: LOPES, Wendell Evangelista Soares. *A fundamentação metafísica do princípio responsabilidade em Hans Jonas*, p. 18.

do homem e do planeta<sup>23</sup> (e é este segundo risco que Jonas teme). Ora, a possibilidade real de um tal fim faz com que o avanço tecnológico se configure enquanto problema ético, uma vez que levanta o problema tanto do dever-ser do homem, quanto do risco a que dispõe a biosfera inteira<sup>24</sup> e “Essas características constituem um problema – que é novo – para a ética que agora deve assumir a responsabilidade como principal categoria ética”<sup>25</sup>.

Toda essa realidade hoje vivenciada mitigou os fundamentos sobre os quais os princípios normativos em relação a um alargamento da noção de *ethos* pudesse se desenvolver, pois “neutralizou a natureza sob o aspecto do valor”<sup>26</sup>, introduzindo um vácuo ético sem precedentes.

---

<sup>23</sup> No que tange a este aspecto, Jonas afirma que ambos se convertem em ameaça existencial. No que diz respeito à eliminação lenta e gradual, afirma-nos Jonas que isto pode se dar seja “por meio da automatização lenta e gradual de todos os trabalhos, do controle da conduta psicológica e biológica, das formas totalitárias de poder e inclusive por meio de um condicionamento genético de nossa natureza, este potencial manipulador pode levar à incapacitação ética”. Cf. In: JONAS, Hans. *Pensar sobre Deus y otros ensayos*, p. 148.

<sup>24</sup> Acerca disso, diz-nos Jonas: “No século XX, alcançou-se o nível, longamente preparado, quando o perigo se evidencia e se torna crítico. A união do poder com a razão traz consigo a responsabilidade, fato que sempre se compreendeu, quando se tratava da esfera das relações intersubjetivas. O que não se compreendera é a nova expansão da responsabilidade sobre a biosfera e a sobrevivência da humanidade, que decorre simplesmente da extensão do poder sobre as coisas e do fato de que este seja, sobretudo, um poder destrutivo. O poder e o perigo revelam um dever, o qual, por meio da solidariedade imperativa com o resto do mundo animal, se estende do nosso Ser para o conjunto, independentemente de nosso consentimento”. In: JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro. p. 231.

<sup>25</sup> LOPES, Wendell Evangelista Soares. A fundamentação metafísica do princípio responsabilidade em Hans Jonas, p. 19.

<sup>26</sup> JONAS. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. p. 65.

### *1.3 O niilismo ético proveniente do avanço tecnológico: uma negação tácita ao Ser*

Temos em Hans Jonas uma denúncia profícua quanto ao papel da tecnociência no que tange ao esvaziamento ético hodierno. Sustentada pelo ideal de tudo saber para tudo dominar e, tendo diante de si um *nomos* ético imperante arraigado nas tradições metafísicas pré-modernas, competia-lhe primeiro descartar a validade dos fundamentos dos princípios normativos vigentes e, segundo, instaurar a dúvida quanto à importância de um sentimento nomológico em face do poder semidivino da tecnociência.

Para que os fundamentos dos princípios normativos fossem abalados, instaurou-se uma crítica sistemática no que tange à validade das reflexões metafísicas, desde o silêncio destinado a esta área da filosofia que Kant lhe impôs e que a ciência positiva, de bom grado, fez eco. Isto permitiu que se instaurasse um niilismo ético inaudito. Desta associação entre ciência positiva e niilismo, Jonas diz que “Agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios”<sup>27</sup>. É verdade que há uma moralidade hodierna, mas esta, porque fundamentada nos ditames lógicos e fenomênicos tal como procede a tecnociência, não a questiona; é assaz pragmática e carente de fundamentos sólidos. É exatamente buscando tais fundamentos que Hans Jonas recorre à metafísica.

A metafísica [...], desde sempre foi uma questão da razão, e esta pode ser acionada sob a instigação do desafio [...] e o filósofo secular, que se esforça por estabelecer uma ética, deve antes de tudo admitir a possibilidade de uma metafísica racional, apesar de Kant, desde que o elemento racional não seja

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 65.

determinado exclusivamente segundo os critérios da ciência positiva<sup>28</sup>.

Mediante a busca desta essencialidade da vida, banida pelo mecanicismo técnico-científico, o homem se depara com o Ser, que o projeta, o lança rumo a si mesmo. E, como este projetar emerge da essencialidade da vida, é também fundado sob caracteres nomológicos.

Mas existe aí um ponto de inflexão, pois a descoberta de princípios normativos implica na implementação do dever. Contudo, o homem se realiza mediante a concretização de seus objetivos. Tal feito seria, para Jonas, um bem em si. Ou seja, ele é um ser de querer, de vontade. Como, então, se operaria a passagem do querer para o dever?<sup>29</sup> Segundo Hans Jonas, “A passagem é mediada pelo fenômeno do poder, no seu significado humano, singular, no qual se une ao poder causal, ao saber e à liberdade”<sup>30</sup>. Tal poder encontra-se hoje deveras ampliado, face às possibilidades que o homem possui de eliminar a vida em sua essência e totalidade mediante o avanço desmesurado e “eticamente neutro” da tecnociência, cujo nascedouro encontra-se no ideal baconiano de “saber é poder”.

Segundo Hans Jonas, o programa baconiano triunfante revela-se, paradoxalmente, insuficiente, pois mostra-se incapaz de proteger o homem de si mesmo, face à magnitude do poder alcançado ao se buscar o progresso técnico-científico. Tal progresso engendrou um crescente poder do qual se emergiu uma crescente necessidade de seu uso, o que implicou numa evidente incapacidade de pôr

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>29</sup> Tal transição, para Hans Jonas, seria o “ponto crítico da teoria moral”, Cf. JONAS, Hans. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, p.216.

<sup>30</sup> JONAS. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, p. 216.

freios ao progresso contínuo, de caráter destrutivo que ameaça ao homem e sua obra.

Bacon não poderia imaginar um paradoxo desse tipo: o poder engendrado pelo saber conduziria efetivamente a algo como um “domínio sobre a natureza” (ou seja, à sua superutilização), mas ao mesmo tempo a uma completa subjugação a ele mesmo. O poder tornou-se autônomo, enquanto sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação, em apocalipse<sup>31</sup>.

Há aqui uma forte argumentação em torno da questão do esvaziamento ético mediante a busca pelo poder ou pelo progresso a partir da modernidade que, para tanto, alocou suas esperanças no desenvolvimento da tecnociência, o que haveria provocado um desequilíbrio epistemológico no que concerne a essas duas áreas do saber: saber moral e saber científico. Jonas arremata tal questão afirmando que, se a ideia de progresso compreende o homem em sua totalidade, esta não se efetivou de fato, haja vista primeiro o fato do progresso técnico-científico almejado ter de fato se concretizado, e isto é incontestável face à realidade com que nos deparamos. Segundo, este progresso dá-se em termos unilaterais, vez que tornou-se dinâmico e profundo no que tange ao conhecimento da natureza e ao domínio da técnica, mas o mesmo não ocorre no que tange ao conhecimento do fenômeno humano e do problema ético em sua peculiaridade. Isto porque “aqueles assuntos não são passíveis de ser conhecidos no mesmo sentido em que o são os fenômenos naturais”<sup>32</sup>, fogem da alçada manipulativa da técnica, pois carecem de uma reflexão acerca da essencialidade dos valores que fundamentam os princípios normativos.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 267.

---

Estes viram-se expurgados do mundo, pois representavam um entrave ao progresso técnico-científico que carecia estar “livre de valores” para realizar sua empreitada em vista do saber-domínio. Com isto, aquilo que fundamentava tais princípios, a saber, a metafísica e sua busca de contemplação do Ser e da essencialidade axiológica das normas, foram lançados ao descrédito. É visando revitalizar os fundamentos metafísicos da moralidade que Jonas aloca na metafísica sua ética. Será nela (na metafísica ou na ontologia) que estará ancorada a natureza da responsabilidade.

#### *1.4 Natureza da responsabilidade: a relação ontológica entre Ser e dever-ser*

Jonas ao buscar fundamentar a ética na metafísica, fá-lo por entender que, a partir de tal abordagem, é possível auferir um pressuposto de objetividade à ética. Jonas entende por fundamentação ontológica “o recurso a uma propriedade que pertence inseparavelmente ao ser da coisa”<sup>33</sup>, o qual pode ser inteligivelmente alcançado. Mas entende também que esta base ontológica tem vários níveis, os quais organiza em dois blocos: um referente ao ser humano e um outro referente ao ser em geral. Ademais, ao estabelecer um nexó ontológico entre ser e dever-ser, Jonas opera a partir de alguns conceitos fundamentais: o primeiro consiste na autoafirmação do Ser e na sua conseqüente negação ao não-ser e, neste âmbito, emerge a problemática da vida na doutrina do Ser; o segundo refere-se ao fato (que para Jonas possui significação lógica) de que o sim ontológico do Ser tem força de dever para o homem; por fim, Jonas busca estabelecer uma relação entre dever e querer.

---

<sup>33</sup> JONAS. Pensar sobre Dios y otros ensayos, p. 136.

Jonas entende sua fundamentação ontológica da responsabilidade em dois estágios: um referente ao homem e um outro referente ao Ser em geral. No que diz respeito ao primeiro estágio, Jonas parte da constatação de que “o ser humano é o único conhecido por nós que pode assumir responsabilidade”<sup>34</sup>. Esta capacidade para a responsabilidade, que é uma capacidade ética, está relacionada à capacidade humana de eleger suas próprias alternativas de atuação. Neste sentido, a responsabilidade é um complemento à liberdade. Mas a validade da responsabilidade só fará sentido se aquele ou aquilo pelo qual sou responsável possuir algum valor. Neste sentido, admite-se que o valor reside não apenas no ser responsável, mas também no objeto de sua responsabilidade, ou seja, admite-se então uma base ontológica do valor residente nos entes. Se é assim, o valor do ser particular me induz a pensar no valor do ser em sua totalidade, o que amplia o campo da minha responsabilidade sobre o ser em geral, como afirma Jonas:

Agora se da condição prévia – também de caráter ontológico – de que algum ente tem valor, então seu ser está dotado de uma pretensão que se dirige a mim. Uma vez que através deste ser particular me vejo apelado pelo valor do ser em sua totalidade, resulta que esse todo aparece não apenas como aquilo do qual me faço responsável em particular com a minha atuação em cada caso, e sim como aquilo em face do qual sou responsável desde sempre com o meu poder de agir, porque o valor desse todo tem um direito sobre mim<sup>35</sup>.

Este ser de valor que a mim se dirige exige também de mim que o perceba enquanto tal. Ao percebê-lo, recai sobre mim o dever de fazer-se realizar o seu direito enquanto

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>35</sup> JONAS. Pensar sobre Dios y otros ensayos, p. 138-139.

ser valioso e isto se torna tanto mais imperioso se se leva em consideração dois aspectos: primeiro, se este ser se manifesta enquanto vulnerável como o são os seres vivos em sua fragilidade essencial; segundo, quando este ser está exposto ao campo de atuação de meu poder, seja de modo direto ou indireto, a consideração ao *seu* valor deve incidir sobre mim como algo imperativo. De qualquer modo, percebe-se que a responsabilidade está voltada para o âmbito do valor e, em última instância, do Ser em geral que o fundamenta. Além de funcionar, também, como mediação ética entre dois polos ontológicos: o da liberdade e o do valor do ser. Este Ser que a mim se manifesta enquanto valioso, fá-lo, sobretudo, por manifestar-se enquanto desejoso de continuar a existir. Como se dá, então, esta busca de auto-afirmação do Ser? Como isto resultaria em matéria para a responsabilidade? Sobre isto discorreremos agora.

#### 1.4.1 A auto-afirmação do Ser e sua negação ao não-ser

Jonas, ao argumentar em torno dessa temática, parte da indagação leibniziana: “por que existe algo em vez de nada?”. Ao fazê-lo, inicia afirmando que no questionamento de Leibniz o “porquê aqui questionado não pode visar a causa precedente, já que ela própria pertence ao que já existe”<sup>36</sup>. Não busca, portanto, investigar as origens do Ser, mas a validade de tal existência, ao que Jonas responde enquanto *boa*, o que o permite anexar a reflexão acerca do Ser à reflexão acerca do valor. E, se assim o é, então, a existência do Ser exige sua permanência, uma vez que negá-la implicaria numa opção clara pelo mal. Mas Jonas admite que, por conta da subjetividade, o indivíduo pode optar pelo mal, o que nos obriga a analisar o caráter objetivo e subjetivo

---

<sup>36</sup> IDEM. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, p. 100.



do valor, destinando este último para o campo da vontade, o qual discorreremos no próximo tópico.

No que diz respeito ao caráter objetivo do valor, Jonas o define, em última instância, enquanto residente na demonstração do cultivo de valores por parte da natureza, uma vez que ela cultiva fins. Defendendo tal axioma, utiliza como recurso a proeminência de um *eros* cosmogônico, sobre um *logos* cosmogônico. O primeiro está no cerne de sua teleologia e é um meio-termo entre a perfeição e o puro acaso, mas ainda assim, uma teleologia transcendente. Acerca disso, esclarece-nos Wendell Evangelista Lopes:

É importante ressaltar aqui que quando Jonas lança mão de um *eros* cosmogônico em detrimento de um *logos* cosmogônico, o que está em jogo não é a recusa total de uma racionalidade que ordena completamente o mundo, tendo como resultado sua própria perfeição. É contra um tal estado de perfeição que Jonas se indis põe. Ele busca uma via média entre a perfeição e o puro acaso<sup>37</sup>.

A presença de uma tal teleologia no interior do Ser em marcha, nos permite enxergá-la enquanto um bem em si, salta-nos objetivamente aos olhos. Acerca disso, diz-nos Jonas: “Podemos reconhecer um bem em si na capacidade como tal de ter finalidade, pois se sabe intuitivamente que ela é infinitamente superior a toda falta de finalidade do Ser”<sup>38</sup> e arremata afirmando que um tal argumento exige, enquanto consequência analítica do conceito formal de bem em si, um dever, pois este primeiro bem “auto-avaliado” e todos que dele decorrem estão abrigados na vontade (no Ser que assim o quis).

---

<sup>37</sup> LOPES. A fundamentação metafísica do princípio responsabilidade em Hans Jonas, p. 58.

<sup>38</sup> JONAS. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, p. 150.

---

O querer mais pujante manifestado pelo Ser aparece na emergência da vida a qual, por ser fruto da finalidade, é valiosa; e por ser a manifestação maior do Ser, nega peremptoriamente o não-ser e busca afirmar-se a todo momento.

A natureza manifestou seu interesse na vida orgânica e o satisfaz progressivamente na extraordinária variedade de suas formas, as quais constituem, cada uma delas, um modo de ser e de esforço, ao preço da frustração e da extinção. [...] Exatamente aqui, na oposição entre Ser e morte, a afirmação do Ser torna-se enfática. A vida é essa confrontação explícita do Ser com o não-Ser, pois, na sua carência constitucional decorrente das necessidades metabólicas, cuja satisfação pode falhar, a vida abriga em si a possibilidade do não-Ser como uma antítese sempre presente, como ameaça. [...] O “sim” do esforço é fortalecido pelo “não” ao não-ser<sup>39</sup>.

Este sim que o Ser manifesta a si mesmo assume para o homem um caráter imperioso. Tem a força de um dever, uma vez que tal ente (o homem) revela sobremaneira o espírito atuante e em marcha que permeia o cosmos, dada a irrupção da reflexão nesta mesma marcha, não enquanto emergência (como postulam os defensores do emergentismo), ou enquanto um epifenômeno. Outrossim, Jonas afirma que não pode existir uma subjetividade transcendental presente no homem que de algum modo não estivesse já presente na vida orgânica como tal. Com isto, Jonas estabelece um nexó lógico entre o homem e o Ser em geral e, mais ainda: este assume sobre seus ombros a responsabilidade pela salvaguarda do equilíbrio deste ser em marcha, dada a liberdade atuante no indivíduo humano e do poder por ele ora alcançado.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 151-152.

#### 1.4.2 A relação entre dever e querer

Anteriormente afirmávamos que, na ótica de Jonas, o Ser se auto-afirma, ou seja, dá um sim a si mesmo. O homem, enquanto resultado da teleologia da natureza, logicamente deveria atender a esta assertiva. Contudo, seu livre-arbítrio, sua “herança particular e singular”<sup>40</sup> permitiu-lhe criar fins distintos daqueles da natureza. Em todo caso, não fugimos da questão do fim enquanto valor (seja o fim desejado pela natureza, seja aquele desejado pelo homem). Mas ainda não nos encontramos justificados para asseverar uma aproximação entre dever e querer. Esta aproximação é deveras cara para Jonas, pois implica em tocar no ponto focal da ética jonasiana: a salvaguarda da *ideia* de homem, a qual comporta em sua essência as características de liberdade, o poder decidir-se, a capacidade de decidir sobre bem e mal.

A salvaguarda de uma tal ideia é imperiosa, de modo que ela me incita a inserir em meu querer o sim que a natureza dá a si mesma e impor o não ao não-Ser. Avançando em sua argumentação em torno da questão da aproximação entre querer e dever Jonas segue um itinerário argumentativo: em primeiro lugar, estabelece uma relação entre querer (vontade), finalidade e valor, pois compreende que o que quero é tido para mim como meta a qual assume tal prerrogativa para mim porque me é valiosa; em segundo lugar, postula que o bem, fundamentado no Ser, consegue enfrentar a vontade, de modo a exigir tornar-se um fim para ela. Mais ainda, consegue fazer com que a vontade o encare enquanto seu dever perseguir tal bem.

Ele [o bem] não pode forçar a vontade livre a torná-lo a sua finalidade, mas pode extorquir-lhe a confissão de que esse seria o seu dever. Se a vontade não se submete a essa exigência, o sentimento de

---

<sup>40</sup> JONAS. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, p. 153.

---

culpa expressa esse reconhecimento: tornamo-nos devedores do bem<sup>41</sup>.

Seguindo avante em sua empreitada rumo a uma tal aproximação, Jonas procede com uma análise da proeminência da “causa”, e ao fazê-lo, primeiro entende o bem enquanto “causa do mundo”, uma vez que é o bem o valor supremo e que sua existência está inserido no Ser, pois em face do não-Ser não haveria como o bem se concretizar. Sendo assim, o homem deve preferir a execução do bem pelo bem, ou como afirma Jonas, “O homem bom não é aquele que se tornou um homem bom, mas aquele que fez o bem em virtude do bem”<sup>42</sup>. Ou seja, a lei moral não se fixa enquanto um fim em si mesma, mas enquanto meio de se alcançar o bem.

Uma vez que não é a lei moral que motiva a ação moral. “mas o apelo do bem em si no mundo que confronta minha vontade e exige obediência”<sup>43</sup>, todos os bens dispostos ao poder de minha ação exigem de mim uma resposta. Para fazê-lo, preciso que tais bens me sensibilizem entrando assim em jogo minha disposição emocional e, em face do poder auferido a mim pelo meu conhecimento e pela minha liberdade, o sentimento em questão que precisa emergir é o sentimento de responsabilidade. Com isto, se evidencia que a ética supõe uma dimensão objetiva e uma outra subjetiva, uma pertinente ao campo da razão e outra da emoção, mesmo porque “se não fôssemos receptivos ao apelo do dever em termos emotivos, mesmo a demonstração mais rigorosa e racionalmente impecável da sua correção seria impotente para produzir uma força motivadora”<sup>44</sup>. É,

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>44</sup> JONAS. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, p. 157.

portanto, o sentimento moral a ponte que liga a motivação concreta e objetiva da moralidade em vistas do bem à vontade. Arrematando tal argumentação, afirma-nos Jonas:

Em todo caso, essa lacuna entre a sanção abstrata e a motivação concreta só pode ser transposta pelo arco do sentimento, o único capaz de influenciar a vontade. O fenômeno da moral repousa *a priori* nesse casamento, embora um dos seus membros seja dado apenas *a posteriori* como o fato da nossa existência: a presença subjetiva de um interesse moral. Na ordem lógica, vem em primeiro lugar a validade das obrigações; o sentimento correspondente vem em segundo. Mas, na ordem sequencial, há uma vantagem em começar pelo lado subjetivo, pois ele não só é um dado imanente e conhecido, como está implícito no apelo transcendente a ele dirigido<sup>45</sup>.

Não se trata de uma defesa ao emotivismo, uma vez que valoriza o aspecto objetivo, residente na ontologia que seria, por assim dizer, a natureza essencial da responsabilidade. A renúncia ao emotivismo consiste ainda no fato de que a causa do ser responsável não reside no sentimento, como nos afirma Wendell Evangelista:

Jonas não vê no sentimento de responsabilidade a ‘causa’ – que se fosse o sentimento, só poderia ser uma causa psicológica – do ser responsável, pois a causa é sempre o valor do Ser que apela, então, à responsabilidade. [...] O sentimento só pode ser moral se presta reverência à autoridade de um mandamento absoluto – racional – superior: o Bem<sup>46</sup>.

Com isto, apresentamos a natureza essencial da responsabilidade em Jonas, a saber, que reside na metafísica

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>46</sup> LOPES. A fundamentação metafísica do princípio responsabilidade em Hans Jonas, p. 111.

---

adogmática, no dizer de Heinz Jansohn<sup>47</sup>, e na relação mantida no “vínculo indefectível entre o ser e o dever-ser”<sup>48</sup>, dada a defesa jonasiana de que o Ser exige sua continuidade, exige dever-ser e compete ao homem, enquanto detentor da *possibilidade* de extinção do Ser, a responsabilidade de garantir a possibilidade do dever-ser se concretizar. Contudo, em que residiria o *ethos* da responsabilidade? Qual seria seu *telos* em face do poder ora alcançado pelo avanço da tecnologia? A quem se destina o dever-ser clamado e exigido pelo Ser que outrora afirmávamos?

## **2 *Ethos* da responsabilidade: a natureza enquanto realidade essencial a ser preservada em face do avanço tecnológico**

Dentre as diversas construções a que se predispôs o indivíduo humano, encontra-se a da formulação de um *ethos* ou morada propriamente dita. Esta concepção de *ethos*, obviamente, sofre alterações segundo a época em que se vê submersa. No entanto, intrigante é perceber que dentre as diversas formulações teóricas acerca das significações deste termo, subjaz um exclusivismo antropológico notável (protege-se a natureza para satisfazer as necessidades materiais do ser humano). A isso contrapomos a assertiva de que, na verdade, o *ethos* (segundo sua caracterização ocidental) carece da natureza<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> JANSONHN. Responsabilidade por Deus e pelo mundo. In: HENNIGFELD, Jochem; JANSONHN, Heinz (orgs.). *Filósofos da atualidade: uma introdução*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 117.

<sup>48</sup> RICOUER. Leituras 2: a região dos filósofos, p. 239.

<sup>49</sup> A submissão do *ethos* à natureza assume aqui a seguinte designação: o termo *ethos* adota aqui a concepção grega de morada do homem, ou seja, é a natureza processada mediante a atividade humana sob a forma de cultura. Neste sentido, sem o objeto a ser processado não poderá haver *ethos*. Ou, dito de outra forma, sem natureza não existirá *ethos* humano.

O que se evidencia, contudo, é a tradicional manutenção de uma concepção meramente utilitarista de natureza (radicada nos pensadores modernos, especialmente Bacon e Descartes). Hans Jonas, em seus constructos teóricos, opera com uma definição de *ethos* mais alargada se posta em paralelo com as morais tradicionais. Por conta disso, uma tal concepção pode ser tida como base para o estabelecimento de um paradigma ético que leva em consideração a valorização da vida. Para tanto, Jonas realiza um movimento conceitual que parte de uma noção geral de natureza no interior da qual emergem os organismos vivos, os quais em seu interior mantêm o precário equilíbrio entre ser e não-ser<sup>50</sup>, o qual doravante encontra-se ameaçado dado o avanço do poder tecnológico hoje possuído pelo homem, o que lhe impõe uma responsabilidade que esteja a altura deste poder.

Mas responsabilidade sobre o quê? Sobre a vida ameaçada, responde-nos Jonas; não se trata apenas da vida humana (mas também dela, haja vista ser ele o sujeito da responsabilidade), mas de toda a vida (presente ou futura),

---

<sup>50</sup> No que tange a esta discussão referente ao organismo vivo em suas estruturas mais elementares manterem já em si o equilíbrio entre ser e não-ser, o que abriria espaço para uma reflexão acerca da transcendência ou, dito de outro modo, para uma interpretação acerca das noções de vontade e liberdade, Jonas é enfático ao afirmar que tais prerrogativas não surgem com o homem, ao contrário, o homem enquanto ser mais evoluído dá provas da existência de que tais ações já podem ser encontradas nos elementos orgânicos mais ínfimos, vez que os mesmos, por meio de sua capacidade e necessidade de metabolizar, rompem com o ciclo meramente físico outrora em vigor. São capazes de ir em busca de, a fim de manterem sua existência que se encontra de já ameaçada a deixar de existir. Mas pela necessidade que o metabolismo lhes impõem e pela capacidade de manutenção da vida que é o metabolismo em si, já se percebe aí uma opção pelo ser. E, como o próprio Jonas o afirma, “(...) o testemunho fenomenológico da vida se exprime em sua linguagem propriamente ontológica, independentemente de qualquer explicação científica”. JONAS, Hans. *Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas*, p.27.

cuja estrutura primária encontra-se sedimentada e dependente da e na natureza, aliás, ela *é* natureza. Ser que impõe um dever-ser. Assim, Jonas opera com uma fundamentação metafísica da moral atribuída ou vislumbrada a partir da realidade natural, donde faz emergir a questão proveniente da metafísica leibniziana: por que existe algo e não o nada? Independentemente da causa que enseje tal existência, a resposta jonasiana a essa questão, brota de uma segunda interrogação, “vale a pena existir?” emprestando, assim, significação axiológica à existência.

Neste sentido, Jonas associa o binômio ser/dever-ser, pois ao responder à segunda pergunta desemboca necessariamente no âmbito da moralidade, uma vez que atrela este dever-ser ao Ser, vinculando aquele dever a uma noção de bem, uma vez que este último “[...] é a única coisa cuja simples possibilidade reivindica imediatamente a sua existência [...] e, portanto, justifica uma reivindicação pelo Ser, pelo dever-ser, transformando-a em obrigação do agir no caso em que o Ser dependa da livre escolha desse agir”<sup>51</sup>. Adiante em sua argumentação Jonas arremata:

A faculdade para o valor é ela mesma um valor, o valor de todos os valores, inclusive a faculdade para o não-valor, na medida em que a mera abertura para a distinção entre valor e não-valor já asseguraria sozinha a prioridade absoluta da escolha do “Ser” em comparação com o nada. Portanto, primeiramente não um valor eventual, mas a possibilidade de valor como tal, ela própria um valor, reclama existência e responde à questão de porque deve existir algo que possua tal possibilidade.<sup>52</sup>

Interessante notar que este valor enquanto “possibilidade” existe em decorrência do Ser que lhe

---

<sup>51</sup> JONAS. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. p. 102.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 102.



fundamenta, o mesmo que fundamenta todas as esferas do existir (material, imaterial, vivo e humano), visão plenamente contrastante daquela cartesiana que enxergava o mundo como uma máquina, que desemboca num esvaziamento de valor a ser atribuído para além da esfera do humano, pois estava tal máquina destituída de toda e qualquer interioridade, sendo, portanto, indigna de valoração. A concepção de Descartes era que “[...] Explicar as coisas é então ser capaz de agir sobre elas, tornar-se ‘senhor e possuidor da natureza’”<sup>53</sup>.

Ao falarmos de dominação do homem por parte daquilo que viria ou “deveria” ser dominado, irrompe com maior tenacidade a filosofia baconiana, em cuja máxima “saber é poder”<sup>54</sup> sintetizava o seu objetivo, a saber, a restauração do *imperium hominis* :

Uma advertência geral eu dirijo a todos: que considerem quais os verdadeiros fins da ciência, e que não a busquem para o prazer do espírito ou para a discussão ou para a superioridade sobre os outros... mas sim para vantagem e proveito da vida; e que a aperfeiçoem e a administrem no amor ao próximo... [Do casamento do espírito com o universo] podem surgir auxílio para o ser humano e uma descendência de invenções, que de alguma forma podem superar as necessidades e as misérias da humanidade... Pois a tarefa à nossa frente não é a mera felicidade da especulação, mas sim o verdadeiro negócio e bem do gênero humano e todo o poder da ação... E assim aqueles fins germinados, *ciência humana* e *poder humano*, na realidade resultam em uma coisa só<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> GRANGER. Introdução. p. 20.

<sup>54</sup> ANDRADE, José Aluysio Reis de. Introdução, p. 6.

<sup>55</sup> BACON apud, JONAS. O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica, p. 211-212.

---

O contexto da reflexão jonasiana na qual o texto de Bacon acima citado se insere refere-se ao uso prático da teoria. Jonas pontua, a partir de tal fragmento, o caráter original da reflexão baconiana ao postular que a ciência tem como fim “superar as *necessidades* e as *misérias* da humanidade”. A originalidade de tal postulado consiste no fato de que “O acento negativo de Bacon encarrega o conhecimento com uma espécie de urgência física e moral, inteiramente estranha e nova na história da ‘teoria’[...]”<sup>56</sup>, donde se conclui que o conhecimento deve estar a serviço da felicidade humana. Desta feita o ser humano atingiria a plenitude do ser pelo conhecimento.

Contudo, pontua Jonas, só tem sentido usar este caráter de nobreza em referência ao conhecimento se este se dirigir ao conhecimento dos objetos mais nobres. Entretanto, para Bacon, a validade do conhecimento consiste nos “frutos” que ele produz em nossa convivência cotidiana com as coisas ordinárias. Para isso, tal conhecimento precisa ser o das coisas comuns. Desse modo, “[...] a teoria que assim precisa produzir frutos, é o conhecimento de um universo que, na ausência de uma hierarquia do ser, consiste inteiramente de coisas comuns”<sup>57</sup>. Já que não existe mais uma busca pelo conhecimento dos objetos mais nobres, este só libertará o homem do jugo da necessidade se, pela sua posse, o homem conseguir ter poder sobre as coisas. Dessa maneira, “Em si, para a natureza das coisas já não restou mais dignidade alguma. Toda dignidade pertence ao ser humano: o que não impõe respeito, disto se pode dispor, e todas as coisas são para ser usadas”<sup>58</sup>, fundamentando assim a concepção de natureza enquanto objeto inerte a ser manipulado pelo homem, ser prometício

---

<sup>56</sup> JONAS. O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica, p. 213.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 213-215.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 213-215.

que existe como se irrompesse enquanto um descontínuo daquela natureza.

Contrariando a significação acima citada, Jonas, na construção de suas obras capitais, *O Princípio Vida* e *O Princípio Responsabilidade*, opera a partir de uma análise do conceito de matéria e de natureza, observando suas características intrínsecas e, ao mesmo tempo, propondo um alargamento da noção de *ethos* de modo que neste se veja contemplada também a natureza viva. Neste sentido, Jonas, a compreende enquanto causa *sine qua non* donde o homem provém sendo, portanto, um *continuum* daquela, dotada de interioridade, esta última desenvolvida ao longo da evolução redundaria na subjetividade, esta por sua vez, fundada na liberdade (a qual, segundo Jonas, encontra-se em todo organismo vivo pela ação metabólica), dando assim abertura à dimensão moral do homem. Mesmo porque na concepção de Jonas “[...] a filosofia da vida abrange a filosofia do organismo e a filosofia do espírito [...] a filosofia do espírito inclui a ética”<sup>59</sup>. Seguindo avante, continua “[...] só uma ética fundamentada na amplitude do ser, e não apenas na singularidade ou na peculiaridade do ser humano, é que pode ser de importância no universo das coisas”<sup>60</sup>.

Este ser que clama por existir exige uma resposta e esta, por parte do homem (enquanto ser espiritualmente consciente que pode optar entre um melhor ou um pior) plasmada sob a forma de ação, a qual visa atender ao apelo do “bem em si no mundo, que confronta minha vontade e exige obediência”<sup>61</sup>. Mas tal ação para ser executada precisa antes ser por mim compreendida, me atinja, me afete, me imponha uma obrigação moral. Será mediante este

---

<sup>59</sup> JONAS. O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica. p. 213-271.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 213-272.

<sup>61</sup> JONAS. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, p. 156.

---

pressuposto que Jonas passará a analisar em que consiste a grande ameaça à vida ora propugnada. Mediante tal reflexão desemboca na transmutação do *homo sapiens* em *homo faber* e no posterior domínio do primeiro por este último. Assim, a esfera do produzir invade o espaço do agir, o que impõe que a moralidade invada o espaço do produzir, mesmo porque as atuações da técnica, até o advento da modernidade, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado.

Por ter ganho tamanha proeminência e por ameaçar a vida e aquilo que a constitui, a natureza, tal poder enseja uma responsabilidade que lhe seja compatível dada a magnitude ora alcançado. Tal responsabilidade advém do fato desta natureza possuir uma dignidade em si mesma.

Alargar, portanto, a noção de *Ethos* ora em voga implica em primeiro lugar salvaguardar a *ideia* de homem; ter como horizonte a vida presente e futura e, por fim, incluir no âmbito do discurso ético toda a biosfera enquanto objetos de valor sobre os quais incidem minha responsabilidade.

No que tange à salvaguarda da ideia de homem, a afirmação ideal de Jonas a este aspecto encontra-se em seu imperativo: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma *autêntica* vida humana sobre a terra”<sup>62</sup>. Tal formulação evidencia que Jonas está interessado que se garanta mais do que a mera sobrevivência física do ser humano, mas está em busca de uma essência humana. Esta essência só será encontrada a partir do encontro do ser humano com o Ser. Desta feita, pode-se afirmar que o primeiro mecanismo que Jonas utiliza para sua empreitada é a metafísica. Todavia, esta essência se desenvolve na história, a qual só se concretiza a partir

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 47.

daquela essência trans-histórica do sujeito<sup>63</sup>. Dessa forma, o que caracterizaria o ser humano seria a *possibilidade*, o seu vir-a-ser. Esta imagem de homem enquanto consciente de seu *eu* e de constante vir-a-ser, manifesto na história se associa à ideia de *ser responsável*, dado que seu vir-a-ser redundou na aquisição de um poder extremo. É neste sentido que discorre Paul Ricoeur:

[...] o aspecto de encargo a assumir faz parte da definição de humanidade visada; é assim que Jonas pode falar da “reivindicação ontológica da ideia de humanidade”. Essa reivindicação é ontológica no sentido de que ela não depende do balanço avaliativo que pode ser levantado do comportamento afetivo dos homens na terra até nossos dias (atrocidades, criações sublimes...). É a possibilidade que comporta a sua própria exigência. Manter em vigor esta possibilidade abre para uma responsabilidade cósmica que se resume na primeira obrigação, no primeiro mandamento, a saber, que a humanidade seja<sup>64</sup>.

Mas que significa dizer “que a humanidade seja”? Não se trata de defender que existam homens depois de nós. Mas que estes sejam à nossa imagem e, para tanto, que sejam capazes do Bem, de assumir deveres, ou como afirma H. Jansohn “[...] sempre devem existir seres que são capazes de responsabilidade e de assumir deveres, no que o dever da humanidade em relação a si mesma seja condição da possibilidade de cumprimento do dever para com todo ser não-humano”<sup>65</sup>. Ou seja, existem características humanas que são inegociáveis e que precisam ser salvaguardadas na ideia de homem, como bem afirma H. Jansohn:

---

<sup>63</sup> JONAS. O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica, p. 210.

<sup>64</sup> RICOEUR. Leituras 2: a região dos filósofos, p. 239.

<sup>65</sup> JANSONHN. Responsabilidade por Deus e pelo mundo, p. 105.

[...] para ele [Jonas] essa ideia contém como característica essencial a liberdade, o poder decidir-se, a capacidade de “decidir sobre bom e mau”, e com isso o poder-ser-responsável. Por causa dessa característica essencial a humanidade jamais deve ser sacrificada<sup>66</sup>.

Por conta disso, pode-se afirmar que o horizonte do *ethos* da responsabilidade jonasiana é vastíssimo e compreende tanto a vida presente quanto a futura. A proposta da responsabilidade jonasiana pela defesa da ideia de humanidade presente e futura vai além das propostas utópicas (seja as de matriz religiosa ou política como a marxiana). Em primeiro lugar porque não tem como *telos* a imediaticidade (apesar de Jonas não desconsiderar enquanto válidas as éticas que defendam um tal fim, e propõe o seu princípio responsabilidade como um acréscimo valioso a estas) e a simultaneidade. Ademais, o objeto de valor a ser salvaguardado não me poderá retribuir os atos responsáveis que a ele dirijo. Como se trata de salvaguardar uma *ideia* de ser humano responsável, portanto, voltado para o Bem, o caráter transcendente de homem também está aí contemplado, além de não ter prerrogativas escatológicas. Desta feita, a salvaguarda da *ideia* de humanidade presente e futura também está inserida no *ethos* da responsabilidade jonasiana.

No que tange à assunção da biosfera enquanto um bem, diz-nos Jonas:

Se o ser humano é aparentado com os animais, então os animais também são aparentados com o ser humano, e em diferentes graus portadores daquela interioridade de que, como o mais avançado de seu gênero, o ser humano tem consciência. [...] O mais elevado só poderia ser atingido a partir do mais baixo passando por todos os degraus intermediários, quer

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 104.

estes fossem passageiros quer tenham permanecido em representantes próprios. [...] Mas se a interioridade é co-extensiva com a vida, então uma interpretação puramente mecânica da vida, ou seja, uma interpretação em conceitos de mera exterioridade, não pode ser suficiente.<sup>67</sup>

Esta interioridade presente na matéria não seria representada a partir de um mecanismo informacional presente na mesma, a qual teria sido reproduzida *ad aeternum* na marcha evolutiva, como sendo uma espécie de *logos cosmogônico*. A rejeição de Jonas a uma tal concepção dá-se pelo fato de que uma informação é sempre fruto de algo e não causa, ou como bem afirma, “uma informação é algo acumulado, e a ‘explosão primordial’ não teve tempo para acumulação alguma”<sup>68</sup>. Ou seja, o conceito de informação possui uma falha lógica. Mas, se assim o é, qual seria o elemento transcendente presente na matéria que provocaria a irrupção do novo no processo evolutivo?

Segundo Jonas, seria um *eros cosmogônico*. Este permitiria à natureza a conservar o que é próprio de cada, bem como daria lugar ao transitório. Isto nos permitiria afirmar que não há na natureza plano algum, mas com certeza há uma tendência. Esta se aproveitaria da oportunidade de uma causalidade do mundo e a leva adiante<sup>69</sup>. Isto se revela de modo sobremaneira nas condições presentes para a emergência da vida na terra, o que revela que algo a mais que um simples acaso estivesse em jogo. Por meio de tal argumentação, Jonas reúne “extensão” e “consciência” hipostasiados desde Platão, cujo reforço em termos modernos encontra-se fundado no dualismo

---

<sup>67</sup> JONAS. Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas, p. 67-68.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 24.

cartesiano. E propõe um monismo não de cunho materialista/mecanicista, tampouco de substrato idealista.

Com uma tal argumentação Jonas consegue imprimir um caráter de subjetividade presente na matéria, como afirma:

Desde a origem, a matéria é subjetividade em estado latente, ainda que *éons*, somados a uma sorte excepcional, tenham sido necessários para a atualização desse potencial. Como se pode notar, o testemunho vital nos oferece um caminho até a “teleologia”<sup>70</sup>.

Com isto, Jonas assegura uma defesa tanto para a subjetividade, como para a possibilidade de ter fins presentes na natureza. O reforço claro ao seu monismo encontramos no seguinte argumento:

A dimensão interior como tal [...] é a substância comum do mundo naquilo que essa tem de própria, ainda que seja dependente de condições externas específicas. Se e até que ponto essa potência teleológica contribuiu para a ocorrência daquelas condições externas, isto é, a evolução orgânica e, em especial, a evolução cerebral, ou se apenas se limitou a esperar de forma heterônoma para então vir a ocorrer, isso é impossível saber. Mas podemos fazer algumas conjecturas<sup>71</sup>.

Este princípio interno, esta dimensão interior, não representaria ainda a subjetividade em seu todo, mas constituiria o elemento que ensejaria a sua possibilidade, a qual posteriormente levou-se a cabo, iniciando pela irrupção da vida e, posteriormente, do ser humano. Com isso Jonas estabelece, então, um nexu lógico-causal entre o ser humano

---

<sup>70</sup> JONAS. *Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas*, p. 25.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 26.



e o desenvolvimento cosmológico, compreendendo o primeiro enquanto um *continuum* deste último. Será esta aproximação identitária entre homem e natureza que permitirá a Jonas alargar sua concepção de *ethos* de modo que esta abarque toda a realidade biótica, pois compreende a natureza enquanto realidade valorativamente válida.

Portanto, o primeiro aspecto considerado por Jonas na inclusão da realidade biótica enquanto ser de valor de uma dignidade que lhe é própria, da qual somos herdeiros. Um outro fator que ensejaria o alargamento de *ethos* aqui postulado reside no fato de que nosso poder cumulativamente adquirido nos possibilitou um domínio total sobre todas a realidade biótica e a ameaça de extinção total da vida configura-se enquanto uma possibilidade real. Uma passagem central a esse respeito encontramos-la pulverizada em vários escritos jonasianos, mas de modo mais sistemático em seu *Princípio responsabilidade*:

Ao menos deixou de ser absurdo indagar se a condição da natureza extra-humana, a biosfera no todo e em suas partes, hoje subjugadas ao nosso poder, exatamente por isso não se tornaram um bem a nós confiados, capaz de nos impor algo como uma exigência moral – não somente por nossa própria causa, mas também em causa própria e por seu próprio direito. Se assim for, isso requereria alterações substanciais nos fundamentos da ética. Isso significaria procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento de “fins em si” para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano<sup>72</sup>.

