

Revista DIAPHONÍA

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE
Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

Revista DIAPHONÍA

Volume 9	n. 3	2023	e-ISSN 2446-7413
----------	------	------	------------------

A Revista DIAPHONÍA constitui um periódico promovido pelo PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Filosofia da UNIOESTE em que se privilegia a produção de textos escritos por estudantes de graduação, acadêmicos bolsistas, egressos, tutores ou demais pesquisadores afetos às atividades do Programa tanto em nível local quanto nacional. Sua principal peculiaridade é o fomento e a difusão de textos que espelhem o processo de formação de seus autores, tendo como meta estimular a interlocução entre pares, numa perspectiva indissolúvel entre o ensino, a pesquisa e a extensão na área de Filosofia.

Apoio:



Bases indexadoras



Grupo PET Filosofia 2023/2º Semestre

Nelsi Kistemacher Welter (tutora)

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho

Diego Enrique Clare Junior

Eduardo Adam Siqueira Gonçalves

Fernando Alves Grumicker

Fernando Sauer dos Santos

João Francisco de Oliveira Truccolo

Larissa Cristina Cordeiro

Leonan Coelho da Costa

Paola Cristiane Schroeder dos Santos

Thiago Luan Queiroz

Vitória Nunes Silva de Souza

EDITOR GERAL

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

EDITORES-ADJUNTOS

Prof^ª Dr^a Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)

CONSELHO EDITORIAL

Prof^ª Dr^a Anna Maria Lorenzoni (UNIOESTE)

Prof. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani (UNIOESTE)

Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição (UNIOESTE)

Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)

Prof. Dr. João Antônio Ferrer Guimarães (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Atílio Pires da Silveira (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias (UNIOESTE)

Prof. Dr. Libanio Cardoso (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luis César Yanzer Portela (UNIOESTE)

Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE)

Prof. Dr. Remi Schorn (UNIOESTE)

Prof. Dtd. Ricardo José Perin (UNIOESTE)

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)

Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL

Prof. Dr. Arlei de Espíndola (UEL)

Prof. Dr. Cristiano Perius (UEM)

Prof. Dr. Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR)

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUC/RS)

Prof. Dr. Evandro Marcos Leonardi (Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Paraná)

Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)

Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL)

Prof. Dr. Marcos Êrico de Araújo Silva (UERN)

Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)

Prof^ª Dr^a Mirian Donat (UEL)

Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)

Prof^ª Dr^a Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA)

CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, *Asheville* / EUA)

Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore / Milano)

Prof^ª Dr^a Graciela Ralon Walton (UNSAM / Buenos Aires)

Prof^ª Dr^a Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)

Prof. Dr. Martin Grassi (UCA / Buenos Aires)

Prof. Dr. Ramon Raiffa (Institut Catholique de Toulouse)

Prof^ª Dr^a Stefania Mazzone (Università degli Studi di Catania)

Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne / Paris VII)

Apresentação

A vigésima edição (vol. 10) da *DIAPHONÍA*, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais um número primado pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Como de praxe, a Revista inicia com a **Secção Entrevistas**, cujo convidado especial, para essa ocasião, é o **Prof. Dr. José Atílio Pires da Silveira**, docente do Colegiado de Graduação em Filosofia da UNIOESTE. O professor retrata, pois, o seu itinerário acadêmico bem como o movimento de suas pesquisas mais recentes.

A **Secção Artigos** é composta de 10 trabalhos, como uma contribuição resultante das pesquisas individuais e/ou coletivas de colegas estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições. No primeiro texto, "Uma leitura do *Timeu* de Platão: O tempo como a imagem móvel da eternidade", **Pablo Roberto da Silva** explicita o conceito de Tempo exposto na narrativa platônica da criação a partir do diálogo *Timeu*. A personagem que empresta seu nome à obra explica a natureza em que os mortais habitam, quer dizer, o mundo tomado como o Ser eterno sob as mãos de Demiurgo. Todas as coisas criadas por este último são boas já que são obtidas mediante um modelo eterno. A partir dessas questões expostas aparece o Tempo, que é a imagem móvel da eternidade (37d) pondo, portanto, a intrigante questão de como algo pode ser idêntico ao criador (criado e criador)? **Gabriel Von Prata Lazaro** em "Entre a guerra e o direito natural: uma análise sobre a razão em Rousseau" objetiva investigar o conceito rousseauiano de razão. O autor desse segundo artigo pauta os desdobramentos da razão diante do direito natural e do conceito de guerra na modernidade. Acreditando que tal conceito de razão se torna basilar para compreender os desdobramentos do direito natural moderno, bem como, em

defesa da humanidade, o texto visa apresentar o desenvolvimento do conceito de guerra proposto nos *Princípios do Direito de Guerra*. Dessa forma, pretende-se abordar criticamente os conceitos de razão, guerra e direito a partir das reflexões rousseauianas. No terceiro artigo, “Entre o céu e a terra: a crítica de Schopenhauer a Kant sobre a relação entre direito e ética”, **Aguinaldo Antonio Cavaleiro Pavão** mostra como, em Schopenhauer, Kant comete um grave equívoco, na *Doutrina do direito*, ao não estabelecer com precisão a distinção e a relação correta entre direito e ética. Para Schopenhauer, Kant teria deixado o direito numa posição oscilante entre o céu e a terra, por recusar fundá-lo na ética ou na legislação positiva. Valendo-se dessa crítica, o texto observa que a hipótese defendida recusa a disjunção apontada por Schopenhauer. Certamente, em Kant o direito não pertence à ética, visto ser indiferente à qualidade moral dos motivos que conduzem às ações. Também é verdade que o direito não se funda na legalidade positiva, pois o seu conceito moral põe em questão se é justo o que prescrevem as leis estatais. Por fim, assume-se que Schopenhauer está certo ao afirmar que nem a ética, nem a coerção pela legislação positiva amparam o conceito kantiano de direito. A avaliação disso tudo é a de que, isso não depõe contra Kant, pois o pertencimento do direito à moral, e não à ética, permite pensar o domínio jurídico sob bases normativas sólidas, não oscilantes. No quarto artigo, **Breno Serodio de Castro Rossi** em “Instrumentos da crítica: uma breve discussão sobre categorias d’*O Capital* de Marx” discute alguns conceitos da economia política e da filosofia marxista. Para tanto, o texto se estrutura a partir de duas discussões. A primeira busca tratar do conceito de valor e suas formas, a partir de uma perspectiva do materialismo histórico-dialético. Nesse sentido, será abordada a relação entre trabalho concreto e trabalho abstrato, bem como a origem do dinheiro e o caráter fetichista da mercadoria. Já a segunda discussão reside na transformação do dinheiro em capital. A análise dessa transformação será guiada a partir da perspectiva do processo de trabalho e do processo de valorização, com destaque aos conceitos de capital constante, capital variável e mais valia (abarcando sua forma relativa e absoluta). O quinto artigo, cuja coautoria é assinada por **Jair Soares de Sousa e Claudiana Nogueira de Alencar**, intitula-se “Teoria tradicional e teoria da linguagem: outras