Portanto, ao considerar a natureza enquanto causa *sine qua non*, e o homem enquanto um *continuum* daquela,

---

<sup>72</sup> JONAS. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, p. 41.

pode-se dizer que emerge dela um clamor para existir e para manter a nossa existência, um valor próprio. Por conta disso, a natureza se configura enquanto um *novum* a ser estudado na teoria ética<sup>73</sup>.

### Referências:

ANDRADE, José Aluysio Reis de. Introdução. In: BACON, Francis: *Novum organon ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção os pensadores).

GRANGER, Gilles-Gaston. Introdução. In: DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. São Paulo: Abril cultural, 2000. (Coleção os pensadores).

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1968.

HENNIGFELD, Jochem; JANSONHN, Heinz (orgs.). *Filósofos da atualidade: uma introdução*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006. p. 117.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.

\_\_\_\_\_. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas*. Petrópolis: Vozes, 2010. (Col. Textos filosóficos).

---

<sup>73</sup> JONAS. *Ética, medicina e técnica*, p. 38.

\_\_\_\_\_. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998.

\_\_\_\_\_. *Ética, medicina e técnica*. Lisboa: Editora Vega – Passagens, 1994.

LINDBERG, Susanna. Hans Jonas's theory of life in the face of responsibility. In: ORTH, Hrsg. Von Ernst Wolfgang; LEMBECK, Karl-Heinz; VERLAG, Felix Meiner. *Phänomenologische Forschungen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005.

LOPES, Wendell Evangelista Soares. *A fundamentação metafísica do princípio responsabilidade em Hans Jonas*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008.

PLATÃO. *A república*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

RICOEUR, Paul. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

WOLFF, E. Responsibility in an era of modern technology and nihilism. Part 1: a non-foundational rereading of Jonas. *Dialogue*. n. 48. p. 577 - 599, 2009;

\_\_\_\_\_. Responsibility in an era of modern technology and nihilism. Part 2: inter-connection and implications of two notions of responsibility in Jonas. *Dialogue*. n. 48. p. 841-866, 2009.

# Sobre felicidade e deveres morais em Kant

---

*Itanielson S. Coqueiro\**

## 1 Introdução

O alicerce da moralidade humana, segundo Kant, é a vontade, e mais especificamente, a boa vontade. Esta que se caracteriza por sua capacidade de autodeterminação, ou seja, de se tornar autônoma. Para isso, utiliza-se do princípio básico: escolher máximas que a determinem de tal forma que seu princípio seja válido universalmente. Esta escolha deverá ser feita excluindo toda e qualquer influência, interna – paixões –, e externa – normas jurídicas ou sociais, por exemplo. Quando a escolha dos princípios que determinam as ações do ser racional finito é feita considerando aquelas influências, tem-se apenas o que Kant denomina de heteronomia, logo, uma ação realizada em conformidade ao dever, ou mesmo contrária a este. Portanto, não moral.

Quando se fala em dever, fala-se diretamente de uma obrigação a se cumprir e, desta última, podemos entender que o dever relaciona-se diretamente com as ações. “*Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*”<sup>1</sup> Segundo Kant, não se pode ter respeito por qualquer objeto que esteja em vista minha ação.

Para Kant, somente “pode ser objeto de respeito e, portanto, mandamento, aquilo que está ligado à minha

---

\* Professor Assistente de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão. E-Mail: [sampaiocoqueiro@yahoo.com.br](mailto:sampaiocoqueiro@yahoo.com.br)

<sup>1</sup> KANT. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, p. 31 (Grifos do autor)

vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação, mas, o que a domina ou que pelo menos a exclui do cálculo na escolha.”<sup>2</sup> Por esta citação, percebe-se que não há espaço para a influência de qualquer que seja a inclinação na moral kantiana, no que tange a valoração moral, pois, dominar a inclinação, é dizer o que ela pode ou não e, no caso da moral de Kant, ela (a sensibilidade) nada pode.

A felicidade é o resultado, por assim dizer, da satisfação de nossos desejos sensíveis. Da satisfação daquilo que atinge nossa porção fenomênica de ser, no fim das contas, daquelas influências. Neste trabalho, buscamos mostrar que a felicidade não tem condições de fundamentar ações morais. A felicidade empírica não produz moralidade. Entretanto, a mesma não é excluída, por Kant, do processo de uma melhora moral do sujeito agente, pois aquela é um direito que todo ser humano tem e até deve procurar usufruir; o problema está no fato de esse “querer usá-lo” como princípio de ação e, principalmente, como determinante.

A moralidade, segundo Kant, caracteriza-se pela presença necessária da liberdade em toda e qualquer ação que visa tal reconhecimento. Contudo, aquela só é alcançável mediante um esforço pessoal e contínuo em direção a uma melhora *espiritual*: “Se quisermos ser felizes é preciso trabalhar para sermos dignos da felicidade, e consequentemente, para sermos morais”.<sup>3</sup> Dito isto em outros termos, o ser humano precisa constantemente estar em busca de uma melhora moral, um constante aprendizado pedagógico-moral. E tal aprendizado não tem, enquanto necessidade objetiva – obrigatoriedade –, a promoção da felicidade.

---

<sup>2</sup> *Ibid.* idem.

<sup>3</sup> CRAMPE-CASNABET. *Kant: uma revolução filosófica*, p. 69.

---

Nosso percurso se fará em dois momentos principais: no primeiro delimitaremos o conceito de felicidade empírica e demonstraremos porque ela não pode ser fundamento de nossas ações morais. No segundo elencamos e caracterizamos os deveres morais, extraídos da Doutrina da Virtude, e identificamos a relação que eles mantêm com aquela.

## 2 Da Felicidade Empírica

O que é felicidade empírica? Kant, na Crítica da Razão Prática, entende aquela enquanto todo estado de satisfação<sup>4</sup> subjetiva na qual se possa encontrar um ser humano. Compreensão essa que está em linha com o exposto na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, a saber, a felicidade como satisfação de todas as nossas inclinações<sup>5</sup>. Esse estado ocorre, quando nossa vontade é satisfeita; quando conseguimos realizar ou atender a um desejo dela. Porém, como já exposto, a nossa vontade tem princípios e estes não são de uma única ordem, e, para que tenhamos um ato que seja valorado como moral é preciso, pois, que esta vontade seja *uma boa vontade*. A vontade, enquanto simplesmente voltada para as satisfações imediatas de seus desejos, não está sendo determinada pela razão, mas, sim, pela sensibilidade, que tem como princípio de determinação os desejos, as paixões, os impulsos e todos os elementos que se associam a ela, inclusive, internamente. Já a razão, enquanto livre de qualquer influência sensível ou patológica, também possui princípios que lhe determinam, a saber, as leis e as máximas. As primeiras de modo objetivo e as segundas de modo subjetivo. Portanto, todo ser humano racional finito tem mais de um princípio de determinação de sua vontade. Quando esta é determinada exclusivamente

---

<sup>4</sup> KANT. Crítica da Razão Prática, p. 143

<sup>5</sup> IDEM. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, p. 37.

pela razão, tal determinação ocorre por meio de um imperativo, sendo este categórico, objetivo, ou seja, uma lei. Kant reconhece que, se tivéssemos somente a razão como princípio determinante, a ação ocorreria de modo necessário, assim como o efeito, numa causalidade necessária, de um evento natural.

Todavia, na FMC, Kant nos mostra o resultado do equívoco de se ter a razão como responsável e como fim primeiro à consecução de nossa felicidade pessoal. Para tanto, citamos o filósofo:

Se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua conservação, o seu bem-estar, numa palavra a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao acolher a razão da criatura para executora das suas intenções. Pois, todas as ações que se tem de realizar nesse propósito, bem como toda regra de comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele maior segurança do que pela razão<sup>6</sup>.

Portanto, pela partícula “se” percebe-se que o filósofo não identifica a felicidade, como o faz Aristóteles, como o *télos* da ação humana. E, se compreendermos bem, para tal fim, não há necessidade da razão exercitar-se para isso, ou seja, para alcançarmos a felicidade, apenas os nossos instintos já seriam de bom grado para tal tarefa.

Na compreensão de Kant, uma razão que é cultivada para conduzir o indivíduo à satisfação de suas necessidades imediatas, seus desejos, suas paixões, ela faz justamente o contrário, pois, para ele, todos esses elementos considerados por muitos como pertencentes à felicidade, não passam de acidentes; não fazem parte do que seria verdadeiramente

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, BA 4-5, p. 24.

felicidade<sup>7</sup>. Portanto, a razão não nos foi dada como guia para a correta ação no tocante à obtenção de nossas satisfações pessoais. Esta nos foi dada sim, para exercer influência sobre a nossa vontade e, dessa forma, produzir uma vontade que seja boa, boa em si mesma. Nas palavras de Kant:

Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades [...] se no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só boa quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos.<sup>8</sup>

Portanto, a razão não está apta a nos conceder o caminho seguro para a felicidade e também todos os princípios materiais, sensíveis, não estão aptos a concederem ou mesmo possibilitarem algum fundamento moral; este é o primeiro ponto importante. Nenhum princípio que produza felicidade, enquanto satisfação pessoal, pode ser objeto de determinação de um ato moralmente válido. Tal situação ocorre, como o próprio filósofo nos mostra, porque “todos os princípios práticos materiais são enquanto tais, no seu conjunto, de uma só e mesma espécie e classificam-se sob o princípio geral do amor de si ou da felicidade pessoal”<sup>9</sup>. A

---

<sup>7</sup> ROHDEN nos afirma, comentando a Reflexão 7.202, que esta expressa uma conexão entre moralidade e felicidade, “de modo que a felicidade, enquanto fundada na liberdade, constitui uma satisfação com a moralidade.” (*Interesse da Razão e Liberdade*, p. 73).

<sup>8</sup> KANT. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, p. 25

<sup>9</sup> *Id.* Crítica da Razão Prática, p. 32.



busca da felicidade é ordenada por um princípio que propicia o desenvolvimento do egoísmo, um sentimento que, ao invés de proporcionar a união e principalmente a caridade entre as pessoas faz o contrário, leva cada um a pensar, antes, somente em si próprio.

Kant tem a consciência clara de que a felicidade é o objeto maior da faculdade de desejar de todo e qualquer ser racional finito<sup>10</sup>. O problema é reconhecer o que é que verdadeiramente torna ou faz um ser humano feliz, visto que os princípios que determinam a vontade, na busca de suas satisfações imediatas, são os mais variados possíveis, não se pode afirmar que este ou aquele objeto faça um determinado homem feliz, ainda mais que Kant admite, na FMC, ser a felicidade um ideal universal perseguido de forma particular que é expresso claramente por meio dos imperativos hipotéticos<sup>11</sup>. E mais complicado se torna aquela afirmação, quando se parte para a análise do gênero humano e se pergunta: o que faz o homem feliz?<sup>12</sup> Ora, se é difícil responder a esta pergunta de modo particular, imaginemos de modo universal, valendo para todos os seres humanos. Portanto, a busca da felicidade não propicia, a partir de seus princípios, o surgimento de leis práticas.

Sem dúvida alguma, todo ser humano busca ser feliz e, é verdade também, que aquilo que lhe faz feliz, hoje, poderá não vir a ter o mesmo efeito amanhã. Dessa forma, na análise das relações sociais entre os homens, temos que destacar a incapacidade, ou melhor, a inadequação dos

---

<sup>10</sup> PIMENTA afirma que: “Embora impróprio para constituir a máxima da moralidade, o desejo de felicidade é legítimo, na medida em que, ao se falar do sujeito, se fala de um ser racional também sensível: finito.” (*Reflexão e Moral em Kant*, p. 84).

<sup>11</sup> KANT. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, p. 52.

<sup>12</sup> Ou como pergunta PIMENTA: “Como fazer com que a moral, instituída no transcendental por proposições sintético-práticas *a priori*, possa abarcar a máxima suprema da heteronomia?” (*Op. cit.*, p. 85).

---

princípios materiais para a fundamentação dos princípios morais; princípios estes que precisam e devem ser sempre formais em virtude da grande variabilidade de tais princípios. A *forma* é preferida por Kant, porque, quando se faz o exercício de “limpeza” de toda materialidade de uma determinada lei, a única coisa que lhe resta é tão-somente sua forma, que deve ser, para a moral, universal. Mas, aqui, surge o primeiro problema: qual a natureza de uma vontade que tem como seu princípio determinante a simples forma da lei? Essa vontade só pode ser concebida como isenta de toda e qualquer influência externa e, mais precisamente, de toda relação causal-natural; tem, portanto, apenas, e somente, o conceito de liberdade à sua disposição, e esta liberdade é no mais *stricto* sentido, que Kant denominou, transcendental. Portanto, tal vontade, livre da ação da lei de causalidade e que apenas a pura forma da lei atua como seu princípio determinante, tem sua natureza pautada na liberdade.

Se a vontade é livre, onde e como encontrar a lei que é a única a determinar, de modo necessário, aquela (lei) que seja verdadeiramente o móbil<sup>13</sup> moral da vontade? Na vontade, estão somente a matéria da lei (o objeto) e a forma legisladora. Esta última é a única que (contida na máxima) pode constituir um fundamento determinante da vontade<sup>14</sup>. Mas, perguntamos ainda: que lei é essa? Kant a apresenta por meio da fórmula do imperativo categórico: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo

---

<sup>13</sup> Só pode ser o móbil ou o que impulsiona a vontade à ação moralmente válida, a lei moral. E como esta é o princípio objetivo, deve ser também o único princípio que determina, de modo subjetivo, a ação. Mas como a lei moral se torna o móbil da boa vontade? Por meio do respeito para com a lei e o dever que ela traz consigo. Esse sentimento é oriundo do efeito da lei moral sobre a vontade (sobre suas inclinações ou determinações sensíveis). O efeito negativo está no dano, no constrangimento que a lei moral causa à vontade determinada sensivelmente.

<sup>14</sup> KANT. Crítica da Razão Prática, p. 40-41

tempo como princípio de uma legislação universal”<sup>15</sup>. Esta lei é um fato da razão, haja vista ela não poder ser deduzida de nenhum outro âmbito anterior na própria razão. Na verdade é dela, da lei moral, que primeiro tomamos consciência quando da busca por conhecer o verdadeiramente prático-incondicional e, logo em seguida, ela mesma nos leva à liberdade.

A consequência de todas as afirmações anteriores é a compreensão de que a razão pura é, além de teórica, também prática e ela mesma se dá (ao homem) essa lei universal, intitulada de lei moral. Esse princípio é tido como universal, pelo fato de poder ser atribuído a todo ser racional finito, que, como tal, tem a capacidade de determinar a sua faculdade de desejar mediante regras. Essa compreensão da vontade livre, autônoma, levará à santidade e, também, à ideia do progresso moral<sup>16</sup>, visto que é a autonomia da vontade o único e verdadeiro princípio de toda e qualquer lei moral. Portanto, só podemos afirmar o princípio da moralidade, quando temos o livre arbítrio determinado única e exclusivamente pela forma legisladora universal.<sup>17</sup> E temos o princípio da imoralidade, quando fazemos do princípio da felicidade própria “o fundamento determinante da vontade”<sup>18</sup>.

Nesta linha, a minha própria felicidade só terá validade, enquanto lei prática objetiva, se incluir a felicidade de outrem<sup>19</sup>. Esta última torna-se, então, elemento limitativo de minha vontade e de minha intenção, o que me levará a

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, §7, A 54, p. 42.

<sup>16</sup> Há em Kant a defesa de um progresso, que é *ad infinitum*, no que diz respeito a moralidade. Este progresso se mostrará como necessário para que se tenha a consecução do próprio Soberano Bem – a perfeita junção entre moralidade e felicidade – neste mundo.

<sup>17</sup> KANT, *Op. cit.*, §8, A 58

<sup>18</sup> *Ibid.*, §8, A 61, p. 47.

<sup>19</sup> Cf. MC, p. 237-8.

reconhecer que eu tenho o direito a ser feliz, mas, antes disso, tenho como obrigação (como um dever-fazer) a felicidade do outro, à qual passaremos a investigar seus princípios e fundamentos a partir de agora.

### **3 Dever de Ser Feliz: ou a Felicidade e os Deveres Morais**

O conceito de autonomia nos permite compreender que não é possível ao agente moral aceitar um fim para seu ato sem que este lhe seja dado por ele mesmo. Caso o seja, sua própria liberdade entra em contradição consigo mesma. Kant nos informa que:

ter um fim do qual eu mesmo não fiz um fim é contraditório; um ato de liberdade que é, no entanto, não livre. Mas não constitui contradição estabelecer um fim para mim mesmo que seja também um dever, posto que, constranjo a mim mesmo a ele, e, isto, é completamente compatível com a liberdade.<sup>20</sup>

A liberdade está estritamente caracterizada quando compreendo que ela se faz presente no ato de tal constrangimento feito, exclusivamente, pela lei moral. Os fins morais são aqueles que estão balizados em máximas também morais.

Todo e qualquer ato, ação de um ser racional, visa a um fim determinado; e com a ação moral não é diferente. Esta se encontra na qualidade do fim escolhido ou determinado. Nessa perspectiva, Kant, na *Metafísica dos Costumes*, mostra-nos que só existem dois fins<sup>21</sup> específicos

---

<sup>20</sup> KANT. A Metafísica dos Costumes, p. 226.

<sup>21</sup> Estes fins são uma característica específica da divisão da MC, em *Doutrina do Direito* – que dita a condição meramente formal da liberdade externa, ou seja, da liberdade exercida diante do outro de modo efetivo – e na *Doutrina da Virtude* que põe fins à escolha da vontade, fins estes

que são deveres morais e que, para tal, todo ato moral deve ter, a saber, a *perfeição de cada um* e a *felicidade dos outros*.<sup>22</sup>

A determinação de um fim por parte do sujeito agente, já é em si um ato de liberdade. Conforme Kant, “ter qualquer fim de ação, seja qual for, constitui um ato de *liberdade* da parte do sujeito agente e não um efeito de *natureza*”.<sup>23</sup> A ação que determina um fim moral (prático) constitui em si um princípio prático que se autodetermina, ou seja, que prescreve a si mesmo o fim; é em si, também, um imperativo categórico que faz a conexão entre o conceito de dever e o conceito de “um fim em geral.”<sup>24</sup> Estes fins são, portanto, objetos da livre escolha do sujeito agente que estão submetidos à lei moral e são tais fins, que este mesmo sujeito deve ter como fins<sup>25</sup>. Mas a questão é: por que a felicidade do outro e a minha própria perfeição são fins que são deveres e não o oposto?

Kant deixa claro, pelo que expomos, que é da própria constituição natural humana, pela sua sensibilidade, o desejo de ser feliz; o que torna contraditório pôr como dever algo que já é desejado.<sup>26</sup> E torna-se inviável pôr como dever a busca e a promoção da perfeição dos outros<sup>27</sup>, visto que esta

---

que também são deveres. (PETRY. O Papel da Virtude na Ética Kantiana, p. 60).

<sup>22</sup> KANT, *Op. cit.*, p. 229.

<sup>23</sup> *Ibid.* (Grifos do autor).

<sup>24</sup> KANT. A Metafísica dos Costumes, p. 229

<sup>25</sup> “Para Kant, todos os deveres éticos, quaisquer que sejam, são fundamentados em fins.” (WOOD. *Kant*, p. 178 – Grifos do autor).

<sup>26</sup> “O homem tende para ela [a felicidade] espontaneamente e com tanto ardor que, considerá-la como um dever seria uma verdadeira contradição: o dever, com efeito, requer sempre um certo esforço de vontade para fazer calar a voz das nossas inclinações sensíveis.” (GALEFFI. *A Filosofia de Immanuel Kant*, p. 229)

<sup>27</sup> GALEFFI observa que Kant “[...] teria sido bem mais coerente com os seus princípios morais se também os deveres para com os outros ele tivesse orientado à finalidade de promover sua perfeição, ou seja, sua

perfeição é algo demasiado subjetivo, pois está intimamente ligada à capacidade do outro de pôr fins e ter estes enquanto deveres. Dessa forma, nos termos de Kant, “é contraditório exigir que eu faça (torne meu dever fazer) alguma coisa que somente o outro ele mesmo pode fazer”<sup>28</sup>. A segunda questão é: em que consistem essa perfeição de cada um e a felicidade dos outros?

A primeira direciona-se para os atos que cada um, enquanto membro constituinte da humanidade, realiza. A melhora e a evolução, ou seja, o aperfeiçoamento das faculdades de cada indivíduo de modo particular é, pois, o fim, que é dever de cada um para consigo mesmo; neste sentido, deve cada um buscar melhorar a sua vontade, de modo que ela esteja sempre direcionada para o dever. Kant nos dá em MC, mais especificamente na *Doutrina da Virtude*, alguns exemplos dessa busca e fomento da perfeição própria, que os transcrevemos na intenção de mostrarmos como o próprio filósofo pensa:

Um ser humano tem o dever de erguer-se da tosca condição de sua natureza, de sua animalidade (*quoad actum*) cada vez mais rumo à humanidade, pelo que somente ele é capaz de estabelecer ele mesmo fins; tem o dever de corrigir sua ignorância através da instrução<sup>29</sup> e corrigir seus erros. [...] 2- Um ser humano tem o dever de conduzir o cultivo de sua *vontade* à mais pura disposição virtuosa, na qual a *lei* se converte também no incentivo para suas ações

---

moralidade.” (*Op. cit.*, p. 230) Entretanto, essa observação do comentador vai de encontro ao que já afirmara Kant em MC (p. 231-2 e 235-8) com a qual concordamos pela própria coerência presente nos termos de Kant sobre a referida questão.

<sup>28</sup> KANT, *Op. cit.*, p. 230

<sup>29</sup> Kant também aborda este tema da necessidade da auto-instrução para o crescimento no texto Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?

que se conformam ao dever e ele acata a lei a partir do dever.<sup>30</sup>

O dever de um autocrescimento por meio da melhora intelectual lhe permitirá tomar para si a plenitude da humanidade que dentro dele (de cada um de nós) já se faz presente. O incentivo às suas ações que se coadunam com o dever, que brota de tal disposição de virtude<sup>31</sup>, é já em si um sentimento moral que nasce do efeito da vontade que autolegisla no íntimo de cada ser humano. O que se apresenta neste segundo dever é um *sensu moral*<sup>32</sup>, que muitas vezes é utilizado de modo equivocado quando na possibilidade de ser (este *sensu moral*) o juiz supremo da moralidade, deixando de lado a própria razão.

Sobre a felicidade dos outros, é claro que não se pode querer ter como objeto da moralidade uma ação que visa à própria felicidade do agente, visto que a felicidade está diretamente ligada a elementos sensíveis. Dessa forma, restamos somente o fomento da felicidade dos outros enquanto dever que cada um precisa cumprir quando de sua ação valorativamente moral. Dessa forma, tenho que tornar meu fim (moral), a promoção da felicidade “alheia”. A questão é: se nem o sujeito agente sabe ao certo o que lhe torna feliz, vou eu, sabê-lo? Segundo Kant, é facultado ao outro dizer o que é que lhe torna feliz, o que lhe produz este estado. Entretanto, é-me facultado, também, o direito de recusar o que ele (o outro) pensa que lhe fará feliz, quando isto afetar a minha individualidade, a minha singularidade. Não sendo eu obrigado a realizar a felicidade do outro, portanto, quando esta mesma me prejudique naquilo que for meu

---

<sup>30</sup> KANT. A Metafísica dos Costumes, p. 231.

<sup>31</sup> “[...] ela é uma força constante que se manifesta na disposição em agir por dever segundo o motivo do respeito à lei moral.” (PETRY. O Papel da Virtude na Ética Kantiana, p. 63)

<sup>32</sup> KANT, *Op. cit.*, p. 231

direito<sup>33</sup>. Temos, portanto, que os deveres de virtude, que devemos seguir sempre quando de um ato moral são a perfeição de cada um e a felicidade do outro. E a promoção da perfeição (natural) encontra-se, conforme Kant, no “cultivo de quaisquer faculdades para o fomento de fins anunciados pela razão”<sup>34</sup>.

A característica principal da humanidade (no que tange à sua pureza no tocante à influência de seus instintos) é a capacidade de autofixar fins morais. E, segundo Kant, isso pode ser demonstrado a partir da lei que direciona as máximas das ações àquela perfeição e que esta lei pode ser expressa na seguinte formulação do próprio filósofo:

---

<sup>33</sup> “Meu dever de promover a felicidade dos outros *não* é um dever de *maximizar* a felicidade coletiva dos outros. Ele me deixa com uma grande porção de latitude para decidir a felicidade de quem promover, bem como quais partes de sua felicidade.” (WOOD, *Op. cit.*, p. 179) Desta forma, posta por este comentador, tem-se a impressão de que Kant nos permite selecionar a quem devemos a nossa beneficência (MC, § 29, p. 295), se for assim, não estaremos indo contra um dos pilares da própria ética kantiana, a saber, ver o outro como um fim em si mesmo? (FMC, BA 77-8) No § 25 da MC (p. 292), escreve Kant: “[...] o amor [pertence aos deveres de virtude conjuntamente com os demais] não é para ser entendido como sentimento [...], tem, ao contrário, que ser concebido como a máxima da *benevolência* [querer o bem], que resulta em beneficência [fazer o bem]. É verdade que o dever de fomentar a felicidade do outro não é um dever de *strita* obrigação, ou de direito [nos privamos de abordar essa diferenciação entre direito e virtude e toda a discussão de Kant sobre a questão da virtude enquanto *força* moral] no qual ocorre a ação virtuosa de mordo perfeito (MC, p. 234). Neste sentido é apenas de *lato* obrigação. E conforme PETRY, “o dever é lato na medida em que prescreve apenas uma lei para a máxima das ações (que é de agir por dever e não segundo inclinações) e não para as próprias ações.” (*Op. cit.*, p. 67) WOOD nos esclarece mais ainda esse termo *lato* informando-nos que “os deveres imperfeitos ou *latos* devem guiar-nos na realização dos fins da vida.” (*Op. cit.*, p. 177) Mas este guiar não pode nos conduzir rumo a ações que se projetam àqueles que achamos que merecem nossa atenção e disposição de agir para o fomento de sua felicidade.

<sup>34</sup> KANT. A Metafísica dos Costumes, p. 235



“Cultiva teus poderes da mente e do corpo de modo que estejam aptos a realizar quaisquer fins com que possas te deparar”<sup>35</sup>. Além do cultivo da perfeição intelectual é dever, também, cultivar a moralidade que há em cada um de nós. E isto tem como fim que a lei moral seja tanto a regra do agir, quanto, também, o estímulo ao mesmo. Segundo Kant, temos aqui uma prescrição ampla de obrigação, pois a lei aqui apenas prescreve (tão-somente) a máxima da ação e não a ação em si. Ou seja, busca a vantagem ou a desvantagem do ato. Dessa forma, percebe Kant, que o dever de fomentar a própria moralidade, que já está em nós, é apenas de *lata* obrigação<sup>36</sup>, pois o próprio ser humano não tem como investigar, no mais profundo de seu ser, a sua mais sincera intenção que o leva a agir; ele jamais poderá dizer e, mesmo ter certeza, da “pureza de sua intenção moral”<sup>37</sup>, visto que geralmente faz confusão entre suas fraquezas e suas virtudes, tomando aquelas por estas no momento da decisão pelo objeto do ato.

Neste sentido, a lei não diz como se deve agir, para que no íntimo de nossa alma possamos promover essa evolução moral. Mas, tão-somente, prescreve a máxima da ação e empenha-se com todas as suas forças na intenção de que a vontade tenha consigo o “pensamento do dever ao seu próprio favor”<sup>38</sup>, como único estímulo necessário e suficiente para toda e qualquer ação que se coaduna ao dever.

No tocante à felicidade dos outros, enquanto um fim que é um dever há dois pontos, a saber: o *bem-estar natural* e o *moral*. O primeiro caracteriza-se por um querer bem (uma benevolência), que é muito fácil de ser atingido, em virtude

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>36</sup> KANT. A Metafísica dos Costumes, p. 237.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 237.

---

de não precisar ser feito nada com ela<sup>39</sup>. Entretanto, fazer o bem, ou seja, praticar a beneficência é muito mais difícil, principalmente quando se isenta da intenção toda e qualquer predisposição e se a pratica exclusivamente pelo dever. O único motivo pelo qual um dever se torna um bem é pela necessidade de nos tornarmos um fim para todo e qualquer outro<sup>40</sup>. Isto se faz, porque, primeiramente queremos receber antes de darmos. E, neste sentido, nossa ação não tem mérito moral algum, mas, invertendo-se a ordem, sim. Melhor expondo essa posição, citamos Kant: “A razão de um dever ser beneficente é esta: uma vez que nosso amor próprio é inseparável de nossa necessidade de sermos amados (ajudados em caso de necessidade) pelos outros, também, tornamos a nós mesmo um fim para os outros”<sup>41</sup>; e, ao elevarmos essa máxima à universalidade, ela também ganha obrigatoriedade.

Dessa posição, depreende-se que caberá a cada um, no fomento da felicidade do outro, uma espécie de auto-sacrifício, pois, para que este fim seja obtido, será quase sempre (se não for sempre) pedida uma parte do bem-estar de cada um, particularmente, em prol do bem-estar de todos. Entretanto, não se pode entender que há validade moral numa máxima que reza a felicidade dos outros com o aniquilamento total da “minha” felicidade. Deve-se levar em conta o que são verdadeiramente as necessidades do outro no tocante à sua sensibilidade (naquilo que aparece no mundo fenomênico). Dessa forma, a lei não dirá o que se deverá fazer, mas, apenas, determinará o princípio subjetivo, apenas as máximas. No tocante ao segundo bem-estar, o moral, o agente tem para com o outro o dever de não produzir situações que levem este outro (e a própria

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

humanidade) a ações que lhe trarão como resultado efeitos negativos; efeitos estes que lhe trarão angústia, ansiedade ou qualquer outro sentimento de dor. Portanto, a promoção da felicidade do outro, no tocante ao bem-estar moral, só é um dever em sentido negativo.

#### 4 Dos Deveres para Consigo Mesmo

Adentrando um pouco mais na questão dos deveres para consigo mesmo, Kant demonstra que é possível se encontrar uma aparente antinomia no próprio conceito de *dever para consigo mesmo* que ele expõe nos seguintes termos: “Se o eu *que impõe obrigação* for tomado no mesmo sentido do eu *que é submetido à obrigação*, um dever mesmo será um conceito contraditório, pois, o conceito de dever, contém o conceito de ser passivamente constrangido (*sou obrigado*)”<sup>42</sup>. E pode-se ver esta contradição do aspecto de que é sempre possível, àquele que obriga desobrigar o obrigado. Desse modo, pelo conceito de uma obrigação consigo mesmo, é mais que provável que aquele que se auto-obriga, por este poder de conceder a desobrigação, o faça a si próprio antes de a qualquer outro, e visto que o conceito de dever traz consigo algo de negativo para o agente, então, neste sentido, quando o que obriga é o mesmo desobrigado, tem-se uma contradição, pois este mesmo agente não seria “obrigado a um dever que ele mesmo colocou sobre si mesmo”<sup>43</sup>. Porém, ainda que esta contradição seja verdadeira, o ser humano tem dois deveres para consigo mesmo. Isto se mostra nas situações de defesa de sua honra e de preservação de sua própria vida, nas quais diz: “[...] eu o *devo* a mim mesmo”<sup>44</sup>. Destacamos a ressalva do filósofo que nos avisa que a não

---

<sup>42</sup> KANT. A Metafísica dos Costumes, p. 259

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, Nota 167, p. 260.

existência de deveres implica necessariamente a não existência de nenhuma outra forma de deveres para consigo. E, além disso, como posso reconhecer-me obrigado para com o outro (seja uma pessoa ou mesmo uma lei externa, ou ainda a própria humanidade) se não reconheço obrigação alguma a mim mesmo? Se não faço para mim mesmo, por que vou fazer para o outro?

A solução, que Kant dá para esta antinomia, encontramos na participação do homem enquanto ser meramente natural, pertencente ao mundo dos fenômenos e enquanto ser livre, inteligente, pertencente ao mundo do intelecto, numênico. O sujeito agente, quando consciente de um dever consigo mesmo, vê a si próprio em duas perspectivas<sup>45</sup>. A primeira sensível, que lhe mostra sua existência natural enquanto ser vivente, conjuntamente aos demais seres vivos deste planeta e como ser inteligível. Este mesmo sujeito vê-se como um ser natural, dotado de razão (*homo phaenomenon*)<sup>46</sup>, passível de determinação por ela, mas como uma causa que atua no mundo sensível. Entretanto, quando este mesmo ser humano se vê como um ser que possui, inerentemente, liberdade interior (*homo noumenon*)<sup>47</sup> é, pois, visto e entendido como um ser passível de obrigação e de auto-obrigação, isto é, “para com a humanidade em sua própria pessoa”<sup>48</sup>. Dessa forma, portanto, pode o sujeito agente identificar, sem cair em contradição, um dever para

---

<sup>45</sup> GALEFFI assim nos mostra essa dupla natureza do homem racional-finito kantiano “[...] dada a dúplici natureza sensível e racional que estrutura o homem, compreender-se-á que o sujeito que obriga não é o mesmo que obedece: o primeiro é o homem considerado do ponto de vista da sua mais alta prerrogativa: a *racionalidade*; o segundo é o homem considerado como o conjunto de todas as exigências naturais e inclinações sensíveis que caracterizam a sua *animalidade*.” (*Op. cit.*, p. 229).

<sup>46</sup> KANT. *A Metafísica dos Costumes*, p. 260.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

---

consigo mesmo. Este dever tem seu princípio, segundo Kant, na máxima: “vive em conformidade com a natureza”<sup>49</sup>.

## 5 Dos Deveres Perfeitos para Consigo Mesmo

O primeiro dever perfeito para consigo mesmo<sup>50</sup> é o de preservar a própria vida, ou melhor, o de autopreservação. O seu contrário é altamente imoral e até um crime<sup>51</sup>. Estamos a falar do suicídio. Kant entende este como o assassinato de si mesmo<sup>52</sup>, apenas quando provado que o crime (tirar a vida) fora cometido contra si mesmo ou, então, quando, pelo suicídio, também se afeta a outro ser humano, como é no caso de uma gestante, em desespero, que tira a própria vida por não querer a gravidez. Além de um crime é também passível de ser considerado como uma violência contra o nosso dever (de preservar a vida) para com os outros seres humanos. Isto tudo, afirma Kant, porque não é possível ao ser humano renunciar “à sua personalidade enquanto for sujeito do dever e, por conseguinte, enquanto viver”<sup>53</sup>. O segundo dever perfeito é a preservação da espécie humana; esta preservação ocorre por meio do amor sexual. O problema aqui é saber se o uso do sexo deve ser restrito tão somente à procriação e preservação da espécie humana. A defesa do filósofo vai nessa direção, pois, segundo ele,

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, § 4, p. 261.

<sup>50</sup> PENTRY nos lembra que os deveres perfeitos são todos de ordem negativa; são deveres negativos, que se direcionam para impedir o sujeito agente de tomar atitudes que possam ir contra a sua própria natureza como a preservação de sua vida, a degradação de seu próprio corpo, etc. (*Op. cit.*, p. 69) (Cf. MC, p. 263).

<sup>51</sup> KANT. *Op. cit.*, § 6, p. 264.

<sup>52</sup> *Ibid.*, § 6, p. 263.

<sup>53</sup> *Ibid.*, § 6, p. 264. Em suas lições de ética, Kant afirma que “o suicídio ultrapassa todos os limites do uso do arbítrio dado que esse só é possível se existe o sujeito em questão”. (Kant *apud* PINHEIRO, 2008, 196).

quando o ser humano usa o sexo para obtenção de prazer, de satisfação de suas necessidades sensíveis, que lhe trarão um contentamento que podemos chamar de felicidade, ele nada mais faz do que usar o outro ser humano como um simples objeto, e não como um fim, para a satisfação de seus impulsos animais<sup>54</sup>; e, ao agir dessa forma, ele, o ser humano, deixa de lado sua personalidade e torna-se apenas animal. E, para Kant, a busca ou a entrega total do sujeito agente à satisfação sexual, não natural, é uma transgressão moral, maior que o suicídio, visto que, para este, exige-se do agente, coragem que lhe permite (ao que comete o suicídio) algum tipo de respeito pela humanidade. Ainda neste aspecto, tem o fato do ser humano preservar seu físico e sua *psique*, controlando o uso excessivo da comida e da bebida<sup>55</sup>.

Há outro dever de um ser humano para consigo mesmo quando este é considerado apenas como um ser moral, a saber, a veracidade<sup>56</sup>. A maior violação contra um ser humano, considerando este aspecto específico, é a mentira, que pode ser, segundo Kant, tanto externa quanto interna. Pela primeira, um sujeito agente “faz de si mesmo

---

<sup>54</sup> KANT. *A Metafísica dos Costumes*, p. 267.

<sup>55</sup> PINHEIRO destaca que “a animalidade humana tem, por assim dizer, uma conotação *moral* na medida em que ela oportuniza, mesmo que indiretamente, o desenvolvimento da moralidade no homem, isto é, na medida em que mantém o instinto de sobrevivência de uma espécie (a humana) capaz de reconhecer a lei moral”. (*Preservação da Dignidade Humana e Aperfeiçoamento moral: a noção kantiana de “deveres perfeitos para consigo mesmo”*, p. 197).

<sup>56</sup> Comentando os deveres perfeitos de ordem negativa e de ordem positiva, GALEFFI, ao abordar a questão da veracidade, afirma que “[...] é um dever mostrar aos outros as nossas virtudes, a fim de que quem não possui tais virtudes se convença de que é possível alcançá-las e se esforce, portanto, para isto.” (*Op. cit.*, p. 229) Segundo PINHEIRO, “quando o homem mente a si mesmo acerca da sua intenção, ele obscurece a consciência da incondicionalidade da lei e atrasa o que Kant concebe como *progresso moral*”. (*Op. cit.* p. 201).

um objeto de desprezo aos olhos dos outros<sup>57</sup>, mas, pela interna, faz algo de maior desprezo, pois é a si mesmo que vê como tal objeto e realiza uma violência contra a humanidade em sua pessoa. Kant é enfático, ao afirmar que aquele que discursa consciente de que aquilo que suas palavras anunciam está plenamente em desacordo com o que ele realmente pensa, renuncia, neste ato, à sua personalidade e torna-se, desta forma, apenas uma “aparência enganosa de um ser humano”<sup>58</sup>. Pode-se perguntar: qual o critério para saber quando algo dito é considerado mentira? A mentira é a “inverdade intencional em geral”<sup>59</sup>, e, dessa forma, quando se apresenta é digna de repúdio. Além disso, para o filósofo é bem possível que haja a prática da mentira que não tenha importância, uma mentira fútil, ou mesmo dita com um fim nobre, por bondade. Entretanto, tanto um quanto outro (meio ou intenção) não possui validade moral e são ambos repudiados, pois constituem um crime de um ser humano contra si mesmo.

Podemos considerar um crime (pergunta Kant), uma mentira dita por mera delicadeza? Por exemplo, quando se põe uma saudação, educada, a alguém que se despreza (como um político em nossos tempos); ex: *Ao Ilustríssimo Senhor...*; segundo Kant, ninguém é enganado por este ato, portanto, ações que se enquadram neste modelo não podem ser tidas como mentiras. No exemplo mais citado por seus acusadores, Kant afirma culpa àquele que mente quando deveria dizer a verdade, ainda que esta lhe traga algum prejuízo. O caso ocorre na clássica resposta a alguém que pergunta a outro, por um terceiro, que aquele primeiro o vira (o terceiro) adentrar à casa do perguntado e, este, diz que sim, mesmo sabendo que este que pergunta quer matar o

---

<sup>57</sup> KANT, *Op. cit.*, §9, p. 271

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

---

procurado. Não vamos adentrar, aqui, nos pormenores dessa discussão muito interessante, mas trazemos uma observação de Kant, também posta na MC, que nos parece mostrar que há, sim, uma diferença no grau de mentira e no grau do efeito que ela possa causar aos outros seres humanos e ao próprio que a conta. Configurando dessa forma, que Kant, ao abordar o tema da veracidade, está a falar sobre dois aspectos totalmente diversos, a saber, o prático e o jurídico. Citamos o exemplo do referido texto na intenção de demonstrar que a preocupação de Kant com tal questão, põe-se no âmbito da legalidade e que a culpa do obrigado de modo objetivo é de ordem legal e que no âmbito moral é de ordem subjetiva:

Se digo alguma coisa não verdadeira em assuntos mais sérios, relacionados com o que é meu ou teu, terei que responder por todas as conseqüências que poderia ter? Por exemplo, um dono de casa ordena ao seu criado que diga: ‘ele não está em casa’, se certo indivíduo perguntar por ele. O criado assim procede e, como resultado, seu senhor sai furtivamente de casa e comete um grave crime que, de outra maneira, teria sido impedido pelo policial enviado para prendê-lo. Quem (de acordo com os princípios éticos) é culpado neste caso? Certamente também o criado, que violou um dever para consigo mesmo por meio de sua mentira, cujos resultados sua própria consciência lhe imputa.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> KANT. *A Metafísica dos Costumes*, p. 273. Kant é um dos filósofos mais questionados em virtude de sua moral, pois esta, por ser meramente formal, não deixa espaço para as exceções. LOPARIC ressalta que a atitude do criado denota que o mesmo comete com seu ato uma violação moral, e não uma infração jurídica, cabendo a ele, portanto, como punição, o remorso. Este comentador destaca, ainda, que neste exemplo, há a distinção clara acerca do grau da mentira, possibilitando por meio deste, identificar o nível de culpabilidade e, com isso, a pena a ser aplicada àquele que menti. Destaca LOPARIC que há a mentira do âmbito moral, expressado pelo exemplo acima, e a mentira do âmbito estritamente jurídico, que segundo o comentador “o primeiro denota um crime contra



Neste caso específico, que se assemelha ao exemplo do texto *Por um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, a responsabilidade do criado lhe é imputada pela sua consciência, que lhe acusa saber que o seu patrão estava em casa. Porém, pelo relato, não sabia que havia saído às escondidas para cometer um crime. A mentira aqui lhe é acusada de modo subjetivo; porém, poderão, dependendo da acusação *legal*, jurídica, advir-lhe consequências legais. Portanto, toda mentira pode ter estes caminhos: ou implicações apenas subjetivas, isto é, acusações da própria consciência, ou legais, isto é, processos judiciais mediante os efeitos produzidos pela mentira; e no caso destas últimas, as primeiras também se fazem presentes.

Além dos deveres de preservação da vida e do dever para consigo mesmo, enquanto um ser moral, há também o dever de um ser humano para consigo mesmo como seu próprio juiz inato<sup>61</sup>. É a consciência o local, no qual os pensamentos do sujeito agente “se acusam ou se escusam entre si”<sup>62</sup>. A consciência do ser humano está sempre com este sujeito agente, quer ele queira ou não. É ela quem avisa da transgressão ou da confirmação da ação moral e leva o sujeito agente a se ver como que diante de um tribunal para que, ele próprio, por meio de sua consciência, julgue seus

---

a humanidade na própria pessoa, o segundo, contra os direitos de outras pessoas. A punição apropriada para a mentira tomada no sentido moral é o autodesprezo e o desprezo dos outros, atitudes baseadas no reconhecimento da dignidade humana revelada pelo chamamento do imperativo categórico e não-formulável em termos de uma lei de direito, quer racional quer positivo. Por outro lado, a punição da mentira no sentido jurídico consiste na compensação, em termos da lei do direito civil, de danos causados”. (Kant e o pretense direito de mentir, p.62).

<sup>61</sup> KANT. *A Metafísica dos Costumes*, p. 280. “Kant supõe, portanto, num primeiro plano, deveres cuja função é evitar que o homem se degrade moralmente e, posteriormente, deveres que desenvolvam e aperfeiçoem o caráter moral nele sito”. (PINHEIRO. *Op. cit.*, p. 200).

<sup>62</sup> KANT, *Op. cit.*

atos. Tudo isto faz a consciência, pondo diante de si, outro eu (um sujeito ideal-imaginado por ela) que fará do alto de sua perfeição a investigação de todo o coração daquele sujeito agente real. Neste sentido, podemos perceber que a consciência nos representa a um ser *divino*. Ela precisa ser pensada enquanto princípio subjetivo que responde a um ser superior ideal por todos os nossos atos. A *divindade* se apresenta porque o mais alto grau de responsabilidade que impele o agente à ação é a *santidade* da lei.

Em todos os deveres para consigo mesmo está presente a sentença “conhece (perscruta, sonda), a ti mesmo”<sup>63</sup>, que aqui, especificamente, direciona-se para a perfeição moral, e, neste sentido, indica a necessidade de se conhecer as reais intenções que brotam e mesmo se fazem presentes em nosso coração. É aqui, neste autoconhecer, que se inicia a sabedoria humana<sup>64</sup> e que se afirma na concordância da vontade com a finalidade dela. Para que isto se dê, exige-se a retirada das más influências da vontade e, logo após, o fomento: a promoção do que já há originariamente na vontade humana uma boa intenção<sup>65</sup>. E conforme Kant: “somente a descida ao inferno do autoconhecimento é capaz de pavimentar o caminho para a divinização”<sup>66</sup>. Resultam deste comando para conhecer a si próprio, como denomina Kant, os deveres de ser imparcial em sua auto-avaliação quando da comparação com a lei moral e também de ser sincero no reconhecimento para si

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, §14, p. 282.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>65</sup> GALEFFI nos confirma esta direção, pedagógico-moral, na ética kantiana, como um caminhar até a lei moral. Ele afirma: “[...] compreender-se-á a necessidade de educar a nossa sensibilidade moral, a fim de que possamos, em toda circunstância, achar logo, e seguramente, o princípio prático que melhor que qualquer outro, seja capaz de mostrar-nos a direção da lei moral.” (*Op. cit.*, p. 228)

<sup>66</sup> KANT, *Op. cit.*, §15, p. 283.

mesmo, do “próprio valor moral interior ou a falta desse valor”<sup>67</sup>.

## 6 Dos Deveres Imperfeitos de um Ser Humano para Consigo Mesmo

Enquanto ser humano, o sujeito agente tem o dever de se esforçar por desenvolver suas capacidades naturais, sejam elas do espírito, do corpo ou da alma; deve ele buscar deixá-las sempre à sua disposição, ainda que nunca venha usá-las. As capacidades ou poderes do espírito<sup>68</sup> são aqueles que se exercitam pela razão, e encontramos-os na matemática, na lógica e na metafísica da natureza. Os poderes da alma são a memória, a imaginação e outros similares que os exercitamos, quando nos utilizamos do entendimento; e os poderes do corpo que se relacionam diretamente com o exercício necessário para a manutenção e preservação daquele que sustenta e apresenta o homem enquanto ser pertencente a um mundo material, a saber, o seu corpo físico. Isto tudo é preciso ser dito, pois, segundo Kant, todo ser humano tem o dever de ser um membro útil na comunidade e mesmo do mundo, pois diz respeito à humanidade, que se valora em sua pessoa, e isto ele não deve desmoralizar. Porém, o dever para com sua perfeição natural é tão somente um dever “*lato* e imperfeito”<sup>69</sup>, pois, apesar de trazer consigo uma lei que determina a máxima da ação, ela mesma (a obrigação da própria perfeição natural), não indica o tipo e, muito menos, o alcance das ações, o que dá margem ao livre arbítrio que quase sempre escolhe por influências subjetivas.

---

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, §19, p. 287.

<sup>69</sup> *Ibid.*, §20, p. 287.

Já sobre a perfeição moral, tem-se uma perfeição que é, de modo subjetivo, ancorada na completa isenção de influências externas sobre a disposição do agente para com o dever, que o impele a *sê santo*<sup>70</sup> e, objetivamente, a perfeição moral implica no cumprimento de todos os deveres impostos pela razão em alcançar, por completo, no que diz respeito à sua singularidade, o fim moral, ou seja, busca-se a perfeição, onde o comando é, segundo Kant, *sê perfeito*<sup>71</sup>. Entretanto, sabe-se que tudo isso só leva a um esforço contínuo, ininterrupto, isto é, que se deve caminhar sempre na busca de um novo progresso, de uma melhora sempre constante e nunca acabada. No que diz respeito à sua qualidade é um dever “estrito e perfeito”.<sup>72</sup> Porém, no tocante ao grau é tão-somente pela fraqueza da própria natureza humana – que facilmente cede aos impulsos sensíveis –, *lato* e imperfeito.

O dever de todo ser humano encontra-se, portanto, no “lutar por essa perfeição”.<sup>73</sup> Assim sendo, no que diz respeito à ideia de que cada qual deve esforçar-se para concretizar os seus fins, é *lato* e perfeito o dever da perfeição moral de cada um, porém, não o é, quando se trata do sujeito, pois, neste caso é perfeito, mas, estritamente.

## 7 Dos Deveres para com os Outros

Assim como os deveres para consigo mesmo foram divididos e subdivididos, também os deveres para com outros os são. Esta divisão é feita por Kant em dois níveis: os deveres para com os outros, que trazem consigo a submissão dos outros à obrigação, e os deveres para com os

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, §21, p. 288.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, § 22, p. 288.

<sup>73</sup> *Ibid.*

outros que não trazem consigo esta contraprestação. Segundo Kant, a consciência da compatibilidade ou incompatibilidade do nosso agir para com a lei moral, advinda da capacidade de sentir prazer ou desprazer a partir desta consciência, é denominado de sentimento moral. O único sentimento moral considerado pelo filósofo é o respeito; porém, nesta análise do dever que temos para com os outros, um segundo sentimento surge, a saber: o *amor*. Mas não qualquer amor, como o que é sentido pelas pessoas de modo físico e que acaba por produzir uma relação amorosa, sexual, está mais para o amor que se apresenta num querer e num fazer o bem, ou seja, numa benevolência e numa beneficência. O amor também é dividido, no tocante aos deveres que os tem como força propulsora, que são a beneficência, a gratidão e a solidariedade.

Temos o dever de fazer o bem e este dever parece claro e até óbvio. Tal dever encontra-se no amor prático<sup>74</sup>, que necessita do exercício do querer fazer, ou seja, de uma “benevolência ativa”.<sup>75</sup> O fito buscado aqui é o de fazer do *bem-estar* e da *felicidade do outro* meu objetivo final em minha ação. Dessa forma, não basta o mero desejo pela felicidade do outro; é preciso que se exercite, transforme-se a benevolência em beneficência.<sup>76</sup>

Pelo dever de fazer o bem, ou o dever de beneficência, busca-se satisfazer as necessidades do outro, sem nada, nem se quer um simples elogio, ou reconhecimento, e, muito menos, um esperar, um receber. Isto se exige porque todo sujeito que em determinada situação se encontra necessitado de ajuda tem como maior desejo recebê-la e deve aquele que quer receber algo, sempre buscar oferecer, mas, sem esperar recebê-lo também. Isto

---

<sup>74</sup> KANT. A Metafísica dos Costumes. § 26, p. 293.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, § 28, p.295.

---

fica claro quando se trata de uma ação que diz respeito a uma valoração moral. É, para Kant, a benevolência “a satisfação com a felicidade (bem-estar) dos outros”<sup>77</sup>, e, é, a beneficência, “a máxima de fazer da felicidade dos outros o próprio fim, e o dever a este correspondente consiste em ser o sujeito constrangido por sua razão a adotar esta máxima com uma lei universal”<sup>78</sup>. A ressalva é que aquele que age de forma beneficente não o pode fazer achando que os seus conceitos de felicidade servirão àquele que recebe o fruto do ato beneficente. Ao contrário, o benefício só será bem recebido e terá êxito completo na medida em que este é dado, segundo os conceitos de felicidade de quem o recebe.

Além da beneficência, tem-se o dever de gratidão como dever para com outros seres humanos. Mas estes outros a quem se deve a gratidão são justamente aqueles que nos são beneficentes. O dever de gratidão é necessário, pois ele contribui para manutenção do ato beneficente que, segundo Kant, deve ser considerado como um dever sagrado<sup>79</sup>, e, desta forma, uma obrigação que o mantém, que permite que ele não desapareça. Em outras palavras, aquele que recebe a beneficência tem o dever de agradecer com o fim de contribuir com a manutenção daquela, pois acaba por criar um laço de obrigatoriedade recíproca; e também aquele que agradece contribui para a melhora do crescimento moral-espiritual daquele que se oferece beneficentemente.

A solidariedade é a capacidade que temos de nos harmonizarmos com os sentimentos (sejam positivos ou negativos) dos outros seres humanos que conosco convivem ou mesmo que não tenhamos relação nenhuma de proximidade. É um dever nos sentirmos solidários a outros

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, § 29, p.296.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*, § 32, p. 298.

seres humanos ainda que não direto, mas indireto<sup>80</sup>. O que não retira seu mérito de obrigatoriedade, visto que ele contribui para a melhora da humanidade em si mesma e daquela que há dentro de cada um. E, assim, como na relação aos deveres para consigo mesmo havia vícios contrários a estes, no tocante aos deveres para com os outros (especificamente ao amor para com os outros), também, aqui, existem os vícios ou os sentimentos que impedem a consecução e o fomento da moralidade no mundo. Estes vícios são a *inveja*, que é a tendência de ver o sucesso do outro com o sentimento de ódio em si, que o leva a ver (a desejar) aquele sucesso desmoronar; a *ingratidão*, que é o não reconhecimento àquele que é verdadeiramente merecedor deste; e a *malícia* que é o oposto à solidariedade. A malícia encontra-se no sentimento de *vingança*, ou seja, no prazer que sentimos pelo mal que sofre o outro.

Encontramos aqui a noção, sempre presente em Kant, de que a humanidade presente no outro nunca pode ser vista como meio, mas tão-somente como fim por todo e qualquer ser humano. Portanto, nos termos do filósofo, “todo ser humano tem um direito legítimo ao respeito de seus semelhantes e estar, por sua vez, obrigado a respeitar todos os demais<sup>81</sup>”. Porém, destacamos que o dever de sermos respeitados não pode ser utilizado, em nosso entender, como instrumento de submissão e aniquilamento do direito do outro e da própria liberdade do outro, tal como ocorre quando se profere a sentença: você me deve respeito, numa discussão sobre “fidelidade” conjugal. Geralmente, neste caso específico, aquele que exige o respeito quer, na verdade, que o outro deixe de fazer aquilo que a este é favorável, que lhe faça feliz, de certa forma, para que aquele

---

<sup>80</sup> Não é possível se ter uma lei moral que obrigue alguém ter algum tipo de sentimento por uma outra pessoa visto que todo sentimento é de ordem subjetiva.

<sup>81</sup> KANT. A Metafísica dos Costumes, §38, p. 306.

---

(o que exige) sinta-se bem, sinta-se seguro, e, em vez de sair do relacionamento, deixando o outro livre em suas escolhas e dando a ele o direito de caminhar por si próprio em busca de quem lhe convém, prefere esconder-se em seus medos, em suas inseguranças e tentar limitar, de modo egoísta, o livre arbítrio do outro, pedindo que este se anule em prol dele (do que exige o respeito). Essa exigência não se coaduna em nada com o conceito de caridade, de amor pleno que encontramos bem definido na 1ª carta do apóstolo Paulo à comunidade de Coríntios, Cap. XII.

## 8 Conclusão

Vimos que a felicidade empírica não fundamenta a legitimidade de ações morais e que a razão também não nos foi dada, pela natureza, para a obtenção daquela. A felicidade só ganha um status de princípio moral – em sentido lato – quando se considera o outro em sua total singularidade, isto é, temos o direito à felicidade, porém, antes devemos considerar a possibilidade da felicidade do outro. Nesse sentido, o caminhar em direção da felicidade não produz fundamentos de leis práticas.

Como dito, a felicidade subjetiva só ganhará validade moral, na inclusão e consideração da felicidade do outro. Logo, tal consideração é um dever moral. E Kant destaca enquanto tais os deveres para consigo mesmo e os deveres para com os outros. Dentro desses há uma subdivisão, e que destaca a perfeição de cada um e a felicidade dos outros. Ambos são deveres porque estão necessariamente atrelados à autodefinição de fins que o próprio indivíduo racional pode se dar. E só o pode fazer porque é livre. O primeiro indica a necessidade de se autodesenvolver suas capacidades, que por sua vez, contribuirão para o desenvolvimento da própria humanidade. E nesse dever está tanto o intelecto, quanto própria moralidade que precisa ser sempre



fomentada, cultivada. Ainda que já presente em nós em germe.

Dentro dos deveres para consigo mesmo, estão o de autopreservação e a preservação da espécie humana. Além desses dois, existe o dever de moral de se ser sempre verídico, ou seja, o dever de sempre se dizer a verdade e o de se ser seu próprio juiz, ou de sempre perscrutar a consciência ante as ações a serem tomadas. Kant nos mostra que o fim a que tende a humanidade, presente em cada um subjetivamente, é a perfeição moral. E tal só é alcançada mediante um esforço contínuo e perpétuo.

Já no que toca os deveres para com os outros, surge um segundo sentimento que vem ajudar no fomento da moralidade, o amor. Este, como visto, é um sentimento que se pode caracterizar pelo desprendimento que possibilita e desperta o querer fazer o bem ao outro. Aquele sentimento apresenta-se em seus graus, beneficência, gratidão e solidariedade. Tal dever moral, fomentado por estas gradações do amor, visa sempre o bem daquele que recebe a ação, e, tem enquanto chão firme a humanidade presente no outro.

A relação entre a felicidade e os deveres morais nos mostra que Kant é sensível à problemática das necessidades materiais (especificamente aqui, satisfação dos desejos e vontades oriundas de nossa sensibilidade) do ser humano. E como visto, para que tal problemática não pareça uma contradição, ele a resolve no apontamento do homem enquanto ser de duplo caráter, sensível e inteligível. Portanto, há sim em Kant uma nítida e sensível atenção em sua reflexão ética ao problema da felicidade e um destaque para elementos morais que são mais do que simples forma da lei, são indicação, clara e precisa, de veres que deve o ser humano racional finito seguir no que toca a valoração moral de seus atos. A consequência dessa relação é a consecução do que se entende em Kant por Soberano Bem, a perfeita

junção entre a moralidade e a liberdade, que será investigada em um próximo trabalho.

**Referências:**

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2ª. ed. Bauru: Edipro, 2008.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

CRAMPE-CASNABET, Michèle. *Kant: uma revolução filosófica*. Tradução de Lucy Magalhães e revisão técnica de Júlio Cesar Ramos Esteves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

GALEFFI, Romano. *A Filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986. (Coleção Cadernos da UNB)

LOPARIC, Zeljko. Kant e o pretense direito de mentir. *Kant e-prints*, Campinas, Série 2, v. 1, n.2, p. 57-72, jul.-dez. 2006, p.62

PETRY, Franciele Bete. O Papel da Virtude na Ética Kantiana. *Ethi@*, Florianópolis, v. 6, n. 1, p. 57-73, jul. 2007.

PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. *Reflexão e Moral em Kant*. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2004.

PINHEIRO, Letícia Machado. Preservação da Dignidade Humana e Aperfeiçoamento moral: a noção kantiana de “deveres perfeitos para consigo mesmo”. *Princípios*, Natal, v. 15, n. 24, p. 209-223, jul./dez. 2008.

ROHDEN, Valério. A Crítica da Razão Prática e o Estoicismo. *Doispontos*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 157-173, outubro. 2005.

\_\_\_\_\_. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

WOOD, Allen W. *Kant*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra e consultoria, supervisão e revisão técnica de Valério Rohden. Porto Alegre: Artmed, 2008.

# Filosofia e saber interdisciplinar: A concepção jusfilosófica da autocracia no filme “Die Welle”

---

*José Henrique Sousa Assai\**

O Curso de LCH (Licenciatura em Ciências Humanas) da UFMA (Universidade Federal do Maranhão) vem se consolidando como uma alternativa à formação docente na região tocantina e demais regiões do Estado do Maranhão. A LCH possui em sua matriz tanto curricular quanto no seu Projeto Pedagógico o enfoque interdisciplinar como seu mote fundamental de ensino-aprendizagem e, assim, tomando por referência a Filosofia, tenta articular o saber filosófico como os demais saberes da área humana no tocante ao Curso (mais especificamente Geografia, Sociologia, História e área pedagógica) ao se autocompreender como um saber crítico-reflexivo. Nesse sentido, o presente artigo se insere nessa dinâmica interdisciplinar ao estabelecer diálogo com a sétima arte que, nesse caso, é o filme “Die Welle” (em português “A Onda”). A intenção fundamental, portanto, não é um desenvolvimento de uma pesquisa filosófica específica nas esferas do próprio saber filosófico, mas, voltando à atenção particular aos discentes (e de forma muito especial aos discentes no Curso de LCH), promover um diálogo interdisciplinar com o cinema. Utilizarei para a referida abordagem pressupostos básicos de uma filosofia política

---

\* José Henrique Sousa Assai. Professor de Filosofia na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Doutorando em Filosofia pela PUCRS. <http://lattes.cnpq.br/6044033543458140>

que se articula sob a forma de uma crítica ao modelo autocrático de poder que se faz, dentre tantas outras esferas temáticas em “Die Welle”, presente no filme.

## 1 Introdução

A tarefa filosófica de uma Teoria Crítica (TC) – conforme se estuda no decorrer do Curso de LCH – se fundamenta mais precisamente em

não [...] apresentar uma “explicação mais adequada” do funcionamento do capitalismo. Pretende entender o tempo presente em vista da superação de sua lógica de dominação. Daí o seu caráter *crítico* justamente: “entender” como “as coisas funcionam” é já aceitar que essas “coisas” são assim e que não podem ser radicalmente de outra maneira<sup>1</sup>

A TC procura, portanto, não se restringir a pura teoria descritiva do real, pois o seu escopo não se estabelece apenas em “dizer o que é o real”, ou seja, como as coisas da/na sociedade são em si mesmas, porém em ser uma teoria de cunho deôntico-normativo, pois apresenta um dever-ser diante dos problemas sociais e, nesse dever-ser, postula princípios capazes de (re) orientar a prática social. Daí a necessidade de se buscar fundamentações normativas, pois a compreensão normativa de mundo não diz respeito apenas a questões mais gerais ou “fora do nosso contexto”, mas trata de problemas do cotidiano. Nesse sentido, sob o ponto de vista do poder constitucional, o Estado Nacional não é apenas uma noção latente e efêmera de construção política, mas reivindica a seu favor a necessidade premente da busca resolutiva dos seus próprios problemas (daquilo que

---

<sup>1</sup> NOBRE. Modelos de Teoria Crítica. p. 9 – 20. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008. 302 p.

---

Honneth chama de patologias sociais<sup>2</sup>). Dessa forma, é que na tentativa de “entender como as coisas funcionam” é que o filme dirigido por Dennis Gansel nos convida à reflexão e, sob o ponto de vista do seu corolário, nos exige uma tomada de posição perante os mecanismos de poder que suplantam todos à vontade um único indivíduo (como foi o caso do filme). É nesse sentido que o filme “Die Welle” põe-se como referência crítico-reflexiva, pois ao tratar tematicamente a respeito da *autocracia* assim o faz tendo como um paradigma central, sob uma perspectiva ético-jurídica, o sentido político da vida, a saber: jovens que, em busca do sentido para as suas vidas, usam metodologicamente uma forma cratológica (poder) de ação; isto é, orientam a sua práxis cotidiana tomando por mediação (medium) social uma forma sub-reptícia de ditadura. Tal situação é bem definida quando, no filme, a vontade do líder (cujo personagem é o professor Wenger também chamado de Führer) se sobrepõe aos demais. Assim, qualquer forma dialética de argumentação, ou seja, uma maneira específica de ir contra tais princípios autocráticos e, propor uma revisão tanto de método quanto de ação social, não é aceita pelo “Führer” (Herr Wenger). A alteridade é, enfim, silenciada, desconsiderada, “desontologizada”<sup>3</sup>, desconfigurada de sentido, aliás, a perca total do mesmo. Nesse processo de desontologização, o sujeito social perde sua capacidade não só argumentativa, mas, sobretudo, sua posição de participante na sociedade. O indivíduo torna-se mero

---

<sup>2</sup> HONNETH. Eine soziale Pathologie der Vernunft. p. 18 – 56. In:\_\_\_\_\_. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007. 239 p.

<sup>3</sup> Por ontogênese, quando este conceito faz referência à área de conhecimento humano, significa a pessoa individualizada. Por outro lado, quando se trata de sociedade significa filogênese. Cf. ASSAI, José Henrique Sousa. *A Fundamentação discursiva da teoria política em Jürgen Habermas: uma abordagem empírico-normativa do Estado*. Imperatriz: Ética, 2008.

fantoches no tecido societário. Sua voz não é ouvida<sup>4</sup>. Aliás, não é preciso ouvi-la, pois esse mesmo sujeito já foi colocado como um “zumbi social” (um Walking Dead). No filme fica explícita esta posição quando, na aula, Karo (aluna) não está vestida de branco e nem concorda em vestir o uniforme (*Uniformität*), já que este expressa à ideologia dominante autocrática demonstrada e vivida pelo personagem Wenger. Karo não é aceita na sua diferenciação; aliás, qualquer diferença não é bem-vinda para uma forma de pensamento autocrático. O diferente não pode emergir como potência que almeja algo. Não! A diferença é sucumbida. Karo ficou sem jeito, teve que se evadir do local, pois o seu ser diferente não foi aceito pelos demais.

“Die Welle” traz o espectro do poder autocrático galvanizado de poder social e da boa (melhor) forma de vida, não puramente coercitivo, mas também manipulador, reificador do real – pois coisifica o humano em nome de uma ideologia –, instrumentalizador. É, de fato, o “encobrimento do Outro”. Ao longo da história humana temos vários exemplos, referenciais empíricos, daquilo que se passa no filme: uma forma de poder único que domina e manipula os demais seres sociais. Basta lembrar a fatídica política do governo Bush na civilização do oriente médio além do que o arrocho na atual economia nacional<sup>5</sup> e, acima de tudo, a situação de países como Grécia, Portugal e Itália na UE. Não seria tal ação uma forma cosmovisionária autocrática? Acreditar que a verdade conceitual de democracia só possa ser “vendida” e conceituada pelos EUA não é uma maneira

---

<sup>4</sup> PINZANI; REGO. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Unesp, 2013. 241 p.

ZIZEK. O Estado de coisas: felicidade e tortura no mundo atonal. In: \_\_\_\_\_. *Em defesa das causas perdidas*. Tradução de Maria B. de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 27 – 69.

<sup>5</sup> (Brasil). AUDITORIA CIDADÃ DA DÍVIDA. Disponível em: <<http://www.auditoriacidada.org.br>>. Acesso em 8 jul. 2015.

política de expressão autocrática? Aliás, “eles” se autoproclama “América” em seus argumentos discursivos. A “América” não é só um país, um estado nacional, ela é formada por outros. Ou não? Por trás de um discurso eufemista de cunho sociopolítico se esconde, sim, uma cosmovisão autocrática que se pensa a si mesmo como autorreferência. Por outro lado, em contraposição a esse cenário, estamos acompanhando paulatinamente uma mudança nesse quadro na arena global.

De volta ao filme, a riqueza de detalhes no “Die Welle” é fascinante no que diz respeito a um olhar ético-político. Isso motiva e fornece uma condição palatável de argumentação normativa. Nesse sentido e, tendo como referência de pesquisa normativa para este artigo a Teoria Crítica que procura um paradigma jusfilosófico na qual sustente contrafaticamente o poder autocrático, pretendo estabelecer uma linha de argumentação de caráter ético-normativo de forma muito simples e breve os seguintes aspectos: (a) apresentar o fundamento filosófico da Teoria Crítica; (b) identificar um paradigma filosófico que se estabeleça como “leitmotiv” (fio condutor) crítico-reflexivo para o filme e, nesse sentido, (c) tomar por consideração alguns dos pressupostos habermasianos na intenção de olhar ao “Die Welle” com um viés filosófico; para que, então, (d) daí possamos empreender uma proposta de tomada de posição.

## **2 Teoria Crítica e “A onda”: projeto alternativo para uma ideologia autocrática**

a) Conforme já salientei, por Teoria Crítica entende-se o entender o tempo presente em vista da superação da lógica de dominação do capitalismo, mas a TC não se limita a descrever como as coisas funcionam, porém analisar o



funcionamento das mesmas à luz de uma emancipação<sup>6</sup>. A proposta epistêmica da TC era superar o positivismo cientificista; porém, o que a torna importante é que a TC possui matriz tanto hegeliana quanto marxiana. E qual o significado disso tudo? O materialismo histórico-dialético de Marx postula que, primeiramente, o indivíduo reconheça que a realidade do mundo é mutável, portanto, o princípio da mutabilidade do real é decisivo nessa análise. Nesse caso, temos o materialismo dialético. Por outro lado, no materialismo histórico, o sistema capitalista, e nesse sentido ideológico, manipula a vida das pessoas. Ora, é nessa construção conceitual que encontramos a relação do filme com a proposta marxiana, pois a autocracia é um sistema ideológico e, por sua vez, ele faz com que as pessoas acreditem que a sua própria maneira de ver o mundo é a **melhor** forma de mundo.

Numa perspectiva marxiana<sup>7</sup>, o que está em jogo aqui é o pressuposto dialético que se traduz socialmente numa forma de acolher o diferente que não se contrasta radicalmente como “outro”, mas que é elemento constitutivo de um mesmo espaço<sup>8</sup>. Diferença e autonomia se dicotomizam metodológica e formalmente, mas não ontologicamente. Assim, quando o professor Wenger

---

<sup>6</sup> NOBRE, 2008, p. 9 – 20.

<sup>7</sup> Chamo a atenção do leitor (a) para o livro do prof. Iber no qual traz grandes contribuições para uma leitura acurada do Livro I de Marx. Cf. IBER, Christian. *Elementos da Teoria Marxiana do capitalismo: um comentário sobre o Livro I do O Capital de Karl Marx*. Porto Alegre: Editora Fi, EDIPUCRS, 2013. 595 p. (Série Filosofia 221).

<sup>8</sup> LUFT. *Ontologia deflacionária e ética objetiva: em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento*, *Veritas*, Porto Alegre, v. 55, n. 1, 2010, p. 82 – 120.

LUFT. *Holismus und deflationäre Ontologie*. In: EIDAM, Heinz, HERMENAU, Frank, SOUZA, Draiton (org.). *Metaphysik und Hermeneutik: Festschrift für Hans Georg Flickinger zum 60. Geburtstag*. Kassel: Kassel Uni Press, 2004. 425 p. (Klasseler Philosophische Schriften 38).

passou a não admitir Karo como uma discente capaz de lhe contrapor, na verdade ele admite a ideia de que o projeto de Karo (socialização e não radical individuação) não possa ser compartilhado porque se contrapõe essencialmente ao “outro” que se distingue do “eu”. Wenger não quer postular a ideia da socialização, porém passa a admitir a radical individuação como pressuposto metodológico e argumentativo do seu Seminar (Seminário).

b) A contribuição clássica da TC nos interpela diante do governo autocrático. Sim! O processo de formação da opinião pública e da vontade não merece ser fundado no pensamento de um só governante. Esse quadro conjuntural nos fornece uma pista sobre o fundamento justificador para essa ação política: a busca de um sentido (fundamento) para a existência. De fato, a procura por um sentido que preencha o pretenso hiato ontológico do humano “grita aos olhos” no “Die Welle”. Na busca por um sentido que dê sentido à vida, Herr Wenger utiliza o aparato ideológico autocrático como a única via possível para concretizar tal projeto. A minha observação pessoal conduz-me a acreditar que até mesmo o professor Wenger estava com dúvidas na autocracia enquanto estabelecimento de uma forma compreensiva-normativa de vida. Inclusive, no final do filme, ele mesmo, com aquele olhar atônito para um horizonte que transpassava a simples tela diante de nossos olhos, parecia não acreditar no que fez, no que acabou por construir (ou destruir). Aqui, talvez uma proposta ética-normativa de caráter teleológico<sup>9</sup> possa ser interessante nessa análise cujo mote ético jonasiano<sup>10</sup> possa ser visitado a guisa de reflexão. As consequências de nossas ações tornam-se fundamentais

---

<sup>9</sup> JÚNIOR, Oswaldo Giacoia. Hans Jonas: O princípio responsabilidade. In: OLIVEIRA, Manfredo (org.). *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 193 – 206.

<sup>10</sup> Id. *Ibid.*, p. 198.

para a orientação da vida prática. Toda a ação consequential do prof. Wenger onerou a todos inclusive a ele mesmo: por exemplo, a relação conjugal com a esposa colapsou por ele entender que apenas a sua compreensão de mundo (idiossincrasia) preencheria a vida dos demais. No final, não só a vida conjugal dele ruiu, mas toda a vida social que ele tinha também foi junta naquela viatura policial e isso sem contar a questão pessoal (o cárcere após o tiro que fulminou a vida de um dos seus discentes, na parte final do filme, foi como uma forma de creditar à autocracia uma forma hermética de pensar e agir no mundo. Ir ao cárcere é admitir que o regime autocrático é colapsado por si próprio, envolto de maneira narcisística, morre, assim como Narciso, ao levantar a pretensão de que é a melhor forma possível de vida).

c) Ao se tomar por consideração o modelo autocrático da compreensão de Wenger sobre a vida em sociedade somos interpelados, sob o ponto de vista da ideia do Estado de Direito democrático a repensar a sua posição radical de autocompreensão egológica, a saber: levar em consideração a questão da opinião pública e da vontade na qual deve ser realizada de maneira democrática tendo como *medium* (mediação) o Direito<sup>11</sup>. Para Habermas, “[...] O

---

<sup>11</sup> HABERMAS. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2 v. 679 p.

Cf. Também: HONNETH. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. 296 p.

HONNETH. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Tradução Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2014. 411 p.

FLICKINGER, Hans Georg. *Em nome da Liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 174 p. (Coleção Filosofia 153).

World Forum for Democracy 2015. Freedom vs Control: for a democratic response. 2015. Disponível em:<

princípio jurídico não exige apenas o direito a liberdades subjetivas em geral, mas também iguais liberdades subjetivas. A liberdade de cada um deve poder conviver com a igual liberdade de todos, segundo uma lei geral”<sup>12</sup>. De forma resumida, a gênese constitutiva do direito para Habermas – que também serve como fundamento para a compreensão de sua teoria democrática – tem um claro conceito, a saber: “o princípio da democracia resulta da interligação entre o princípio do discurso e a forma jurídica”. Esse é o entendimento básico e fundamental no qual a partir dele chega-se ao modelo normativo deliberativo<sup>13</sup>. O princípio do discurso assevera que: “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento na qualidade de participantes de discursos racionais”<sup>14</sup>. Por outro lado, a forma jurídica é constituída, por um lado, pela liberdade e, por outro, pela coação<sup>15</sup>.

A democracia sem o princípio da liberdade não pode ser, de fato, compreendida. E a citação anterior nos enseja a pensar que a liberdade não é concebida a partir de uma forma “vertical”, mas também horizontal; isto é, a horizontalidade do princípio da liberdade, nesse contexto, toma por consideração a igualdade como pressuposto jusfilosófico na prática da liberdade. A liberdade não é uma forma puramente egológica – como pensava e agia Wenger – que dispensa a alteridade na construção de uma sociedade democrática; pelo contrário, o “alter ego” de um sujeito

---

<http://www.coe.int/de/web/world-forum-democracy>>. Acesso em 1 jul. 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 677 p. (Reinventar a emancipação social: para novos manifestos I).

<sup>12</sup> HABERMAS, 1997, p. 157.

<sup>13</sup> HABERMAS, 1997, 1 v, p. 158.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.142.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.158.

social é pensado aqui na medida em que a igualdade entre sujeitos é tomada a sério. E é nesse sentido que Habermas reiteradamente está convencido que só diante de um cenário do Estado de Direito democrático – e compreendendo a urdidura pós-secular e pós-metafísica de mundo – as comunidades políticas podem (re) articular suas propostas de vida política. Desde o seu clássico texto a respeito de sua compreensão jurídico-normativa até as suas recentes pesquisas Habermas sustenta a tese do Estado democrático que se orienta no viés da ação comunicativa enquanto fundamento de sua filosofia política e normativa como um todo<sup>16</sup>. Tomando por referência o princípio da democracia,

---

<sup>16</sup> HABERMAS. *Ach Europa: Kleine Politische Schriften XI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag: 2008, 191 p.

HABERMAS. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, 1 v, 354 p.

Cf. \_\_\_\_\_. *Zur Verfassung Europas*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011. 130 p. Neste texto, Habermas tematiza a respeito da dignidade humana (Menschenwürde) e também sobre a difícil, e não menos complexa, decisão da União Europeia sobre o caminho de uma democracia transnacional ou para um federalismo executivo pós-democrático. No seu último *Escrito Político – Ach Europa* –, uma das teses centrais era a transnacionalização da Esfera Pública. Nesse último livro, Habermas postula a nocionalidade de uma democracia transnacional. Em recente entrevista, Habermas sinaliza a incapacidade atual dos governos da EU em fortalecerem seus modelos de Estado democrático perante os ditames da ordem econômica; esta, por sua vez, avilta os princípios fundamentais (ou direitos fundamentais – *Grundrechte*) do cidadão. Caso tipificador dado pelo próprio filósofo de Stanberg é o 1º artigo da Constituição Federal Alemã e a atual dificuldade do governo alemão em manter empiricamente tal pressuposto constitucional – *um direito fundamental* – na ordem sócio-econômica: “*Die Würde des Menschen ist unantastbar*” literalmente significa que “a dignidade da pessoa humana é inviolável”. A inviolabilidade do indivíduo, enquanto princípio fundamental da ordem constitucional, exige que o mesmo não se encontre em situação de malogro social e, portanto, o Estado deve prover ao cidadão as condições mínimas de subsistência na sociedade.

que por sua vez pressupõe tanto o princípio do discurso – teoria da ação comunicativa<sup>17</sup> – quanto a forma jurídica, Habermas apresenta três elementos da democracia moderna: a autonomia privada dos cidadãos, que tem direitos para orientar sua vida; *a sociedade civil democrática*, e, portanto, de inclusão de cidadãos livres e iguais na comunidade política; *uma esfera pública política independente*, que liga a sociedade civil à formação da opinião pública e da vontade. Esses três elementos – direito de igualdade e liberdade, participação democrática e um poder (governo) através da opinião pública – são, na verdade, a família do Estado Constitucional. É no “decálogo” do dever-ser (normativo) do Estado Constitucional – que trata da proteção do Estado de direito à vida privada – que podemos identificar que encontramos conjuntamente os elementos da democracia liberal e republicana. Não quero adentrar mais nesse quesito por motivos óbvios de nossa investigação aqui, porém na “A Onda” é observado o processo de colonização do espaço público, que era a escola de forma mais especial, pois Wenger não admitia a hipótese de que sua vontade fosse levada ao “tribunal da razão”; ou seja, não se poderia questionar seu arbítrio volitivo. Os alunos inscritos no Seminário e os demais não formaram uma sociedade de

---

Cf. Die Grundrechte, art. 1º. In: DEUTSCHER BUNDESTAG. *Grundgesetz (GG) für die Bundesrepublik Deutschland*.

<sup>17</sup> HABERMAS. *Theorie des Kommunikativen Handelns: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995. 534 p. Cf. também: \_\_\_\_\_. *Theorie des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995. 593 p

HABERMAS. *Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012. v.1. 704 p.

\_\_\_\_\_. *Teoria do Agir Comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012. v. 2. 811 p.

cidadãos livres e nem de iguais enquanto possibilidade de expressão, de autonomia. Da opinião pública foi-se rapidamente à opinião privada de um só. Na leitura de Habermas, a democracia assume uma tarefa mediada pela ação comunicativa que pode ser eficaz para a edificação de uma sociedade mais igual e justa. Existem, assim, condições normativas para que tudo isso aconteça<sup>18</sup>. De uma forma contrária, a autocracia rejeita o discurso normativo-consensual<sup>19</sup> entre os civis enquanto prática de justificação de suas normas ou de sua prática de vida enquanto orientação social, pois a vontade do Führer (professor Wenger) torna-se a *própria normatividade “em pessoa”*. Ora, o Führer, orientador ou condutor, é assumido, no “Die Welle”, pelo Herr Wenger (ele foi assim chamado por alguns alunos); e, nesse caso, ele se utiliza de um paradigma para introjetar a sua ideologia autocrática, a saber: “*Macht durch Disziplin*”, isto é, poder pela disciplina (esboçado no quadro no momento de sua exposição argumentativa). Não seria um simples lema se não fosse usado para manipular mentes ávidas e abertas a toda forma de interpretação e toda forma de orientação de sentido para a vida. Podemos observar que, por meio desses lemas, que são apresentados no decorrer da semana que se passa o filme que Wenger não só assume o poder autocrático, mas convoca outros alunos (as) a participarem deste ideário político.

---

<sup>18</sup> HABERMAS. Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie. In: \_\_\_\_\_. *Ach, Europa: Kleine Politische Schriften XI*. 2008. p. 138 – 192.

<sup>19</sup> NEVES. Do consenso ao dissenso: o Estado democrático de direito a partir e além de Habermas, p. 111-163. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, UNB, 2001. 408 p.

d) Se levarmos a sério os pressupostos básicos da Teoria Crítica e sua contribuição para uma tomada de posição emancipatória diante dos problemas sociais, por um lado; e, por outro, do favorecimento da política procedimental habermasiana que tematiza o processo de formação da opinião pública e da vontade mediada pelo consentimento de todos os envolvidos no processo político-democrático [c], somos interpelados a tomar uma posição autônoma sobre a autocracia no “Die Welle” como forma de encontrar respostas para tal patologia social.

Em “Die Welle” chama a atenção que, a cada dia durante o Seminário, havia um lema específico para consolidar a ideologia wengeriana e, nisso, perpetuava-se um modelo de autocracia. Wenger disse que a injustiça social (*Sozialungerechtigkeit*) serve como pressuposto para aquele que possa resolver tais problemas adquira o status de “condutor”. De fato, é uma visão solipsista, onde não cabe espaço para o mútuo entendimento entre as partes (inclusive no desacordo), porém, só a vontade arbitrária de um perante o grupo. Aliás, a força da comunidade (*Kraft der Gemeinschaft*) era também outro princípio wengeriano para a autocracia (todos esses elementos foram escritos no quadro no momento da aula). Sem contar com a uniformidade (*Uniformität*) e o poder através da comunidade (*Macht durch Gemeinschaft*) que se perfilaram como fatores importantes para a ereção de um estado autocrático. Defino estado aqui enquanto condição de vida e não como instituição formal e política. A uniformidade está além do uniforme, mas diz respeito a tudo o que contradiz a uma autocompreensão normativa filogenética mediante o entendimento mútuo. Isso não existe para o professor Wenger, pois para ele, o poder através do agir (*Macht durch Handeln*) é decisivo para a implementação de um projeto sócio-político mais amplo. É por isso que Karo não foi contemplada e nem bem recebida pelos demais colegas, já que ela tinha uma opinião contrária aos partidários de Wenger, porém tanto Wenger quanto Tim,



fiel discípulo e admirador das posições do professor Wenger, ignoravam o diferente; de outro modo, a alteridade era algo por demais pesado a eles. Aliás, o discurso de Tim (discente e discípulo fiel ao Wenger autocrata) que fora sintetizada na frase “Die Welle lebt” (“a onda vive”) é o ditame de quem acredita que só a sua cosmovisão é a necessária e não apenas contingente para os demais. Sem ela é impossível fazer a experiência comunitária. Por isso, o suicídio de Tim torna-se plausível, pois é o fim de um projeto, a derrocada do projeto autocrático.