considerações à luz da Pragmática Cultural”. Nele, trata-se de problematizar a teoria tradicional que estabelece o poder do sujeito cognoscente em relação ao objeto cognoscível, e a teoria da linguagem baseada na pragmática cultural que entende a linguagem como práxis social e defende os sujeitos “juntos”, e não apartados em relação à produção do conhecimento sobre a linguagem. Para isso, dialogamos com a cartografia e a pragmática cultural como pesquisa participante. Ao analisar as referências, percebe-se que a teoria da linguagem de visão dominante e separada da esfera social da qual a linguagem e a linguística fazem parte, é um tanto nociva às propostas que consideram o sujeito como potencialidade criativa que contribui para tornar os estudos da linguagem próximos das realidades sociais, produzindo novos devires e transformações sociais. O sexto artigo também em coautoria de **Diogo Bogéa e Esdras Guedes da Cruz Silva** intitula-se “O ‘Manto Nervoso Global’: considerações sobre economia e vida na contemporaneidade hiperconectada, sistêmica e complexa”. A reflexão visa descrever a reorganização do mundo na contemporaneidade a partir de uma perspectiva de análise que o concebe como manto hiperconectado, sistêmico e complexo de processamento de informação. Para tanto, os autores destacam alguns aspectos de análise da dinâmica econômica global, das benesses e riscos da conectividade e da grande mutação que envolve a experiência humana e a fonte de autoridade no terceiro milênio. No sétimo artigo, **Siloe Cristina do Nascimento Erculino e Thana Mara de Souza** nos apresenta uma leitura em “A compreensão nas relações entre as subjetividades na ontologia sartriana” revisita *O Ser e o Nada* buscando acercar-se de como Sartre descreve relações intersubjetivas a partir do conflito. Ora, para o filósofo, a existência da dinâmica do Olhar em que, no primeiro momento, sou visto como um objeto no mundo pelo olhar de Outrem e, no segundo momento, vejo o outro como objetividade mundana dá a tônica desse debate. Tais relações são instáveis de maneira que cada um tenta apreender o outro como um objeto em um confronto de subjetividades. Siloé então apresenta uma leitura alternativa sobre as relações que estabelecemos com os outros a partir do conceito de compreensão ao mostrar que percebo o outro-objeto como um tipo de existência completamente diferente dos demais objetos mundanos. Isso tudo porque jamais o apreendo como uma

pedra, musgo ou arame. Trata-se, enfim, de descrever como a compreensão é uma estrutura da percepção do corpo do outro que nos permite apreender seus fins em situação a partir do seu mapa hodológico. O oitavo artigo, “O despertar da angústia relacionada ao contexto de pandemia do covid-19: um olhar fenomenológico” é assinado por **Elis Franco de Arruda Rolfsen**. O texto se reporta ao horizonte do despertar da angústia uma vez inflamada pelo contexto de pandemia do Covid-19. Para tanto, trata-se de estruturá-lo via uma metodologia fenomenológica em que o ser humano é compreendido como um ser de angústia. Ora, essa tonalidade afetiva se exacerbou ainda mais no recente contexto pandêmico mundial em meio desinformação e ao negacionismo pondo em risco formas de prevenção como o isolamento social. Outro aspecto considerável refere-se ao conceito de antecipação da morte, pois todos ficam muito próximos e, portanto, sujeitos à finitude, bem como a mudança brusca na rotina devido a ações como o isolamento. **Gabriel Schessof**, no nono artigo, “Sobre um problema de identificação da injustiça hermenêutica de M. Fricker” traz, ao leitor, a discussão em torno do trabalho original frickeriano acerca da injustiça hermenêutica. O propósito geral consiste em discutir a viabilidade do que se denomina de problema de identificação dessa tipologia de injustiça. Para tanto, o autor do texto segue os momentos que precedem e fundamentam tal objetivo. No primeiro, ele discorre em que consiste a injustiça hermenêutica. No segundo, aborda mais propriamente o que Fricker aponta como a sua fonte (sua causa). E, no terceiro, explora algumas possíveis soluções. Por fim, argumenta a respeito da dificuldade na identificação de um caso de injustiça hermenêutica na tentativa, enfim, de resolvê-lo. Fechando a seção, o décimo artigo intitulado “Pluralismo e homogeneização religiosa: uma análise da teoria de Hick através das críticas de Burley” é escrito por **Everton Diego Teles**. Nele, o autor defende que homogeneizar e reduzir as religiões a um grupo ou tradição específicos dificulta o diálogo interreligioso que visa promover o respeito e a empatia entre religiosos e não religiosos. Ora, há de se reconhecer que uma abordagem pluralista da diversidade religiosa que homogeneiza e reduz as religiões perde força e plausibilidade teórica. Para tanto, valendo-se da obra de John Hick e sua

recepção crítica com Mikel Burley, Teles busca projetar os alcances e os limites desse debate.

A Secção **Escritos com Prazer** é aberta com o texto “Notas sobre suicídio” de **Franciele Maria Pôncio**. A autora escreve uma brevíssima narrativa acerca da experiência vivida da finitude tendo como ângulo de abordagem o suicídio. Trata-se de descrever, hermeneuticamente, a estrutura móvel desse fenômeno, em seu sentido último. O segundo texto da seção intitula-se “Tesis ecomunitarista: no es discutiendo más que la izquierda va más allá del capitalismo” do filósofo uruguaio **Sirio Lopez Velasco**. Velasco põe em discussão o extenso artigo de Claudio Katz “Discussões sobre a esquerda latino-americana” em que aborda, entre outras coisas, a situação do Brasil ao se pronunciar sobre a atitude atual do PSOL (Partido Socialismo e Liberdade) em relação a Lula, que surgiu de uma cisão do Partido dos Trabalhadores ocorrida há duas décadas. E o faz à luz do que considera que a esquerda (de intenção pós-capitalista) deve fazer diante do que caracteriza como insuficiências dos chamados governos progressistas. Um ponto central da posição de Katz é afirmar que a esquerda pós-capitalista deve expor e discutir mais essas inadequações.

Por fim, o presente número é fechado com mais duas versões, a de **Tradução. Thiago Sitoni Gonçalves** brinda o público leitor traduzindo “A pornografia da morte” de **Geoffrey Gorer**. Em suma, Gorer, historiador britânico, mostra que numa sociedade como a capitalista, a morte se torna pornográfica, quer dizer, ela passa, aos olhos sociais, como um fenômeno feio, horrendo, indecente e obsceno, razão pela qual, a qualquer custo, deve ser ocultada. Em termos gorerianos, trata-se de situar tal fenômeno como sendo a face oposta, a sombra, do pudor, ao passo que obscenidade é um aspecto de decoro. **O Programa de Educação Tutorial de Filosofia da Unioeste (PET-Filosofia)**, com os tradutores(as) e revisores(as) bolsistas e voluntários adjuntos ao programa, em apoio com a tutoria da **Dr^a. Nelsi Kistemacher Welter** e **Dr. Pedro Prikladnitzky**, nos apresenta uma tradução inédita de **Sarah Hutton**, intitulada “Um novo renascimento: a história das filósofas além de fronteiras e culturas”, tratando sobre os esforços do progresso que tem sido feito na recuperação de vozes perdidas das filósofas na história da filosofia e do

pensamento. Ao abraçarmos a amplitude desse empenho em recuperar as filósofas de todas as eras e sociedades, podemos entrever um potencial para um renascimento inédito - não mais focado nos filósofos gregos da antiguidade, mas sim na ressurgência da filosofia das mulheres apagadas pela história.

Isso posto, por meio desse segundo número de 2023, o periódico faz jus, mais uma vez, ao espírito formador, plural e dialógico que tem sido a marca indelével da Revista, como um veículo propulsor de fomento.

A todos, um salutar experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Prof^a Dr^a Nelsi Kistemacher Welter

Editores

SUMÁRIO

Entrevistas:

Entrevista com o professor José Atilio Pires da Silveira.....p. 14
REVISTA DIAPHONÍA

Artigos:

Uma leitura do *Timeu* de Platão: o tempo como a imagem móvel da eternidade.....p. 27
PABLO ROBERTO DA SILVA

Entre a guerra e o direito natural: uma análise sobre a razão em Rousseau.....p. 38
GABRIEL VON PRATA LAZARO

Entre o céu e a terra: a crítica de Schopenhauer a Kant sobre a relação entre direito e ética.....p. 64
AGUINALDO ANTONIO CAVALHEIRO PAVÃO

Instrumentos da crítica: uma breve discussão sobre categorias d’*O Capital* de Marx.....p. 83
GILMAR HENRIQUE DA CONCEIÇÃO

Teoria tradicional e teoria da linguagem: outras considerações à luz da pragmática cultural.....p. 93
JAIR SOARES DE SOUSA / CLAUDIANA NOGUEIRA DE ALENCAR

O “Manto Nervoso Global”: considerações sobre economia e vida na contemporaneidade hiperconectada, sistêmica e complexa.....p. 113
DIOGO BOGÉA / ESDRAS GUEDES DA CRUZ SILVA

A compreensão nas relações entre as subjetividades na ontologia sartrianap. 136
SILOE CRISTINA DO NASCIMENTO ERCULINO

O despertar da angústia relacionada ao contexto de pandemia do covid-19: um olhar fenomenológico.....p. 157
ELIS FRANCO DE ARRUDA ROLFSEN

Sobre um problema de identificação da injustiça hermenêutica de M. Fricker.....p. 169
GABRIEL SCHESSOF

Pluralismo e homogeneização religiosa: uma análise da teoria de Hick através das críticas de Burley.....p. 184
EVERTON DIEGO TELES

Escritos com prazer:

Notas sobre suicídio.....p. 204

FRANCIELE MARIA PÔNCIO

Tesis ecomunitarista: no es discutiendo más que la izquierda va más allá del capitalismo.....p. 205
SIRIO LÓPEZ VELASCO

Traduções:

A pornografia da morte.....p. 210
GEOFFREY GORER

Um novo renascimento: a história das filósofas além de fronteiras e culturas.....p. 217
SARAH HUTTON

ENTREVISTA – DIAPHONÍA – 3. NÚMERO – 2023

Nesse segundo número da DIAPHONÍA em 2023, a Revista entrevista o Professor Doutor José Atílio Pires da Silveira do Colegiado de Filosofia da UNIOESTE. O periódico, desde já, agradece o aceite do convite pela participação especial nessa edição.

D [DIAPHONÍA]

JAPS [José Atílio Pires da Silveira]

D – O professor poderia reconstituir um pouco sobre sua biografia, formação e o que motivou o interesse pela área da Filosofia?

JAPS – Gostaria de saudar a todos os leitores e, em especial, ao prof. Claudinei e à equipe da DIAPHONÍA pela iniciativa deste projeto importante que mostra um pouco da individualidade de cada um de nós professores do Curso de Filosofia da UNIOESTE. Não sei avaliar até que ponto essa conjunção de pessoas é a face do curso, mas, com certeza, ela empresta de si parte considerável da personalidade institucional que ele possui.

Minha relação com a Filosofia começou em setembro de 1983, quando tive de escolher um curso para fazer o vestibular. Escolhi a Filosofia porque naquele momento estávamos em plena luta pelas eleições diretas no Brasil e a minha geração era apaixonada por discutir política, e a Filosofia era um conhecimento que possibilitava um aprofundamento e uma maior qualificação na participação das discussões e debates.

Ingressei no Curso de Graduação em Filosofia da UFSM (Universidade Federal de Santa Maria) em março de 1984, levei dez anos para concluir a graduação. Minha dificuldade era entender a Filosofia, a mim ela parecia ser uma espécie de Torre de Babel, os discursos e textos não corroboravam uns aos outros, os temas eram muito variados, os métodos então, nem se fala. Levei um tempo para entender que a Filosofia não é uma forma de conhecimento em que um continua o trabalho de onde o outro parou. A Filosofia é uma espécie de eterno recomeço em que o passado era permanentemente revisitado e revisado.

Nesse período de graduação participei da vida acadêmica em tudo o que eu podia. Em 1988 ganhei uma Bolsa de Trabalho da Pró-reitoria de Assuntos Estudantis da UFSM, ela me permitiu conhecer a universidade do seu ponto de vista operacional, fiz parte da equipe editorial de uma revista que divulgava trabalhos dos estudantes e trabalhei junto à Direção do Centro de Educação. Em 1990 ganhei uma bolsa de iniciação científica da CAPES em que pesquisei a obra de Adorno e Horkheimer, mais especificamente a crítica ao iluminismo, tendo sido orientado pela profa. Cecília Maria Pinto Pires. Essa pesquisa me levou a considerar que a busca pelo conhecimento está revestida de uma certa determinação de natureza trágica, no sentido de que não temos como escapar do sofrimento e da dor. A causa da perplexidade de Adorno e Horkheimer com as atrocidades que somos capazes de fazer conosco mesmo se deve ao fato de que na origem da sofisticação da nossa compreensão do mundo não estava a consideração por um resultado tão pouco emancipatório como o propiciado pelo conhecimento mais rigoroso associado aos propósitos de aniquilamento de populações humanas e resultou na construção dos campos de extermínio. Um paradoxo. Por quê algo que não deveria acontecer, aconteceu? Isso me levou ao pensamento de Jürgen Habermas e a busca pelas condições ideais de estabelecimento de um diálogo sincero, sem uso de armadilhas e artimanhas.

Por um bom tempo acreditei que com uma lógica robusta e conteúdos verdadeiros nenhuma linha de argumentação seria preterida. A questão da verdade é algo mais complicado de se resolver, mas a necessidade lógica é algo evidente, basta aprender um pouco das suas regras. Contudo, vi, tanto na vida acadêmica quanto fora dela, que a lógica e a verdade não fazem muita diferença na maioria dos contextos nos quais poderemos vir a nos encontrar. Elementos lógicos, gramaticais e veritativos pesam menos que componentes de natureza social, econômica, política e religiosa na aceitação de um argumento.

Após me formar na graduação em 1993, fiz uma seleção para professor substituto de Lógica no Curso de Filosofia da UFSM. Essa seleção foi marcante na minha vida, pois tive de concorrer com um colega e amigo que elevou o nível da concorrência, fazendo com que eu me empenhasse na preparação como até então eu nunca havia feito. Essa preparação me trouxe para Toledo alguns anos depois,

pois houve abertura para a vaga de professor de Lógica como professor temporário da UNIOESTE em fevereiro de 1996. Fiz a minha inscrição e realizei a seleção de cuja banca fizeram parte os professores Tarcílio Ciotta e Edson Medeiros.

Desde então sou professor da UNIOESTE. Nesse mesmo ano, junto com o prof. Luis Portela, propusemos e foi aprovado pelo Colegiado de Curso o projeto do Simpósio de Filosofia da Unioeste, cuja primeira edição foi em outubro de 1996. O projeto participou de edital da CAPES e foi contemplado com recursos financeiros para a sua realização. Para mim isso representou e ainda representa um elemento de forte motivação para o trabalho acadêmico. Nosso empenho superou nossa falta de expertise. Foi um período de intenso aprendizado institucional, com projetos, relatórios, requerimentos, resoluções, etc.

Eu e o Portela éramos jovens professores sem nenhuma experiência na organização de um evento da envergadura do Simpósio. Mas, quando se é jovem, somos agraciados com o dom do destemor, não pensamos nas possibilidades de insucesso ou fracasso. Nos lançamos com todas as nossas energias na sua realização. A partir daquele ano, passou a ser constante a vinda anual de professores e pesquisadores de outras instituições a Toledo em razão do Curso de Filosofia para apresentarem os resultados de seus estudos e pesquisas na área.

No final de 1996 fiz concurso para professor efetivo da UNIOESTE e tomei posse em março de 1997. No início de 1997, logo após a posse como professor efetivo, fui encarregado pelo Colegiado de Curso de coordenar um grupo de trabalho para adequar o Curso de Filosofia da UNIOESTE às novas exigências determinadas pelo MEC. No final de 1997 fui eleito Coordenador do Curso de Graduação em Filosofia da UNIOESTE. Exerci essa função nos biênios 1998-1999 e 2010-2011. Foram experiências importantes na minha vida acadêmica, pois pude perceber que a própria atividade filosófica é muito influenciada por questões que não são em nada de natureza filosófica. Percebi que somos pouco ousados nos modos de atingirmos os fins últimos da universidade. Ao mesmo tempo em que me encontrava envolto nas questões político-administrativas, meu interesse pela filosofia não ficou de lado. Nesse tempo eu pesquisava sobre a memória na obra de John Locke. Achei interessante a descrição do funcionamento da memória feito por

Locke, segundo sua concepção ela possui um caráter ativo, não sendo meramente um armazém de ideias.

D – Acerca, agora, de sua trajetória de pesquisa iniciada com os estudos na área da Lógica e da Filosofia da Linguagem, mais precisamente. Quais as motivações que o levaram trabalhar tais perspectivas?

JAPS – Meu interesse pela linguagem foi despertado pela explicação lockeana da origem dos elementos mais básicos do conhecimento, as ideias; que se dão, para ele, a partir da experiência sensível. Para que não confundamos umas com as outras inventamos os nomes, como elementos que destacam uma característica própria daquilo que é nomeado.