No final, a autocracia cede lugar à solidariedade<sup>20</sup>, pois quando Wenger é preso há um casal que se solidariza com a colega que, sentada à beira da pista, fica sem entender as motivações para tamanha barbárie. A vida mais uma vez aparentemente não faz mais sentido, e, num outro instante, a ideologia do “um sobre os outros” cede lugar ao projeto de “todos por todos”. A vida ratifica-se enquanto metaprincípio ético fundamental que longe de ser clichê de uma abordagem democrática e política, é requisito básico e inexorável para os participantes do e no arcótipo democrático. Parece que a democracia, é uma alternativa mais interessante do que a autocracia racional e volitiva de Wenger? De fato, somos convidados a fomentar o espaço da liberdade comunicativa entre os atores sociais<sup>21</sup> além de

---

<sup>20</sup> BRUNKHOST. *Solidarität: von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002. 247 p.

<sup>21</sup> HABERMAS. *Anarchie der Kommunikativen Freiheit: Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007b. 406 – 460.

FLICKINGER, Hans Georg. *Em nome da Liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 174 p. (Coleção Filosofia 153).

FORST, Rainer. *Das Ethos der Demokratie*. 1996, p. 194 – 238. In: \_\_\_\_\_. *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie von Liberalismus und Kommunitarismus*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

---

postular na práxis a tolerância como critério para uma democracia<sup>22</sup>.

### Referências:

ASSAI, José Henrique Sousa. *A Fundamentação discursiva da teoria política em Jürgen Habermas: uma abordagem empírico-normativa do Estado*. Imperatriz: Ética, 2008.

(BRASIL). AUDITORIA CIDADÃ DA DÍVIDA. Disponível em: < <http://www.auditoriacidada.org.br>>. Acesso em 8 jul. 2015.

BRUNKHOST, Hauke. Solidarität: von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002. 247 p.

FLICKINGER, Hans Georg. *Em nome da Liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 174 p. (Coleção Filosofia 153).

FORST, Rainer. Das Ethos der Demokratie. 1996, p. 194 – 238. In: \_\_\_\_\_. *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie von Liberalismus und Kommunitarismus*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução

---

HONNETH, Axel. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Tradução Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2014. 411 p.

PINZANI, Alessandro. *O Valor da liberdade na sociedade contemporânea*. Resenha crítica, *Crítica*, p. 207 – 215.

<sup>22</sup> HABERMAS, 2007a, p. 279 – 393.

Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012. v.1. 704 p.

\_\_\_\_\_. *Teoria do Agir Comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012. v. 2. 811 p.

\_\_\_\_\_. *Ach Europa*: Kleine Politische Schriften XI. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; 2008, 191 p.

\_\_\_\_\_. *Anarchie der Kommunikativen Freiheit*: Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007. 406 – 460.

\_\_\_\_\_. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2 v. 679 p.

HONNETH, Axel. *Freedom's Right*: The Social Foundations of Democratic Life. Tradução Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2014. 411 p.

\_\_\_\_\_. Eine soziale Pathologie der Vernunft. p. 18 – 56. In: \_\_\_\_\_. *Pathologien der Vernunft*: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007. 239 p.

IBER, Christian. *Elementos da Teoria Marxiana do capitalismo*: um comentário sobre o Livro I do O Capital de Karl Marx. Porto Alegre: Editora Fi, EDIPUCRS, 2013. 595 p. (Série Filosofia 221).

JÚNIOR, Oswaldo Giacoia. Hans Jonas: O princípio responsabilidade. In: OLIVEIRA, Manfredo (org.). *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 193 – 206.

LUFT, Eduardo. *Ontologia deflacionária e ética objetiva: em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento*, Veritas, Porto Alegre, v. 55, n. 1, 2010, p. 82 – 120.

\_\_\_\_\_. Holismus und deflationäre Ontologie. In: EIDAM, Heinz, HERMENAUF, Frank, SOUZA, Draiton (org.). *Metaphysik und Hermeneutik: Festschrift für Hans Georg Flickinger zum 60. Geburtstag*. Kassel: Kassel Uni Press, 2004. 425 p. (Klassiker Philosophische Schriften 38).

NEVES, Marcelo. *Do consenso ao dissenso: o Estado democrático de direito a partir e além de Habermas*. p. 111 – 163. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, UNB, 2001. 408 p.

NOBRE, Marcos. Modelos de Teoria Crítica. p. 9 – 20. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008. 302 p.

PINZANI, Alessandro, REGO, Walquiria Leão. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*. São Paulo: Unesp, 2013. 241 p.

\_\_\_\_\_. O Valor da liberdade na sociedade contemporânea. Resenha crítica, *Crítica*, p. 207 – 215.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 677 p. (Reinventar a emancipação social: para novos manifestos I).

World Forum for Democracy 2015. Freedom vs Control: for a democratic response. 2015. Disponível em:<

<http://www.coe.int/de/web/world-forum-democracy>>. Acesso em 1 jul. 2015.

ZIZEK, Slavoj. *O Estado de coisas: felicidade e tortura no mundo atonal*. In: \_\_\_\_\_. *Em defesa das causas perdidas*. Tradução de Maria B. de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 27 – 69

# Rousseau: pensador da crise das ciências e das artes, por amor a humanidade

---

*Luciano da Silva Façanha\**

## 1 Introdução

*Em sua maioria os sábios o são à maneira das crianças. A erudição vasta decorre menos de uma multidão de ideias que de uma multidão de imagens. As datas, os nomes próprios, os lugares, todos os objetos isolados ou desprovidos de ideias se retém unicamente pela memória dos sinais e raramente a gente se lembra de uma dessas coisas sem ver ao mesmo tempo o reto e o verso da página em que se leu, ou a figura sob qual se viu pela primeira vez. Tal era mais ou menos a ciência em voga nos últimos séculos. A de nosso século é outra coisa: Não se estuda mais, não se observa mais; sonha-se e dão-nos gravemente por filosofia os sonhos de algumas noites más. Dir-me-ão que também sonho; concordo; mas (o que outros não fazem) ofereço meus sonhos como sonhos, deixando que o leitor procure ver se tem algo útil para as pessoas acordadas.*

*(J.-J. Rousseau)*

Filosofia, literatura, política, história, poesia, linguística, moral, romance, educação, música, teatro, religião, botânica, autobiografia... Esse é o testemunho da

---

\* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. Professor do Departamento de Filosofia e do Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade PPGCult da Universidade Federal do Maranhão –UFMA. E-mail: [lucianosfacanha@hotmail.com](mailto:lucianosfacanha@hotmail.com)

vasta produção do gênio de um homem que praticou uma variedade de escritos que aparentemente teria bastado para glorificá-lo. Segundo o próprio Jean-Jacques Rousseau, todos objetivando atingir os mesmos princípios, apenas mudando o tom e variando na escrita. Essa característica exercitada por Rousseau com exímia proeza no século XVIII, parece ser um traço comum no Iluminismo, pois os filósofos, com quase nenhuma exceção, exerceram uma multiplicidade de conhecimentos.

E no celebre texto *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem*, o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss ainda destaca que o genebrino simplesmente foi o fundador das ciências do homem:

Rousseau não foi apenas um observador agudo da vida camponesa, um leitor apaixonado de livros de viagem, um analista avisado de costumes e crenças exóticos. Pode-se afirmar, sem temer contestação, que ele concedeu, desejou e anunciou a etnologia, que ainda não existia, um século antes de seu surgimento, situando-a imediatamente em seu lugar ao lado das ciências naturais e das ciências humanas já constituídas.<sup>1</sup>

Contudo, o filósofo que foi o inspirador do Romantismo, do patriotismo, da democracia, do comunitarismo, o precursor das bases da estética e da pedagogia modernas, que inaugurou o moderno gênero literário da memória (a autobiografia), que lançou os fundamentos dos romances de amor e de formação é considerado por Salinas Fortes como “um verdadeiro desmancha-prazeres da festa dos iluministas”<sup>2</sup>, pois, mesmo com toda essa produção, o mesmo denunciava em todas as suas obras as falhas e os desvios que descaracterizavam o

---

<sup>1</sup> LÉVI-STRAUSS. *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem*, p. 45.

<sup>2</sup> SALINAS FORTES. *O Iluminismo e os Reis Filósofos*, p. 72.

iluminismo, porém, mesmo contrastando com os filósofos de sua época, não se pode negar que se considerava um apaixonado pelo movimento. Dessa forma, já se percebe de imediato uma grande contradição: Rousseau era “iluminista, iluminado ou iluminador?”<sup>3</sup> Segundo Salinas, dificilmente vai se conseguir dizer isso com exatidão, em se tratando da figura camaleônica de Jean-Jacques Rousseau, que escapa de uma classificação de forma concreta. Desde sua vasta obra, com mil meandros, até os seus posicionamentos íntimos e públicos.

Rousseau não era contra o Iluminismo em sua verdadeira essência, mas sim, contra seus contemporâneos, por terem, lamentavelmente, desviado o espírito do movimento do seu real sentido. Observa-se que o autor não se coloca contra a razão ou contra a cultura, em si mesma. Sua crítica é direcionada ao desligamento que há, tanto na razão quanto em alguns produtos culturais, no que diz respeito à interiorização do homem, pois essa interiorização seria o caminho – o guia mais viável –, segundo Rousseau, para que houvesse uma mudança radical do quadro social e cultural, com tantas injustiças sociais e políticas. Roberto Derathé<sup>4</sup> destaca, no entanto, que tudo parece como oposição a essa noção de uma razão triunfante, da forma como ela é pensada para o século XVIII. Ratifica também que o pensador não era contra a razão; apenas não concebe um racionalismo desprovido dos sentimentos. Rousseau permaneceu decididamente racionalista<sup>5</sup> e unicamente condena o mau uso da razão, pois, o bom uso e o desenvolvimento da razão humana não toleraria dissociar-se do ditame da consciência, que não se manifesta pela mera enunciação de regras morais ou preceitos, mas também,

---

<sup>3</sup> Id.

<sup>4</sup> DERATHÉ. *Le Rationalisme de Rousseau*, p. 167-180.

<sup>5</sup> Id.



constituiu uma contemplação. Nesse sentido, é evidente que Jean-Jacques estava muito mais próximo de Kant, pois, ao dizer que a contemplação proporciona que o homem participe de ‘um outro mundo’, o genebrino, já está se referindo à ‘imaginação’ como a forma pela qual o homem contempla esse novo universo. Assim, o ditame da consciência é que deve servir para dominar essa imaginação. Sob o domínio do ditame seria possível estabelecer princípios cujas consequências racionais permitirão situar-nos no mundo, afinal, para Rousseau, ‘o homem tem sua situação assinalada na melhor ordem das coisas, trata-se apenas de encontrar esse lugar e de não deturpar essa ordem’. Exatamente por essa via, Derathé considera que “Rousseau jamais acreditou que alguém não pudesse fazer uso de sua própria razão.” Bem ao contrário, “ele queria nos ensinar a usá-la bem”; pois, “Rousseau é um racionalista consciente dos limites da razão.”<sup>6</sup>

Talvez, esse duplo efeito de suas ações, o fato de participar de um movimento como o Iluminismo (que mesmo sendo uma corrente milenar da história da filosofia, pois, vem desde a antiguidade, a ilustração<sup>7</sup>, é esse momento

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 169-176.

<sup>7</sup> Paulo Rouanet destaca que uma das bandeiras mais alta do movimento iluminista foi a da **razão**, nesse sentido, observa alguns filósofos, como Nietzsche, que inscreveu tanto Petrarca como Erasmo na linhagem dos iluministas; também, Adorno e Horkheimer que veem a *Aufklärung*, como uma corrente que começou desde o início da história do homem, com Ulisses, quando a astúcia humana pela primeira vez se voltou contra o mito, e continua com o positivismo, que consagra o retorno do mito; além do historiador, Peter Gay que considera o enciclopedismo do século XVIII apenas como uma segunda fase de um processo iniciado na Antiguidade clássica. Dessa forma, o autor propõe o uso de Iluminismo para designar uma tendência intelectual, de ideias que combatem o mito e o poder, utilizando argumentos racionais. Embora a definição possa parecer grosseira, mas, o autor explica que “o movimento intelectual que floresceu no século XVIII, com uma enorme crença no progresso e otimismo racional, pode ser denominado a

---

preciso europeu do século XVIII em que há um otimismo exacerbado dos poderes da razão e do progresso) mas também, o fato de ser contrário a alguns posicionamentos dos seus contemporâneos, e isso pode ser constatado no *caráter insurgente de seus escritos*, que acabaram, em muitos momentos, considerados como resultando da “ambiguidade” de seu pensamento – moralista, teórico social e político, pedagogo, romancista, memorialista etc. Rousseau foi antes de tudo um precursor do Estado democrático moderno; mas foi também, um **crítico veemente da sociedade** tal qual é organizada. Tecendo uma crítica da razão clássica, ele acaba criticando o seu tempo à luz de princípios universais, como a igualdade natural e a liberdade do homem, que são princípios muito positivos e afirmativos.

## 2 Declínio do progresso das ciências e das artes

A demarcação do conflito intelectual com seus contemporâneos é inaugurada no seu *Discurso sobre as ciências e as artes* ou *Primeiro Discurso*, onde coloca em dúvida a certeza dos benefícios morais do “progresso” das ciências e das artes. Assim, é com sua resposta negativa à Academia de Dijon (1749) que, a vida literária de Rousseau começa oficialmente, a partir da proposta publicada no famoso jornal *Mercur de France*. Com a premiação desse discurso, suas teses, que são bastante paradoxais, provocam, desde o início, uma intensa polêmica. É notória a tese hostil que levanta ao culto do progresso, inclusive, temática que perpassa por suas obras de forma contínua. E tornando-se, logo de entrada, em palavras de Salinas Fortes, uma “figura destoante” no

---

**Ilustração**, [sendo] uma importantíssima realização histórica do Iluminismo – talvez a mais importante, mas não a primeira, e certamente não a última. Antes da Ilustração, houve autores iluministas, como Luciano, Lucrécio e Erasmo; depois dela, autores igualmente iluministas, como Marx, Freud e Adorno.” (ROUANET. *As razões do iluminismo*, p. 300-303; 26-28).

chamado mundo da República das Letras, pois, “ao ideário defendido pela maioria dos filósofos do século XVIII à exaltação do progresso das ciências e às artes” e a crença de que a difusão do saber viria pôr fim às superstições, aos preconceitos, à ignorância, à infelicidade dos povos e tornaria os homens melhores –, “Rousseau responderia com um certo pessimismo, com uma desconfiança que desconcertaria não só seus contemporâneos, como também, o espírito otimista do século.”<sup>8</sup>

Aparentemente, há uma tensão em Rousseau no que se refere a idéia de história. A começar pela resposta dada em sua primeira obra *Discurso sobre as ciências e as artes*. Obra que surge para responder à pergunta: “o restabelecimento das Ciências e das Artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”<sup>9</sup> Esta pergunta está vinculada à concepção clássica da história, pois funda-se na noção de renascimento. O filósofo ratifica que com o crescimento das artes e das ciências se dá a corrupção dos costumes, pontuando por meio do declínio dos povos, tanto no Egito como na Grécia e em Roma, tratando da passagem da cidade primitiva para as sociedades civilizadas através da degeneração. Assim, o esquema se repete: nascimento, desenvolvimento, morte e renascimento.

Ora, o que Rousseau ressalta na primeira parte do seu *Primeiro Discurso* é que as ciências e as artes floresceram frequentemente em sociedades que se encontram num estado de decadência e enfraquecimento moral. Seu *Primeiro Discurso* não é para maltratar as ciências e as artes, mas

---

<sup>8</sup> SALINAS FORTES. Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer, p. 5.

<sup>9</sup> A Europa no século XVIII chegava ao auge da cultura dominada pela vida intelectual, mediante a supervalorização do conhecimento racional como instrumento capaz de resgatar a ordem natural observável no cosmo. Isto pode ser uma das explicações do fato da Academia de Dijon ter proposto essa questão no concurso que o autor ganhou. (FAÇANHA. *Para ler Rousseau*, p. 146).

defender a virtude dos homens virtuosos. O que o autor deseja demonstrar é que o partido tomado é o da verdade, a partir das luzes naturais que estavam postas em sua alma, já lhe davam o prêmio que lhe seria caro: mostrar a si mesmo e não a aparência de outrem como ocorria com as ciências e as artes, ou seja, explícita de maneira contundente uma crítica às luzes.

O filósofo analisa como o tempo histórico, as civilizações que conheceram um alto grau de rebuscamento, assim como a Grécia, Roma, o Egito, entre outras confirmam a sua tese. Nesta primeira parte Rousseau permeia a sua pergunta sobre a legitimidade dessa erudição ou se é apenas aparência, gestos teatralizados, palavras vazias. Afirma que no fundo a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam segurança na facilidade de penetrarem-se reciprocamente, e tal vantagem cujo valor já não percebemos, poupava-lhes muitos vícios.

Ninguém ousava seguir a sua própria índole, se seguro pelo que se é, mas pela uniformidade que as aparências lançam em sociedade. Não se saberá com quem se está lidando. Não há amizades, nem estima real, o que reina é a frieza, a desconfiança, sob o manto da polidez. É como se as pessoas usassem máscaras para cobrir o rosto para ocultar o que realmente se é, mostrar apenas o que é conveniente, dependendo das situações. Segundo o autor: “Nossas almas foram se corrompendo à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram para a perfeição.”<sup>10</sup>

Contudo, isso não foi apenas um fenômeno isolado, mas em conjunto por toda Europa e países que buscaram aperfeiçoar as ciências e as artes. O que se percebe é que tudo isto não tornou os povos melhores, mais sábios ou se com essa evolução foram extintos os crimes, o que de mais bárbaro, em termos de crimes e atrocidades, atormenta a humanidade.

---

<sup>10</sup> ROUSSEAU. Discurso sobre as ciências e as artes, p. 337.

Apenas tornaram-se dissimulados e escravos de erudição, de sua cultura nefasta. Rousseau exemplifica essa questão na Grécia, especificamente em Atenas que apesar de toda erudição que conheceu e de ter-se tornado o berço da cultura ocidental, a morada da polidez e do bom gosto, o país dos oradores e dos filósofos; onde a elegância dos edifícios correspondia à da linguagem. “Atenas tornou-se a moradia da polidez e do bom gosto, o país dos oradores e dos filósofos”.<sup>11</sup>

Rousseau se aproxima da figura de Sócrates que em sua época também reflete sobre a fragilidade dessa questão, enquanto os outros homens afirmam que tudo sabe a partir do refinamento e das artes, Sócrates surpreende o seu tempo que nada sabe e que só conta com a sua ignorância. Rousseau percebe que o elogio que Sócrates faz nada mais é do que aversão ao progresso desordenado que vive em sua época e que Rousseau também contesta em seu tempo. E vai além, desde que começaram a estudar a virtude e deixaram de praticá-la houve a perda dos sábios e do objeto que tanto buscavam, trocaram o necessário pelo acessório: “Eis como o luxo, a dissolução e a escravidão foram em todos os tempos o castigo dos orgulhosos esforços que fizemos para sair da feliz ignorância em que nos pusera a sabedoria eterna.”<sup>12</sup>

Assim, Rousseau com o seu *Primeiro Discurso* que é visto mais tarde como obra malévola e provocante; primeiro porque vai contra o que está sendo dito sobre a razão, a moral e o modo como vivem os homens em sociedade, a partir dos refinamentos, das artes e das ciências. Mas, antes de tudo, é um louvor à virtude que é feita à necessidade de se eleger o ser e deixar a aparência do que se é.

Percebe-se então que a cultura como palco das representações humanas, serve à prática dos vícios, e, não da

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 341.

virtude, do desequilíbrio, das vaidades destinadas a um engrandecimento do supérfluo. Assim, o que Rousseau vê como a substância do vigor moral à lealdade para com a pátria, coragem para a sua defesa e aplicação a vocações úteis.

### 3 Crítico da Filosofia

Ressalta-se, no entanto, que a temática não é original, diz respeito ao contexto do século XVIII, ao problema da relação entre o progresso da razão e o aperfeiçoamento moral dos homens. Havia uma constatação do “alcance” das sociedades, e, há algum tempo, a filosofia se perguntava por essas condições e causas. Todavia, Rousseau entendia que em seu século a filosofia não estava cumprindo seu papel crítico e reflexivo, e sim, a serviço do poder, do *status quo*. O autor atesta que um dos grandes problemas da filosofia foi tentar desvendá-la, sistematizá-la de forma minuciosa, ou seja, deixaram de vivenciá-la:

As sagradas palavras liberdade, desinteresse, obediência às leis, sucederam os nomes de Epicuro, Zenão e Arcesilas. ‘Depois que os sábios começaram a surgir entre nós’, diziam os próprios filósofos, ‘eclipsaram-se as pessoas de bem’. Até então os romanos tinha-se contentado em praticar a virtude; tudo se perdeu quando começaram a estudá-la.<sup>13</sup>

Também, no prefácio de *Narciso ou O Amante de si mesmo*, que serve de fundamentação teórica ao *Primeiro Discurso*, Rousseau nos diz: “os primeiros filósofos granjearam grande reputação ensinando aos homens a pátria de seus deveres e os princípios da virtude.”<sup>14</sup> E atesta que,

---

<sup>13</sup> ROUSSEAU. Discurso sobre as ciências e as artes, p. 340-341.

<sup>14</sup> ROUSSEAU. Prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo, p. 421-422.

pelo fato de seus preceitos terem se tornado comuns, em seguida, tornou-se necessário a distinção, cada um, seguindo caminhos opostos. Nesse sentido, explica que os fundadores dos sistemas filosóficos paradoxais, foram os responsáveis, em parte, pela decadência dos costumes morais. Citando-o:

Essa lei foi a origem dos sistemas absurdos dos Leucipos, dos Diógenes, dos Pirros, dos Protágoras, dos Lucrécios. Do mesmo modo, os Hobbes, os Mandevilles e mil outros fingiram assim distinguir-se entre nós, e sua perigosa doutrina frutificou de tal modo, que, apesar de nos restarem verdadeiros filósofos fervorosos no lembrarem aos nossos corações as leis da humanidade e da virtude, espantamo-nos ao ver a que ponto nosso século raciocinante introduziu, nas suas máximas, o desprezo pelos deveres do homem e do cidadão.<sup>15</sup>

Como se pode perceber nessa declaração de Rousseau, torna-se evidente o motivo pelo qual Rousseau evitaria a comparação com os filósofos, ao incluí-lo entre os fundadores dos sistemas filosóficos, que ocasionam muito mais mal do que bem, pois seus fundadores estavam preocupados com a vaidade e a obsessão pela originalidade. Ademais, a virtude<sup>16</sup> (dos seus primeiros escritos), que Rousseau está se referindo de forma enfática, é a virtude espartana e romana, mas não filosófica, daí a atribuição da filosofia como erudição ser prejudicial, em parte, pela corrupção do gosto e degeneração dos costumes. Jean-Jacques acrescenta,

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>16</sup> Rousseau trabalhava com a oposição histórica, não metafísica entre o saber e a virtude. Ele tomava o termo virtude, no modo que Montesquieu dava a esse termo que era o amor à pátria e da igualdade. Esses são os modelos de virtude para o genebrino, “moral e cívica”, por isso, o modelo de homem virtuoso, não é um filósofo, mas Catão, que segundo o filósofo, é o “maior homem”.

o gosto pelas letras, pela filosofia e pelas belas-letras enfraquece o amor pelos nossos primeiros deveres e pela verdadeira glória. Quando os talentos conseguem usurpar as honras devidas à virtude, cada qual quer ser um homem agradável e ninguém se preocupa em ser um homem de bem.<sup>17</sup>

Então, o problema que Rousseau identifica, não é a virtude, mas é sua própria reputação, pois acabou se tornando o objetivo, desses homens que fazem qualquer coisa para alcançá-la. “O gosto pelas letras, pela filosofia e pelas belas-letras”, repete o genebrino, “desfibra os corpos e as almas”, exatamente por isso, nos tornamos “incapazes de resistir tanto à pena quanto às paixões.”<sup>18</sup> E ratifica mais ainda: “o gosto pela filosofia afrouxa todos os laços de estima e de afetos que ligam os homens à sociedade e talvez seja esse o mais perigoso dos males por ela concebidos.”<sup>19</sup> Entretanto, o autor indaga:

Que é filosofia? Qual o conteúdo das obras dos filósofos mais conhecidos? Quais são as lições desses amigos da sabedoria? Ouvindo-os, não os tomaríamos por uma turba de charlatões gritando, cada um para seu lado, numa praça pública: ‘Vinde a mim, só eu não engano!’<sup>20</sup>

Como pode se perceber a condenação de Rousseau à filosofia vai mais longe, pois, qualquer conhecimento pela razão pura parece-lhe suspeito. Para o genebrino, a razão nada oferece que permita atingir ao verdadeiro; além do que, ‘os sistemas não passam de inúteis discursos com os quais a filosofia diverte as pessoas que não percebem nada’. Dessa

---

<sup>17</sup> ROUSSEAU. Prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo, op. cit., p. 422.

<sup>18</sup> Id.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>20</sup> ROUSSEAU. Discurso sobre as ciências e as artes, op. cit., p. 349.



forma, a filosofia, seria um puro jogo de palavras; e sua crítica não resultaria, portanto, num exame de doutrinas, mas, de uma revolta do coração, como ressalta na *Nova Heloísa*:

As ideias gerais e abstratas são a fonte dos maiores erros dos homens; jamais o jargão da metafísica levou a descobrir uma única verdade, mas encheu a filosofia de absurdos dos quais, assim que os despojamos das palavras pomposas, sentimos vergonha. (...) Há mais ainda. Essas crianças, as quais chamam filósofos, são perigosas. Seus brinquedos levam ao orgulho. Oh filosofia, quanto trabalho tens para amesquinhar os corações e tornar os homens pequenos.<sup>21</sup>

Portanto, se observa que Rousseau, ao proclamar sua repugnância pela filosofia sistemática, quer somente significar seu desprezo por qualquer construção intelectual que se alimenta de argumentação e palavras. A filosofia digna desse nome é aquela que fala ao coração. É dessa maneira que Jean-Jacques entende que a filosofia possa deixar de ser inútil e cumprir o seu papel crítico-reflexivo; por essa via que resolve responder a proposta da questão. Conforme Salinas, datando daí o momento em que sua vida se transforma “em um verdadeiro pesadelo e infortúnio, da sua dedicação à espinhosa carreira das letras que abraçara com tanto ardor e talento.”<sup>22</sup>

#### 4 A negatividade do restabelecimento

Subitamente, Rousseau estava famoso, mas, arrastava contra si seus “ex- amigos” intelectuais, porém, não largava a mão de sua fama recém-adquirida, muito menos de sua pena, não ousava correr o risco de recair de novo na

---

<sup>21</sup> ROUSSEAU. Júlia ou A Nova Heloísa, p. 23-41.

<sup>22</sup> SALINAS FORTES. O Iluminismo e os Reis Filósofos, op. cit., p. 70.

obscuridade, talvez por que pensasse em discutir novamente num grande debate em que conduziria o grupo dos que discordava das ciências e das artes, pois, já havia muitas décadas que se discutia na Europa se os escritores da época podiam esperar igualar-se aos escritores da Grécia e de Roma (querela dos antigos e modernos)<sup>23</sup>. Foi essa a famosa batalha

---

<sup>23</sup> **Querela dos Antigos e Modernos:** Aparentemente, esse acontecimento deu-se a partir de uma controvérsia entre intelectuais franceses pertencentes à *Academia real de Letras*, na segunda metade do século XVII. Esses *homens de letras* debateram, por algumas vezes, de forma bastante áspera, se deviam exaltar valores estabelecidos na Antiguidade Greco-romana, que consideravam perenes e imutáveis ou se deveriam inspirar-se em obras mais próximas, do presente, se às artes era facultado o “progresso”. Quase toda literatura clássica, poética ou filosófica, valorizava o Antigo, os bons tempos que já havia passado, a Idade do Ouro na qual somente os heróis e alguns afortunados viveram. Esta discussão iniciada em Paris (1687), abriu caminho para a crescente valorização do Moderno como oposto ao Antigo. Nessa disputa, se opunham adeptos da imitação da literatura clássica e os defensores do “progresso” das novas ideias, da modernidade de inspiração e primazia das culturas nacionais. Ideia de progresso na ciência e logo em seguida nas artes, relacionando-se estreitamente com a eclosão do Iluminismo. De um lado, houve a reação classicizante que, começou com o grupo da Pléiade, chefiado por Ronsard, empenhou-se em afastar a tradição poética medieval, à base de estudo e imitação da poética clássica e da utilização do soneto, da ode e do verso alexandrino. Suas teorias foram expostas por Du Bellay, na *Défense et Illustration de la Langue Française* (1549), e, pelo mesmo Ronsard no prefácio às *Odes* (1550) e na *L'Art Poétique* (1565). Em seguida, Malherbe conduziu a reforma classicizante, em prol da purificação da linguagem e pela submissão da criação às regras da arte, que Boileau codificou na *Art Poétique* (1674). Para atingir a perfeição dos antigos, era mister a observância das regras do decoro, da razão e dos gêneros. Contudo, essa linha clássica foi combatida fortemente pelos modernos, à frente dos quais estava Charles Perrault, que reivindicava a superioridade do espírito moderno. E, ao lado dela permaneceu no século XVII outra corrente artística, a do barroquismo. (BEAUSSANTE, Philippe. *La querelle des anciens et des modernes*. In: *Vous avez dit baroque? Musique du passé, pratiques d'aujourd'hui*, p. 47-60). O escritor Charles Perrault desempenhou um papel fundamental nessa disputa, ainda mais quando enviou um poema seu à *Acadêmica Francesa de Letras*, em que ressalta o papel dos modernos: *‘A bela Antiguidade foi sempre*

entre os antigos e os modernos, ou então, a grande disputa que explodira, mais recentemente, entre Newton e Leibniz, no sentido de se apurar quais desses dois gigantes da ciência havia descoberto primeiro o uso de infinitesimais na solução de certos problemas matemáticos: a batalha entre a fluxão e o cálculo.

Todavia, a grande originalidade realmente é a resposta negativa de Rousseau, que surpreende a todos os seus contemporâneos, pois, na concepção do mesmo, as artes e as ciências só contribuíram para a deterioração da espécie humana. “Sua entrada para o mundo das Letras, com o *Discurso sobre as ciências e as artes*<sup>24</sup>, para escândalo dos salões, se faz exatamente com a afirmação de uma posição

---

*venerável/ Mas não creio jamais ter sido ela adorável/ Admiro os antigos sem me pôr de joelhos/ Eles são grandes, é verdade, mas homens como nós/ Sem provocar uma injustiça podemos comparar o Século de Luís ao belo Século de Augusto.*’ Dando seguimento à polêmica, Perrault elencou uma série de aspectos que asseguravam a soberania do presente sobre o passado. Assim, a disputa representa um marco na História das ideias, assinalando o início do conflito entre a ‘tradição e o progresso’, ‘o classicismo e o modernismo’, o ‘racionalismo e a sensibilidade’. As quais desaguardariam no romantismo, com os novos dogmas da relatividade do gosto, da inviabilidade das convenções, da liberdade de inspiração, pontos de vista ‘modernos’ assim vitoriosos. (GILLOT, Hubert. *La querelle des Anciens et des Modernes en France*, 68).

<sup>24</sup> Observa-se no *Primeiro Discurso*, que mesmo sem “uma certa ordem”, são localizados alguns pontos que representam a tônica dominante do texto: trabalha com a argumentação retórica, buscando uma prova e uma refutação (por meio das testemunhas, que se dá por intermédio das fontes), mas, as fontes – que são históricas –, são utilizadas apenas como auxílio e ponto de apoio. São induções históricas de forma original – (como o exemplo das cidades que degeneraram, conduzidas pela corrupção e servidão, e das cidades que conservaram suas virtudes, com povos simples que se preservaram da corrupção). Por isso, o raciocínio tem que estar em pleno acordo com as induções históricas (hipóteses), pois, as artes criaram um conformismo estético, por meio de uma “uniformidade vil e enganadora” que abafou a sinceridade dos indivíduos. (ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*, op. cit., p. 342).

totalmente contrária ao que se esperava de quem respondesse ao tema proposto.”

Porém, para Rousseau, o progresso das ciências e das artes nada acrescentou à nossa verdadeira felicidade e só corrompeu o gosto e os costumes. Ainda, no momento da composição desse discurso, Rousseau confessa ao amigo Diderot, a “contribuição” de modo efetivo, do progresso das ciências e das artes nessa corrupção, ideia que Diderot, neste momento, também cultivava. Contudo, mesmo que o gosto tenha uma influência corruptora, é considerado um mal necessário para Diderot, conseqüente das leis naturais, sendo, por conseguinte, necessário aceitar o progresso como um todo; posicionamento este que o afastará de Rousseau, para quem o restabelecimento das ciências e das artes aponta as perdas do homem:

As ciências, as letras, e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados.”<sup>25</sup>

Mas essas cadeias<sup>26</sup> tolgem a liberdade dos primeiros tempos, que difere no estado natural, onde a condição era instintiva. Tema abordado em praticamente toda a obra é observado que Rousseau não afirma existir um laço de causa e efeito entre os progressos da depravação e o das artes e das ciências, mas afirma a interdependência entre os dois fenômenos, dessa forma, podendo se medir a decadência

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 334-335.

<sup>26</sup> Conforme observa Franklin de Matos, a palavra *cadeia* ou *cadeia secreta* é uma “metáfora que volta e meia aparece nos melhores escritores das Luzes e que se aplica indistintamente à natureza, à linguagem, à literatura e até mesmo à arte da conversação.” (MATOS. *A cadeia secreta*, p. 13).

dos costumes, pois o progresso é uma lei da história que não é passageira:

Onde não existe nenhum efeito não há nenhuma causa a procurar; nesse ponto, porém, o efeito é certo, a depravação é real, e nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição. Dir-se-á ser uma infelicidade própria de nossa época? Não, senhores; os males causados por nossa vã curiosidade são tão velhos quanto o mundo.<sup>27</sup>

Como se observa, há uma identificação da reflexão sobre a desnaturação; pois, os homens tornaram-se perversos, mas, não eram dessa forma; “seriam piores ainda se tivessem tido a infelicidade de nascerem sábios.”<sup>28</sup> Mesmo Rousseau não dizendo como isto aconteceu, faz um primeiro esboço do homem no estado de natureza, falando do que era original em contraponto aos povos policiados (que são os povos submetidos à uma espécie de disciplina social). Porém, a questão só é desenvolvida no *Segundo Discurso*. Ressalta-se que no *Primeiro Discurso* a bondade natural não passa da ausência da maldade nativa, pois, “no fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios.”<sup>29</sup>

Ademais, conforme o genebrino, a natureza preserva o que é bom, e, nesse sentido, a ciência torna-se um atentado contra o que é especialmente digno de respeito, que são as intenções da natureza:

Haverá, porém, entre essas lições, algumas que tenhamos sabido aproveitar ou de que tenhamos

---

<sup>27</sup> ROUSSEAU. Discurso sobre as ciências e as artes, p. 337.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 336.

descuidado impunemente? Povos, sabeis, pois, de uma vez por todas, que a natureza vos quis preservar da ciência como a mãe arranca uma arma perigosa das mãos do filho; que todos os segredos que ela esconde de vós são tantos outros males de que vos defende e que vosso trabalho para vos instruídes não é o menor de seus benefícios.<sup>30</sup>

Uma segunda e rápida evocação ao estado de natureza, no qual Rousseau não precisa como os homens se tornaram maus, porém, adverte:

Não se pode refletir sobre os costumes sem se comprazer com a lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos. É uma bela praia, ornada unicamente pelas mãos da natureza, para a qual incessantemente se voltam os olhos e da qual com tristeza se sente afastar-se. Quando os homens inocentes e virtuosos amavam ter os deuses como testemunhas de suas ações, moravam juntos na mesma cabana, mas, assim que se tornaram maus, cansaram-se com esses espectadores incômodos e os isolaram em templos magníficos.<sup>31</sup>

Dessa forma, o autor enfatiza o fato do progresso – das ciências e das artes – ser prejudicial ao aperfeiçoamento moral, na medida em que esse progresso, ao introduzir o gosto pelo luxo, corrompe a alma dos homens. A partir desse progresso, nas sociedades cultas e civilizadas, instaura-se o império das aparências. Sobre isso, Jean Starobinski, comentando Rousseau, observa que:

As ‘falsas luzes’ da civilização, longe de iluminar o mundo humano, velam a transparência natural, separam os homens uns dos outros, particularizam os interesses, destroem toda possibilidade de confiança recíproca e substituem a comunicação

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 341-342.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 346.

essencial das almas por um comércio factício e desprovido de sinceridade; assim se constitui uma sociedade em que cada um se isola em seu amor-próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa.<sup>32</sup>

Destarte, a virtude se perde e o que fica é o furor de se exibir e distinguir; pois, as Letras e as Artes provocam o Luxo, as Dissoluções dos costumes, a Corrupção do gosto e a Degeneração das paixões. Mas, o filósofo não deseja maltratar as ciências e as artes em si, porém, deseja defender a virtude diante dos homens virtuosos.

## 5 Em busca da Virtude perdida

A virtude é a alma humana (vigor da alma); a decadência dos costumes que foi atribuída ao progresso, acrescentando-se a isso o fato dos homens terem se tornado perversos, degenerados, acontecimento sobre o qual Rousseau ainda não assinala como ocorreu, mas acena: seja por meio das distinções dos talentos, seja do aviltamento das virtudes (virtudes guerreiras e virtudes morais), seja pelas desigualdades entre os homens e os seus abusos. Os homens caíram no erro fundamental: agarramo-nos aos talentos e esquecemo-nos as virtudes ou a subestimamos. Entre os talentos, preferimos os agradáveis e não nos lembramos dos úteis.

De onde nascem todos esses abusos senão da funesta desigualdade introduzida entre os homens pelo privilégio dos talentos e pelo aviltamento das virtudes? Aí está o efeito mais evidente de todos os nossos estudos, a mais perigosa de suas consequências.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> STAROBINSKI. Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo: seguido de sete ensaios sobre Rousseau, p. 35.

<sup>33</sup> ROUSSEAU. Discurso sobre as ciências e as artes, op. cit., p. 348.

Assim, as ciências nascem da Vaidade e da Ociosidade; Rousseau faz um alerta a respeito do jogo entre o Ser e o Parecer, pois as aparências enganam:

A aparência não é menos estranha à virtude que constitui a força e o vigor da alma. O homem de bem é atleta que se compraz em combater nu; despreza todos esses ornamentos vãos que dificultam o emprego de suas forças e cuja maior parte só foi inventada para esconder uma deformidade qualquer.<sup>34</sup>

E, ao reverenciar o momento histórico do restabelecimento das ciências e das artes na primeira parte do *Discurso*, diz que:

É um espetáculo grandioso e belo ver o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada; dissipar, por meio das luzes e de sua razão, as trevas nas quais envolveu a natureza; elevar-se acima de si mesmo, lançar-se, pelo espírito, às regiões celestes; percorrer com passos de gigante, com o sol, a vasta extensão do universo; e, o que é ainda maior e mais difícil, penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim. Todas essas maravilhas se renovaram há poucas gerações.<sup>35</sup>

Assim, por meio desses “elogios” à Renascença, referentes ao progresso da razão no campo das ciências e das artes, o autor busca, na verdade, abrir caminhos para criticar todas essas maravilhas possibilitadas pelo restabelecimento. Pois, assinala que mais difícil do que conhecer o universo é penetrar em si mesmo para estudar o homem e seu fim. Todavia, é em prol dessa filosofia, que é moral, que Rousseau se posicionará contra as ciências e as artes.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 333-334.



Na segunda parte do *Primeiro Discurso*, Rousseau relata a adequação às habilidades práticas de sobrevivência para os povos, arte militar, a agricultura etc. A ociosidade seria o grande malefício nas sociedades “avançadas”, algumas pessoas são desobrigadas da necessidade permanente de trabalhar a fim de garantir prover o sustento de seus semelhantes, e é a ociosidade delas que emerge um interesse na especulação e refinamento do saber. Como meras diversões, tais ocupações são inúteis, até nocivas, uma vez que desviam as pessoas de fazerem algo em benefício de outrem. Mais ainda, não tendo bastante trabalho real para ocupá-las, as pessoas ficam obcecadas com a necessidade de exibir-se, de exporem suas realizações e méritos que impressionam outros. O filósofo aponta:

Se a cultura das ciências é prejudicial às qualidades guerreiras, ainda o é mais às qualidades morais. Já desde os primeiros anos, uma educação insensata orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento. Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos onde a altos preços, se educa a juventude, para aprender as coisas exceto os seus deveres.<sup>36</sup>

Para Rousseau a ciência é fonte de vícios monstruosos para o homem, e, sobretudo, para a sociedade. O que o mesmo combate é a desigualdade presente nas relações entre os sábios e ignorantes. Sendo o luxo o que corrompe tanto o rico que o usufrui quanto o miserável que a cobiça. Rousseau aponta que as ciências e as artes ocasionam mais o mal do que o bem; contudo não seria necessário suprimi-las, mas criar uma legislação que as contivessem em seus limites e que não levassem o homem à dissipação ou barbárie. No *Primeiro Discurso* Rousseau fala de maneira implícita que é na natureza que a verdade se manifesta e que antes de tudo é necessário o homem calar as

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 347.

---

paixões e fazer ouvir sua consciência diante dos progressos vividos.

Quanto a nós, homens vulgares, a quem o céu não concedeu talentos tão grandes e que não fomos por ele destinados a tamanha glória, permanecemos na obscuridade. Não corramos atrás de uma reputação que nos escaparia e que, na situação atual das coisas, jamais nos devolveria o seu preço, ainda que tivéssemos todos os títulos para obtê-la. De que serve procurar a felicidade na opinião de outrem, se podemos encontrá-la em nós mesmos? Deixemos a outros o cuidado de instruir os povos sobre seus deveres e limitemos-nos a bem cumprir os nossos não temos necessidade de saber mais.<sup>37</sup>

Para Rousseau a humanidade não se tornou melhor ao progredir. Ao contrário, os progressos foram acompanhados de males difíceis de suportar. Assim a visão que Rousseau tem da história humana é marcada pelo pessimismo: aos ganhos do progresso sempre corresponde alguma perda inevitável. Na verdade, o homem moderno tornou-se escravo de suas necessidades.

Jean-Jacques traça um quadro da vida do homem na sociedade de seu tempo com tal perspicácia que parece falar dos homens de nossa época. O homem civilizado com todos os seus saberes e artes, se consome em paixões violentas; os pobres se arruinam com trabalhos excessivos, enquanto os ricos adoecem por não fazerem nada. Assim, uns morrem por causa das necessidades outros por causa dos excessos.

Contudo, uma coisa é certa para Rousseau se a história humana começou mal e deu como resultado este mundo injusto e tumultuado no qual vivemos, isso não é culpa de algum pecado, nem é um castigo de Deus. Ao contrário, os males que nos atormentam são em sua maioria

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 351.

obra da própria humanidade; assim não são por natureza necessários ou fatais.

Portanto, rejeita a doutrina providencialista. A história é para o pensador resultado das decisões e ações humanas nas suas relações sociais. No *Primeiro Discurso* Rousseau não fala propriamente em cultura, não a conceitua, mas fala dos progressos humanos e seus efeitos. Rousseau parece um anti-iluminista ou um pessimista, contudo o mesmo está comprometido com a verdade, a sua verdade em relação ao movimento. A espécie de virtude humana que ele louva requer um adequado entendimento das relações humanas e das necessidades da sociedade.

A hostilidade é contra a elaboração da investigação erudita de molde a convertê-la numa arte refinada que só serve para satisfazer a vaidade de seus praticantes. Evidencia-se, portanto, que Rousseau não se coloca contra a razão ou contra a cultura. O que o autor contesta é o desligamento que há tanto da razão como em alguns produtos culturais, no que diz respeito à interiorização, pois a mesma seria o caminho mais viável para que houvesse uma mudança radical no quadro cultural e social.

O propósito rousseauiano é combater os abusos, e não combater a virtude e os mais altos valores morais é antes de tudo trazer à tona um conhecimento de si, num conhecimento racional que não esteja pautado em exterioridades; mas, como verdadeiro caminho para a essência da interioridade. Deixar de lado as convenções da razão civilizada e imergir no fundo da natureza, adentrando na liberdade, pois, nesse estado o homem basta-se a si mesmo.

O mal-estar que os homens vivem em sua época e em épocas anteriores não advém mais do pecado original, mas, para Rousseau é resultado das más escolhas realizadas pelos homens em sociedade. Atacando os homens de seu tempo, as ciências, as artes e muitos dos conhecimentos produzidos, sendo que tais declínios não fazem parte da

natureza humana. E para o homem livrar-se de tudo isso, deve tomar as rédeas da história em suas próprias mãos, transformar o declínio em virtude, mas somente depois do encontro consigo no silêncio das paixões.

Busca em sua análise retomar o conceito de virtude, que como os gregos, a *arethé*, a excelência, a base das ações morais individuais e coletivas, retomando o próprio Montesquieu em sua obra o *Espírito das Leis*, e numa constante contraposição entre Atenas e Esparta. Mostra que a virtude só pode ser possível quando acontecer à identificação entre indivíduos e Estado, num amor legítimo à pátria, sem a satisfação das vontades individuais, mas a partir das gerais. Sendo os sentimentos e as necessidades legitimados por leis e instituições sociais fortes.

Rousseau aponta para uma abertura histórica, apesar do pessimismo, pois a humanidade não está inteiramente salva como não está inteiramente perdida, e as mesmas instituições que o corrompem podem ser retomadas a partir de qualidades essencialmente humanas: a liberdade, a piedade e a perfectibilidade. Refazendo sua história e modificando os costumes que estão corrompidos. Afinal, os limites não estão nas instituições, mas no próprio homem e naquilo que o estreita.

Logo que o homem abandona a autarquia do estado natural, sente-se vulnerável em sua aparência, e deseja parecer para assegurar-se de sua própria existência. O desenvolvimento de certas estruturas econômicas, especialmente o luxo, pode ser interpretado a partir de causas psicológicas: o homem civilizado não deseja apenas a segurança e a satisfação de suas necessidades essenciais, cobiça o desejo de *outrem*, quer fascinar pela exibição de seu poder ou de sua beleza. A alienação do dinheiro e as relações monetárias não farão mais que arrematar a alienação primordial das consciências, ela própria tornada possível pela oposição instrumental do homem e do mundo. Mas o poder

que adquire sobre o mundo, o homem paga perdendo o contato direto que constituía a sua primeira felicidade.

O mal é a inquietude de espírito que os estóicos denunciavam, e é também o que os modernos chamam de alienação: não mais se pertencer, sair de si, viver para a opinião e para o olhar dos outros, exigir mais que o necessário reconhecimento do homem pelo homem. O mal, que veio de fora, é a paixão pelo de fora.

Dessa maneira percebe-se que no século XVIII a exacerbação da racionalidade no cotidiano, assim como o refinamento dos costumes não trouxe tanta beleza às atitudes dos homens, segundo Rousseau. Este progresso, estes pequenos avanços “tecnológicos” em vez de proporcionar a exaltação da natureza humana e seu desenvolvimento, se apresentou como uma decadência, porque as pessoas em seus salões e cortes se escondiam sob máscaras, aparecendo, mas nada sendo, quis o progresso, mas plantou e colheu decadência e depravação.

#### **4 Conclusão**

Ademais, por mais que o abuso do tempo constitua um grande mal. Contudo, outros males, piores, acompanham as letras e as artes<sup>38</sup>; como a dissolução dos costumes, provocada pela consequência forçosa do luxo, acarretando, por sua vez, a corrupção do gosto. Conforme Rousseau:

Confesso, no entanto, não ser o mal tão grande quanto poderia ter-se tornado. A providência eterna, colocando plantas medicinais saltares ao lado de várias plantas nocivas e, na constituição de inúmeros animais malignos, o remédio para seus ferimentos,

---

<sup>38</sup> ROUSSEAU. Discurso sobre as ciências e as artes, p. 344.

---

ensinou aos soberanos, que são seus ministros, a imitarem-lhe a sabedoria.<sup>39</sup>

Dessa maneira, o autor nos explica que foi seguindo esse modelo, ou seja, “do próprio seio das ciências e das artes, fontes de milhares de devassidões”<sup>40</sup>; que o homem de sabedoria poderia encontrar a felicidade, ou seja, o próprio caminho de seu diagnóstico:

Eis aqui uma das maiores e mais belas questões jamais agitadas. Não se trata, de modo algum, neste discurso, dessas sutilezas metafísicas que dominaram todas as partes da literatura e das quais nem sempre são isentos os programas de academia, mas de uma daquelas verdades que importam à felicidade do gênero humano.<sup>41</sup>

Contudo, Rousseau acentua que não há necessidade de se procurar remédios para males inexistentes, pois, de acordo com algumas soluções apresentadas, qual seja: o remédio a partir do próprio mal (enquanto antídoto), a sabedoria só seria negativa quando está a serviço do poder existente (da submissão).

Destarte, Jean-Jacques ressalta que, o desenvolvimento da cultura é sempre paralelo a vários inconvenientes e vícios dos quais se torna cúmplice, pois, foram as necessidades que acabaram levando os homens a instituir os governos e a renunciar à sua natureza, foram elas que levaram a renúncia da nossa natureza: “A necessidade levantou os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram.” É por isso que os príncipes sempre estimulam o gosto pelas

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 331. Paul Hazard destaca que a ideia de felicidade, trazida à tona no *Primeiro Discurso*, mesmo de forma breve, é um tema recorrente no século XVIII. (HAZARD. *A Felicidade*. In: *O pensamento europeu no século XVIII: de Montesquieu à Lessing*, p. 23-33).

artes. Súditos educados, polidos, afáveis – qualidades que são adquiridas precisamente através da ciência e da cultura – são sempre mais fáceis de comandar do que súditos rudes. É por isso que Rousseau dirá que as ciências e as artes são como “guirlandas de flores” que escondem os ferros que nos acorrentam.

Dessa forma, observa-se a perspicácia de Rousseau ao discernir o conformismo que toda a civilização acarreta e o papel que a polidez desempenha no processo de politização, pois, se a cultura<sup>42</sup> é prejudicial às qualidades guerreiras será ainda mais às qualidades morais. Citando Rousseau:

Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formaram o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem. Nunca se saberá, pois, com quem se trata: será preciso, portanto, para conhecer o amigo, esperar pelas grandes ocasiões, isto é, esperar que não haja mais tempo para tanto, porquanto para essas ocasiões é que teria sido essencial conhecê-lo.<sup>43</sup>

Mas, o genebrino ainda questiona:

De onde nascem todos esses abusos senão da funesta desigualdade<sup>44</sup> introduzida entre os homens

---

<sup>42</sup> ROUSSEAU. Discurso sobre as ciências e as artes, p. 347.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>44</sup> Salinas observa que essa desigualdade a que Rousseau está se referindo, não é apenas a desigualdade entre os homens, mas também “oposição entre a aparência e a realidade”, pois é dela que essa “polidez” e a “arte de agradar” transformam-se numa espécie de segunda natureza, “em que já não se é capaz de conhecer o íntimo dos outros, que cada face é necessariamente mentirosa e que a vida em sociedade é o reino da hipocrisia.” (SALINAS FORTES. *O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, p. 39). Acrescenta também que, isto servirá de justificativa para a solidão voluntária e a fuga do convívio social “acentuada nos

---

pelo privilégio dos talentos e pelo aviltamento das virtudes? Aí está o efeito mais evidente de todos os nossos estudos, a mais perigosa de suas consequências.<sup>45</sup>

Tema que será tratado somente no *Segundo Discurso*; mas, já advertido desde o seu infausto *Primeiro Discurso*, sem mais deixar de enfatizar, ou melhor, de escrever.

Portanto, a partir da negatividade com que Rousseau responde à questão proposta pela Academia de Dijon sobre a contribuição do progresso das ciências e das artes para o “aperfeiçoamento” dos homens, o autor diagnostica como resultado, que as ciências e as artes acabaram tolhendo a liberdade natural do homem, pois, como vimos, este não ousa mais parecer tal como é, ou seja, o homem passa a obedecer as regras já estabelecidas pela sociedade.

Eis-nos diante do mal. Só que esse mal não é fruto exclusivamente das ciências e das artes, mas, acima de tudo, da desintegração social, proporcionado pelo progresso. Portanto, as ciências e as artes contribuíram para tal desintegração, fugindo a um de seus melhores propósitos: o de servir a fins melhores por amor à humanidade.

---

últimos anos de vida do genebrino”, pois, nos *Diálogos: Rousseau juiz de Jean-Jacques* é dessa maneira que o autor se refere a si mesmo: “Vi muito bem, primeiramente, que a medida das sociedades ordinárias, onde reina uma familiaridade aparente e uma reserva real, não lhe podia convir. A impossibilidade de dourar sua linguagem e de esconder os movimentos de seu coração punha de seu lado uma desvantagem enorme em relação ao restante dos homens, os quais, sabendo esconder o que sentem e o que são, se mostram unicamente como convém que sejam vistos. Só uma intimidade perfeita poderia entre eles e ele restabelecer a igualdade. Mas, enquanto ele se entregava a ela, por seu lado, eles só o faziam na aparência; isso era da parte dele uma imprudência e da parte dos outros um embuste, e essa enganação de que ele foi vítima, uma vez descoberta, deve tê-lo afastado para sempre deles.” (ROUSSEAU. *Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*, p. 812-813).

<sup>45</sup> ROUSSEAU. Discurso sobre as ciências e as artes, p. 348.



Porém, não se trata de excluir as artes e as ciências, mas, sobretudo, em recuperar a totalidade social tomando como base a virtude por ser a única necessária entre os homens. Se não se trata de excluir as artes e as ciências então estamos diante de um mal menor.

Dessa forma, o que realmente se pode perceber é que ao criticar o progresso das ciências e das artes, a perspectiva de Rousseau é diagnosticar a própria condição humana de degradação e exploração que se desenvolveu conjuntamente com o progresso das ciências e das artes, assinalando a crise da filosofia, das ciências, das artes, a crise moral e social pela qual a sua época passava, mas também, dizia respeito “à influência que a cultura das ciências deve exercer, em qualquer época sobre os costumes dos povos.”<sup>46</sup> Conforme o pensador da crise, “a ciência, tomada de modo abstrato, merece nossa inteira admiração. A louca ciência dos homens é digna unicamente de escárnio e de desprezo”<sup>47</sup>, pois não é a ciência em si que Rousseau critica, e sim, o mau uso que se tem feito da ciência, ‘seu distanciamento total, sua incapacidade de dar conta da situação de miséria em que vivem os povos’. Exatamente isso é o que aparece com muita nitidez, no final do *Discurso sobre as ciências e as artes*:

Então, somente ver-se-á o que podem a virtude, a ciência e a autoridade animadas por uma emulação nobre e trabalhando concordes em favor da felicidade do gênero humano. Mas, enquanto o poder estiver sozinho de um lado e, de outro, sozinhas as luzes e a sabedoria, os sábios raramente pensarão grandes coisas, os príncipes mais raramente farão belas coisas e os povos continuarão a ser abjetos, corrompidos e infelizes.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> IDEM. Prefácio a Narciso ou o Amante de si mesmo, p. 420.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>48</sup> ROUSSEAU. Discurso sobre as ciências e as artes, p. 351.

Ora, este é, genuinamente, o resultado de um esforço intelectual de um escritor que queria ser compreendido, e que de alguma forma, estava cumprindo o papel de um verdadeiro iluminista, ao realizar a partir do teor de sua crítica, uma resposta para a sociedade francesa durante o período da Ilustração do século XVIII. Para o genebrino o verdadeiro conhecimento científico só assume o seu real valor quando é capaz de produzir conhecimento e tecnologia que sejam aplicáveis e aplicada pelo bem de uma sociedade, que gere a felicidade a todos e de todos.

Assim, na busca de entender o homem, Rousseau resolve tomá-lo em sua totalidade, não por suas facetas isoladas apenas pela razão, mas também pelo sentimento. Porque o homem é constituído de razão e sentimento. Inaugura dessa maneira, o discurso da modernidade, o discurso intimista, o homem voltado para seu interior, descobrindo o “sentimento”, que conforme Cassirer<sup>49</sup> tem mais a ver com a vontade ética, um acordo com a natureza, em vez somente da exaltação da razão. Esta tem um caráter duplo, dá autonomia ao sujeito, quando descobre a subjetividade, ao mesmo tempo em que contribui como elemento de transição do estado de natureza para o estado civil, isto é a decadência do homem.

A crítica rousseauniana à sociedade civilizada é patente, mas o genebrino não só critica como propõe caminhos alternativos para a melhora dessa degeneração do homem. Com a progressiva desnaturalização do homem com o advento da vida civil, que tem como mote o luxo, os refinamentos dos costumes, a polidez, o homem perde suas características primordiais, sua profunda humanidade. Rousseau elogia a vida primitiva do homem, dotado de livre arbítrio e sentido de perfeição, e não sua animalidade selvagem. Critica não a vida social, mas os abusos destas, pois conduzem o homem à perda da consciência, leva as

---

<sup>49</sup> CASSIRER. A questão Jean-Jacques Rousseau, p. 103.

peças a ignorarem os deveres humanos e as necessidades naturais.

Por considerar o conhecimento de si mesmo como importante no processo de regeneração do homem é que Rousseau coloca como remédio no tratamento dessa depravação da vida civil, a ter a atitude do “conhece-te a ti mesmo”, a atitude filosófica que Sócrates também propôs, mas que no pensamento rousseauiano, deixa de ser apenas um voltar ao interior, e se configura num voltar a si mesmo e conceder a uma nova formação de homens que vivem conforme sua natureza, isso geraria comunidades sociais em que os homens poderiam exercer sua humanidade essencial. Esta é, pois, nossa reflexão a respeito do convite que o pensador da crise das ciências e das artes nos faz, com possibilidades que provavelmente não se inscrevem no curso normal dos acontecimentos, mas sinalizada, neste último parágrafo da obra:

Oh! Virtude, ciência sublime das almas simples, serão necessários, então, tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará, para aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões?<sup>50</sup>

### **Referências:**

BEAUSSANTE, Philippe. La querelle des anciens et des modernes. In: *Vous avez dit baroque? Musique du passé, pratiques d'aujourd'hui*. Paris: Babel, 1994.

---

<sup>50</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre as ciências e as artes, p. 351-352.

---

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução: Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DERATHÉ, R. *Le Rationalisme de Rousseau*. Paris: PUF, 1948. p. 167-180.

FAÇANHA, Luciano da Silva. *Para Ler Rousseau: uma interpretação de sua narrativa confessional por um leitor da posteridade*. São Paulo: Edições Inteligentes, UFMA. 2006.

GILLOT, Hubert. *La querelle des Anciens et des Modernes en France*. Genebra: Slatikine, 1968.

HAZARD, Paul. A Felicidade. In: *O pensamento europeu no século XVIII: de Montesquieu à Lessing*. Tradução: Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: *Antropologia Estrutural dois*. Trad: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MATOS, Franklin. *A cadeia secreta*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade. v. I, 1959.

---

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre as ciências e as artes*; Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul

Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas – SP: HUCITEC. 1994.

SALINAS FORTES, Luíz Roberto. *O Iluminismo e os Reis Filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

\_\_\_\_\_. *Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer*. São Paulo: Discurso Editorial, 5, 1974.

\_\_\_\_\_. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

# Agricultura familiar periurbana: Uma reflexão ao debate da Reforma agrária em áreas metropolitanas nordestinas no limite do planejamento municipal.

---

*Mario Riquelme\**

## 1 Introdução

O presente artigo tem como foco refletir a conformação da agricultura familiar periurbana aquém da metropolitanização expansiva, quando, as diferenças e simultaneidades político-produtivo do urbano-rural são reforçadas do que pulverizadas na disparidade campo-cidade. O movimento determinasse pelas dinâmicas sociais, econômicas e políticas do meio rural como as advindas pela emergência de ocupações da Reforma Agrária nos arredores metropolitanos de Aracaju e Joao Pessoa na região do nordeste brasileiro. As combinações políticas-produtivas dos atores elaboradas, sob diversas condições permeiam a formulação das ruralidades no espaço urbano.

O texto encontra-se dividido em três partes, a primeira apresenta os pontos acima citados para localizar o debate contemporâneo da agricultura periurbana em torno dos limites da metropolitanização do espaço rural nos

---

\* Prof. da Universidade Federal do Maranhão Curso Licenciatura Ciências Humanas (LCH), graduado em Antropologia e Mestre em Sociologia Rural-Extensão Rural pela Universidade Federal de Viçosa. E-mail: [marioriquelmehernandez@gmail.com](mailto:marioriquelmehernandez@gmail.com).

cinturões suburbanos e os constrangimentos classificatórios que sofre a agricultura nela elaborada.

A segunda parte trata o procedimento de pesquisa, da coincidência entre as ocupações da reforma agrária nos arredores metropolitanos com as sinuosas agendas de planejamento no solo rural diluídas na lei federal e municipal. A inédita atribuição do município na Lei Orgânica Municipal (LOM) e do Plano Diretor Urbano (PDU) interroga certos vazios regulatórios ao tratar marcos fundiários-agrários exclusivos do Instituto Nacional de Colonização da Reforma Agrária INCRA. Estes assuntos de fronteiras legais levantam questões sob a reprodução política dos agricultores familiares periurbanos, numa dispersão dos aparelhos legais, porém com capitais agrofinanceiros centralizados nas malhas das cidades.

A terceira parte reflete sobre a elaboração conceitual da agricultura familiar periurbana na perspectiva multisetorial da multifuncionalidade de Rémy<sup>1</sup>, alertando o reducionismo da sustentabilidade ambiental desprovida do aspecto produtivo para tratar a dinâmica deste setor rural. A polidimensão, para Vale<sup>2</sup>, demarca o dinamismo estrutural dos agricultores metropolitanos nos diversos aspectos que constituem suas dimensões sociais entre ela o político.

Finalmente nas conclusões interrogasse as classificações elaboradas sob o agricultor familiar metropolitano, passando deste o pluriativo, assalariado agrícola, vigilante ambiental, proletarizado até de camponês. Particularmente, quando alguém de qualquer tipologia, operam às simultaneidades destas praticas seja de disputa de solo ou de trabalho, desdobrados em reatualizados desenhos

---

<sup>1</sup> RÉMY. Agricultura familiar: multifuncionalidade e desenvolvimento territorial no Brasil.

<sup>2</sup> VALE. Expansão Urbana e Plurifuncionalidade no Espaço Periurbano do Município de Araraquara (SP).

---

políticos da agricultura familiar periurbana para além dos limites do agrário e da conurbação metropolitana.

## **2 A metropolitanização e agricultura periurbana na relação campo cidade.**

O caminho da urbanização brasileira mantém um curso similar aos diversos tipos de crescimento heterogêneo da América Latina, citando a Bakker<sup>3</sup> veem-se ajustados a inversão da taxa de urbanização, interiorização acelerada, manejo da taxa de queda do crescimento urbano, urbanização nas áreas de fronteira econômica, crescimento das cidades médias, periferação dos centros urbanos, formação e consolidação de aglomerações urbanas de caráter metropolitano e não metropolitano Motta e Ajara (2001). No atual processo de acumulação de capital em curso observa-se que a metropolização é mais complexa do que um mero avanço urbano sobre o campo.

Como já fora documentado por Lefebvre<sup>4</sup>, na chamada tese de sociedade urbana mundial, decorrente da metropolitanização passou-se da dominação vulgar de cidade ao campo, a uma mais sutil na qual, se estendem redes metropolitanizadas pela capacidade criativa de ocupar solo, condicionada a rupturas campo cidade pelo capital industrial, e a circulação de transferências de mercadorias rumo ao campo como espaço aparente de consumo irreversível, assinalado por Warmam e Murmis (1990).

Ao tempo que para Lefebvre (1975) o binômio urbano rural, na ideia defendida por Zorokin e Zimmermann (1981) se dilui, aquela que vê ao campo residualmente, obrigado a exercer a exclusiva produção primária agropecuária e a urbe a exclusiva distribuição, serviços e

---

<sup>3</sup> BAKKER et al. Growing Cities, Growing Food, Urban Agriculture on the Policy Agenda, p. 34.

<sup>4</sup> LEFEBVRE. O direito a cidade.



reprodução financeira concentrada. Operação abortada, quando o rural está incluso no tecido denominado de urbano, porem mantendo conteúdos diferenciados numa oposição campo-cidade acentuada Lefebvre<sup>5</sup>, assim como se fragmenta nas relações de produção do agricultor rural encorajada pela no diagnostico de Sacco Dos Anjos (1994) e (2001) na hiperespecialização de agricultura no trabalho extra predial.

A desestruturação do trabalho acentuara-se na etapa seguinte com níveis mais completos como documentara Harvey (2000) e (2010) após, deslocado o fluxo descontínuo de capital de base industrial financeira para o interior do campo na atual fase pós-fordista. Interpretado por Kageyama (2003) e Lurenti e Grossi (1999) nas ocupações não agrícolas como reformulação da integração de sociedades urbano-industrial. Para Mingione e Pugliese<sup>6</sup> aparece como processo de desdiferenciação da divisão social do trabalho explicitado na mudança na agricultura moderna. Os fluxos descontínuos de capitais nos agricultores periurbanos, retêm-se na metropolitização levada ao inchaço urbano em cidades que não oferecem infraestrutura para fazê-la expandir numa macrocefalia endêmica Andrade e Serra (2002).

Atribui-se ao trabalhador periurbano certo dinamismo trilhado nos estudos de corte espacial relacionado a locais intraurbanos marcadas por tênues e arbitrias diferenciações ou generalizações, para tanto exigem permanente revisão. Dentre as diversas revisões sobre a periurbanidade destacamos a Moustier (1998) ao usar a distância máxima entre o centro urbano e as áreas que podem ser abastecidas. Já Lourenço-Lindell (1995) usa a área até a qual as pessoas que vivem dentro dos limites

---

<sup>5</sup> LEFEBVRE. O direito a cidade, p. 69.

<sup>6</sup> MINGGIONE; PUGLIESE. A difícil delimitação do Urbano e do Rural, p. 96.

administrativos da cidade e podem deslocar-se. Alguns como Gumbo e Ndiripo (1996); para defini-la usam números de habitantes pela densidade mínima como os limites oficiais da cidade. Mbiba (1995) utiliza o uso agrícola da terra zoneada para outra atividade e a agricultura dentro da competência regulamentar e legal. A utilização de quaisquer destes delimites indistingue a singularidade do periurbano absorvida em categorias gerais como “cidades rurais” e “cidades urbanas”, ou leva ao reducionismo quantitativo usado por Veiga. L. (2002, 2004) quem relativiza o caráter urbano das cidades médias ao utilizar indicadores homogêneos e com eles valoriza o espaço camponês a partir do urbano.

O estudo periurbano está significado para Vale<sup>7</sup> pela multiplicidade de funções, ajustes e diferenças entre a metrópole e o campo, o autor destaca a combinação de usos de solos pela sua capacidade criativa, não pela exclusividade dos exercícios considerando comum a presença de práticas industriais, agrícolas, extra-agrícolas, pluriativas ou multifuncionais no campo. O tipo de atividades em malhas urbanas, em Collomb (1986) e Casaux (1988), é tão intenso que dificulta sua separação, assim, como os trabalhadores urbanos que dependem da terra é tão significativo como dos agricultores que dependem de exercícios extra agrícolas para subsistir (TRAVASSOS, 2007; RIQUELME, 2008, 2014).

A preocupação deste estudo se localiza, então, não na valorização de uma dimensão que adquiriu destaque no enfoque multifuncional como a ambiental, disponíveis em Maluf (2002), Piraux (et all 2003) e Candau (et all 2003). Seguindo o recorte conceitual de Rémy<sup>8</sup> se indagara sob marcos de relações da agricultura periurbana multifuncional

---

<sup>7</sup> VALE. Expansão Urbana e Plurifuncionalidade no Espaço Periurbano do Município de Araraquara (SP), p. 81.

<sup>8</sup> RÉMY. Le rural et l'urbain entre la coupure et la différence: La Métamorphose des relations villes-campagne.

no prolongamento da reflexão sobre o produtivo, sociopolítico, e reprodução de agendas públicas na articulação intra campo-cidade capazes de conformar a ruralidade periurbana.

### **3 Emergência periurbana em áreas da Reforma Agrária nas regiões metropolitanas nordestinas: contextualização e método de pesquisa.**

Pode-se afirmar que nas últimas décadas a estrutura fundiária periurbana tem sido marcada pelas intensas transformações, no estado de Sergipe, segundo Ramos Filho (2008), está marcada pela perda de prioridade da Reforma Agrária (RA) via regulação fundiária caracterizado pela complementaridade e concorrência entre o sistema de crédito de mercado e o sistema distributivo de terra. A prioridade da parceria entre a política fundiária via Estado e o capital agrário no período 2001-2007 fica evidente para Filho em Sergipe a comparação do repasse de recursos concentrados em projetos de Reforma Agrária de Mercado (RAM) com o custo de R\$ 30.438.655 em comparação com valor R\$ 18.470.110 destinado para áreas da Reforma Agrária (RA)<sup>9</sup>.

Segundo INCRA (2003), dos 64.515 imóveis rurais, que ocuparam 1.580.400 hectares no estado Sergipe o 95,62% predominou nos pequenos proprietários e os posseiros com menos de 100 hectares caracterizado pela minifundização dentre 10 a 70 (ha). Pela sua vez, os grandes proprietários que possuem imóveis acima de 500 hectares representam apenas 0,53% dos lotes concentrando 21,36% da área rural cadastrado (IBGE, 2008).

---

<sup>9</sup> FILHO. Questão agrária atual: Sergipe como referência para um estudo confrontativo das políticas de reforma agrária e reforma agrária de mercado (2003 – 2006), p. 43.

---

Para representantes da geografia agrária no limiar do século XX a de descontração fundiária traduzem-se na observação atenta nos ciclos de territorialização como dispositivo espacial de disputa pela terra em fase de recriação do sujeito camponês pelos movimentos internos de (des) e (re)territorialização dos mesmos Fernandes (2000) e em trabalhos posteriores<sup>10</sup>. A interrogante traçada por esta corrente era diagnosticar os duplos e triplos movimentos em direção do interior dos Estados, que documentados em Lopes (2010) entrevem os alvos das organizações de campo o rumo ao sertão e agreste sergipano. Circunstancias que se traduz até 2007, em 162 assentamentos de reforma agrária com uma área total de 142.442 (ha), envolvendo a 9.164 famílias desde a aceleração do primeiro assentamento em 198 até o ano de 2005 e coordenados em quatro movimentos sociais no campo (MST, Cáritas, MLC e FETASE) (INCRA, 2008).

No decorrer da atual década pretende-se ilustrar, que há mudança nos rumos da ocupação interiorana concentrada nos últimos cinco anos constatando-se uma estagnação na maioria dos modulos fiscais concentrados no Alto Sertão Sergipano, atribuídos a um deslocamento para região centro sul nas áreas periurbanas metropolitanas passando de interiorização a periurbanização em aparência metropolitanizada, dir-se-ia que levou a apoderar-se a segunda maioria de ocupações da reforma agraria regional.

Desta maneira, conforme antecipado na apresentação deste trabalho, o universo da pesquisa envolve as emergentes áreas da agricultura familiar periurbana nas malhas metropolitanas de Aracaju e João Pessoa que incidem sobre as famílias da agricultura metropolitana na conformação de ruralidade. Com foco nas articulações, nelas arraigadas no reordenamento metropolitano entre os Planos

---

<sup>10</sup> FERNANDES. Réforme agraire et Mouvement des sans-terre sous les gouvernement Lula, p. 110.

Diretores e a Lei Orgânica Municipal LOM, que estão constringidos nos estatutos das cidades e solúveis nas diversas macro áreas peri-suburbanas classificadas de Zonas de Adensamento Básico ZAB, Zona de Adensamento Restrito ZAR, e Zonas de Adensamento Preferencial-ZAP que servem para distinguir daquelas áreas aptas para expansão metropolitanizada,

**Estabelecimentos e famílias da Agricultura Perurbana em áreas da Reforma Agrária de MST nas Regiões Metropolitanas de Aracaju e João Pessoa**



Fonte observatório das metrópoles: 2007

**Municípios e Áreas Perurbanas da Região metropolitana de Aracaju**

**Municípios:**

- 1-Aracaju
- 2-Barra dos Coqueiros
- 3-Nossa Senhora do Socorro: Áreas 03; famílias 97.
- 4-São Cristóvão: Áreas 06; famílias 282.

**Áreas:**

**Municípios nos contornos Metropolitanos**

**Municípios:**

- 5-Estância: Áreas 01; famílias 46.
- 6-Iraporanga D'Ajuda: Áreas 15; famílias 612
- 7-Santo Amaro das Brotas: Áreas 09; famílias 290.
- 8-Riachuelo: Áreas 03; famílias 390.

## Municípios e Áreas Periféricas Região metropolitana de João Pessoa

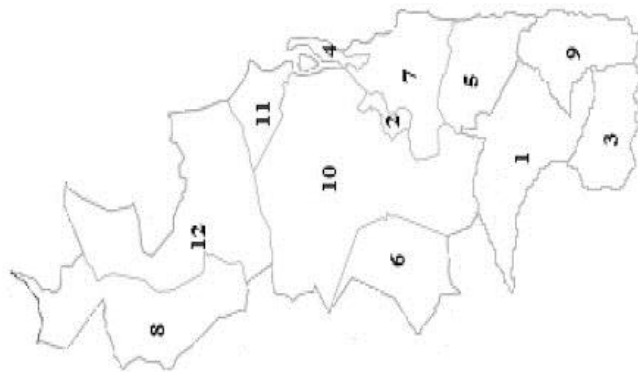
### Municípios:

- 1-Alhandra
- 2-Bayeux
- 3-Caiporã
- 4-Cabedelo
- 5-Conde
- 6-Cruz do Espírito Santo
- 7-João Pessoa
- 8-Mamanguape
- 9-Pitimbu
- 10-Santa Rita

### Áreas:

Áreas 01; famílias 50.

Áreas 03; famílias 1.254.



Fonte observatório das metrópoles. 2007

Fonte: IBGE, 2010

As indagações apontam a verificar a forma em que as diretrizes do planejamento municipal tratam o assunto de solo nas zonas de adensamentos irregulares que coincidem com as disputas fundiárias localizadas nas áreas da agricultura periurbana travadas pelas organizações do campo, que operam como nichos polivalentes nos cinturões metropolitanos como indica o mapa acima. Assim, como se interrogar pelas eventuais configurações no ordenamento municipal como as elaborações da agricultura familiar periurbana sem terra, desta vez reorganizada desde o interior do Estado para as zonas de adensamento irregular nas regiões metropolitanas de Aracaju e João Pessoa.

De acordo com os dados do INCRA/Ouvidoria Agrária (2009) das 175 ocupações com 6927 famílias assentadas pelas regiões do estado de Sergipe a maior concentração de acampamentos com 32,84% está no território do Sertão, absorvendo 38,86% do percentual das famílias acampadas. Logo em seguida, Lopes<sup>11</sup>. E nos apresentar na sequência que o território Centro Sul detém 31,53% e 26, 29% continuando na mesma sequência respectivamente, considerada a segunda região com 20% de concentração de áreas de conflitos.

Num documento sobre o assunto de terra na área metropolitana de Aracaju, Sousa<sup>12</sup> indica que as ocupações na região do sertão e agreste estavam concentradas em seis municípios do semiárido, sendo Poço Redondo e Canindé do São Francisco os que se destacavam com o maior número dos conflitos sociais agrários, somados em agosto de 2005 com mais 21 conflitos em outros três municípios<sup>13</sup>. No entanto, seguia um aumento de disputas de terra na região Centro-Sul nas áreas metropolitanas com 36 ocupações de

---

<sup>11</sup> LOPES. Um balanço da luta pela terra em Sergipe, p. 13.

<sup>12</sup> SOUSA. Novos cenários, velhos atores: a luta e a demanda por terra em Sergipe.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 12.



2.764 famílias uns 15 conflitos a mais em comparação com o semiárido em 2004 e em 2005 o incremento de ocupações em áreas metropolitanas levou a aumentar a 10.323 famílias o número já existente.

Os conflitos de terra relocados agora em áreas metropolitanas de Aracaju não se restringem a suas fronteiras elas tem uma expressão nos municípios circunvizinhos de Nossa Senhora do Socorro, São Cristóvão e Itaporanga d'Ajuda alcançando 149 ocupações da reforma agrária em áreas periurbanas. Elas são parte de um circuito de imóveis que abrangem zonas de expansão urbanas ZEA, como apontou Santana Filho (2010), que na sua maioria apresentam ao mesmo tempo a Zonas de Expansão restrita ZER que apenas considerando as áreas rurais de exceto aglomerado e áreas rurais de extensão urbana em 2010 alcançam a 6751 domicílios nesse período segundo censo IBGE (2010), como indica a tabela 01.

**Situação de domicílios ocupados e localização de áreas incluindo da Agricultura Familiar nos municípios da Região Metropolitana de Arcaju Sergipe - 2010**

Município	Urbana	Urbana	Urbana	Pop.	Rural	Rural	Rural	Rural	Rural	Rural	Rural	Rural	Rural	Pop.
	Cidade ou vila	Cidade ou vila	Área urbana isolada	Urbana	Área rural	Aglomerado urbano	Aglomerado urbano	Aglomerado urbano	Aglomerado urbano	Aglomerado urbano	Aglomerado urbano	Aglomerado urbano	Aglomerado urbano	
Aracaju	169.413	422	-	571.149	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Barra dos Coqueiros	5.669	-	-	20.886	426	-	663	-	-	100	-	1	-	4.090
Nossa Senhora do Socorro	995	-	-	43.065	1.558.23	784	489	65	-	-	-	7	-	5.004
São Cristóvão	6.135	-	-	12.860	66.665	1.963	235	814	-	422	-	17	-	12.199
Iaporanã de Ajudá*	3.106	-	-	208	11.869	2.854	-	1.817	-	329	-	124	-	577
TOTAL	182.212	422	-	56.133	814.523	6.027	724	1.542	0	522	-	149	-	621
														39.843

\*Contorno Metropolitano Centro Sul

São áreas expostas à especulação imobiliária considerado lugar privilegiado como espaço natural localizado na mata litorânea possuindo a maior reserva de terras para atender a demandas de construção civil para áreas de lazer. Os dados do Incra (2008) mostram que a região metropolitana além das áreas da reforma agrária esta composta por 383 imóveis da agricultura familiar entre 1 a 150 (ha), caracterizados pela minifundização da produção combinada para subsistência em produção de quintal, agricultura urbana e agricultura familiar dentre as 11582 (ha) em áreas de aglomerados e de extensão urbana. Integradas e confrontadas ao processo de modernização da agricultura semi rural ao ecourbanismo e a produção polivalente em Mougeot (2000).

Na dimensão posta em cena, sob ocupações da Reforma Agrária nos arredores da Região Metropolitana de João Pessoa RMJP, surge uma estrutura fundaria diversificada pela minifundização. Particularmente os municípios de Caaporã e Pitimbu que compõem a amostra do presente estudo, eles distribuem-se nos seis municípios que possuem projetos de assentamento via INCRA, do total dos doze que formam o território da Zona da Mata Sul-PB. Nos dados do PTDRS<sup>14</sup> neste território trata-se de 8.690 agricultores familiares da RMJP correspondente a 6 % da população total do Estado. A abrangência rural-urbana desta estrutura minifundiária atribui estratos de até 10 dez (ha) a seus 6.870 estabelecimentos agropecuários que corresponde a 70% deste território e em 2006 a 2% do total de estabelecimentos estaduais numa área de 19.412 (há) ocupando 0,27% do solo em relação ao Estado (IBGE, 2008).

Vale mencionar que segundo os indicadores do PTDRS no ano 2006 há 56 projetos de assentamento da

---

<sup>14</sup> PTDRS. Plano territorial de desenvolvimento rural sustentável – território da Zona da Mata Sul – PB, p. 41.

reforma agrária atribuídas ao INCRA numa área de 10.370 (ha) e distribuídas nas 2.671 famílias no Território Zona da Mata Sul Paraibana<sup>15</sup>.

Já a região metropolitana desenvolveu 1454 ocupações rurais de 2992 (ha), apontado pelas medições posteriores do IBGE em 2010. Há uma contribuição no aumento de imóveis para fins de reforma agrária com destaque nos municípios de Alhandra, Conde e Pitimbu. O crescimento coincide com as áreas rurais de extensão urbana e área rural de exceto aglomerado, contabilizando-se 8960 domicílios no primeiro e 706 imóveis no segundo concentrados no município de Pitimbu com 647 (ha) IBGE (2010) como indica a tabela 02 a seguir.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 41.

Situação de domicílios ocupados e localização de áreas incluindo da Agricultura Familiar nos municípios da Região Metropolitana de João Pessoa Paraíba-2010

Município	Urbana		Urbana		Rural		Rural		Rural		Rural		Rural		Rural		Total da Pop.
	Cidade ou vila	Cidade ou vila isolada	Área urbana	Total da Pop.	Área rural	Agglomerado	Agglomerado povoado	Agglomerado núcleo	Agglomerado outros	Agglomerado outros	Agglomerado outros	Agglomerado outros	Agglomerado outros	Agglomerado outros	Agglomerado outros	Agglomerado outros	
	área urbanizada	área não urbanizada	(exeto aglomerado)	de extensão urbana	povoado	núcleo	outros	unidades	unidades	unidades	unidades	unidades	unidades	unidades	unidades	unidades	(ha)
Alhandra	3.166 -	-	11.146	747 -	1.110 -	-	-	82	127	6855	-	-	82	127	6855	-	-
Bayeux	27.712 -	-	98.834	249 -	-	-	-	4	16	924	-	-	4	16	924	-	-
Caaporã*	4.734 -	-	17.549	638 -	97 -	-	-	102	403	2814	-	-	102	403	2814	-	-
Cabedelo	17.222 -	-	57936	2 -	-	-	-	-	-	8	-	-	-	-	8	-	-
Conde	3.933 -	-	14.495	773 -	432 -	651 -	-	44	612	6923	-	-	44	612	6923	-	-
Cruz do Espírito Santo	1.086 -	-	7.440	1.555 -	698 -	-	-	387	347	8.817	-	-	387	347	8.817	-	-
João Pessoa	212.822 -	-	720.789	486 -	298 -	-	-	29	136	2725	-	-	29	136	2725	-	-
Mamanguape	9.511 -	-	34.248	1.344 -	103 -	567 -	-	58	392	8082	-	-	58	392	8082	-	-
Pitimbu*	2.977 -	-	10.392	706 -	502 -	-	-	547	647	6640	-	-	547	647	6640	-	-
Santa Rita	29.176 -	-	103.768	1.357 -	3.046 -	-	-	154	312	16565	-	-	154	312	16565	-	-
TOTAL 10	312.339	873	1.076.597	7.857	833	6.671	605	1.454	2.992	51.536	-	-	1.454	2.992	51.536	-	-

Fonte IBGE PNAD 2010

\* Áreas de contornos metropolitanos

Aos índices das 1.253 unidades domiciliares da agricultura familiar em áreas exceto aglomerado, e outros aglomerados do município de Pitimbu no ano 2010, somasse a ocupação de MST na malha urbana do município com 1100 famílias no ano 2013. A singularidade reside pelo seu caráter massivo com 1100 famílias, umas 3500 pessoas aproximadamente. Composta por sujeitos do campo e da cidade, das periferias de Pitimbu, de Goiana e de João Pessoa dos mais variados ramos produtivos sejam serviços, domésticas, primários agrícolas, venda, ou construção civil, por mencionar alguns. Ora, a presença deste tipo de ocupação rural-urbana para a reforma agrária no município de Pitimbu tenha expressão embrionária, detém um lugar de destaque político do MST pela visibilidade pública no estado da Paraíba. Desse modo se ampliou o costume de desenvolver ocupações com baixo número de famílias no interior do sertão e serra paraibana. E fortaleceu o arranjo domiciliar das 100 áreas da organização que giram em torno de 5900 unidades domiciliares no Estado.