Quando li Locke pela primeira vez fiquei entusiasmado com a sua explicação sobre os conteúdos de nossos pensamentos. Imagina poder fazer uma genética das nossas ideias, identificar os componentes que lhes deram origem? Imagina poder entender como o mecanismo invisível de nossas faculdades intelectuais e sensíveis funcionam e se integram?

A curiosidade pela memória me fez perceber a importância da linguagem na realização da atividade filosófica. A linguagem é o próprio meio no qual a filosofia, em busca dos seus objetivos, se desenvolve. Eu acreditava que os sons tinham uma relação com o que é das coisas para os quais eles eram empregados como marcas distintivas. Como em todo sinal, eu pensava que a filosofia lockeana poderia mostrar um caminho de decifrar os códigos que estão por trás deles (sinais).

Essas questões me interessaram filosoficamente porque sempre quis entender porquê algumas pessoas quando falam são ouvidas e outras, como eu, não? Existiria uma condição de uso da linguagem que eu não cumpria? Será que as palavras que eu uso não são as mais adequadas para chegar até o íntimo das pessoas? Hoje eu compreendo que é um pouco de cada um desses fatores mais o de ser um sujeito econômico com as palavras. Desde que me tornei professor compreendi que ser um pouco prolixo não chega a ser um defeito. Vocês devem estar percebendo agora mesmo. Levei um tempo para compreender que não é uma deficiência não entender bem algo quando da sua apresentação pela primeira vez. Na maioria dos casos precisamos de uma série de perguntas esclarecedoras para

entendermos o que o outro quis dizer. Para quem foi criado numa cultura em que meia palavra basta, falar pelos cotovelos não é considerado uma virtude. Isso me faz lembrar de uma passagem do pensamento de Jean Jacques Rousseau no “Ensaio sobre a origem das línguas” em que ele compara os modos de um francês e de um turco no uso da linguagem e afirma que “enquanto um francês se agita e martiriza o corpo dizendo muitas palavras, um turco tira por um momento o cachimbo da boca, diz a meia-voz duas palavras e esmaga-o com uma sentença”. Tive de me afrancesar, não é possível filosofar sem um conjunto considerável de palavras e sentenças.

Para mim a linguagem era uma forma de emulação do mundo sem os seus objetos, pois eles foram transformados em palavras. Até que conheci o pensamento pouco ortodoxo de John Langschaw Austin sobre a linguagem e seu caráter performativo em “Quando dizer é fazer” e “Sentido e Percepção”. A linguagem não consiste somente em produzir uma representação do mundo, a gente faz outras coisas com ela. Por exemplo, influenciar a ação e o comportamento dos outros.

Em 2000 ingressei no mestrado de Filosofia da UFPB cujo trabalho de dissertação, orientado pelo prof. André Leclerc, foi sobre “Austin e o Realismo”. Nesse trabalho eu me detenho na crítica que Austin faz ao modo como são relacionadas doutrinas antagônicas acerca dos conteúdos das nossas percepções. Sua crítica à dicotomia como forma de organização do pensamento se fundamenta numa ontologia subjacente ao vocabulário empregado no uso comum da linguagem.

Daí para o estudo da Retórica foi um movimento rápido. A Retórica é uma disciplina que julgo importantíssima na formação de um graduando em Filosofia. Posso seguramente dizer que após conhecer a Retórica, minha forma de ver a linguagem e usá-la mudou significativamente. Eu tinha vergonha de ser enfático quando deveria ser, tinha receio de usar determinadas construções por julgar que as pessoas poderiam compreendê-las de modo errado. Ambiguidade, então, nem pensar! Em suma, hoje eu considero que meu modo de empregar a linguagem escrita e oral devia ser algo semelhante a um robô falante, com poucas inflexões e muita monotonia.

Aristóteles afirma na “Arte da Retórica” que a capacidade que algumas pessoas demonstram ter em usar a linguagem e captar a atenção do outro é algo com o qual elas já nasceram. No entanto, nos diz o filósofo, isso que é desempenhado quase que no estado de arte por alguns afortunados que nasceram com esse talento, também pode ser aprendido e executado. Um professor de Filosofia tem de ter um domínio especial no uso da linguagem, um bacharel e pesquisador também precisam ser usuários com capacidade de explorar os recursos que a linguagem nos coloca à disposição, caso contrário o filosofar será nada mais do que uma colagem de termos sem características identitárias.

O estudo da Retórica me levou à pesquisa em torno da inteligência artificial. O uso da linguagem foi a forma proposta por Alan Turing para reconhecer se uma inteligência artificial possui a mesma capacidade que a humana. O “jogo da imitação” proposto por Turing é um jogo de linguagem que consiste em avaliar se um determinado dispositivo dotado de inteligência a possui no mesmo nível que um ser humano.

Um dos resultados desse estudo foi o trabalho de tese de doutorado em Filosofia na UFPB em 2017, sob orientação do prof. Edmilson Alves de Azevedo, cuja temática trata do projeto de inteligência artificial e seu objetivo de produzir inteligência semelhante à humana a partir do conhecimento que temos de nós mesmos. Minha hipótese de trabalho era responder à questão se o projeto de inteligência artificial corre o risco de ser considerado como a Alquimia, que prometia transmutar os elementos.

Atualmente me encontro afastado para a realização de trabalho de pós-doutorado que consiste na reescrita da minha tese de doutorado no formato de um texto ilustrado para o público infantil. Esse tem se revelado um trabalho que está me dando a possibilidade de tratar da escrita filosófica de uma outra perspectiva, não acadêmica. Estou experimentando o que é ser um escritor. Ser escritor é, antes de mais nada, ser um inventor. Ele escolhe desde a linguagem até os conteúdos que são relevantes e merecem ser mencionados. A sensação de liberdade é infinitamente maior que a empregada nos textos acadêmicos. O formato acadêmico não permite muitos arroubos de expressões excêntricas. Já o texto no formato literário aceita até mesmo a incorporação do que é paradoxal e absurdo.

Tamanha liberdade nos impõe um risco, ao de dizer-se nada ao pretender dizer-se de todas as maneiras possíveis.

D – O professor também nutre um interesse particular pela filosofia da tecnologia e questões éticas atinentes à mídia digital. Poderia falar um pouco sobre tais interesses? Quais outros projetos teóricos tem em vista?

JAPS – Meu interesse pela tecnologia foi induzido pelas questões com as quais tratei na elaboração da tese de doutorado. Por que produzimos artefatos tecnológicos como os computadores? A tecnologia sempre esteve presente na cultura humana? Como ela é definida filosoficamente? Essas são questões bastante antigas entre os filósofos e ainda hoje continuam estimulando o debate com novas perspectivas e propósitos.

Penso que as novas tecnologias de tratamento de informações podem ser empregadas na realização do trabalho filosófico. Eu e mais alguns colegas da Filosofia e das Ciências da Computação estamos trabalhando num projeto que consiste na construção de um algoritmo que possa ser aplicado numa análise das fake-news a partir da abordagem performativa da linguagem de John Langshaw Austin.

De acordo com o pensamento de Austin, quando realizamos um proferimento de linguagem executamos três atos ou ações: 1) o proferimento em si, 2) o sentido dado a ele e 3) o efeito pretendido pela realização do proferimento. Conforme nossa hipótese de trabalho não há muito problema, com relação às fake-news, no que diz respeito aos dois primeiros atos (proferimento e doação de sentido). Nós entendemos as palavras proferidas e os sentidos que podemos atribuir a elas. Mas fica difícil entender o que alguém pretende quando faz um proferimento reconhecidamente mentiroso com pretensão de verdade. O que alguém pretende atingir como objetivo ao realizar um proferimento assim?

A pesquisa se encontra na fase de elaboração de um algoritmo que empregará as tecnologias de aprendizagem de máquina, processamento de linguagem e mineração de dados para fazer um trabalho que só seria possível de ser realizado por uma equipe considerável de pessoas.