A ação experimental obriga formular combinações entre os diversos sujeitos em jogo, como a mudança nas práticas políticas-orgânicas ao interior do movimento, as significações entre agricultores e trabalhadores da cidade no exercício da polivalência produtiva, e as redefinições indenitárias do ser camponês sem terra na dimensão sociocultural. O inédito é a combinação conjunta destes fatores, do que o vínculo singular do trabalho urbano rural entre os sujeitos, exercidos nas periferias das cidades (RIQUELME, 2008). As indagações apontam para além de um simples processo de conurbação metropolitana na agricultura familiar periurbana, quando as práticas combinadas envolvem-se as dimensões das ruralidades em curso que extrapolam o agrário.

A citada ocupação localiza-se na macrorregião metropolitana pertencente ao polo industrial de João Pessoa

que interage com a economia sucroalcooleira litorânea do município de Goiana. Ser ponto intermeio, confere-lhe atributos singulares, alimenta um tipo de controle político geográfico, nutre exercícios pluriativos e extra agrícolas, quando o serviço fora do lote aparece como condição dos trabalhadores acampados. E finalmente evita dispersão ao comunicar os três assentamentos sem terra já existentes no município de Caaporã de 198 famílias, ATER MST Paraíba (2013).

É registrado por Lardon<sup>16</sup> alguns modelos de desenvolvimento territorial nos municípios de Bologna, Roma, Milano e Turin na Itália considerados como ambientes que facilitam diversos exercícios polivalentes da ruralidade metropolitana. Dento e fora dos limites do assentamento de Reforma Agrária operam agricultura de quintal, hortas comunitárias, trabalho fabril, e serviços ditos de urbanos. Identificar-se-ia que pela desassimilação ou imprecisão das classificações de suas fronteiras impostas a este tipo de ruralidades estas mesmas praticas poder-se-iam espalhar pelos aproximadamente 6.000 domicílios ditos de rurais nos ambientes municipais classificados de áreas urbanas isoladas e não urbanizadas nos dois Estados abordados, sem mencionar as residências nas áreas urbanas isoladas que somente no Estado de Sergipe se expressam em 56 mil unidades consideradas de urbanas. Situação documentada em cenários similares na região metropolitana de Belo Horizonte RMBH por Ortega et all (2007).

Há eventos desencadeados institucionalmente que desestruturam política e produtivamente a agricultura periurbana e como tal, em momentos torná-la vulnerável<sup>17</sup> ao estimular a individualização do processo produtivo ao

---

<sup>16</sup> LARDON et all. Peri-urbanisation and peri-urban agriculture: issues and proposals, p. 15-16.

<sup>17</sup> LOPES. A relação urbano rural no contexto de metrópole um enfoque nos assentos rurais da RMN, p. 115.

---

complexo de metropolitização em áreas não urbanizadas e em outros momentos recria-se pela permanente relocação, que varia em grau e forma, das dinâmicas singulares ou coletivas do intra campo-cidade nos arredores metropolitanos. Após tê-lo documentado como nichos emergentes da reforma agrária vale destacar que se desenvolvem analogamente as agendas locais e federais que traçam o rumo das políticas fundarias, interrogando as brechas legais que dizem sob as interpretações forçadas dos aglomerados não urbanizados de vila ou cidade, daqueles urbanizados isoladamente, classificados como territórios rurais dependendo da perspectiva atribuída nas disputas da política corriqueira.

#### **4 Planejamento local e federal para agricultura familiar periurbana?**

As áreas da malha metropolita nordestina, adquiriram diversas formas no planejamento municipal e ao mesmo tempo, foram desenvolvidas pelas políticas implementadas na metrópole. A indagação sob a revisão do marco regulatório existente se instala, quando os usos urbanos ultrapassaram os limites institucionais, ao passo que se criam desenhos fragmentados para uma gestão integral. Especialmente com a novidade do atual Plano Diretor ao envolver o município nos projetos de gestão áreas do campo e da cidade.

Este quadro tem uma estreita relação, no diagnóstico de Bonnal e Maluf<sup>18</sup> com o processo de reformas políticas administrativas de corte descentralizadora, para os quais houve, uma modalidade de “territorialização” das políticas públicas. Coincidindo com os autores houve uma alteração no atual período em que o papel do Estado mínimo cedeu

---

<sup>18</sup> BONNAL; MALUF. R. Políticas de desenvolvimento territorial e multifuncionalidade da agricultura familiar no Brasil, p. 84.



passo sucessivamente de figura principal de planejamento e centralizador da política orçamentária para figura mediadora de parcerias com setor privado e sociedade civil.

A formulação para Miranda está alicerçada como aprofundamento da gestão, governança, e planos diretores poucos abrangentes, iniciados no o Plano Plurianual (PPA) 1996-1999 e aprofundada no (PPA) 2008-2011, que não atendem os processos urbanos e rurais<sup>19</sup>. Em trabalho posterior Miranda (2010) lembra que essa abordagem só é possível, se os processos espaciais forem observados para além das malhas legais. Nela alerta a existência de uma tendência em curso pela assimetria entre a regulação de solo com fim social, de proteção ambiental ou de construção definidos no âmbito federal, estadual e municipal, especialmente estes últimos com as possibilidades de desarticulação intra-municipais em relação às regras, aplicação e instrumentos normativos.

Há uma sobreposição das formulações no planejamento federal e municipal para enfrentar a dicotomia entre o puramente urbano e o rural. Embora a tendência seja inversa em conteúdos, as referências, teorias, conceitos, instrumentos e mecanismos pouco dialogam e condicionam as visões sobre os modelos de desenvolvimento e de planejamento do campo e da cidade.

Uns dos assuntos principais em questão examinado por Ruiz<sup>20</sup> é a ampliação da responsabilidade dos municípios a partir do Estatuto da Cidade no campo do planejamento e gestão administrativa. Pontualmente, no trato da propriedade urbana com a coisa pública do poder local envolvendo a sociedade civil (ROLNIK, 2001), com atribuição para regulação de solo rural. Esta inovação esta

---

<sup>19</sup> MIRANDA. Planejamento e Produção do espaço em áreas de Transição rural-urbana: o caso da Região Metropolitana do Recife, p. 15.

<sup>20</sup> RUIZ; PEREIRA. Estrutura e dinâmica espaço-temporal das metrópoles brasileira, p. 40.

---

agora gerenciada, pela política municipal, e nos termos do art. 182 da Constituição Federal, condicionada à observância da lei federal que é o Estatuto da Cidade e ao Plano Diretor Urbano, concebido como o principal instrumento da política de desenvolvimento distrital.

O município possui, então, um corpo legal nas fronteiras agrícolas com atribuições constitucionais, inclusive de competência comum com o poder federal, para proteger o meio ambiente, fomentar a produção agropecuária, organizar o abastecimento alimentar, cuidar da saúde e da assistência social não restritas às áreas urbanas. O que exige aprimorar órgãos administrativos capazes de articular tais interfaces entre o homem do campo e da cidade<sup>21</sup>.

Aqui, vê-se a controvérsia levantada nessa questão, alguns posicionamentos veem a interferência municipal em relação ao território rural como inadequada, Santoro (2003) ao considerar que, tanto do ponto de vista fiscal-tributário quanto em relação à regulação das atividades, o ente federativo responsável deve continuar a ser a União. Não há dúvida, para Saule (2003) de que a competência sobre a questão agrária é da União (pelo art. 22, I, da Constituição Federal), embora reconhece que o município é o ente com a melhor condição para planejar o desenvolvimento territorial. Ora, às vezes, entre ambas duas existe uma linha sutil marcada pelas atribuições dissimuladas que levam o engessamento administrativo, ao tratar assuntos de estrutura fundiária marcada pela concentração de terra seja urbana ou rural uma destinada para especulação imobiliária outra para o capital agrário. Nesse aspecto, vale ressaltar a fragilidade da estrutura fiscal tributária, de controle de uso do solo para as áreas rurais sob gestão, do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). O que indicaria

---

<sup>21</sup> TOPALOV. Do Planejamento a Ecologia: Nascimento de um Novo Paradigma da Ação Sobre a Cidade e o Habitat?, p. 36.

uma barreira a mais, por parte deste órgão, na administração das áreas da agricultura familiar periurbana. Considerando que ela é a instância responsável pelo parcelamento do imóvel rural para fins urbanos ou dos imóveis rurais em áreas urbanas, alicerçada na instrução (nº17-b, de 22/12/80). Frente a esta frouxidão administrativa e ao déficit histórico dos municípios em relação ao controle do uso e ocupação da terra, não parece haver perspectivas promissoras nesse sentido.

Esta soma de ambiguidades amplia as indagações sobre a questão da propriedade quando significa abordar situações imprecisas sobre legalidade nos distritos e aglomerados de extensão urbana localizados nas franjas rurais como definir zonas especiais de preservação ambiental, regular atividades de turismo, controlar a estrutura fundiária em assentamentos irregulares, parcelamento e loteamentos clandestinos ocupadas por população de baixa renda.

Se o trato a temas fundiários é o avanço do Estatuto da Cidade, aponta Bitoun (s/f), tais conteúdos são colocados de forma ambígua pela lei federal e exige ao Plano Diretor de cada município definir de forma precisa a função social da propriedade urbana. A empreitada está no detalhamento de indicadores concretos para diferenciar áreas para produção e habitação daquelas subutilizadas em relação ao meio ambiente.

Nessa linha de interpretação Costa<sup>22</sup> analisa os limites do Estatuto da Cidade e da Lei Orgânica Municipal (LOM) na Região Metropolitana de Aracaju-RMA. Nela a LOM tem caráter analítico ao regular matéria que deveriam ser tratadas no Plano Diretor no marco regulatório. Há de forma simulada duas normas tratando o tema de uso e ocupação de solo urbano rural. O autor cita a distorção que sofreu o coeficiente de aproveitamento de solo que vale como

---

<sup>22</sup> COSTA. Aspectos jurídicos e ambientais da gestão de resíduos sólidos na região metropolitana de Aracaju.

---

indicador para medir qual área ou não é possível de ser classificada de Extensão Urbana ou Zonas de Adensamento Preferencial-ZAP aquelas que levam a urbanização dos municípios. O coeficiente em questão é tratado como índice de valor 3 na LOM (art. 199, §1º) e com valor 2 na proposta do Novo Plano Diretor (Arts. 111, §1º).

O assunto fundiário do uso de solo é flexibilizado de tal forma perigosa que em sua utilização tem finalidade distorcida pela LOM. À medida que mais coeficiente de aproveitamento básico se propõe atuar como indicador único para todo o município maior artificialidade adquire<sup>23</sup>. Tornando-se forçoso utilizar unidades de medição análogas em áreas onde não existe, capaz de considerar positiva a macrozonas com deficiência de infraestrutura (Zonas de Adensamento Básico - ZAB e Zona de Adensamento Restrito - ZAR) equivalentes ao coeficiente utilizada em regiões aptas com alto desenvolvimento tecnológico (Zonas de Adensamento Preferencial-ZAP)

Se fosse aplicar estas magnitudes em todas as áreas de contornos e de transição da RMA se veria que nem todas têm condições de urbanização, mesmo assim, ao iguala-os se impõe um padrão ideal metropolitanizado em áreas rurais ou periurbanas, inviabilizando investimentos de tipo rural nestas áreas.

Para tanto, os desafios que tributam o ideário na reforma urbana nos arredores metropolitanos estão cada vez mais interrogados para Sousa<sup>24</sup>, do momento em que o planejamento instala métodos ambíguos sobre abordagem do metropolitano num contexto de municipalização e mais impreciso ainda ao estar atrelados aos territórios de vários municípios. Levando em conta estas experiências regionais

---

<sup>23</sup> COSTA. Aspectos jurídicos e ambientais da gestão de resíduos sólidos na região metropolitana de Aracaju, p. 105.

<sup>24</sup> SOUSA. Novos cenários, velhos atores: a luta e a demanda por terra em Sergipe.

o plano diretor na maior parte das áreas de transição nas regiões metropolitanas se torna confuso. Como examinou Ribeiro (2008) significa lidar com diferentes Planos Diretores e LOMs ao mesmo tempo caracterizado pela expansão urbana predatória, agricultura metropolitana, e praticas agrícolas nelas arraigadas.

As práticas socioprodutivas junto aos Planos Diretores e LOMs em distritos em que devem ser disputados pelos diversos municípios se requebram ao compasso da arena política da oligarquia local e dos capitais patrimonialistas, sucroagroindustriais, agronegócio financeirizado e rentistas da especulação imobiliária para concentração fundiária como é o caso nordestino<sup>25</sup>.

Desafio que enfrenta a PDTR da Zona Mata Sul da Região Metropolitana de João Pessoa, quando as famílias da agricultura periurbana da reforma agrária vem que a efetividade das agendas dos municípios de Pitimbu e Caapora dependem da articulação entre si condicente as diretrizes da política territorial.

Esta atitude institucional levanta precauções ao momento de examinar os graus de magnitude dos novos instrumentos da política urbana prevista no Estatuto da Cidade para as áreas da agricultura periurbana. Assim, como a possibilidade de esfrelamento intra-governo municipal em relação às regras e instrumentos normativos poderia comprometer a continuidade tanto dos investimentos como da participação dos beneficiários<sup>26</sup>. Principalmente os de indução ao desenvolvimento, como a inibição da retenção especulativa imobiliária, quando se leva em consideração que a maior parte das áreas são inadequadas de cobertura

---

<sup>25</sup> COSTA. Aspectos jurídicos e ambientais da gestão de resíduos sólidos na região metropolitana de Aracaju.

<sup>26</sup> MIRANDA. Planejamento e Produção do espaço em áreas de Transição rural-urbana: o caso da Região Metropolitana do Recife.

infraestrutural e serviços para a expansão de capitais urbanos como foi comentado anteriormente.

Para tanto, revelou-se uma confluência no mesmo campo entre agendas políticas municipais desconectadas das federais, mas altamente centralizadas pelos diferentes capitais atuantes. São eles que de forma articulada tencionam a interfase dos exercícios da agricultura familiar periurbana nas regiões metropolitanas nordestinas. Porém ao invés de diminuir a presença deste tipo de agricultura metropolitana, os antecedentes, expostos acima são levados no aumento de ocupações da Reforma Agrária nas malhas urbanas nordestinas, registrada na última década. O que demanda uma abordagem conceitual em torno dos agricultores familiares metropolitanos diante de sua prática política e produtiva para aquém da metropolitanização e mais próxima de um enfoque não acabado das ruralidades urbanas.

## **5 Conceitos e debates da agricultura periurbana.**

Da sentença inicial de que a cidade perdeu a exclusividade da técnica que marca o ritmo industrial e nem o campo tem a exclusividade agrícola que marca o ritmo dos alimentos, desprende-se uma segunda sentença traduzida pela perda do exercício agrícola como fonte de qualquer renda para homem do campo. A assim, como o abandono do papel da indústria e do setor de serviços como fonte salário e trabalho para o homem da cidade (FRIEDLAND, 2002; LACOMBE, 1999). Após este consenso destrincharam-se a dicotomia campo/cidade; agricultura/indústria; e natural/artificial que afetaram diretamente a dinâmica agrícola, cederam-se gradualmente às leituras polissêmicas.

Para quem houve uma ampliação de possibilidades e instrumentos na compressão da ruralidade, como é o caso de Coutinho (2007), pela mudança contemporânea em que, a agricultura urbana e a prática agrícola periurbana são às vezes homologadas como parte dinâmica destas atualizações

em curso. O enfoque conceitual, neste estudo, aborda o dinamismo, a singularidade e a multisetorialidade da agricultura familiar periurbana com intencionalidade politico-produtivo nas organizações do campo em áreas ocupadas da malha metropolitana.

Gradualmente houve uma virada analítica tratada pelas abordagens de viés economicista desde os anos 70-80 na Europa pelo programa Arkleton Research (1992), ocupadas na elaboração e tipologias produtivas no trabalho a tempo parcial, *part time farming*, ou *worker peasant*, pela própria diversidade das mesmas, respeito a limitação da dicotomia rural-urbana, que considerava o urbano como “locus” das atividades não agrícolas, indústria e serviços Mingione e Pugliese<sup>27</sup>. Entre os trabalhos pioneiros que abordam esta temática no Brasil, desde um corte economicista, pode-se citar o Projeto Rurbano da Unicamp na criação de indicadores pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio PNAD entre os anos 1997-2000, nos trabalhos de Campanhola e Graziano<sup>28</sup>.

Em certo aspecto, como disse Schneider (2003), a inclusão deste debate na pauta acadêmica brasileira se deve ao mérito desta equipe de pesquisa. A partir desse momento vê-se no debate atual a variedade de estudos para além do recorte economicista seja sobre a pluriatividade, trabalho não agrícola, que se debruçam sobre a reprodução social, econômica, simbólica da agricultura familiar do que a forma individual de práticas extra agrícolas (ANJOS, 2003, 2009; CARNEIRO, 1999; ABRAMOVAY, 2003; SARRACENO, 1994). Assim como o debate em paralelo sobre a abordagem multifuncional nas elaborações socioculturais e produtivas das ruralidades em permanente construção com diversas estruturas econômicas mais abrangentes no enfoque do

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.96

<sup>28</sup> GRAZIANO DA SILVA et, al. O que há de realmente novo no rural brasileiro, p. 43.

---

desenvolvimento territorial (MALUF & CARNEIRO, 2003; WANDERLEY, 2002; CAZELLA, BONNAL & MALUF, 2009; SABOURIN & DJAMA, 2003).

Cabe lembrar que para Marsden (1995) o fato aparece mais próximo da multisetorização do rural capaz de promover mudança no consumo urbano ao prover serviços ambientais, bens não tangíveis e produtos relativamente não mercantilizados. Ele desencadearia no meio rural atualizadas formas de divisão social do trabalho agora flutuantes entre as ocupações agrícolas e não agrícolas nas malhas da periferia urbana.

Partindo do diagnóstico de Pretty (2002) no momento em que habitantes urbanos investem seu tempo em ações agrícolas conduzem-se múltiplas formações socioprodutivas como a presença e experiência de camponeses nas periferias das cidades. Um desses diálogos foi no campo do perfil da agricultura familiar periurbana no exercício de pluriatividade e multifuncionalidade nas áreas rurais, documentada em Delord e Lacombe<sup>29</sup> e complementada em Lacasse (1989) e Collomb, Gérard (1986).

Estas questões foram levadas nos diversos usos e significados atribuídos ao espaço e cultura pelos novos habitantes vindos das cidades como desempregados das periferias, favelados com habitação dupla, profissionais de consciência ecológica (neo rurais), moradores de condomínios rurais e trabalhadores locais dos ramos industriais e serviços. Os avanços das pesquisas dos franceses como Chamboredon (1980), Champagne (1977) e David Jean (1984), influenciou nesta abordagem aos especialistas brasileiros como de Paula, no esporte country na cidade da região serrana de São Paulo, e Teixeira (1998) na construção indenitária da agricultura familiar pluriativa na região fluminense do estado do Rio de Janeiro.

---

<sup>29</sup> LACOMBE. Agriculture, familles, exploitations, p. 240.



Aos poucos, no transcurso das últimas décadas, se formaram algumas noções-chaves para o tema da agricultura periurbana, dos quais destacamos três enfoques associada à morfologia espacial, a cidade sustentável ampliada e a noção da multifuncionalidade territorial.

A primeira abordagem vale destacar que, Arruda<sup>30</sup> no estudo sobre os alcances da agricultura urbana, indica que a definição da COAG/FAO (1999) frisa as diferenças espaciais com certa falta de especificidade. Houve uma definição de agricultura urbana e agricultura periurbana, mas a incluída na metrópole faz produção de subsistência hortícola e criação de pequeno porte e a excluída dela faz similar com exploração intensiva na periferia. Para Bertrand, o debate da periurbanização na Europa operara como parte da morfologia da expansão urbana tipo ex-urbanização de funções pela de-densificação da cidade no termo de rural urbanizado, mediada pelo uso produtivo individual. Moriconi-Ebrard (2008) é um dos que vê nela o modelo antropológico da idealização do espaço em torno de vácuos nas fronteiras das periferias Lardon<sup>31</sup>. Merlo (2006) vê que a noção do rural urbanizado desconhece as características do campo nestas áreas, então utiliza a categoria de campo urbano como expressão mais enquadra as inovações da atual ruralidade.

O reordenamento espacial é desafiado do momento que traduz analogamente as características entre agricultura urbana e agricultura periurbana consideradas como pequenas superfícies produtivas, agrícolas e extra agrícolas, ainda dentro, distante ou fora do perímetro urbano, sem nenhuma divisão administrativa, de tal forma misturada que

---

<sup>30</sup> ARRUDA. Agricultura urbana na região metropolitana do rio de janeiro: sustentabilidade e repercussões na reprodução das famílias, p. 54.

<sup>31</sup> LARDON. Peri-urbanisation and peri-urban agriculture: issues and proposals in.

---

acabam indistinguindo a paisagem dentro da malha da metrópole (MACHADO, 2009).

A segunda abordagem, lentamente traduz estes aspectos na análise sob a sustentabilidade e o elo com a agricultura metropolitana nas dimensões da biodiversidade, cultura, economia, político-institucional e técnico-agronômico. Propostas por Sachs (1993) e Darolt (2000) como estratégia de desenvolvimento rural inclusivo na agricultura metropolitana Arruda<sup>32</sup>. Uns dos aspectos que Arruda destaca citando a Fialor (2002), articulasse nas ações de agendas políticas com a disponibilidade de uso de solo urbano e o manejo de preços por produção para reproduzir as unidades familiares periurbanas em concordância ao ethos ambiental. Recorremos à ideia de Romano (2007) para quem houve nas estratégias de desenvolvimento rural um enfoque cognitivo de representações sócio políticas dos atores e formuladores de agendas e como tal nem sempre comuns no momento de articular políticas. Na sequência as agendas, após seguir esta fórmula, justificam a aplicação de políticas agrícolas diferenciadas para segmentos separados, tratando-se essencialmente de um referencial setorial no sentido de Jobert & Muller (1987).

Diante do cenário se utilizara disputa de desenvolvimento sob governança pública em territórios inter-regionais franceses para abordar dois tipos de projeções até 2030 para a agricultura periurbana. A primeira proposta prove da Delegação Interministerial do Ordenamento do Território e Atratividade Regional (DATAR). Os autores Lardon<sup>33</sup> (et all), se valendo das classificações feita por Vanier e Lajarge (2008), indicam que foram criadas cinco tendências dos quais destacamos três: i) O periurbano engolido pelo urbano; ii) o periurbano é

---

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> LARDON. Peri-urbanisation and peri-urban agriculture: issues and proposals in.

dissolvido no conforto espacial pelas disputas de tecnologias de energia renovável, iii) e a periurbanidade se transforma em espaço de intra conservação ambiental<sup>34</sup>. A segunda proposta indica os cenários de projeção do Instituto Nacional de Pesquisa Agronômica (INRA) baseado na noção das “novas ruralidades” formularam quatro cenários futuros: i) O campo ampliando-se na metrópole; ii) a periurbanização de grandes aglomerações, iii) a extensão espacial das áreas periurbanas, iv) e campo intermitente de regiões metropolitanas<sup>35</sup>.

Estas linhas instalam-se no debate do Ministério de agricultura da França que sintetiza algumas tendências até 2020 com o objetivo de repensar as práticas da nova agricultura adaptadas ao território, para que a agronomia volte ao centro da agricultura. Nesse aspecto Lardon<sup>36</sup> relativiza os alcances dessas perspectivas que insinuam aceitar forçadamente a perda de centralidade da agricultura nas ocupações periurbanas. Quando há coincidência entre o DATAR e o INRA para assumir que este tipo de gestão é realizada de acordo com um modo produtivo que vê o ecológico como um bem cobiçado, demarcando então franjas rurais, zonas marginais e zonas de passagem como é o caso do cenário proposto pelos especialistas do DATAR que não fazem qualquer referência ao aspecto produtivo nas áreas. Quanto os cenários do INRA, trata aos agricultores periurbanos como protetores da natureza e analisam as formas existentes de agricultura como fatores que variavam de acordo com o cenário de turno, mas que, tem problemas quando contempla a integração territorial da agricultura.

A terceira abordagem conceitual que considera agricultura periurbana como dobradiça metodológica busca

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

---

incentivar elos com a agricultura na base multidimensional e setorial de economia diversificada como recurso territorial (LARDON, 2008; MÉASSON et al, 2009). Nos termos de Certu (2008) é a característica de identidade dos campos e vilas metropolitanas, na sequência metamorfoseada diagnosticado por Rémy<sup>37</sup> em vilas campestres. A literatura especializada, na abordagem multifuncional, vem trabalhando a redefinição de agricultura periurbana daquela anterior que a considerava como zona de periferia absorvida pela cidade, por outras mais polissêmicas que a enquadra na polivalência produtiva, pluriatividade, e polimorfia institucional pela agenda territorial sustentável, pelo menos no papel, como citou Arruda no trabalho de Iaquina e Drescher<sup>38</sup>. Lardon<sup>39</sup> na sequência de identificar tipologia destas práticas, introduz o conceito de agricultura periurbana como um multi-ator, multifuncional, e agricultor a multi-escala baseada nos serviços socioambientais na prestação de alimentos e suprimentos de fibras para satisfação de demanda local, seja urbana e rural.

Princípios sob o caráter da sustentabilidade territorial na agricultura periurbana em que operariam as dinâmicas sociocultural, político-institucional, econômica e ecológica (AJARA, 2003; SACHS, 1993). O que esteve instalado em certo modo no debate da multifuncionalidade para agricultura metropolitana e periurbana foram os alcances da chamada “ambientalização do rural” que perpassaram transversalmente a noção territorial da sustentabilidade na agenda pública. Vale destacar a Mathieu<sup>40</sup> que problematizou

---

<sup>37</sup> RÉMY. *Le rural et l'urbain entre la coupure et la différence: La Métamorphose des relations villes-campagne*, p. 35.

<sup>38</sup> ARRUDA, *Ibid.*, p. 27.

<sup>39</sup> LARDON. *Peri-urbanisation and peri-urban agriculture: issues and proposals* in.

<sup>40</sup> MATHIEU. *La notion de rural et les rapports ville-campagne en France*, p. 19.

a categoria harmonização das relações homem-natureza-sociedade, dinamizado pela referência ambiental, que no diagnóstico de Mormont<sup>41</sup> houve uma narrativa proveniente do interior da cidade, fora das pautas dos membros das mesmas comunidades rurais a propósito de seus próprios estilos de vida e formas de relacionar-se com a natureza, como a noção de rural idealizado de setores neo-rurais, visitantes e turistas (YARWOOD, 2005).

É lícito, então, pensar a noção da agricultura multifuncional, como lembra Remy (2009), não obstante há segundo o autor, algumas advertências, valendo-se do caso francês. Nesse país, a categoria esta em situação de risco, tanto na aplicação da gestão e quanto na política orçamentaria. O autor numera três situações que atentam contra a multifuncionalidade territorial: i) que fique como apenas slogan de um momento da agricultura; ii) que seja tratada como política residual turista ligada a conservação de paisagem e iii) e que seja engolida no desenvolvimento sustentável. Nesse aspecto o autor é severo, o desenvolvimento sustentável somente pode tomar forma caso a multifuncionalidade seja executada integralmente isso envolve a pratica agrícola. Caso que as agendas na França passem pela exigência ambiental e a produção agrícola tenha um papel complementar, a possibilidade da multifuncionalidade se afogar na sustentabilidade vai depender da capacidade de fragmenta-la dando mais peso a uma que outra de suas dimensões. Novamente prece ser que o dinamismo do processo é sua dificuldade analítica, mas que como cita Vale<sup>42</sup>, é no dinamismo da multisetorialidade da agricultura familiar periurbana que reside a sua verdadeira

---

<sup>41</sup> MORMONT. A la recherche des spécificités rurales, p. 16.

<sup>42</sup> VALE. Expansão Urbana e Plurifuncionalidade no Espaço Periurbano do Município de Araraquara (SP).

---

importância, mais do que fato de ter funções exclusivas de corte ambiental Arruda<sup>43</sup>.

Dessa maneira localizamos conceitualmente a abordagem deste estudo nas perspectivas da multisetorialidade de Remy (2009), do dinamismo estrutural de Vale<sup>44</sup>, fora do reducionismo acima citado, para avaliar alguns mecanismos sobre as dinâmicas da agricultura periurbana como a prática sociopolítica e produtiva das ruralidades nas ocupações periurbanas sem terra nas regiões metropolitanas aqui abordadas.

Para Philo (1992) e Little (1999) os dispositivos das ruralidades traduzem-se em campos de disputa periurbanas que condicionavam um outro tipo de sujeito rural usualmente negligenciado pelos estudos especializados centrados em certos modelos de sujeito rural seja granjeiro, *farmer*, produtor agrícola, vigilante ambiental, ecológico, agricultor familiar pluriativo ou camponês. Especialmente quando estas tipologias acabam absorvendo a outros tipos de atores como a agricultura familiar periurbana.

As ocupações periurbanas sem terra nas malhas metropolitanas são campo de disputa política laboratorial incorporadas na competição pelo solo, que é em si estrangida pelas suas características: i) duplo caráter de produção; ii) indefinição espacial; iii) e abertas para a ocupação descontrolada, ou especulação mobiliária, na forma da urbanização rápida ou desurbanização lenta.

No enfoque multisetorial da agricultura familiar periurbana as diferentes ruralidades convergem, dialogam entre si. As disputas políticas aí travadas atuam nas agendas entre paradigmas de desenvolvimento o que para Moreira (2007) reproduz-se a dimensão mercantil do natural e das relações sociais, alterando a necessária redefinição das relações da sociedade-natureza a sociedade-poder.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.27.

<sup>44</sup> *Ibid.*

## 6 Conclusões

Ainda que os processos de metropolitização estejam apontando seus alcances na atual tendência rumo a zonas de fronteira econômica de aglomerações urbanas e não metropolitana, verificou-se que tais procedimentos não chegam a completar-se, nem menos significou a dissolução do rural nem a agricultura familiar periurbana nela. Em especial quando se cruzam as duas variáveis nos casos estudados a emergência de ocupações periurbanas da reforma agrária e a atuação conjunta e em sobreposição de políticas de reordamento municipal e federal nas malhas metropolitanas. O poder público municipal está condicionada à observância da lei federal no Estatuto da Cidade, na Lei Orgânica Municipal (LOM) e no atual Plano Diretor Urbano (PDU). Um efeito primeiro desta situação aponta que as áreas de extensão urbana ou rural são pressionadas para se tornar Zona de Adensamento Preferencial-ZAP tornando áreas periurbanas sem condições e infraestruturais aptas a especulação imobiliária. Um efeito segundo, aponta na controversas das atribuições constitucionais comuns ao município e do poder federal na função social do solo rural, como no fomento agropecuário da propriedade na exclusiva responsabilidade do INCRA, que podem levar a estagnação dos assuntos de distribuição fundiária nos contornos metropolitanos em especial na imprecisão administrativa quando se atrelam aos territórios de vários municípios.

Vale destacar que o invés de ser obstaculizado pelo quadro do planejamento municipal sobreposto a gestão federal foi possível constatar um traçado na estrutura de poder político pela reconfiguração da territorialização de disputa pela terra pelo MST passando de uma interiorização a uma periurbanização metropolitanizada, nos arredores de

---

Aracaju e João Pessoa em Zonas de Adensamento Restrito (ZAR).

Se estes deslocamentos indicam parcialmente a emergência da presença política da agricultura familiar periurbana na arena da política local pela ação propiciada pelo movimento sem terra em áreas metropolitanas. Restam algumas considerações de ordem paradoxais postas em pauta sob o procedimento orgânico que o movimento camponês utiliza para abordar as modificações rurais do dinamismo da multifuncionalidade e a polisetorialidade elaborada na agricultura familiar periurbana nos termos Remy<sup>45</sup> e Vale<sup>46</sup> para além do estritamente ambiental. Num instante são abraçadas via ocupação de solo nas malhas metropolitanas, e em outro momento são abordadas num debate que generaliza a categoria da agricultura familiar no camponês diferenciada da agricultura familiar empresarial capitalista, para fixar o caráter abrangente do campo no agricultor familiar<sup>47</sup> (PESANHA, 2008).

Trata-se de questões que interrogam abordagens sobre os rumos das discussões do campesinato na agricultura periurbana. Retoma-se então o argumento de Little (1999) que reflete a subordinação conceitual do agricultor periurbano em certos moldes produtivos ao longo de sua história. Desta vez caberia indagar os graus em que a noção de campesinato negligencia as particularidades internas do papel político, e poliprodutivo e multifuncional da agricultura familiar periurbana metropolitana sem terra. Traduza-se, a orientação de Remy<sup>48</sup>, diante de um desenho conceitual integral para abordar a relação campo-cidade,

---

<sup>45</sup> REMY. Prefácio.

<sup>46</sup> VALE. Expansão Urbana e Plurifuncionalidade no Espaço Periurbano do Município de Araraquara (SP).

<sup>47</sup> FERNANDES. Réforme agraire et Mouvement des sans-terre sous les gouvernement Lula.

<sup>48</sup> REMY. Prefácio.



delimitando que o dinamismo da agricultura familiar periurbana, tem por sentença o elo entre as ruralidades além dos limites do agrário e a conurbação metropolitanizada.

## Referências

ARRUDA, J. *Agricultura urbana na região metropolitana do rio de janeiro: sustentabilidade e repercussões na reprodução das famílias*. Tese submetida para obtenção do grau de Doutor em Ciências, Área de Concentração em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. CPDA. RJ. 2011.

BAKKER, N; DUBBELÍNG, M.; GÜNDEL, S.; SABEL-KOSCHELLA, U.; ZEEUW, H. *Growing Cities, Growing Food, Urban Agriculture on the Policy Agenda*. Alemanha: DSE. 2000.

COSTA, S. *Aspectos jurídicos e ambientais da gestão de resíduos sólidos na região metropolitana de Aracaju*. Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de mestre núcleo de pós-graduação de desenvolvimento e meio ambiente Universidade Federal de Sergipe. Cristóvão Sergipe 2011.

BONNAL, P; MALUF, R. Políticas de desenvolvimento territorial e multifuncionalidade da agricultura familiar no brasil. In CAZELLA. A. A. BONNAL P. e MALUF. R. (Orgs.) *Agricultura familiar: multifuncionalidade e desenvolvimento territorial no Brasil*. Mauad X. Rio de Janeiro, 2009. p.71-111

FERNANDES, M. Réforme agraire et Mouvement des sans-terre sous les gouvernement Lula In: *Le Brésil de Lula: un bilan contraste*. Syllepse: Ed. Louvain, 2010, p. 105-122.

- 
- FILHO RAMOS, E. *Questão agrária atual: Sergipe como referência para um estudo confrontativo das políticas de reforma agrária e reforma agrária de mercado (2003 – 2006)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia UNESP. Presidente Prudente, SP, 2009.
- GRAZIANO DA SILVA et, al. O que há de realmente novo no rural brasileiro. *Cadernos de ciência & tecnologia*. Brasília, V 19, n 1, 37-67, jan-abr. 2002.
- LARDON, S. et all. Peri-urbanisation and peri-urban agriculture: issues and proposals. In: GALLI, M; LARDON, S; MARRACCINI, E; BONARI, E. *Agricultural management in peri-urban areas*. The experience of an international workshop. Felici Editore, Ghezzano, 2010. p 7-25.
- LACOMBE, P. Agriculture, familles, exploitations. In: COULOMB et alii. *Lesagriculteurs & la politique*. Paris: PFNSP, 1990, p. 239-256.
- LEFEBVRE, H. *O direito a cidade*. São Paulo: Moraes, 1991 (1968)
- LOPES, R. *A relação urbano rural no contexto de metrópole um enfoque nos assentos rurais da RMN.2008*. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em geografia da área dinâmica e reestruturação de Territórios da Universidade Federal de Rio Grande do Norte, para obtenção do grau de mestre em geografia. Natal, 2008
- LOPES, E. Um balanço da luta pela terra em Sergipe. 1985/2005 *Scientia Lena* Vol. 3, N.º 1. 2007. [www.scientiaplena.org.br](http://www.scientiaplena.org.br). Acessado em 2013.

MATHIEU, N. La notion de rural et lês rapports ville-campagne en France; Les années quatre-vingt-dix. *Economie Rurale*, n° 247, setembro-outubro, 1998. p.11-20.

MIRANDA, L. *Planejamento e Produção do espaço em áreas de Transição rural-urbana: o caso da Região Metropolitana do Recife*. Tese de Doutorado, Recife: UFPE, 2008.

MINGGIONE, E; PUGLIESE, E. A difícil delimitação do Urbano e do Rural. Alguns exemplos e implicações teóricas. *Revista crítica de ciências sociais*, n. 22, abril, 1987.

MORMONT, M. A la recherche des spécificités rurales. In: JOLLIVET, M. (Org.). *Vers un Rural Postindustriel*. Paris: L'Harmattan, 1997.

PTDRS. Plano territorial de desenvolvimento rural sustentável – território da Zona da Mata Sul – PB. Resumo executivo 2010 – 2020. JP, 2010.

RÉMY, J. Prefácio. In CAZELLA, A.; BONNAL, P.; MALUF, R. (Org). *Agricultura familiar: multifuncionalidade e desenvolvimento territorial no Brasil*. Mauad X: Rio de Janeiro. 2009. p.11-17.

\_\_\_\_\_ Le rural et l' urbain entre la coupure et la différence: La Métamorphose des relations villes-campagne. *Espaces et Sociétés*, n° 72. Paris, 1993, p. 31-47.

RUIZ, R. & PEREIRA; F. B. *Estrutura e dinâmica espaço-temporal das metrópoles brasileira*. Rio de Janeiro: Observatório das Metrópoles, Relatório de Pesquisa, 2007.

SOUSA, J. (org). Novos cenários, velhos atores: a luta e a demanda por terra em Sergipe. Trabalho apresentado no *VIII Latin American Congress of Rural Sociology*, Porto de Galinhas, 2010

TOPALOV, C. Do Planejamento a Ecologia: Nascimento de um Novo Paradigma da Ação Sobre a Cidade e o Habitat? *Cadernos do IPPUR* (UFRJ/IPPUR) XI, Jan./Dez, 1997, p. 19-42.

VALE, A. *Expansão Urbana e Plurifuncionalidade no Espaço Periurbano do Município de Araraquara (SP)*. [s.n.] Tese (doutorado), Universidade Estadual Paulista, Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Rio Claro, 2005.

# O problema do método e as Ciências Humanas: Uma interpretação heideggeriana

---

*Wandeílson Silva de Miranda*

## 1 Sobre o problema do método

*Existe sobre a terra uma medida? Não há nenhuma.*  
(Hölderlin)

Num pequeno texto escrito em 1959, Heidegger, já na fase de seu pensamento tardio, diz:

São muitos os que hoje parecem debater com a dificuldade de encontrar uma concepção da história adaptada ao reino da técnica moderna e da ciência que dela não apresenta diferença. Uma tal concepção permitirá ordenar o estado do mundo determinado por este reino e apreendê-lo de modo compreensível. Mesmo assim, se uma tal tentativa fosse bem sucedida, a técnica moderna e a ciência que lhe pertencem permaneceriam desconhecidas quanto à sua essência<sup>1</sup>.

Este pequeno texto, como ficou claro na sua apresentação, trata de maneira concisa do problema da técnica, oferecendo-nos incisivamente a temática do pensamento heideggeriano. O tema aqui em questão, ciência e método, foi pensado por Heidegger a partir da própria essência da ciência e da técnica, estas, segundo ele, são formas de desabrigação do ente, e continua para nós totalmente

---

\* Professor da Universidade Federal do Maranhão. E-mail: [wsmyr@hotmail.com](mailto:wsmyr@hotmail.com)

<sup>1</sup> HEIDEGGER. Esquisses tirées de l'atelier, p. 361, grifo nosso.

desconhecido o seu fundamento. Grosso modo, fundamento para Heidegger significa o acontecer originário de cada coisa, logo é na dimensão da metafísica que se decide o ser da ciência e do método. Porém, inegavelmente há toda uma construção histórica que delimita o modo da aparição dessa dimensão metafísica inaugural.<sup>2</sup> Assim, a experiência social não é apenas uma relação de modos de produção, uma mecânica entre trabalho e economia, antes a cultura é um modo de expressão do acontecimento do ser. Porém a própria cultura, entendida aqui em seu apelo moderno, pode constituir-se como uma das formas de encobrimento da verdade do ser: “A verdade do ser ainda encoberta resiste à humanidade da metafísica. O animal trabalhador abandona-se à vertigem de seus poderes e feitos a fim de se descarnar e aniquilar-se no nada aniquilador”<sup>3</sup>.

O que chamamos de “indivíduo culto”, talvez não esteja completamente alerta sobre o grande confronto contemporâneo e do papel da técnica em nosso futuro. Geralmente estamos afastados de nossa autenticidade, assujeitados de forma determinada na contingência contínua de uma vida atarefada. Heidegger em *Ser e tempo*, denomina esse indivíduo de *das man*, o anônimo; o ser-aí cotidiano, em sua forma alienada de pensar e de agir, na esfera das coisas e dos outros, em outras palavras, o indivíduo do palavrório, que age assim ou assado, que pensa desta ou daquela maneira, mas sempre sob a tutela da aprovação pública, nunca em sua autenticidade. O significado do mistério nesse homem está disperso. A preocupação de Heidegger é obter por meio da perfuração da linguagem o sentido mesmo do modo de existir hodierno que aprisiona a experiência mais fundamental do ser.

---

<sup>2</sup> MENDES DE OLIVEIRA. A questão da técnica em Spengler e Heidegger, p. 51.