A possibilidade de trabalhar com colegas de outras áreas é uma experiência desafiadora e empolgante. Desafiadora porque este é o encontro de duas linguagens que precisam ajustar seus vocabulários. Hoje eu compreendo que nosso horizonte de compreensão se amplia à medida que entendemos melhor o modo de expressão do outro. Empolgante porque vejo as possibilidades de aplicação ao trabalho filosófico que um instrumento como esse ofereceria. Por exemplo, nós não lembramos de tudo o que afirmamos nas nossas publicações. Não seria interessante uma memória auxiliar que nos lembraria com precisão daquilo que já dissemos a respeito de um determinado assunto ou tema que estamos tratando no momento? Não seria interessante você recuperar uma interpretação dada a passagem de uma obra que, por não ter registrado, você acabou esquecendo? Não seria interessante testar os sentidos possíveis de um proferimento e sua relação com os efeitos que sua realização pode produzir em quem o ouve?

Este ano entramos no nosso segundo ano de trabalho. Todos os integrantes do grupo são voluntários. Nossas reuniões de trabalho são periódicas e se realizam via Plataforma Teams. Esse projeto não está institucionalizado. O grupo decidiu que a informalidade testa com maior rigor nosso interesse de participação.

D – O professor atua, na UNIOESTE, há quase três décadas. Que significado histórico-pessoal e acadêmico essa vivência lhe proporcionou?

JAPS – Quando vim para Toledo em 1996 eu quase nada conhecia dessa região do país, a única informação que eu tinha era sobre Cascavel e o apreço pela velocidade com suas corridas de carro. Vim porque no Rio Grande do Sul não havia emprego suficiente para os formados em Filosofia ingressarem no mercado de trabalho. Vim porque eu queria fazer valer os meus 10 anos de graduação, depois de tanto tempo para me formar eu não podia aceitar outra coisa que não tirar o meu sustento desse esforço realizado. Vim porque colegas incentivaram e apoiaram. Sempre serei grato à profa. Rosemarie Gutheil Franzen que generosamente me recebeu em seu apartamento até eu conseguir alugar uma casa. Na verdade, a casa de Rose era uma casa de acolhimento para muitos colegas que vieram de fora trabalhar na UNIOESTE além de mim.

Fiz muitas coisas nesses quase 30 anos de trabalho na instituição. Muitas coisas aconteceram comigo e com a própria UNIOESTE. Hoje posso dizer que muito daquilo que sou devo a esta instituição. A minha vida está amalgamada com a existência dessa universidade. Ela deu sentido a um conjunto de esforços que envolveu vários agentes (família, escola, igreja, amigos da rua, esposa, colegas...). A importância que dou à UNIOESTE está relacionada a um episódio importante na minha vida acadêmica e profissional.

Como disse acima, fui Coordenador do Curso de Filosofia da UNIOESTE nos anos de 1998 e 1999. Na última assembleia do CEPE de 1999, última que eu participava como Coordenador de Curso, pois já havia feito a seleção para o mestrado na UFPB a partir do ano 2000, foi colocada para deliberação a reforma do PPP do Curso de Filosofia. Essa reforma levou dois anos sendo formulada pelo Colegiado de Curso. Ela foi aprovada em todas as instâncias até chegar ao CEPE. Como acontece com todas as matérias encaminhadas para deliberação da assembleia do Conselho, elas são revisadas na semana anterior à realização da assembleia por uma das Câmaras do Conselho. As propostas que estão em acordo com a legislação são aprovadas pela Câmara e passam a fazer parte da pauta da assembleia. O novo PPP de Filosofia foi aprovado por unanimidade pelos membros da Câmara de Ensino. Na semana seguinte, quando chegou a vez da nova proposta de PPP do Curso de Filosofia ser colocado em apreciação para deliberação do Conselho naquela assembleia, o relator da matéria que era o pró-Reitor de Graduação pediu a palavra e solicitou, num longo discurso, a retirada da matéria de pauta. Ninguém entendeu o gesto, os membros da Câmara de Ensino ficaram se olhando como que procurando uma razão para o pedido de retirada de pauta. Eu solicitei a palavra e argumentei que aquela proposta estava de acordo com as diretrizes estabelecidas pelo MEC obrigando os cursos de filosofia de todo o país de se adequarem a elas. Que a proposta havia sido aprovada por unanimidade na semana anterior pelos membros da Câmara. Argumentei com paixão que aquela era uma adequação que transformaria o Curso de Filosofia da UNIOESTE num curso em que toda a ênfase seria dada à formação filosófica. Depois de argumentar pensei com os meus botões:

- Sou um simples professor do Curso de Filosofia que recentemente cumpriu o estágio probatório e está argumentando contra um pró-reitor que é conhecido de todos da universidade e tem o apoio da equipe que administra a instituição. Qual a chance de sucesso da demanda pela qual o Colegiado de Filosofia me encarregou de defender nesse Conselho?

Eu calculava que a probabilidade de a matéria ser colocada em apreciação e aprovada era muito baixa, próxima de zero. Considerava, naquela ocasião, que a derrota era quase certa. No entanto a vida sempre nos reserva surpresas, em alguns casos, como nesse, boas surpresas. O Conselho colocou em apreciação a matéria e aprovou a reforma do novo PPP do Curso de Filosofia por 13 votos a favor e 11 abstenções. Naquele momento, mergulhado numa grande emoção solitária e contida, na Sala dos Conselhos da UNIOESTE, eu fiz um juramento para mim mesmo, que trabalharia até a minha aposentadoria nessa instituição que julgou com sabedoria um caso que não teria o mesmo desfecho se fosse em outra. Me senti orgulhoso por fazer parte de uma universidade que olhou com os olhos da inteligência algo que raramente é visto dessa forma.

23

D – Qual sua posição relativa à disciplina de Filosofia no ensino médio em face da atual conjuntura nacional? Quais as implicações do ponto de vista das políticas públicas?

JAPS – O ensino de filosofia sempre teve altos e baixos no Brasil. Ela era ótima quando servia para refinar o conhecimento e cultura de uma elite. Quando passou a ser acessível ao domínio das massas, ela se tornou um elemento político perigoso que deve ter seu escopo de influência reduzido ao máximo possível. Não esqueçamos que, por mais abstrata que possa parecer ser, a atividade filosófica tem um objetivo inicial e fundamental que lhe é muito caro e distintivo, o de ser uma busca pela compreensão do que se passa à nossa volta. Esse esforço é um exercício poderoso para que reflexões de natureza não-filosófica sejam realizadas em alto nível. Por essa razão ela transformou-se num elemento político altamente relevante.

Existem duas posições antagônicas quanto ao papel da filosofia na sua relação com a política. Se para uma a atividade filosófica não deve influenciar ou ser

influenciada pela política, para a outra a atividade filosófica não tem como ser realizada sem um compromisso de natureza política.

Esse embate é o pano de fundo da realidade vivida por nossos colegas professores de filosofia no ensino médio. Do modo como está sendo feito no estado do Paraná, não tem como haver ensino de filosofia, pois diretrizes que não permitem uma tomada de consciência dos conteúdos pelos estudantes não concorrem para que o conhecimento filosófico seja disseminado. Quando o professor enfrenta um ambiente em que as condições encontradas não favorecem o alcance dos objetivos da sua disciplina não temos o que comemorar. Apesar dos esforços sobre-humanos que nossos colegas do ensino médio realizam, não temos muito o que esperar de positivo de um modelo de ensino que perdeu a visão integral do ser humano. Quando lembro dos relatos sobre a atividade do ensino de filosofia feitos por ex-alunos nossos que hoje são professores do estado eles me parecem um pedido de socorro para que o absurdo que eles vivem seja devidamente considerado pela sociedade. Eles não têm como alcançar propósitos didático-pedagógicos eticamente justificáveis porque a concepção de organização do ensino visa exatamente isso.

Hoje temos a possibilidade de recuperar condições que foram perdidas e melhorar o ambiente do ensino de filosofia. Por isso são pautas importantes as melhorias das condições de trabalho dos professores, uma carga-horária da disciplina que não seja de faz de conta, que os professores não sejam meros revisores de infundáveis trabalhos. Uma das consequências dessa desvalorização da filosofia é a baixa procura no vestibular para o curso de filosofia.

Há apenas uma década, nossos graduandos nem haviam concluído o curso e já tinham perspectiva de trabalho efetivo. Não havia preocupação com a perenidade do curso, como temos hoje, pois esta estava assegurada por um mercado de trabalho aquecido e dinâmico. Depois desse período, os sucessivos governos diminuíram drasticamente a carga-horária da disciplina de filosofia. Isso sem falar na volta do ensino manualesco.

Enquanto não tivermos assegurado de forma estabilizada uma carga-horária para a disciplina de filosofia no ensino médio, não tem como pensarmos uma política de formação de professores de filosofia de longo prazo. Os cursos de

licenciatura vivem à mercê de políticas de ensino que muitas vezes são divergentes de um governo para o outro.

D – Qual a sua perspectiva para a Filosofia no país? Que desafios a área tem pela frente em meio a tantos ataques na seara, como um todo, das Humanidades?

JAPS – O meio filosófico brasileiro possui seus próprios embates, com preferências por diferentes autores, temas e épocas. No entanto, sempre se manteve unido em torno do ensino de filosofia. Alguns afirmam que no Brasil temos excelentes professores de Filosofia, mas não filósofos genuínos. Não concordo com essa afirmação, porque ela pode estar fortemente impregnada de um auto-preconceito, de que não alcançamos o mesmo nível teórico e de reflexão que nos lugares onde a Filosofia possui uma tradição como atividade firmemente consolidada. Penso que talvez seja mais um caso de falta de parâmetros adequados para um auto-reconhecimento do que a ausência de atividade de alto nível nos rincões tupiniquins.

Costumo estabelecer um paralelo entre a história do futebol com a da Filosofia no Brasil. O futebol foi introduzido no Brasil por uma elite que vivia na Europa e de lá traziam novas modas e costumes. Ele foi por um bom tempo praticado no Brasil como se fosse um modelo de comportamento social que deveria ser executado da mesma forma tanto nos campos bretões quando em terras tropicais. Essa era uma forma de mostrar-se sofisticado e superior frente ao resto da plebe rude e ignara. O futebol era um esporte caro e pouco acessível a quem não tivesse dinheiro para comprar uma “pelota” de couro e uniformes produzidos na Europa.

Quando o futebol foi para os baixios das várzeas, ele se reinventou e adquiriu novas nuances e características. Ele foi reinventado sem serem alteradas as suas regras. A indisciplina tática, a invenção do drible, a catimba, a alegria foram ingredientes introduzidos pelos brasileiros da várzea no futebol, por aqueles que viram nesse esporte a possibilidade de praticá-lo de um novo modo, com uma plástica e coreografia mais fluídas e leves, em alguns momentos até mesmo irresponsáveis.

Penso que algo semelhante deverá acontecer no meio filosófico brasileiro. Devemos aprender a reconhecer que novos modos de se fazer filosofia são honestos e sérios, mesmo que não sigam exatamente um modelo já consagrado. Como professor de filosofia me dedico a popularizar a filosofia com o propósito de, ao torna-la um elemento das massas, favorecer o surgimento de um modo próprio de nos expressarmos filosoficamente. Pode parecer uma pretensão boba a de querer filosofar de um modo próprio, mas isso já acontece, não é algo deliberado. Os elementos de cultura são muito afeitos a assimilar aspectos e características próprias daqueles que os adotam.

Contudo, isso não retira a importância do que se fez e faz em filosofia no Brasil. Em momentos críticos da vida do país a filosofia se apresentou como catalisadora de mudanças e avanços sociais e políticos. A realidade que a comunidade filosófica brasileira historicamente enfrenta a tornou resiliente e resignada de seu papel no processo civilizatório. Talvez essa seja a principal característica da atividade filosófica no Brasil, tornar viável o que está para o aniquilamento.

A Revista Diaphonía agradece ao aceite do convite do entrevistado Professor Doutor José Atílio Pires da Silveira, e também à sua participação conosco na presente edição inédita de 2023.

**Uma leitura do *Timeu* de Platão:
o tempo como a imagem móvel da eternidade**

**A Reading of Plato's *Timaeus*:
The time as the moving image of eternity**

PABLO ROBERTO DA SILVA¹

Resumo: Trata-se, nesse artigo, de explicitar o conceito de Tempo exposto na narrativa platônica da criação a partir do diálogo *Timeu*. A personagem que empresta seu nome à obra explica a natureza em que os mortais habitam, quer dizer, o mundo tomado como o Ser eterno sob as mãos de Demiurgo. Todas as coisas criadas por este último são boas já que são obtidas mediante um modelo eterno. A partir dessas questões expostas aparece o Tempo, que é a imagem móvel da eternidade (37d) pondo, portanto, a intrigante questão de como algo pode ser idêntico ao criador (criado e criador)?

Palavras-chave: Tempo. Imagem. *Timeu*. Cosmologia. Demiurgo.

Abstract: In this article, it is about explaining the concept of Time exposed in the Platonic narrative of creation from the *Timaeus* dialogue. The character who lends her name to the work explains the nature in which mortals inhabit, that is, the world taken as the eternal Being under the hands of Demiurge. All things created by the latter are good since they are obtained through an eternal model. From these exposed questions, Time appears, which is the mobile image of eternity (37d), thus posing the intriguing question of how something can be identical with the creator (created and creator)?

Keywords: Time. Image. *Timaeus*. Cosmology. Demiurge.

Introdução

O que está exposto na narrativa da criação de Platão, o *Timeu*, nos chama a atenção para concluir um estudo sobre este autor e essa bela obra da história da filosofia, poderia ser explicado neste texto de fato a criação do cosmo, como os mortais que nele habitam, ou o motivo de o mundo ter a forma que é, ou como o criador (artesão) consegue fazer tudo isto com perfeição, mas o que de fato nos estimula a escrever e explicar toda a criação do cosmo é o Tempo, e como ele de fato auxilia e faz com que todas outras coisas sejam criadas por conta da sua existência, e como este se concretiza como a imagem móvel da eternidade.

A personagem que empresta seu nome a obra, *Timeu*, explica a criação do cosmo e mostra que foi feito por um criador sumamente bom que tem um modelo eterno o qual ele se baseia para fazer a criação, este criador é chamado de

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). E-mail: pablo.rsilva@outlook.com.

Demiurgo. *Timeu* narra toda a criação do cosmo, pelo fato de ser excelente em astronomia e questões da natureza ele explica perfeitamente como tudo foi feito² muitos referem-se à Demiurgo como um *artesão*, o que será explicado no decorrer deste texto – mas por preferência e por seguir o escopo da análise chamaremos Demiurgo como criador –, por este criador ser bom ele criou o mundo para que os animais, humanos pudessem aproveitar a sua mais bela criação, a obra mais bela e mais perfeita criada pelo Demiurgo onde relata *Timeu*, foi o mundo, este que os mortais habitam, que gozam de todas as qualidades que o mundo tem a oferecer, desfrutam perfeitamente da perfeição feita pelo criador. O mundo que é apresentado na obra *Timeu* é perfeito e isento de doenças (*Timeu*, 33a)³, e jamais envelhece. Por conseguinte, fez a forma do mundo, onde o animal pode viver de forma bela pois ele já tem conhecimento em si⁴, fez em forma de esfera (*Timeu*, 33b).

É importante ressaltar desde início que Demiurgo teve que planejar todas as coisas criadas e expostas no plano sensível a sua semelhança (*Timeu*, 29e), “Estreme, assim, de inveja, quis que na medida do possível, todas as coisas fossem semelhantes a ele” (*Timeu*, 29e-30a), portanto, tudo o que foi colocado no plano sensível pelo criador, Demiurgo, é sua semelhança, o que nos deixa uma questão, como algo pode ser idêntico ao criador (criado e criador)? E como ficará o Tempo, que é algo também feito pelo criador e até então é a sua maior semelhança pois é a imagem móvel da eternidade. Nos deteremos em explicitar o Tempo como a imagem móvel da eternidade, mas é necessário contextualizar a obra para pôr fim conseguir explicar uma das mais perfeitas criações feitas pelo Demiurgo, o Tempo.

A semelhança ao criador no quesito vida

² *Timeu*, 27ab.

³ A seguinte obra de Platão encontra-se em *Diálogos vol. XI*, traduzida por Carlos Alberto Nunes e publicadas pela Universidade Federal do Pará (1977).