<sup>3</sup> HEIDEGGER. A superação da metafísica, p.63.

Em uma conferência proferida em 1967, na Academia das Ciências e das Artes de Atenas, Heidegger lembra um trecho do livro *Vontade de Potência* de Nietzsche, onde este diz: “Não é a vitória da ciência que caracteriza o século XIX, mas a vitória do método científico sobre a ciência”. Heidegger reconhece que a chave para compreender o que Nietzsche quer dizer com tal afirmação está na palavra método, ou seja, qual o significado para o ocidente da “vitória do método” e qual é o verdadeiro sentido da palavra método? Heidegger responde da seguinte forma:

Método não significa aqui o instrumento pelo qual a procura científica elabora o domínio, tematicamente estabelecido dos seus objetos. Método significa bem mais o modo e a maneira pelo qual, desde sua instauração, se constitui cada vez mais o domínio dos objetos submetidos ao desabrigoamento determinado na sua objetificação. O método é o projeto que se adianta para conquistar o mundo, e estabelece isto que unicamente pode ser submetido à investigação. E qual é este projeto? Resposta: que seja em geral submetido ao cálculo tudo isto que é acessível à experimentação e controlável por ele. A esse projeto de mundo as ciências particulares permanecem assujeitadas a seu proceder<sup>4</sup>.

Esta é a decisão epocal: somente passa a ser considerado verdadeiramente real aquilo que é cientificamente demonstrável e calculável: “Graças à calculabilidade, o mundo torna-se, sempre e em tudo, submetido ao assenhramento do homem”<sup>5</sup>. O método, é então, a instância metafísica que determina o modo de proceder do pensamento, sendo delimitado pelas condições

---

<sup>4</sup> HEIDEGGER. La provenance de l'art et la destination de la pensée, p. 371-372.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 372.

de cálculo, condições pensadas como necessárias na maneira de operar o ente e expô-lo à realidade vigente, ou seja, todo método compreende, pois é próprio de sua essência, o desabrigamento o qual o ente é forçado a manifestar-se pelas condições *a priori* que sustentam a operação da razão sobre esse ente. Este procedimento é a própria manifestação do esquecimento, segundo Heidegger, da coisa enquanto tal. O pensamento em seu fundamento metafísico se assenhora da coisa, mas nisto persiste o esquecimento do ser, pois toda relação do saber científico com o mundo é sempre uma relação entificadora. Por isso ele pergunta:

O que é então uma coisa? Resposta: uma coisa é o suporte subsistente de diversas propriedades, que nela subsistem e se modificam. Esta resposta é tão natural que domina todo o pensamento científico, e não apenas o pensamento teórico, mas igualmente todo o comércio com as coisas, o seu cálculo e a sua avaliação<sup>6</sup>.

Toda interpretação é uma interpretação dada através do cálculo, da mediação matematizadora que se apropria da coisa em sua manifestação alienada; ou seja, por meio da razão instrumental o ser do ente é definitivamente entificado. Aqui está o cerne da reivindicação heideggeriana, no que concerne a verdade. Para este a verdade não pode ser acobertada pelo conceito de representação, enunciado e conformidade com o fato, *veritas est adequatio intellectus ad rem*. Verdade deve ser retraduzida pelo seu sentido original, na sua concepção Grega,  $\alpha\text{-}\square\ \eta\theta\eta\iota\alpha$ , (*a-létheia*), desvelamento, des-ocultamento, não-esquecimento<sup>7</sup>.

Num texto seu intitulado *Ciência e pensamento do sentido*, Heidegger se propõe a desvendar o enigma acerca

---

<sup>6</sup> HEIDEGGER. *Que é uma coisa?*, p.41.

<sup>7</sup> Para maiores esclarecimentos sobre esta questão cf. Heidegger, *Sobre a essência da verdade*.



do desconhecimento da essência da ciência, a partir da abertura (*lichtung*) que possibilita repensar este ser-mesmo que é ocultado e que se apropria do real. Essa forma de apropriação se desenvolve sobre dois conceitos, a teoria, (*θηορία*), e o real, (*wiklichkeit*). No início de sua investigação Heidegger afirma, “a ciência é a teoria do real” e limita a validade dessa afirmação à ciência moderna, que difere acidentalmente, mas não essencialmente da ciência antiga e da ciência medieval. Demorando-se numa análise hermenêutica, característica de seus textos, Heidegger vai apresentando-nos paulatinamente a origem e o que na origem abrigava o termo REAL, ele que é o setor da operação, “daquilo que opera”. Operar provém do alemão *wirken*, e significa fazer, *tun*, este termo por sua vez provém da palavra indo-européia *dhe*, que tem sua raiz ligada à palavra grega *θέσις*, (*thesis*), posição, posicionamento, localização. O termo *thesis* não estava apenas relacionado a atividade humana e muito menos a concepção de ação e agir. Heidegger lembra que a palavra *φύσις* (*physis*) enquanto vigência da natureza estava associada a *thesis*, “Somente depois é que *φύσις* e *θέσις* vieram opor-se uma à outra”<sup>8</sup>. Já a concepção de real será compreendida como operar, *wirken*, o real é levado à sua vigente “realidade”, *wirklichkeit*, e passa a significar a vigência acabada, “que se produz e leva ao vigor de si mesmo”<sup>9</sup>. Com isso abre-se o verdadeiro questionamento onde os termos *wirken* e obra, *ἔργον*, (*ergon*), que possuem como traços decisivos não aquilo que vai ser entendido nos termos latinos *efficere* e *effectus*; termos esses que vão encobrir o significado originário de operar e obra, que são: descobrir e manter-se descoberto. Heidegger ressalta que, “Mesmo quando os gregos, a saber, Aristóteles, falam daquilo que os latinos chamaram de causa

---

<sup>8</sup> HEIDEGGER. *Ciência e pensamento do sentido*, p. 42.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 43.

efficiens, eles nunca pensam em causa e efeito”<sup>10</sup>. Nessa interpretação latina o deslocamento semântico vai encobrir o sentido originário. *Ενέργεια*, (enérgeia) e *έντελεχία*, (enteléquia), não sendo descaracterizados, os romanos pensam ergon e ciência no sentido supremo, como operatio entendida como actio. O vigente em sua vigência vai aparecer nessa descaracterização semântica como o “resultado de uma operatio”, agora o que importa é o “sucesso”. “O real é agora o sucedido, tanto no sentido do que aconteceu, como no sentido do que têm êxito”<sup>11</sup>. Todo sucesso é produzido por algo que acontece e o antecede, o pensamento agora se atem ao sentido da causa.

O real é a causalidade da causa efficiens. Esse distanciamento vai “entulhando” o verdadeiro significado do que seja o real, até ser interpretado como o que é “certo”. No século XVII ocorre o evento definitivo dessa transladação semântica, ou seja, o coroamento da metafísica, onde o real agora é objetificado: “É que agora, o real se propõe em efeitos e resultados. O efeito faz com que o vigente tenha alcançado uma estabilidade e assim venha ao encontro e de encontro. O real se mostra, então, como objeto (*Gegen-stand*)”<sup>12</sup>. O certo é dado no enunciado da coisa e em conformidade com o fato. O termo teoria, também passará por modificação similar, originado do verbo *θεωρεῖν*, (*theoren*). Este possuía significado “superior e misterioso”, pois nascia da composição de dois étimos *θεα*, (*théa*) e *ὄρα*. *Théa* é a raiz que origina a palavra teatro, que vai significar fisionomia, o perfil de algo ou a visão que se oferece. Heidegger nos dá o exemplo de Platão, quando este denomina a visão do perfil de *Εἶδος*, (*ídea*), ver o perfil é saber a partir da luminosidade do que se apresenta em sua

---

<sup>10</sup> HEIDEGGER. *Ciência e pensamento do sentido*, p. 43.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 44.

essência. Para esse tipo de conduta, ou seja, estar na presença do ser que se oferece à clara visão é o βίος θεωρητικός, (bios teoretikós), que difere da βίος πρακτικός, (bios praktikós). Entretanto, não se deve confundir a ideia de bios, para o grego, a bios theoretikós é uma atividade, a da visão, a mais refinada e elevada. Nesta visão própria da apresentação do ser, os gregos compreenderam, que o vigor do vigente era a maneira mesma do surgimento da verdade, alétheia. Mas na recodificação latina, ficou encoberto essa significação, nos esclarece Heidegger:

Pensado em sentido grego, a essência da teoria é plural e elevada em cada uma de suas dimensões. Pois bem, é esta essência, que se entulha quando hoje em dia, se fala, na física, de teoria da relatividade, na biologia de teoria da evolução, na história, de teoria dos ciclos, na jurisprudência, da teoria do direito natural. E, não obstante, a sombra da θεωρία originária atravessa a “teoria” de uso moderno<sup>13</sup>.

A teoria moderna, em resumo, visa sempre dentro de sua elaboração apoderar-se e assegurar-se do real. Porém, aqui ela está em contradição, pois na procura do real a ciência não tem como alcançar a essência do real. Assim está, ela, sempre numa condição reduzida de apropriação do real. Por isso não podemos falar em ciência pura, pois a ciência não é desinteressada ou sem propósito, pelo contrário, seu caráter é violento e apropriativo<sup>14</sup>. E, é esse caráter violento que pré-

---

<sup>13</sup> HEIDEGGER. Ciência e pensamento do sentido, p. 46.

<sup>14</sup> Com tal método de apropriação a ciência, enquanto manifestação técnica, dispôs o homem dentro de suas engrenagens de modo radical. Esta ideia Heidegger deixa bem claro quando afirma em *A questão da técnica* (p.24) que: “[...] o homem da idade da técnica vê-se desafiado, de forma especialmente incisiva, a comprometer-se com o desencobrimento. Em primeiro lugar, ele lida com a natureza, enquanto o principal reservatório das reservas de energia. Em consequência, o comportamento dis-positivo do homem mostra-se, inicialmente, no

---

determina os diferentes modos e os diversos domínios em que vai atuar este fundamento denominado de Método; ou em termos gerais, o tecnocentrismo que dá sustentação à sua própria eficiência ao ocupar-se em estabelecer “uma região do real” como domínio de seus objetos e onde os fenômenos são processados. Afirma Heidegger: “Numa concepção rigorosa, a essência do ‘objetivo’ propicia o fundamento para se predeterminar comportamento e procedimento. Há teoria pura quando um objetivo determina por si mesmo a teoria. Esta determinação provém da objetividade do real vigente”<sup>15</sup>. Pode-se sintetizar tal questão em uma frase de Planck citada por Heidegger: “Real é o que se pode medir”.

Queremos deixar bem claro que aqui não se estar fazendo um ataque gratuito, já que a crítica à razão, desde Rousseau até os pós-modernos, nos permite dialogar entre racionalistas e “irracionalistas”, e pode-se demonstrar que bons argumentos destes últimos abalaram os fundamentos da *ratio*, tal como a entendemos. Por isso, não concordamos com a afirmação de Paolo Rossi, que diz ser o coro contra a ciência e a técnica apenas um “ímpetuoso renascimento de um clima ‘idealista’” e que a “penetração na cultura italiana e nos meios de comunicação de massa, da mensagem anti-científica e anti-moderna, proclamado aos berros na época(...)”<sup>16</sup>, é tão somente produto de uma herança cultural centrada na retórica e na literatura. Antes deve-se aceitar que a ciência, aqui compreendida em sua totalidade, é a “realidade” onde hoje o homem sustenta-se e que, como herança europeia, não está limitada a um mundo anglo-saxão ou mediterrâneo, mas compreende um projeto de ordem planetária, e que seu maior perigo consiste na inapreensão de

---

aparecimento das ciências modernas da natureza. O seu modo de representação encara a natureza, como um sistema operativo e calculável de forças”.

<sup>15</sup>HEIDEGGER. Ciência e pensamento do sentido, p. 49.

<sup>16</sup>ROSSI. A Ciência e a Filosofia dos Modernos, p. 10.

sua própria essência. Tal alerta deve ser colocado de antemão, pois não são apenas as ciências da natureza que estão, como cracas, presas ao método, as ciências humanas, obviamente também estão presas ao problema do método, pois a determinação metafísica constitui a borda intransponível de nosso tempo:

Pensando a epocalidade do ser, pode-se dizer que a metafísica, como um todo, principalmente a metafísica moderna, é a história do esquecimento do mundo. Por isso, na tecnociência, evidencia-se que os múltiplos modos do ser do *Dasein* vigoram “desumanizados”, isto é, “a-pátridas”, fora do mundo, esquecidos do mundo<sup>17</sup>.

## **2 A ciência se recusa a habitar as coisas**

Neste reduzido trabalho, talvez já tenha ficado claro o próprio elemento diferenciador entre a teoria, no seu sentido originário, e o que se entende por teoria hoje. O pensar teórico era um pensar protetor, este saber antigo diferencia-se do que vai se compreender por contemplativo. A teoria se objetifica e com isso objetifica o real e o submete à sua forma de assenhoreamento, e com isso esfacelando-o em teorias do real, por necessitar assegurar o domínio e os seus objetos, enquadrá-los em disciplinas especiais, em especialidades, cria-se assim o espaço das “ontologias regionais”. No entanto, poderíamos ainda acreditar que é contra Galileu, o primeiro nessa ordem de objetificação e experimentação, tal como conhecemos, que se levantariam estas palavras, e que os resultados das ciências é mérito de um “pensamento infantil”, que pensa dar conta da natureza através da matematização, mas dizer tal coisa é tolice. A idéia de matematização e de quantificação da natureza, mantém nas fronteiras de suas disciplinas o “impulso científico” que

---

<sup>17</sup> CABRAL. Heidegger e a destruição da ética, p. 172.

---

desencadeia novas e muitas vezes decisivos questionamentos que revitaliza seu fundamento<sup>18</sup>. A ciência ganha respaldo em suas próprias avaliações, comprova seus resultados, sua eficácia ou não, serve de fundamento teórico para sua ação, porém não pode responder por sua própria essência. Mesmo aquelas que são hoje consideradas como reestruturantes dos paradigmas, ainda não superaram o verdadeiro problema: o método. A física, modelo utilizado por Heidegger para exemplificar, modificou a relação sujeito-objeto, passou a enquadrar na experimentação não apenas a parte, mas a totalidade, e trocou a condição de estrutura pela de relação. O pensamento de Niels Bohr e de W. Heisenberg, são exemplos bem amplos dessa modificação: “(...) devemos reconhecer que a situação com que se depara a moderna teoria atômica é totalmente sem precedentes na história das ciências físicas”<sup>19</sup>. Heidegger assegura que o princípio entre física clássica e física atômica, por mais que se distanciem, mantém ainda entre si o acordo de encontrar a objetividade do real. Heidegger cita Heisenberg para apresentar essa ideia comum às ciências, pois elas procuram, a possibilidade de escrever por meio de uma única equação fundamental as propriedades de todas as partículas elementares e com isto o comportamento de toda a matéria: “O que não muda, em linhas crassas da física clássica geométrica para a física do

---

<sup>18</sup> Para explicar tal questão Heidegger observa como a física atômica inicia um novo paradigma dentro do debate sobre as ciências. Diz ele em *O que é uma coisa?* (p. 74), atacando o positivismo chulo que predomina ainda no seio das ciências: “Niels Bohr e Heisenberg, pensam de um modo totalmente filosófico e somente desse modo elaboram as novas interrogações e se detêm, antes de tudo, no que é digno de questão”. Para ele não basta contrapor a antiga ciência dos séculos XVII e XVIII com a ciência do século XX, ambas trabalham com experimentação, cálculo e controle, porém, para Heidegger a diferença consiste no sentido do uso dos cálculos e das medidas aplicadas, qual alcance tem na determinação dos próprios objetos.

<sup>19</sup> BOHR. Física atômica e conhecimento humano, p.25.

campo e do núcleo é o fato de a natureza ter-se dis-posto, já de antemão, a um asseguramento que busca realizar a ciência como teoria”<sup>20</sup>. Em Hölderlin et Heidegger, Beda Allemann, lembra a distância que há entre a ciência e um pensar essencial, um pensamento que medita sobre a singularidade do ser, e a impossibilidade, suscitada por Heidegger, de habitarem uma mesma residência, tanto que afirma apenas a possibilidade de um salto (*saut*), por sobre o abismo que os separa: “A característica única da palavra do sagrado, corresponde à singularidade do seu poeta; que a pesquisa científica não poderá jamais demonstrar, pois seus meios são a comparação e a ordenação histórica”<sup>21</sup>. Heidegger não pretende com essa contraposição instituir uma tecnofobia, sua posição diante da tecnociência e da “vitória do método” não é completamente negativa. A interpretação de Heidegger pretende demonstrar a necessidade de separar o conteúdo semântico de *techne*, em seu sentido original, das demais variações linguísticas que entulham a compreensão mais essencial desse termo<sup>22</sup>. Heidegger afirma deste modo a necessidade de uma “educação do pensamento” por entre as ciências, e ressalta logo após a procura por outro caminho:

Em achar a forma, tal que esta educação para o pensar não termine por confundir-se com a procura e a erudição científica, eis a dificuldade. Esta intenção permanece perigosamente, sobretudo quando o pensar deve ao mesmo tempo encontrar ainda o lugar de sua residência. Pensar por entre as ciências significa: passar diante delas sem as desdenhar<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> HEIDEGGER. *Ciência e pensamento do sentido*, p. 52.

<sup>21</sup> ALLEMANN. Hölderlin et Heidegger, p. 248.

<sup>22</sup> Franco Volpi em *Heidegger e Aristóteles* esclarece a mudança de sentido do conceito de *techne* em Heidegger.

<sup>23</sup> HEIDEGGER. *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.175.

---

Pensar a ciência lá onde ela não pode pensar a si mesma, tarefa filosófica de obstinada preocupação com o mundo presente. A validade da ciência não está compreendida na efetividade do seu método e no controle do real. A verdadeira prova científica, segundo Heidegger, estaria em seu solo oculto, onde ela mesma não pode utilizar seu método, pois como ela poderia determinar a “verdade do ser”. Por isso, por maior que seja o desenvolvimento das ciências, há uma esfera que ela não pode abordar, a do incontornável, a natureza: “A representação científica nunca é capaz de evitar a essência da natureza, porque, já em princípio, a objetividade da natureza é, apenas *um* modo em que a natureza se ex-põe”<sup>24</sup>. Aqui podemos entender a provocadora frase de Heidegger, que diz que a “ciência não pensa”; ela não pensa porque ela não pode fazer esse giro sobre si mesma, caso da filosofia, ela não pode fazer de si caso de metalinguagem; a ciência não pode abrir mão do acionar o objeto, para questionar seu fundamento, pois aí cairia no desinteresse e no não-objeto, assim como todas as demais ciências. Tal problema do método não está circunscrito às Ciências da Natureza, onde, parece, a questão da eficácia do método se torna mais evidente. As Ciências Humanas também tornam-se cativas dessa “vitória do método”:

[...] as ciências do espírito orientadas para a história são capazes de alcançar definitivamente um puro fundamento, mais ciosamente elas guardam a pretensão de serem ciências; talvez precisamente porque elas surgem inicialmente ameaçadas por esta pretensão, e porque elas não poderiam, para assegurar seu caráter científico, retornar

---

<sup>24</sup> HEIDEGGER. Ciência e pensamento do sentido, p. 53.



imediatamente a uma certa exatidão de seu método, como fazem as ciências da natureza<sup>25</sup>.

A pretensão de ser ciência atravessa todas as áreas do saber e, no caso, as ciências humanas não é diferente. Talvez o debate tenha arrefecido durante o século XX, pois a concepção de cientificidade recebeu inúmeras críticas por diversos autores. Porém, não se pode esquecer como o caráter da objetividade e da calculabilidade continuam a reger o lugar mesmo que define o comportamento da ciência. Mesmo hoje, dentro da academia, certos paradigmas clássicos continuam a determinar o modo de operar do cientista da área de humanas, uma certa culpa ainda parece perturbar seus resultados e suas observações acerca do real. Por isso, mesmo, as ciências humanas podem ser mais “ciosas” do método que outras disciplinas da área das ciências da natureza. Logo, o método científico torna-se a um tempo a força e a prisão das ciências: a história (tipo de representação), a psiquiatria, psicologia, sociologia, antropologia, filologia, ciência literária, etc. Heidegger observa como, por exemplo, a psiquiatria ao tratar da vida mental do homem, nas várias manifestações da doença inclui, também, as manifestações da saúde, a partir de uma certa representação objetivada da integração do corpo. A ciência histórica ao tornar-se uma investigação de certeza e segurança procura assegurar uma região do real, tal procedimento diz mais de um tipo de representação e menos um deixar ser da histórica enquanto acontecimento:

A ciência histórica não pode decidir se o acontecer dos acontecimentos só se manifestam, em sua essência, pela e para a historiografia ou se, ao invés, a objetivação historiográfica, mais do que revela, vela o acontecer dos acontecimentos. Entretanto, decidido já está que é, como incontornável, que o

---

<sup>25</sup> ALLEMANN. Hölderlin et Heidegger, p. 258.

acontecer dos acontecimentos vige e vigora na teoria historiográfica<sup>26</sup>.

A filologia, a história, a sociologia, a economia, o direito, a psicologia, e demais ciências humanas, todas elas encontram o incontornável que vige em suas respectivas objetividades: a linguagem, o homem, o acontecer histórico, e nenhuma delas pode *abarcar-lo* em sua plenitude essencial: “o incontornável rege e reina na essência da ciência”<sup>27</sup>. O incontornável nunca estará essencialmente na vigência das ciências porque este é inacessível. O Método vige e sustenta como solo impensado a fonte comum que rege as operações e construções dessas ciências, porém a eficiência do método cega as ciências para o mais essencial:

Fica sempre de pé, portanto, o fato de as ciências não terem a possibilidade de apresentar a si mesmas, como ciência, só com os recursos, os métodos e os procedimentos da teoria. Ora, se não é dado à ciência tratar cientificamente de sua própria essência, também não lhe assiste a possibilidade de acesso ao incontornável de sua essência<sup>28</sup>.

Heidegger não faz diferença entre as ciências do espírito (*Geistwissenschaft*) e as ciências da natureza (*Naturwissenschaft*), os modelos científicos não reconhecem, apenas inquietam-se, mesmo com todas as discussões epistemológicas, com o incontornável que vige nelas. Para Heidegger as ciências repousam em certa conjuntura discreta “como o rio na fonte”.

Temos a ciência e ela se mostrou em tal modo de apropriação e elaboração do real que não se pode condenar sua eficácia, mas sua raiz está afastada essencialmente do trato com o real, pois na sua dis-posição dis-põe o real de

---

<sup>26</sup> HEIDEGGER. *Ciência e pensamento do sentido*, p. 54.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 56.

modo eficiente e útil, porém tal dis-posição é apenas “*um* modo de ex-posição” e nunca a plenitude do real. Por outro lado, o pensamento do sentido é o pensamento que retorna à senda do que é digno de ser pensado, por mais obscuro que seja. Este mesmo pensamento que descobre que toda visita é um re-visitare, que conhecer é re-conhecer o âmbito do imemorial, essa seria de certa forma a missão da filosofia heideggeriana: “Entregar-se ao sentido é a essência do pensamento que pensa o sentido”<sup>29</sup>.

Este pensar deve chegar até nós para afirmar o apelo do ser, contra a “época a formação” (*Bildung*). Formação que visa estabelecer a cultura como fundamento e modelo a ser seguido. Cultura que afirmou a idade do poderio técnico, do esquecimento e da indigência, da penúria do espírito, enfim a era da consciência histórica<sup>30</sup>. Nós utilizamos a técnica, mas também ela nos disponibiliza, move-se como algo vivo e que ainda não compreendemos. As ciências humanas estão dispostas dentro dessa questão, pois nela se fundamenta a experiência e o vigor da metafísica que direciona o conhecimento sobre o homem em acordo com o Método que governa e determina as pesquisas e conquistas técnicas. Porém, o próprio homem está disposto dentro desse problema, sendo interpretado e analisado a partir desse fundo comum que serve de suporte para os mais diversos empreendimentos das ciências humanas. Isto apenas confirma a vitória do método sobre a ciência. O homem, como outro objeto da pesquisa científica, também está disposto às operações tecnicocientíficas, e aos critérios de objetividade e ordenamento empreendido pela metafísica, tais

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>30</sup> A concepção de consciência histórica será uma questão tratada com mais detalhes por Heidegger no texto, *Hegel et son concept de l'expérience*, para ele tal concepção cai num modelo de representação que impossibilita o pensar fundamental da história e do acontecimento (*Ereignis*).

---

possibilidades calculáveis estão dimensionadas pelo homem e para o homem.

Heidegger observa com muita clareza para onde tais possibilidades calculáveis podem nos levar. No texto, *La provenance de l'art et la destination de la pensée*, ele cita um fragmento de Nietzsche, onde este diz, “O homem é o animal que ainda não está completo”, esta afirmação serve como chave interpretativa do mundo contemporâneo, e do papel que as ciências hoje exercem na fabricação da vida. Para deixar mais clara essa visão sobre a operacionalidade contínua da tecnociência sobre a vida Heidegger complementa com uma segunda citação de um cientista americano que diz, “O homem será o único animal que poderá dirigir sua própria evolução”; em outras palavras, o homem é o único animal que pode empreender a exploração e a planificação seguindo o rigor metodológico necessário para elaborar e construir um homem-porvir: “A vitória do método se desenvolve hoje em suas possibilidades mais extremas, como a cibernética. A palavra grega κυβερντης é o nome daquilo que possui os comandos. O mundo científico torna-se mundo cibernético”<sup>31</sup>. Para Heidegger o projeto cibernético supõe que as características fundamentais de todos os processos calculáveis do mundo seja o comando, e comando significa a transmissão de uma informação, a realidade reduzida a unidades mínimas de informação, *it bit*. O homem passa a ser decodificado dentro desse comando autorrelugado, “automatização de um sistema motor”. Deste modo, o homem aparece aqui como a última fronteira do método, assim como o espaço cósmico se presta a exploração contínua agora, os genes, o corpo, a mente, a linguagem, etc, entram no cálculo cibernético: “O projeto cibernético do mundo, a ‘vitória do método sobre a ciência’ torna possível que o mundo do inanimado e do

---

<sup>31</sup> HEIDEGGER. *La provenance de l'art et la destination de la pensée*, p. 372.

animado seja submetido a um cálculo geralmente equivalente, e neste sentido universal – a um cálculo, por assim dizer de um mestre”<sup>32</sup>. Tal círculo sujeito-objeto define exemplarmente o modelo da representação cibernética, “a troca contínua de informações, a retroação em um sentido de circuito de regulação superior, que talvez descreva a relação ‘homem e mundo’”<sup>33</sup>. A constituição das modernas ciências, como é o caso da cibernética, romperam as linhas entre os seres vivos e os seres inanimados. O que é o homem dentro desse projeto senão mais um objeto, com toda a certeza um objeto mais difícil de ser capturado, mas ainda assim um objeto. Mesmo sendo considerado como um ser social, tal sociabilidade é costurada a partir do modelo cibernético. Mas o que isso que dizer? Heidegger tenta explicar:

Mais sociedade que dizer: sociedade industrial. Ela é o sujeito no qual o mundo dos objetos permanece relacionado. Se pensou certamente que a egoidade do homem seria suplantada pelo seu ser social. Mas este ser social não faz de nenhum modo que o homem moderno sacrifique sua subjetividade. Ao contrário, a sociedade industrial é a egoidade, por assim dizer, a própria subjetividade, elevada ao seu extremo. Nela o homem nada mais faz do que se remete a si mesmo e aos seus domínios, por ele erigidos em instituições de seu mundo vivido. Certamente, a sociedade industrial é aquela que se submete às regras da ciência dominada pela cibernética e da técnica científica. Mas, a aurora da ciência se apóia sobre a vitória do método, que de seu lado produz como sua justificação o efeito da pesquisa que ela comanda. Este título de justificação

---

<sup>32</sup> HEIDEGGER. La provenance de l’art et la destination de la pensée, p. 372.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 373.

---

é tido por suficiente. A autoridade anônima da ciência é considerada como intocável<sup>34</sup>.

E mais adiante ele completa:

E a sociedade industrial? Ela é a subjetividade que se estabelece sobre si mesma. É o sujeito no qual todos os objetos são ordenados. A sociedade industrial se inflama em se fazer a norma incondicional de toda objetividade. Se descobre, portanto, que a sociedade industrial existe sobre o fundamento da inclusão no conjunto de suas próprias potências<sup>35</sup>.

Ser um ente social é pertencer a uma sociedade industrial, marcada pela atividade e experiência da técnica e da ciência. Como se pode pensar o homem fora dessa totalidade, que paradigma científico estaria livre desse suporte epocal para refletir e meditar sobre o lugar do homem no mundo e o conhecimento do ente preconizado pela metafísica? Há ainda possibilidade de se fugir desse movimento que se personifica num modelo planetário, onde o que é pensado é pensado sempre dentro dessa metafísica? Esta é uma questão que coloca todos aqueles que pensam a ciência e as suas possibilidades contra a parede, acuados, ante o ceticismo do pensamento moderno, que frente a qualquer proposta que se alavanque pensar o real a partir de sua totalidade, coloca-se logo em atitude de suspeita. Esta mesma desconfiança que é também direcionada para a própria razão, profunda desconfiança inaugurada e sistematizada durante os três últimos séculos posteriores a derrocada da escolástica. Vê-se hoje, a razão como algo que, assenhorando-se do real, reduz tudo ao controle técnico, com sua ampla capacidade de manipular e instrumentalizar, tanto no macro como no microcosmos, criando um cerco sobre tudo aquilo que provoca o instinto de conhecimento. Deste modo,

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 374-375.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 375.

poderíamos dizer que a razão seria aniquiladora de uma experiência mais originária do homem com o mundo, sem direito à nenhuma salvaguarda do que seja autêntico e digno de ser pensado. Ora, temos então que sobre a razão pesa essa irrefreável suspeita, se nela há ou não uma capacidade de sustentar uma interpretação legítima do real, ou seja, se a racionalidade é uma fonte suficiente para arrogar para si mesma, os méritos de uma representação da verdade. A razão, mesmo como instrumento desta ou daquela ciência particular, já se encontra sob o signo da suspeita, o que então impede qualquer proposta de pensamento que pretenda fundamentar a partir da totalidade dos entes, ou seja, um pensar do ser, do conhecimento do primeiro-último. Se isto não é algo para tomarmos por simples zombaria, então devemos pensar seriamente o lugar que se insere esta crise. Diz-nos Manfredo Araújo:

Somos, hoje, essencialmente especialistas: a pluralidade ilimitada constitui o solo de nossa vida. Nossa, razão, entendida consciente apenas como epocal, não nos fornece mais certezas últimas. Sua especificidade consiste precisamente em recolher as riquezas do diferente, do pequeno, do particular, do múltiplo<sup>36</sup>.

O pensamento arrefece hoje diante desta “pluralidade ilimitada”, onde dizer-o-todo, é tido como impossível e absurdez, crítica veemente da analítica e das ciências empíricas, que são por princípio “ciências do singular”<sup>37</sup>. Mesmo o embate entre metafísica e ontologia,

---

<sup>36</sup> OLIVEIRA. Sobre fundamentação, p. 13-14.

<sup>37</sup> Manfredo Araújo em *Sobre Fundamentação* (p.12), sintetiza essa situação: “Vivemos uma profunda desconfiança na razão: ela, que deveria inaugurar a era definitiva de efetivação do homem como ser livre e emancipado, aparece em nossos dias como poder suspeito, perverso e dominador que, negando toda autonomia na vida humana, se faz a fonte da destruição da própria vida humana: ela se reduz, hoje, ao controle técnico da natureza e dos homens, constituindo a base de um mundo

---

caso da metafísica clássica que tematiza o universal a partir do intemporal e do necessário, que encontra na ontologia moderna o pensamento do todo, a partir do temporal, do contingente e do particular. Em suma, de um lado a necessidade de outro a historicidade. E, como tal, nosso lugar epocal é o lugar de abertura dessas duas correntes, que experienciamos, e notadamente não nos damos conta de seu teor e profundidade.

Em relação à razão e seus princípios poderíamos dizer que sobre ela paira uma suspeita não um veredicto, e em relação à metafísica tomo as palavras de Heidegger, que diz que “desde sempre estamos na metafísica”, pois ela é um envio da nossa linguagem, e aqui propriamente a linguagem é a gramática grega, que no mérito de pensar o ser, como nenhum outro povo pensou, fundou o lugar mesmo onde todo o pensar, tal como o compreendemos, se dá como provocação e convocação ao questionamento do ente. Quando o primeiro pensador anunciou o ser (*Hén Pantá*) também anunciou, como  $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$  originante, a competência (*episteme*) deste dizer sobre o ser do ente, e como tal a pretensão de dizer do ser enquanto ser. Logo, a história do ocidente, e desta forma da ordem planetária, ainda é uma ressonância desse primeiro dizer, que como *Thaumázēin*, diz do ser. Pela interpretação, heideggeriana, estaríamos sempre dentro de um círculo metafísico, mesmo as ciências, pois o ser, é e será sempre o incontornável, o que “(...) rege e reina na essência da ciência”, já que:

---

cada vez mais marcado pelo terror e pela violência, pela danificação da vida humana inserida em mil formas de dominação. De força de emancipação, a razão se transformou numa força de dominação e repressão da espontaneidade criativa da vida. Por isto, parece que fracassaram todas as versões da história universal de emancipação e a razão, no mínimo, emerge, neste contexto, como ilusão de uma consciência ingênua”.



Sob determinadas condições: quando nos entregamos ao esforço de examinar a fundo a situação interna das modernas ciências da natureza, tanto as dos seres inanimados, como as dos seres vivos, quando, do mesmo modo, examinamos a fundo a relação entre técnica das máquinas e o nosso estar-aí, torna-se então claro que, aqui, o saber e o questionar chegaram a limites que indicam que falta, verdadeiramente, uma relação originária com as coisas e que tal relação se torna ilusória com o progresso das descobertas e com os resultados da técnica.<sup>38</sup>

Firma-se aqui aquela sentença provocadora de Heidegger, que diz que a “ciência não pensa”. Ela não está aí para pensar seu próprio fundamento, caso fizesse isso não seria mais ciência. Temos, então que a metafísica-ontologia, não é meramente mais uma disciplina do currículo ou uma esfera a mais do conhecimento, ela é o horizonte onde se determina a abertura originária do pensar:

Quem hoje se empenha num problema filosófico, não pode impedir-se de achar-se no fim de jornada da grande tradição grega. Pois a metafísica grega não é algo, que num tempo foi, e agora já não é mais. Não se trata de um presente para sempre passado. É um pretérito ainda hoje presente no vigor e no império da ciência e da técnica. E não só no sentido de que o homem evoca e faz reviver por meio de reconstrução historiográficas o passado de sua história, mas no sentido existencial de constituir o próprio fundamento de seu modo de ser moderno<sup>39</sup>.

Porém não se está aqui a afirmar que se deve assumir tal pensamento simplesmente como um legado, uma herança, mas como quem, ciente de seu modo-próprio de

---

<sup>38</sup> HEIDEGGER. *Que é uma coisa?*, p.47.

<sup>39</sup> CARNEIRO LEÃO. *Aprendendo a pensar v. I*, p.109.

dizer de sua epocalidade, põe-se diante de seu tempo histórico com vigor crítico. Aí reside o verdadeiro poder da Filosofia, que abre o espaço essencial da liberdade, e que somente no mérito de um pensar-filosófico se dá como descortinamento do caminho humano. E aqui, não é apenas o rigor que desempenha o papel principal, mas a livre entrega àquilo mesmo que é pensado, à livre vivência do a-ser-pensado.

Mas do que nunca se reclama a presença de um pensar mais autêntico e não simplesmente bailarino ou trapezista com seus conceitos, frente à biotecnologia, às técnicas antropogênicas, frente à constituição de uma filosofia não-clássica, que não mais procura a natureza como modelo, ou seja, a substituição da natufactualidade pela artefactualidade, frente ao êxtase da técnica sem limite determinado e que não possibilita, em oposição, um pensar que pense a sua essência. Hoje, falar em pós-modernidade é falar de um mundo pós-natural. Hoje, pensar o ser é pensá-lo no hiperbólisto apofânico derivado do próprio ser. Hoje, que o conhecimento moderno considera-se à frente dos demais modos de saber, onde se quer subjugar a filosofia, ao que foi denominado “mito do progresso”, pelo simples fato de confundir quantidade com qualidade. Hoje, onde a separação fundamental entre filosofia e ciência é esquecida, querendo arrastar aquela para dentro de um modo único de representação, e julgando como “irracional” tudo aquilo que não for compatível com tal modelo. A tarefa da filosofia e das ciências humanas é *rasgar* o método de modo a deixar irromper a *diferença* entre Pensamento e Ciência:

No domínio planetário da semântica o pensamento intempestivo do Ser é logo cortado como fabulação romântica a serviço da ideologia. [...] Com a redução de toda semântica a uma referência de fatos a fatos, a tendência atual corre no sentido de dessemantizar

toda reflexão para assim mascarar a ideologia da semântica<sup>40</sup>.

O homem é o ser sempre em perigo, pois encontra-se jogado à procura de seu ser. E, na metafísica-ontologia, é que esse poder de encontro e re-criação da vida se dá de forma decisiva. Pois, no ato de pensar o fundamento, nós restituímos, em favor da memória (*Mnemosyne*) e contra o esquecimento (*Anamnesis*), o lugar de origem que abriga o homem, contra a penúria e desconsolo dos modernos.

Pensar hoje é saber-se aturdido frente a incapacidade de desdobrar todo o cerne que arrasta-nos, como afirma Antônio Abranches, dentro da vertigem do poder técnico-científico: “O intrinsecamente aniquilador da técnica, sua ascensão inequívoca e irresistível, já podiam ser admirados na ultrapassagem do niilismo triunfal (império da Liberdade do Capital e do Estado nação) pelo niilismo negativo (império do Terror e da Insegurança)”<sup>41</sup>. Aqui encontramos-nos sem a possibilidade de salvaguarda para conter a barbárie, esta que apaga o rastro do outro e o condiciona a um dispositivo, que como um motor-engrenagem, derroca, seja na história ou na arte, o mérito de qualquer sentido. A cultura, a cultura da formação, é a cultura da consciência aniquilada, mas ainda assim consciência:

O poder espiritual da dúvida não sobrevém. A diversão é a contrapartida solidária do tédio, essa onipresente nuvem de dor pulverizada que, veladamente, ameaça o horizonte da perspectiva funcional. A cultura se reduz assim à ordem da pedagogia-recreativa, ela induz ao sono, teme e

---

<sup>40</sup> CARNEIRO LEÃO. Aprendendo a pensar v. I, p.149-150.

<sup>41</sup> ABRANCHES. A Miragem no Deserto, p.31.

---

impela a vigília no próprio coração da consciência acelerada. Ela é o ópio do povo<sup>42</sup>.

No texto, *Esquisses tirées de l'atelier*, com o qual iniciamos esse trabalho, Heidegger cita a declaração do então presidente do conselho soviético, Nikita Krustchev, sobre a façanha espacial russa: “Nós somos os primeiros do mundo a conseguir imprimir no céu, da terra à lua, um rastro de fogo”. Mas o que significa aqui “imprimir”, senão a continuidade temerária da força e da violência, a radicalidade técnica de um determinado método e pensamento que leva os pés dos homens para fora da terra, e apenas amplia a desertificação, a planificação planetária que ordena e reduz a um só objetivo: o aperfeiçoamento metodológico do controle e da domesticação, o método para organizar e tornar produtor cada homem. Caso trilhemos essas interpretações do pensamento de Heidegger, não apenas ladeando-o ou simplesmente calcando-o com as injúrias recorrentes da crítica, perceberemos que a sua reflexão devassa uma História e interroga o homem em sua essencialidade hodierna. Devassa os princípios ou a “genealogia” de um modo de determinar a conduta e o procedimento do homem com o ser; e abre um espaço de um desafio que convoca o pensar a uma inquirição de seu próprio fundamento, bem como o regime de sua trajetória e o seu desdobramento, seja lógico, ético, estético, científico, etc. Tal apropriação da história, como num só movimento, lança homem, destino e ser dentro de uma questão que mais do que o mérito de alcançar uma resposta, dá-nos a pensar, fora do servil, do contentamento, do cabível ou aceitável e desperta no homem a dis-posição de entregar-se à livre amplidão do pensamento, lugar originário e originante que detém as possibilidades de modificação do que até hoje foi proposto como relação homem-mundo. O presente trabalho, em sua

---

<sup>42</sup> A cultura é o Ópio do povo, p. 9. Editorial da revista *Nó Górdio*. Ano 1. n. 1. Dezembro de 2001.

medida e economia, intentou pensar e inquirir o lugar da ciência e do método na construção da vida contemporânea; exercício este de meditar o regime presente, homem e ser, em seu desdobramento técnico e de assenhoreamento violento da realidade, demonstrando a necessidade de salvaguardar um pensar que ultrapasse o nihilismo imantado à própria conduta da metafísica.

### Referências:

ABRANCHES, Antônio. A Miragem no Deserto. In.: *O NÓ GORDIO, revista de metafísica, literatura e artes*. Rio de Janeiro, N° 1, p. 29-31. Dezembro 2001.

ALLEMANN, Beda. *Hölderlin et Heidegger*. Traduction François Fédier. Paris: P.U.F, 1987.

BOHR, Niels. *Física atômica e conhecimento humano*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto.

CABRAL, Alexandre Marques. Heidegger e a destruição da ética. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Editora Mauad, 2009.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, v.I.

HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit pur Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1970.

\_\_\_\_\_. *Esquisses tirées de l'atelier*. Traduit pur Michel Haar. Paris: Éditions de l'herne, 1983.

\_\_\_\_\_. *La provenance de l'arte et le destination de la pensée*. Traduit pur Jean-Louis Chrétien et Michèle Reifenrath. Paris: Éditions de l'herne, 1983.

---

\_\_\_\_\_. *Que é uma coisa?* Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 2002.

\_\_\_\_\_. Ciência e pensamento do sentido. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Márcia Sá Cavalcante Schuback e Gilvan Fogel. In: *Ensaaios e conferências*. Petrópolis. Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. A superação da metafísica. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Márcia Sá Cavalcante Schuback e Gilvan Fogel. In: *Ensaaios e conferências*. Petrópolis. Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. A questão da Técnica. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Márcia Sá Cavalcante Schuback e Gilvan Fogel. In: *Ensaaios e conferências*. Petrópolis. Vozes, 2002.

MENDES DE OLIVEIRA, Ruben. *A questão da Técnica em Spengler e Heidegger*. Belo Horizonte: Argvmentvm; Tessitura, 2006.

ROSSI, Paolo. *A ciência e a Filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 1992.

VOLPI, Franco. Heidegger e Aristóteles. Tradução de José Trindade do Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre fundamentação*. 2ªed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

A Cultura é o Ópio do Povo (Editorial). In: *O NÓ GORDIO, revista de metafísica, literatura e artes*. Rio de Janeiro, N° 1, p. 5-6. Dezembro 2001.

# O Estatuto de Cientificidade da História no séc. XVIII: Uma reflexão a partir de Kant

---

*Zilmara de Jesus Viana de Carvalho*

## 1 Introdução

No séc. XVIII, a física newtoniana ocupa um papel de absoluta relevância, uma vez que se torna referencial para o progresso que a humanidade é capaz de atingir não apenas no tocante a compreensão da natureza, mas também na área sócio-política, jurídica, econômica, dentre outras. Ela acena para o poder emancipador que pode advir da razão.

A filosofia kantiana reflete muito bem esse otimismo com relação ao progresso que a razão teórica (científica), tanto quanto a prática (moral), pode proporcionar à humanidade, empenhando-se no sentido de construir uma teoria do conhecimento que dê conta de responder como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, juízos por excelência da ciência, quer na matemática, quer na física. Observe-se que a pergunta de Kant sobre como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, circunscreve-se unicamente a esses dois ramos do saber, isso porque só a física e a matemática são tidas como ciência, só nelas representações distintas são ligadas sem o prejuízo da universalidade e da necessidade do

---

\* Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP. Professora do Departamento de Filosofia e do Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade PGCult da Universidade federal do Maranhão – UFMA. E-mail: [ziljesus@yahoo.com.br](mailto:ziljesus@yahoo.com.br).

conhecimento produzido. Eis a condição kantiana para que um saber seja reconhecido como ciência.

Para compreender melhor isso tomemos como referência especificamente a ciência da natureza. Na obra *Princípios metafísicos da ciência da natureza* (1786), Kant afirma que a ciência da natureza deve conter uma parte pura, capaz de resguardar a necessidade e a universalidade dos conceitos e é esta característica que lhe garante o qualificativo de ciência genuína.

Toda a ciência natural *genuína* precisa, pois, de uma parte *pura*, na qual se deve fundar a certeza apodítica, que a razão nela busca; (...) O puro conhecimento racional por simples *conceitos* chama – se filosofia pura ou *metafísica*. (...) Por conseguinte, a genuína ciência natural pressupõe uma metafísica da natureza. Esta deve, pois, conter sempre puros princípios, que não são empíricos (é por isso que leva o nome de metafísica).<sup>1</sup>

A ciência que assim não procede deve ser chamada de imprópria, suas leis são contingentes, não possuem certezas apodíticas, “os princípios são nelas apenas empíricos”<sup>2</sup>. Nessa perspectiva, a química (teoria experimental), a história da natureza e a descrição da natureza por possuírem leis contingentes e princípios empíricos, formam um sistema, logo são ciências, uma vez que, segundo Kant: “Qualquer doutrina quando deve formar um sistema, isto é, um todo do conhecimento ordenado segundo princípios, chama-se Ciência [...]”<sup>3</sup>. No entanto não são ciências genuínas, na medida em que para tal precisariam possuir princípios *a priori* e, assim, preencherem os requisitos da apoditicidade, como o fazem a matemática e a física.

---

<sup>1</sup> KANT. Princípios metafísicos da ciência da natureza, p. 15

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p 14.



Entretanto, são ciências impróprias, ou seja, cabe-lhes a definição de ciência no sentido amplo, embora não sejam ciência no sentido estrito (ciência genuína).

No ensaio intitulado *Das diferentes raças humanas* (1775) a história da natureza, é apresentada como uma parte da geografia física, embora aparentemente trate de um tópico antropológico<sup>4</sup>, aparentemente, pois, na verdade, trata-se da história da natureza do gênero humano, história na qual o homem é compreendido como um simples animal e investiga o que a natureza faz dele.<sup>5</sup> Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), ele alerta, que “o conhecimento das raças humanas, como produtos que fazem parte do jogo da natureza, ainda não entra no conhecimento pragmático do mundo, mas apenas no conhecimento teórico dele”<sup>6</sup>, em outras palavras, a história natural desenvolve tão somente um conhecimento teórico sobre os animais, as plantas e os minerais dos diversos países e climas, porém não poderia fornecer um conhecimento do ser humano como *cidadão do mundo*<sup>7</sup>, sendo esta uma tarefa da antropologia pragmática.

Nessa perspectiva, fica claro que é possível empreender uma compreensão do gênero humano que extrapola o que é próprio à história natural, visando algo mais do que dar conta das alterações sofridas pelos seres, inclusive o homem no planeta por meio de migrações naturais etc.. Sendo assim, a diferença fundamental estaria no enfoque proporcionado pela história da humanidade, na medida em que nesta o homem é tratado como um ser de liberdade. A história da humanidade não deve, portanto, ser interpretada como uma parte da história natural.

---

<sup>4</sup> HAHN. *Das diferentes raças humanas* – Estudo introdutório, p. 06.

<sup>5</sup> KANT. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 21. AK, VII, 119.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 21- 22. AK, VII, 120.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 21. AK, VII, 120.

No *Começo conjectural da história humana* (1786), Kant, inclusive, as distingue, ao afirmar que: “A história da *natureza* começa, por conseguinte, pelo bem, pois ela *é obra de Deus*; a história da *liberdade* começa pelo mal, porque ela *é obra do homem*.”<sup>8</sup> Com isso a diferença entre história natural e história da humanidade parece inconteste, no entanto, há que se compreender com mais vagar em que consiste essa história da humanidade e se é possível entendê-la como história empírica.

No *Começo conjectural da história humana*, Kant, menciona “um gênero de história [...] estabelecida e digna de crédito como documentação efetiva”<sup>9</sup>. Tal gênero de história, evidentemente, é a história empírica, contudo, se há essa preocupação em mencioná-la é, precisamente, porque há também a intenção de distinguir a história empírica da história filosófica. Em outras palavras, quando Kant se refere a história “do primeiro desenvolvimento da liberdade com base nas disposições originárias próprias à natureza humana [...]”<sup>10</sup> é da história da humanidade, também denominada de história filosófica ou filosofia da história, que ele está falando e não da história empírica, que possui uma *documentação efetiva*. Entretanto, a história empírica não poderia também ter como referência fundamental a liberdade, tendo em vista que trata das ações humanas e não teria, assim, algo em comum com história da humanidade? Entretanto, admitindo-se que a história filosófica e a história empírica possuam esse ponto de convergência, não obstante, o que as distingue, ambas podem ser compreendidas como ciência? Eis algumas das questões que nos propomos a investigar a fim de definir o estatuto de cientificidade da História em Kant.

---

<sup>8</sup> KANT. *Começo conjectural da história humana*, p. 25. AK, VIII, 115.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.14. AK, VIII, 109.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 14. AK, VIII, 109

## 2 História Natural, Descrição da Natureza e História da Humanidade

Convém lembrar através do *texto Das diferentes raças humanas*, o que Kant entende por história da natureza a fim de averiguar se de fato a história da humanidade dela se distingue, para tanto, é imprescindível também considerar o que a difere de uma descrição da natureza.

Nós habitualmente tomamos as denominações *Descrição da Natureza* e *História da Natureza* no mesmo sentido. Mas, está claro que o conhecimento das coisas da natureza, como elas agora são, sempre deixa a desejar o conhecimento daquilo que elas *foram* anteriormente, e por qual série de alterações passaram para chegar ao seu estado presente em todos os lugares. A *História da Natureza*, da qual nos falta quase tudo ainda, ensinar-nos-ia sobre a alteração da forma da terra, bem como sobre a alteração que as criaturas da terra (plantas e animais) sofreram por meio de migrações naturais, e sobre as derivações originadas do protótipo do gênero fundamental [*Stammgattung*] dessas criaturas. Ela provavelmente reduziria uma grande quantidade de espécies aparentemente diferentes a raças do mesmo gênero, e transformaria o agora tão detalhado sistema escolar de *Descrição da Natureza* em um sistema físico para o entendimento.”<sup>11</sup>

Ora, como se pode perceber, então, a história da natureza vai bem mais além do que uma simples descrição da natureza, que se limita a um conhecimento sobre o como as coisas são atualmente, sem oferecer, no entanto, um conhecimento do que elas foram ou de que alterações sofreram. No texto *Sobre o uso de princípios teleológicos em filosofia*

---

<sup>11</sup> KANT. *Das diferentes raças humanas*, p. 16 – 17.

(1788), Kant volta a esclarecer o significado de história da natureza, dando ênfase a essa sua preocupação em remontar a partir das propriedades atuais dos objetos ao que eram, bem como às causas responsáveis por suas transformações.

[...] somente se contentar em remontar o encadeamento de certas propriedades atuais dos objetos da natureza e suas causas em um tempo longínquo segundo as leis da causalidade que não inventamos, mas que deduzimos das forças da natureza, tal qual esta se nos apresenta agora, se contentar de perseguir certa regressão tão longe quanto lhe permita a analogia, aí está o que seria uma *história da natureza*.<sup>12</sup>

Quanto a essa nova forma de conceituar a história, acrescenta mais adiante:

O significado da palavra *história*, ao expressar o mesmo que a palavra grega ‘história’ (relato, descrição), é de uso demasiado antigo e frequente, de forma que deveria ocorrer facilmente a alguém atribuir-lhe outro significado, que poderia designar a investigação natural da origem; [...]. Não obstante, a dificuldade da linguagem para efetuar a distinção não pode suprimir a distinção entre as coisas<sup>13</sup>.

A palavra história, significando relato, seria mais apropriada à *descrição da natureza*, enquanto história, como investigação natural da origem, estaria de acordo com a história da natureza. Já nas *Diferentes raças humanas*, um outro aspecto, também fica claro, a saber, que o recurso às leis mecânicas é inadequado para explicar, por exemplo, o tratamento dos desenvolvimentos ocasionais dos germes e das predisposições naturais que ocorrem em um corpo

<sup>12</sup> KANT. Sur l’usage dès principes téléologiques en philosophie, p. 564-565. AK, VIII, 162.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.566. AK, VIII, 163.

orgânico (quer da planta quer do animal). Evidentemente, foge ao nosso propósito enveredar aqui por discussões sobre a forma como Kant concebe o desenvolvimento dos organismos, nosso objetivo é somente registrar que apenas os princípios mecânicos não conseguem responder às demandas investigativas da história da natureza. Cumpre atentar, além disso, para o comentário de Hahn:

*Das diferentes raças humanas* (1775) merece atenção, pois, além de contribuir para a história e a filosofia da ciência, ilustra o emprego de princípios teleológicos (germes e predisposições) para explicar capacidades “inatas”, tanto de plantas quanto de animais, em vista da adaptação ao meio-ambiente. **Ainda que, nesse ensaio, o emprego de princípios teleológicos tenha um foco explicitamente biológico (físico), ele pode ser tomado como parâmetro para o uso filosófico (metafísico),** cujo delineamento mais pormenorizado pode ser encontrado no ensaio *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* (1788).<sup>14</sup>

Nessa perspectiva, são os princípios teleológicos e não os mecânicos, via de regra, empregados na história natural, tendo aí, como ressalta Hahn, *um foco explicitamente biológico*. Note-se, no entanto, que o uso de princípios teleológicos não se restringe ao biológico, podendo ser tomado como parâmetro para o uso metafísico, tal como é aplicado na *Ideia de uma história universal*.<sup>15</sup> O mesmo emprego não deve

---

<sup>14</sup> HAHN. *Das diferentes raças humanas* – Estudo introdutório, p. 08. Grifo nosso.

<sup>15</sup> Na interpretação de Santos, a aplicação de princípios teleológicos no estudo dos organismos, constituir-se-á em um paradigma de racionalidade usado sob o modo de analogias e metáforas em campos variados de investigação, assim, “ao longo da década de 80, encontramos amiúde a aplicação da metafórica biológica e do organismo: nos *Prolegômenos*, na *Ideia para uma História universal numa intenção cosmopolita*, na própria *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.” (SANTOS. *A formação do*

ser feito, evidentemente, pelo exposto, no tocante a história empírica, a semelhança do que ocorre na descrição da natureza.

Todavia, não obstante a analogia proposta entre a história da humanidade ou filosofia da história e a história natural, observe-se que enquanto esta última encerra-se através da teleologia natural meramente na esfera teórica, no âmbito da história filosófica a questão é bem mais complexa, haja vista a natureza peculiar do agir humano, agir marcado tanto pela causalidade natural, quanto pela causalidade livre. Há que se admitir que ao se buscar um sentido racional para a história da humanidade – mesmo que isto seja feito não mediante princípios mecânicos, mas através de princípios teleológicos, como na história natural –, o teórico e o prático se entrelaçam, tem-se de considerar o que existe e o que deverá existir, pois há que se reconstruir os acontecimentos ocorridos no passado e articulá-los ao presente, de forma que eles nos apontem para o que se pode esperar do futuro: o progresso moral dos homens – hipótese kantiana.

Por esta razão, ao contrário do que ocorre na investigação da natureza – que trata unicamente daquilo que existe quando se busca a unidade sistemática das coisas conforme a um fim –, no tocante à história, apenas *de certo modo*, pode-se adotar um fio condutor *a priori*, posto que ela

---

*pensamento biológico de Kant*, p. 55-56.). Segundo Santos, isso se justifica pelo fato de que o interesse de Kant por questões ligadas aos seres orgânicos é oriundo de preocupações, eminentemente, filosóficas, uma delas, por exemplo (a que mais nos interessa), diz ele ser “de ordem moral, introduzida pelo interesse prático da razão, que não só quer coerência no mundo moral como quer também a realização efetiva das leis ou imperativos da liberdade como realizar a passagem (*Übergang*) da teleologia moral à teleologia física, e vice-versa; isto é: como inscrever a ordem finalizada da natureza na ordem finalizada dos seres morais, dando assim, um supremo sentido final de ordem moral à própria natureza. E por essa via, a teleologia da natureza encontra também ela a sua inscrição – o seu “fim final” (*Endzweck*) – na teleologia moral.” (*Ibid.*, p. 29.).

envolve o que existe e o que deverá existir. Essa pequena diferença de objeto afetará, decisivamente, a forma de compreender a história, uma vez que torna inviável considerar que, tal como ocorre no *Apêndice*, apenas o interesse especulativo (e não este conjugado ao interesse prático) mova essa compreensão. Com isso não queremos dizer que a história possui um discurso que corresponde ao conhecimento prático, mas sim, que ela é a instância na qual ocorre a unidade entre a teoria e a prática.

A organização das ações humanas, que aparentemente são um emaranhado caótico, torna-se possível ao se entender que os efeitos da liberdade, são fenômenos no mundo sensível. Entretanto, isso só minimiza as dificuldades da organização dos fenômenos da liberdade, mas não as fazem desaparecer por completo. Como é o livre jogo das ações humanas que está em questão, trata-se, fundamentalmente, porém não exclusivamente, de considerações de ordem prática. Tais considerações dizem respeito a como as coisas deveriam ser, ao passo que as teóricas se ocupam com o como as coisas são e estas também são cabíveis, na medida em que, como dissemos, os efeitos da liberdade, são fenômenos no mundo sensível. Na *Crítica da razão pura* (1781), Kant define o conhecimento teórico e o prático, como se segue:

Contento-me aqui em definir o conhecimento teórico como um conhecimento pelo qual conheço *o que existe* e o prático como aquele em que me represento *o que deverá existir*. Em conformidade com isto, o uso teórico da razão é aquele mediante o qual conheço *a priori* (como necessário) que algo é, enquanto o prático me dá a conhecer *a priori* o que deverá acontecer.<sup>16</sup>

Também na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), refere-se à diferença entre o teórico e o prático ao

---

<sup>16</sup> KANT. *Crítica da razão pura*, B 661, p. 526. AK, III, 421.

mencionar as leis da natureza e as da liberdade. As leis da natureza são leis “segundo as quais tudo acontece; as leis da liberdade [...] leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas também levando em conta as condições sob as quais muitas vezes não acontece.”<sup>17</sup> As leis da liberdade, ao contrário das leis da natureza, não nos podem dar certezas absolutas, apodíticas, pois, embora factíveis, sua realização nem sempre ocorre.

A história filosófica lida, portanto, com os fatos, com o que já se realizou, já que é a partir destes que poderá arrazoar sobre o que deverá acontecer. Tendo em vista isso, uma organização teleológica da história nos ajudaria a compreender para onde a humanidade caminha e a admitir, conseqüentemente, a hipótese de que ela caminha em direção ao melhor, configurando-se, assim, como o guia mais adequado para uma história moral.

Quando Kant, no *Conflito das faculdades* (1798), se empenha em responder a questão sobre se o gênero humano estaria em constante progresso para o melhor, cuida em esclarecer que para responder a tal pergunta seria necessário recorrer a uma história *pré-anunciadora*<sup>18</sup>, pois a pergunta se refere ao futuro e não ao passado, não podendo, por conseguinte, aí ser guiada pelas leis de natureza. Além disso, não se trataria também de uma “história natural do homem (de saber se, no futuro, surgirão novas raças suas), mas da *história moral*, e, decerto, não de acordo com o *conceito de gênero* (*singulorum*), mas segundo o *todo* dos homens [...]”<sup>19</sup>.

Ainda que resguardadas as peculiaridades que distanciam a *Ideia de uma história universal* (1784) e o *Conflito*, tais como época em que foram escritas, motivações que as influenciaram, pretensões que encerravam, há que se

---

<sup>17</sup> KANT. Fundamentação da metafísica dos costumes, p. 63-65. AK, IV, 387-388.

<sup>18</sup> KANT. O conflito das faculdades, p. 95. AK, VII, 79.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 95. AK, VII, 79.



registrar o elemento comum as duas, a preocupação com o progresso moral da humanidade e, nessa medida, admitir que na *Ideia* tanto quanto no *Conflito*, as leis da natureza não se constituem como as melhores guias e, que tampouco, em ambos os casos, pode-se recorrer a uma história natural, mas, tão somente, a uma história moral, se o ponto de vista escolhido para se pensar uma história universal (e certamente este é o anunciado por Kant no *texto de 1784*) for o cosmopolita<sup>20</sup>.

### **3 Filosofia da História (*Geschichte*) e História Empírica (*Historie*): em que sentido a história pode ser entendida como ciência.**

No início do *Apêndice à Dialética transcendental*, da *Crítica da Razão Pura*, Kant apresenta, ao mesmo tempo, de forma concisa e precisa a tarefa do entendimento e a tarefa da razão. O entendimento, diz ele,

[...] se ocupa unicamente do encadeamento pelo qual se constituem, segundo conceitos, as séries de condições. A razão tem, pois, propriamente por objecto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objecto, assim também a razão, por sua vez, reúne por

---

<sup>20</sup> Foge ao propósito da presente investigação aprofundar a discussão sobre a relação história-moralidade, todavia, observe-se que a compreensão da íntima conexão entre o sentido da história e a moralidade, bem como o primado do interesse prático também é compartilhado por Lebrun, que afirma: “Ora, parece-nos possível mostrar que não existe nenhuma falha entre os opúsculos sobre a História e a análise da razão prática, e até mesmo que é uma exigência inscrita nesta última que leva Kant a conferir cidadania filosófica ao “sentido da História”. Se assim for, a *Weltgeschichte*, longe de ser uma noção marginal ante a razão prática, contribuiria para garantir a supremacia da razão prática” (LEBRUN. *Uma escatologia para a moral*, p. 72.)

---

intermédio das ideias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade colectiva, como fim, aos actos do entendimento, o qual de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva.<sup>21</sup>

Observa-se por essa passagem o que é peculiar ao entendimento, a saber, o encadeamento de conceitos na série de condições, portanto, uma atividade que não está dirigida à unidade coletiva, mas à unidade das partes (unidade distributiva), diferente do que faz a razão, que propõe tal unidade coletiva, estando, pois, preocupada com a totalidade.

Ainda no *Apêndice*, diz Kant, acerca do que é próprio ao entendimento e do que compete à razão, que:

O entendimento constitui um objeto para a razão, do mesmo modo que a sensibilidade para o entendimento. Tornar sistemática a unidade de todos os actos empíricos possíveis do entendimento é a tarefa da razão, assim como a do entendimento é ligar por conceitos o diverso dos fenômenos e submetê-los a leis empíricas.<sup>22</sup>

É interessante observar, que, de forma análoga ao que ocorre na investigação da natureza através da razão, dá-se na filosofia da história ou história da humanidade, Kant, buscará compreender a história como um todo sistemático e finalisticamente organizado, isto é, buscará tornar sistemática, através de uma abordagem teleológica, a unidade de todos os atos humanos, por mais caóticos em aparência, de modo a pensá-los como processo de aperfeiçoamento de todas as nossas disposições naturais, tal é o que ocorre, por exemplo, na *Ideia de uma história universal*.

Nessa medida, assim como a razão teria como objeto a história da humanidade (*Geschichte*), portanto, a totalidade;

---

<sup>21</sup> KANT. Crítica da razão pura, B 671-672, p. 534. AK, III, 427.

<sup>22</sup> *Ibid.*, B 692, p. 547. AK, III, 439.

o entendimento, por visar a compreensão das partes e não do todo, ocupar-se-ia com a história (*Historie*), que analisa empiricamente os acontecimentos históricos particulares, ordenando-os, sem a preocupação com a compreensão do seu sentido para a espécie humana, ou seja, sem articulá-los a uma perspectiva mais global.

Os conhecimentos históricos, conforme afirma Kant no *Manual dos cursos de lógica geral*, são conhecimentos “a partir de dados (*aus Daten; ex datis*)”<sup>23</sup>, dados que podem ser oriundos da observação, do testemunho ou da experimentação; a estes ele opõe os conhecimentos racionais, como “conhecimentos a partir de princípios (*aus Principien; ex principijs*)”<sup>24</sup> e a filosofia, diga-se de passagem, é um representante desse tipo de conhecimento. A história se constitui a partir de material empírico, todavia, não podemos pensar uma filosofia da história que também não parta deste material, pelo contrário.

Kant deixa clara a importância da aquisição de conhecimento histórico para o filósofo<sup>25</sup>, muito embora lide com tal material de um modo diferente do que faz um historiógrafo, uma vez que busca redigir a história filosófica valendo-se, de *certo modo, de um fio condutor a priori*<sup>26</sup>. Hamm explica, a fim de evitar uma visão simplista da historiografia, que esta é responsável não apenas pela...

[...] acumulação de dados históricos, mas também pela sua preparação e categorização e pela análise e

---

<sup>23</sup>KANT. *Manual dos cursos de lógica geral*, p. 47. AK, IX, 22.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 47. AK, IX, 22.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 51 -55. AK, IX, 24 – 26.

<sup>26</sup> Vale ressaltar, que no *Começo conjectural da história humana* Kant também admite *um fio condutor ligado pela razão à experiência*, à semelhança do que ocorre na *Ideia*, o que torna seu itinerário nessa obra, embora percorrido *nas asas da imaginação*, em algo que não pode ser confundido com uma *mera ficção*. (KANT. *Começo conjectural da história humana*, p. 13 - 14. AK, VIII, 109 – 110.).

interpretação conscienciosa das “fontes”, opera a transformação desses dados em experiências mais “objetivas”, contribuindo, assim, para a correção e ampliação do horizonte individual de experiência das pessoas, ou seja, faz com que o homem consiga se orientar e se familiarizar, cada vez mais, com a sua situação no mundo<sup>27</sup>.

Por outro lado, Hamm esclarece que não compete a história, mas a filosofia da história, “fazer do empreendimento enciclopédico dos historiógrafos um todo organizado, é ela que deve colocar os marcos de orientação na imensidão dos dados e estabelecer regras e princípios para a sua composição sistemática final.”<sup>28</sup> Eis, portanto, uma característica singular da filosofia da história kantiana.

A história empírica se empenha na organização particular dos fatos, entretanto, extrapola sua competência pensá-los sob o prisma da totalidade, isto é, perseguir uma regularidade capaz de apontar para um sentido das ações dos homens tomados em sua espécie<sup>29</sup>. Nessa perspectiva, a intenção kantiana não é a de um historiador, mas de um filósofo da história, logo sua preocupação não é para com a história empírica (*Historie*) – história que alerta não ter a intenção de excluir e que pode, inclusive, auxiliar, já que um filósofo da história deve ser nela versado. Com efeito, Kant deixa claro nos comentários da nona proposição da *Ideia de uma história universal*, precisamente aquela na qual distingue a *Weltgeschichte* da *Historie*, que:

---

<sup>27</sup> HAMM. Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant, p. 73.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>29</sup> Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, ainda que se referindo à educação, explica Kant, que o conjunto de todos os indivíduos singulares (*singulorum*) equivale a multidão e esta resulta apenas num agregado, de sorte que, somente o gênero humano no conjunto de sua espécie, isto é, tomado coletivamente (*universorum*) é que resulta num sistema. (KANT. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 222. AK, VII, 328.).

Seria uma incompreensão do meu propósito considerar que, com esta ideia de uma história do mundo (*Weltgeschichte*), que **de certo modo** tem um fio condutor *a priori*, eu quisesse excluir a elaboração da história (*Historie*) propriamente dita, composta apenas empiricamente; isto é somente um pensamento do que uma cabeça filosófica (que, de resto, precisaria ser muito versada em história) poderia tentar ainda de outro ponto de vista.<sup>30</sup>

A diferença entre a *Weltgeschichte* e a *Historie* é também abordada por Terra, no entanto, este salienta um aspecto importante dessa tentativa de pensar a história sob a perspectiva da totalidade, que é a busca pelo sentido das ações humanas:

A filosofia da história, a *Weltgeschichte*, não é composta pelo acúmulo de fatos, nem depende apenas de algum tipo de ordenação, nem diz respeito a uma maior ou menor amplitude na abordagem de diferentes povos e civilizações, não consiste na comparação de costumes dos povos, não busca apenas as causas das instituições que existiram; a filosofia da história busca e afirma um sentido para o devir. Ela é o projeto de “redigir uma história (*Geschichte*) segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais.”<sup>31</sup>

Com efeito, como a *Weltgeschichte* se preocupa fundamentalmente com o futuro da humanidade, sua observação e análise do passado é norteadada pelo que se espera do futuro, pelo sentido que pode ser dado ao agir humano, tendo em vista o que se espera para as gerações

---

<sup>30</sup> KANT. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. Op.cit., p. 22. AK, VIII, 30. Grifo nosso.

<sup>31</sup> TERRA. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant, p. 45.

vindouras. Por isso, para alguns comentadores, como Weil, como é o sentido para o devir que interessa a Kant, “não se trata mais somente de ordenar história e política, trata-se de compreender seu sentido comum, o sentido que deve decidir sobre todo ordenamento.”<sup>32</sup>A compreensão desse sentido foge, como vimos, aquilo que é próprio ao entendimento e só a razão pode empreender tal tarefa, pois a intenção de sistematização dos acontecimentos históricos através de um fio condutor da razão – representada pelo plano oculto da natureza – é necessária, mas só pode ser pensada dentro de parâmetros que incluam o mecanismo natural, sem excluir a liberdade.

Nas primeiras linhas do *opúsculo de 1784*, determinismo e liberdade se entrelaçam. A regularidade nas ações, ações estas oriundas do *jogo da liberdade da vontade humana*, embora não seja impossível, não é algo perceptível imediatamente, porque, conforme alusão implícita feita à *terceira antinomia da Crítica da razão pura*: “De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações (Erscheinungen)* – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais.”<sup>33</sup>

Terra, em seu artigo *História universal e direito em Kant*, preocupa-se que a interpretação equivocada dessa passagem conduza à inferência de que Kant estaria empenhado na *Ideia* com a apresentação de uma ciência das leis históricas. Com efeito, indaga: “Como entender essas leis naturais universais? Trata-se aqui de se estabelecer uma ciência das leis históricas?”<sup>34</sup>

A questão formulada por Terra é crucial, pois se admitirmos que o interesse kantiano na *Ideia de uma história*

---

<sup>32</sup> WEIL. Problemas kantianos, p. 135.

<sup>33</sup> KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 03. AK, VIII, 17.

<sup>34</sup> TERRA. *História universal e direito em Kant*, p. 17.

*universal* é com o estabelecimento de uma ciência das leis históricas, forçosamente teremos também que admitir que sua preocupação não é com a *história filosófica* e sim com uma história empírica, pois a primeira seria “um tipo de conhecimento diferente da ciência e com implicações práticas.”<sup>35</sup>

A história filosófica não pode ser concebida como possuidora de uma intenção científica, embora ela parta de uma perspectiva teórica, considerando-se que seu intuito não é o de legislar sobre as ações humanas, com efeito, trata-se de como percebemos as ações humanas e de avaliar o que delas podemos esperar para o futuro, utilizando-se, para tanto, de um fio condutor específico, a saber, a teleologia. Isto por si só, na intrincada relação natureza e liberdade tecida pelo filósofo, se não nos dá a certeza do progresso para o melhor, serve, ao menos, para testemunhar em favor desse progresso. Nessa perspectiva, no tocante à questão colocada pelo próprio Kant, na *Ideia de uma história universal*, relativa a “se a experiência revela algo de um tal curso do propósito da natureza”<sup>36</sup>, sua resposta pode ser qualificada como envolta num realismo otimista.

Realismo, porque percebe que no terreno das ciências naturais as previsões avançam com relativo sucesso, mesmo sem um completo domínio de toda a experiência, permitindo a inferência de que é possível concluir com segurança, mesmo a partir do pouco observado. O mesmo raciocínio pode ser aplicado, por analogia, porém apenas sob certa medida, à interpretação dos rumos dos acontecimentos históricos, portanto, a experiência tem um testemunho a dar, mesmo que pequeno. Além disso, observa Kant, que a natureza humana não é indiferente quanto ao que a espécie

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>36</sup> KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto vista cosmopolita*, p.17. AK, VIII, 27.

deve alcançar, ainda que temporalmente distante desse acontecimento.

Não obstante, por se tratar de uma história filosófica (*Geschichte*) e não da história empírica (*Historie*), todas essas considerações são baseadas muito mais em conjecturas otimistas acerca do que deverá ser esse percurso da história, isto é, da expectativa moral que se poderá ter acerca deste, o que não a configura como uma mera narrativa romanesca, haja vista apoiar-se na razão e em alguns fatos<sup>37</sup>, fatos que a história empírica têm a oferecer; tampouco a confina a uma perspectiva teórica, sendo esta antes um meio para atingir o fim pretendido: corroborar o pressuposto de que o gênero humano progrediu e continua progredindo moralmente.

Os fatos históricos poderiam ser interpretados como acenando para essa direção (exercício este de interpretação próprio ao filósofo da história), sem desconsiderar, no entanto, como dissemos, que a experiência tem muito pouco a revelar, por se tratar de um processo que depende de um longo tempo, sendo insuficiente o que a humanidade já percorreu para permitir determinar com precisão sua trajetória futura.

Por outro lado, como tal trajetória depende da liberdade humana, torna-se ainda mais imprevisível a resposta à pergunta sobre se estará a humanidade em

---

<sup>37</sup> Em *Teoria e prática*, Kant, ao defender o progresso do gênero humano no que diz respeito ao fim moral do seu ser, faz a seguinte ponderação: “Ora, é possível também que da história surjam tantas dúvidas quantas se quiserem contra as minhas esperanças [...]; e por mais incerto que eu possa sempre estar e permanecer sobre se importa esperar o melhor para o gênero humano isso não pode, no entanto, causar dano à máxima, por conseguinte, também não ao pressuposto necessário da mesma numa intenção prática de que ele é factível. [...] Além disso, há muitas provas de que o gênero humano no seu conjunto progrediu efectivamente e de modo notável sob o ponto de vista moral no nosso tempo, em comparação com todas as épocas anteriores (as paragens breves nada podem provar em contrário);” (KANT. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, p. 97-98. AK, VIII, 309-310.).



constante progresso. Conforme observa Terra: “Não é possível responder [...] apenas pela experiência. Pode-se constatar que durante alguns períodos houve progresso, mas como o homem é livre ele poderia mudar o rumo das coisas.”<sup>38</sup>

Entretanto, a implicação dessa ponderação não é a taxativa negação da marcha do progresso humano. A experiência nos fornece sinais, mas não podemos fazer desses uma certeza apodítica, tampouco, considerar o progresso para o melhor impossível. Como observa Santiago: “A esperança que surge dos fatos históricos não está ligada a uma prospectiva científica, tampouco a um pressentimento surgido dos bons desejos, sim a uma expectativa moral, essencialmente racional.”<sup>39</sup>

Mas e a história empírica (*Historie*), poderia ela ser pensada como uma ciência das leis históricas? Vejamos.

Kant não despende esforço no início da *Ideia de uma história universal* para tentar sustentar o caráter livre das ações dos homens, de pronto o afirma; sua preocupação é, antes, com o caráter regular que também as possa presidir, portanto, com um outro tipo de causalidade além da livre, que, assim como esta, atua no agir humano e que deve ser considerado quando se trata do projeto de escrever uma história do mundo.

Segundo Kant, as estatísticas anuais mostram que os casamentos, nascimentos e mortes, ocorrem com certa regularidade<sup>40</sup>, embora dependam da liberdade da vontade. Entretanto, como as estatísticas correspondem apenas à quantificação de fenômenos empiricamente observados e

---

<sup>38</sup> TERRA. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant, p. 45.

<sup>39</sup> SANTIAGO. Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant, p.64.

<sup>40</sup> KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 03. AK, VIII, 17.

---

não a leis naturais, esse procedimento (ainda que útil no sentido de atestar e estimular a busca da regularidade nas ações humanas) não pode, como bem observou Soromenho-Marques, “levar a admissão de uma possibilidade que retiraria a liberdade completamente do terreno da história: *a total redução do comportamento humano a um padrão explicativo mecanicista cujas leis seriam detectáveis até a uma completa exaustão.*”<sup>41</sup>

Sendo assim, mesmo a história empírica (*Historie*) não pode ser entendida como possuidora de certezas apodíticas, pois embora conte com o testemunho da experiência, isso em nada muda o fato peculiar a seu objeto de estudo, a saber, a liberdade, mesmo considerando-o a partir de um enfoque e, por conseguinte, de um objetivo distinto do pretendido pela filosofia da história (*Geschichte*).

#### 4 Considerações Finais

Pelo exposto, quanto à filosofia da história temos insistido que ela não pode ser compreendida à luz de uma abordagem meramente mecânica, visto envolver não apenas determinismo, mas também liberdade, de modo que somente uma visão teleológica da história (e não puramente mecânica) poderia possibilitar essa construção racional sobre a história universal, haja vista que a livre vontade dos homens e o determinismo natural aparecem por demais imbricados, porquanto, se por um lado, as manifestações da liberdade da vontade são determinadas pelas leis naturais universais, conforme adverte Kant, por outro, não podemos afirmar que tais as ações humanas não sejam causadas pela liberdade, precisamente, por ser tal causalidade incognoscível.

---

<sup>41</sup> SOROMENHO-MARQUES. Razão e progresso na filosofia de Kant, p. 235-236.

Entretanto, note-se que a alusão feita anteriormente às estatísticas tem um alcance que não se restringe à filosofia da história, extendendo-se a história empírica. Com efeito, através dela se pode perceber como as ações humanas ocorrem com certa regularidade, no entanto mesmo sendo essas observações empíricas passíveis de quantificação, não podem ser pensadas sob o ponto de vista de sua certeza apodítica, pois não possuem um fundamento *a priori* ou leis naturais que garantam esse tipo de certeza universal e necessária. Por conseguinte, o estatuto de cientificidade da história empírica é o de uma ciência imprópria, ou seja, diferente do que ocorre com a história filosófica ou filosofia da história, ela pode ser chamada de ciência, mesmo que não seja uma ciência genuína como a física e a matemática.

Por outro lado, há que se observar também que a química, enquanto teoria experimental, poderia até vir a se constituir em uma ciência genuína, embora Kant considere isso muito difícil; quanto a história empírica (embora não seja mencionada nos *Princípios metafísicos das ciências da natureza*), é de se presumir que nunca possa se constituir como ciência genuína e, por assim dizer, que nunca seja possível, à luz da compreensão kantiana, algo como uma ciência genuína das leis históricas, visto que lida com ações que são oriundas do livre jogo da vontade humana. Mesmo porque tal pretensão implicaria, como bem observou Soromenho-Marques, no total alijamento da liberdade da história e, conseqüentemente, nesta ser reduzida ao mero mecanicismo, o que a conduziria a uma abordagem reducionista, posto que condicionada a um único aspecto da espécie humana.

Prova dessa preocupação kantiana com a inserção da liberdade na história é que quando Kant tematiza sobre a sociável insociabilidade, dois elementos são fundamentais para a compreensão dessa visão de sociedade: mecanicismo e liberdade. Lembremos, que a tática da natureza para o desenvolvimento das disposições humanas é o antagonismo

---

delas na sociedade. É por meio do convívio social, que o homem se humaniza, ao mesmo tempo, que sua insociabilidade é inevitavelmente ativada e, curiosamente, revela-se a peça fundamental no desabrochar das suas mais excelentes disposições naturais. Ela se torna, por assim dizer, a mola propulsora do progresso em todos os níveis, haja vista que o homem forçado pela natureza, ao convívio social com seus iguais, tem paixões despertadas, como o egoísmo, a vaidade, a inveja e a ambição. O conflito daí resultante promove nele o desejo de superação da preguiça, buscando através da inclinação para a projeção, para a dominação ou para a cobiça assumir uma posição que o destaque dos demais. Ouçamos o filósofo em outra passagem da *Ideia de uma história universal*:

Sem aquelas qualidades da insociabilidade -- em si nada agradáveis --, das quais surge a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco: os homens [...] mal proporcionariam à sua existência um valor mais alto do que o de seus animais; eles não preencheriam o vazio da criação em vista de seu fim, como natureza racional. Agradecemos, pois, à natureza a intratabilidade, a vaidade que produz inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar! Sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno.<sup>42</sup>

Cumprir observar, que o antagonismo natural entre os homens é caracterizado não por uma ausência de liberdade – como se os homens estivessem,

---

<sup>42</sup> KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 09. AK, VIII, 21.

irremediavelmente, imersos no mecanismo natural –, mas pelo seu efetivo exercício. Podemos até considerar o agir aí envolvido como expressão, por vezes, de um mau uso da liberdade, porém não podemos inferir seu alijamento da história, como se os homens pudessem ser vistos mecanicamente, como meros animais agindo e reagindo instintivamente. É precisamente, porque a liberdade está presente na história, como um aspecto determinante da ação humana, que podemos considerar a possibilidade dessa liberdade se realizar progressivamente.

Com isso Kant resguarda a história da humanidade, mesmo quando pensada apenas sob o recorte da história empírica e não da filosofia da história, como fundamentalmente, uma história da liberdade. Nessa perspectiva, para finalizarmos, cumpre observar, ainda à luz de Soromenho-Marques, que:

Tornar a história exclusivamente numa ciência (autônoma ou dependente da sociologia é para o caso indiferente) seria ficar para aquém dos ditames éticos, cristalizando o interesse teórico em torno de um edifício onde a liberdade não só não seria cognitivamente indemonstrável, como moralmente impossível.<sup>43</sup>

### **Referências:**

HAHN, Alexandre. Das diferentes raças humanas – Estudo introdutório. In: *Kant e-Prints*. Campinas: Série 2, v. 5, n. 5, número especial, jul.- dez., 2010.

---

<sup>43</sup> SOROMENHO-MARQUES. Razão e progresso na filosofia de Kant, p. 262.

HAMM, Christian. Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant. In.: *Revista Veritas*, v. 50, nº 01, p. 67-88. Porto Alegre: Editora da UFSM, 2005.

KANT, I. *Kant's Gesammelte Schriften. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschafte*, v 23. Berlim: Walter de Gruyter.

\_\_\_\_\_. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Começo conjectural da história humana*. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

\_\_\_\_\_. *Das diferentes raças humanas*. Tradução de Alexandre Hahn. In: *Kant e-Prints*. Campinas: Série 2, v. 5, n. 5, número especial, jul.- dez., 2010,

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

\_\_\_\_\_. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves & Ricardo Terra. Ricardo Terra (Org.). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas. SP: Editora da UNICAMP; Uberlândia: Edufu, 2003, AK, IX.

\_\_\_\_\_. *O Conflito das Faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_. *Princípios Metafísicos da Filosofia da Natureza*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

\_\_\_\_\_. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie. Tradução de Luc Ferry. In: *Euvres philosophiques II. Bibliothèque de la Pléiade*. France: Gallimard, 1985, AK, VIII.

LEBRUN, Gérard. Uma escatologia para a moral. In: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SANTIAGO, Teresa. *Función y crítica de la guerra em la filosofía de I. Kant*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), 2004.

SANTOS, Leonel R. A formação do pensamento biológico de Kant. In.: *Kant e a biologia*. Org. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques. São Paulo: Barcarolla, 2012.

TERRA, Ricardo R. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In.: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. História universal e direito em Kant. In.: *Revista do Departamento de Filosofia da USP*:

*DISCURSO*. Número Comemorativo: duzentos anos da morte de Immanuel Kant. São Paulo: n° 34, 2004.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

WEIL, Eric. *Problemas kantianos*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Realizações editora, 2012.