⁴ Conforme o pensamento de Platão e é exposto em suas obras, todos tem uma alma a qual já conhece o mundo perfeito, por isso eles já conhecem como de fato é a forma de esfera, é necessário encontrar o modo para se recordar deste mundo perfeito o qual já presenciaram.

No decorrer da narrativa é exposto diversas criações feitas através do modelo eterno pelo Demiurgo, uma é de suma importância nesta obra, é o céu, o Demiurgo fez o céu novamente a sua semelhança, único e solitário, que não precisasse de alguém para fazer companhia ao mesmo pois a sua excelência basta (*Timeu*, 34b). Na seguinte passagem aparenta que o demiurgo criou o céu e ele está perfeitamente completo, em movimento. Até este momento do texto todas as coisas já criadas pelo demiurgo parecem estar em constante movimento, mas não, pode-se notar que só existe a criação até então e não o movimento, ou seja, está tudo engendrado, isso nos dá a conclusão de que falta algo para que a obra do criador esteja como ele imagina. Podemos observar que o céu é algo semelhante ao seu criador, como tudo o que o Demiurgo fez, mas este se faz mais próximo pelo fato de não ter algo junto dele, o céu por si só se basta. É importante ressaltar o fato de o céu ser semelhante e não idêntico ao seu criador, mas, o céu não produz novas criaturas como o Demiurgo⁵. A criação necessitaria ser feita por alguém que tivesse a inteligência e sabedoria alcançada através da sua alma, quem tem essa qualidade é o Demiurgo pois conseguiu colocar no sensível algo que até então não existia, Platão ressalta esta ideia:

Mas sempre que o discurso diz respeito ao racional, e o círculo do Mesmo o revela em seu curso regular, o resultado necessariamente terá de ser inteligência e conhecimento. E se alguém afirmar que essas duas espécies de conhecimento procedem de outra coisa que não da alma, suas palavras poderão ser tudo, menos verdade. (PLATÃO, 1977, 37c).

Como já dito anteriormente que a alma conhece, ela detém a inteligência e passa isso para o mundo sensível. O mundo sensível até então não foi por completamente criado, ele está engendrado, falta o movimento completo para que o mundo, e o plano sensível que há de habitar os mortais esteja por fim como o criador espera.

⁵ A semelhança entre o céu e o Demiurgo é evidente, ambos são perfeições, o céu por ser criado a sua semelhança e a do modelo eterno, e o Demiurgo por ser o criador. O céu se faz da mesma maneira como o objeto de estudo deste escrito, ele influencia a criação de novos elementos para o mundo e o cosmo, mas ele não tem poder de criação como o seu criador.

Até então só nos foi apresentado como tudo é a semelhança do criador mas nada os difere, a diferença até então exposta é que o criador cria e as suas criaturas como exposto anteriormente, o céu faz com que o Demiurgo crie algo mas ele não tem a autoridade para poder criar por si, portanto, ele influencia a criação de diversas coisas as quais auxiliam na sua existência, que auxiliem para que ele consiga exercer a sua função. Existe outro ponto de suma importância que é necessário explicar que ainda não foi esmiuçado em que quesito ele cria tudo a sua semelhança, este quesito é a vida. Santos, ressalta em seu artigo esta mesma ideia “A primeira é a da alma, que trará então ao visível aquilo que nele não existia antes: a vida” (SANTOS, 2007, p. 46).

Nesta pequena passagem nos é apresentado a alma que o Demiurgo cria para que possa existir a vida, conseqüentemente ao criar o mundo ele também terá a sua alma (isso ocorre no decorrer da narrativa da criação), esta é a semelhança que de início se tem uma dúvida, podemos identificar a semelhança que é exposta e por fim esclarecer a dúvida inicial referente a criação. O Demiurgo detém alma e conseqüentemente inteligência, razão, conhecimento etc. a partir disso é possível entender como o criador consegue exatamente dividir todas as matérias para o mundo sensível, deixando-os tanto quanto possível, reciprocamente proporcionais (*Timeu*, 32b). Pode-se entender aqui a diferença entre o criador e criado, umas das diferenças que nos é apresentada, e uma das que mostrará a dissemelhança do Tempo para o Demiurgo. Até então a criação está ocorrendo de forma perfeita, mas agora encontra uma dificuldade, como expõe Santos: “o problema com que o demiurgo inicialmente se confronta é o de “tornar [a “imagem” (*agalma*: 37c7)] mais semelhante” (*mallon homoion*: 37c8) ao modelo. (SANTOS. 2007, p. 48)”. 30

A vida já é algo para que tudo fique semelhante ao criador. Tudo o que o Demiurgo criou já tem vida, conseqüentemente têm alma, todas as criaturas que estão no âmbito sensível tem essas respectivas qualidades. Na mesma passagem Santos expõe uma nota de rodapé onde explica o que de fato se trata “A ideia da semelhança deve exprimir o vínculo que no argumento inicial sobre a criação

(28b-c) implica a ideia de vida, personificando a causa do cosmos”⁶. A seguinte questão se compreende no decorrer da narrativa platônica, a partir da criação a vida acontece, a semelhança do criador que está em constante movimento, portanto, todas as coisas as quais ele criou tem vida, se não foi ele que criou consequentemente não existe vida. A sua semelhança já foi exposta neste escrito, caberá agora entender como o Tempo se difere em alguns quesitos do seu criador e porque o Tempo foi tão aguardado para que pôr fim a obra do Demiurgo pudesse exercer o que se espera dela, o movimento.

O Tempo

Antes de citar o Tempo na sua descrição do universo, *Timeu* diz que o universo eterno e o seu criador imortal, portanto, o Demiurgo é imortal, mas como alguém poderá ser imortal e não eterno? Isso tem importante relação com o Tempo, mesmo que de início não pareça, o Demiurgo se faz eterno pelo fato de não estar presente na temporalidade, ou seja, ele estava antes mesmo do Tempo existir, o Demiurgo criou a alma na medida na eternidade, ou seja, o que faz ela imortal e eterna, o que é diferente do criador que se faz somente imortal. De fato, é algo difícil de compreender em primeira leitura, para somente apreciadores se faz deveras mais complicado, é necessário observação e atenção nas passagens onde se mostra a alma, ela é a natureza inteligente e eterna (37a). Pelo fato de o mundo que foi criado, virou algo sensível, ele consequentemente passa por mudança por estar em movimento constante, por fim este mundo necessita do Tempo. (Matsuura. p66. 2019). O início da criação do Tempo é assim retratado na seguinte passagem:

X- Quando o pai percebeu vivo e em movimento o mundo que ele havia gerado à semelhança dos deuses eternos, regozijou-se, e na sua alegria determinou deixá-lo ainda mais parecido com seu modelo. E por ser esse modelo um animal eterno, cuidou de fazer também eterno o universo, na medida do possível. (PLATÃO, 1977, 37d).

A passagem citada expressa a felicidade do criador em ver que o que ele criou estava saindo perfeitamente como o previsto, em movimento. Após isso, a

⁶ Ver SANTOS, 2007, p. 48, n. 21.

criação do Tempo acontece, “Então, pensou em compor uma imagem móbil da eternidade.” (PLATÃO, 1977, 37d), tudo está em completo movimento por conta do Tempo, ele que pode fazer por completo a obra que o criador estava fazendo, colocando o movimento que até então era desconhecido no mundo sensível. Mas com a criação do Tempo temos questões referente ao criador e seu criado, as dificuldades que foram analisadas e expostas anteriormente por Santos ainda aparecem no decorrer da obra, e em toda a narrativa se encontra esta mesma dificuldade, desde a primeira criação até a última, no cosmo, como algo pode ser uma imagem da eternidade, por questão de limitação de pesquisa não iremos apresentar todas as complicações de semelhança e imagem que Demiurgo encontrou no decorrer da criação, mas é importante ressaltar pelo fato de se fazer importante no desenvolvimento da obra.

A criação tem como modelo algo eterno, e as representações que estão no mundo sensível se fazem imagem deste modelo o qual o Demiurgo com sabedoria sabe utilizar e transformá-las em representações, a resposta está a seguir:

[...] e, no mesmo tempo em que organizou o céu, fez da eternidade que pendura na unidade essa imagem eterna que se movimenta de acordo com o número e a que chamamos de tempo. (PLATÃO, 1977, 37d-e).

A passagem citada acima nos mostra a criação do Tempo, que veio juntamente com o céu, que anteriormente era sozinho (o que era para ser dessa forma, mas a criação dos dois veio em conjunto) e somente sua excelência o bastava, mas após a criação do Tempo, os dois tem papéis importantes e pode-se dizer que necessitam um do outro, isto é notável, pois o criador criou os dois em conjunto – como já foi dito anteriormente, todas as criações estavam somente engendrado – para que um dia se vierem a acabar acabem unidos como no momento da sua criação (*Timeu*, 38bc). Nunes tem uma análise que segue outro escopo, o comentador argumenta que o mundo, o Tempo, entre outras coisas que criador fez foram criadas no mesmo momento, sim isto está deveras correto, mas ele cita que não pode colocar o início do movimento por conta do Tempo, conforme...

[...] essa questão não pode indagar por um começo do mundo no Tempo, porque, em primeiro lugar, o tempo nasceu com o mundo, e, em segundo, não pode o tempo servir de padrão para o que é engendrado, porque ele mesmo tem essa condição. (NUNES, 1977, p. 19)⁷.

A nossa pesquisa também ressalta que todas as criaturas criadas pelo criador e expostas ao mundo sensível foram criadas em conjunto, ou seja, no mesmo momento. O que difere e que entra em discordância com nossa leitura sobre a obra é que Nunes argumenta, o Tempo não influenciou a origem do mundo, mas se este Tempo não tivesse sido criado não poderia haver o movimento, pois tudo está e “é” por conta dele, Platão ressalta que “Foi e será só se aplicam ao que se forma no tempo, por tratar de movimento” (*Timeu*, 37e), com isso é explicado o primeiro ponto que Nunes expõe. Outro argumento que discorda com nossa leitura é que, o Tempo não serve para padrão, mas o céu existe na duração do Tempo (*Timeu*, 38c), isto mostra que o céu precisa do Tempo para existir, mesmo ele sendo algo engendrado, e se este Tempo não estivesse na criação o mundo pelo Demiurgo seria algo estático, sem o movimento e conseqüentemente sem criações posteriores. O Tempo influencia criações.

Antes da criação do céu não existiam dias, noites, meses, e nem anos (*Timeu*, 37e), podemos dizer que todas essas características são apresentadas no céu, pois é nele que pode observar a passagem do dia para a noite, e vice-versa, mas o *Timeu* expressa que esses fenômenos do céu não são exclusivos dele mas sim são partes do Tempo. Santos ressalta sobre o Tempo e o Céu:

Mas o problema não se porá, se entendermos que os dois termos manifestam o sentido profundo de “vida”, para nós, patente apenas na tradução do segundo. Isto é claro na continuação do texto, que mostra ser o tempo produto da criação do céu (SANTOS, 2007, p. 49).

Após está passagem podemos perceber que, o Tempo veio para completar o céu, da mesma forma que o céu veio para completar a terra, e como a alma do mundo veio para completar o mundo. Tudo foi criado em conjunto pois era

⁷ *Diálogos vol. XI*, trad. por Carlos Alberto Nunes e publicadas pela Universidade Federal do Pará (1977). A passagem se encontra na introdução feita pelo tradutor da obra platônica.

necessário isto, para poder fazer o mundo de forma perfeita e bela. A análise de Santos completa o que estamos analisando aqui, sem o Tempo o céu não poderia fazer o que é de sua função, passar os dias para que por fim aconteça a mudança dos meses e anos. Ambos têm a sua semelhança do modelo eterno.

Após a criação do Tempo algo que parecia não ter relação também é alterado, as palavras, pois o que é existente agora só existe porque foi colocado em existência na temporalidade do Tempo, o que existia antes do Tempo não pode ficar mais velho, pois não tem temporalidade no momento de sua criação (*Timeu*, 38a), pois dizer “é” se aplica em dizer que algo está existindo agora, demonstrar que algo “foi” ou “será” também estão dizendo sobre algo que está existente, isso não poderia ser feito anteriormente, antes da criação do Tempo, pois até então tudo era imortal, mas não eterno. Tudo isso ocorre como explica *Timeu* através da *lei do número*, que faz com que tudo fique em constante movimento, e que se movam em círculo. A criação do Tempo prossegue e para existir com excelência também nasceram o sol e os outros cinco astros errantes que compõe o cosmo (*Timeu*, 38c). Após apresentar a criação do Tempo deve-se notar que este Tempo está perfeitamente ligado a natureza eterna, pois o Tempo foi criação da sabedoria (*Timeu*, 38c), também é importante ressaltar o fato de o Demiurgo criar o Tempo a sua semelhança, mas existem diversos fatores que nos é apresentado e conseguimos identificar que o Tempo é a semelhança em imagem, mas não uma cópia perfeita do criador.

Como foi exposta a criação do Tempo, pode-se observar que o tempo até então era a mais semelhante obra do Demiurgo, ele existe e foi criado a sua semelhança e ao do modelo eterno, da mesma forma que todas as outras coisas criadas pelo criador. O Tempo se difere em alguns quesitos, os quais é notado ao ler o texto com uma atenção maior, o Tempo foi criado em sua temporalidade, o que faz ele algo eterno, não é imortal pela passagem que foi citada anteriormente (*Timeu*, 38c), isto mostra já uma diferença entre o criado e o criador, além disso, o criador colocou a sua imagem e semelhança nesta sua nova criação, mas a imagem jamais conseguirá ser idêntico o modelo, a imagem está em movimento, diferente do modelo que não está em constante movimento. Demiurgo ao utilizar o modelo perfeito porque tem sabedoria e sabe que nada que está no mundo

sensível poderá ser idêntico perfeitamente ao modelo utilizado. Todas as coisas existentes no mundo sensível são meras cópias da perfeição existente onde somente a alma consegue chegar. O filósofo ainda ressalta que:

Só haverá um, se ele foi construído de acordo com seu modelo, pois o que abrange todos os seres inteligíveis, jamais poderá coexistir tendo um segundo ao seu lado. (PLATÃO, 1977, 31a).

Está seguinte passagem ainda se passa quando *Timeu* explica a criação do céu, mas é um ponto onde deve-se analisar com maestria, a imagem não consegue ser a mesma semelhança, perfeita e idêntica ao seu modelo, não consegue porquê, dessa forma, haverá dois modelos, a imagem não alcançará a perfeição do modelo.

Como foi dito antes, na introdução do presente texto igo, para diversos comentadores, o Demiurgo tem papel de *artesão*, neste pequeno trabalho nos convém chama-lo de *criador* pelo fato de ele ter criado o nosso objeto de estudo, o Tempo, mas agora podemos explicar o fato de ser chamado de *artesão*, ele consegue trazer a máxima semelhança tudo o que está sendo colocado no seu cosmo, o céu foi criado a semelhança tanto do criador bom (Demiurgo) quanto ao seu modelo, que o criador por ter sua natureza eterna (alma) conseguiu fazer, pois como já foi dito, ele já conhece isto. Portanto, o Tempo, criação para poder deixar as coisas criadas pelo criador dentro da temporalidade se difere porque é uma imagem móvel da eternidade – o modelo é eterno -, e por ser influenciado por alguns fatores, o sol e os astros errantes, já citados anteriormente. o mesmo aparece em Silva:

Desse modo, essa imagem da eternidade é ela mesma eterna, distingue-se, pois, da eternidade da qual é imagem apenas pelo fato de ser uma imagem móvel; sendo aquela, imóvel. (SILVA, 2016, p. 8).

Assim, portanto, Silva argumenta que o Tempo é imagem móvel pelo fato de estar em constante movimento, e ela é eterna por estar em sua temporalidade, o que se faz correto e este argumento completa toda nossa argumentação anterior, o Tempo, desde seu início já se faz eterno por todos os outros fatores citados anteriormente neste escrito. Contudo, os astros fazem com o que o

Tempo possa existir pois são eles que definem os números, portando a contagem do Tempo inicia quando os astros estão em movimento (MATSUURA, 2019, p. 67), algo fundamental para que o Tempo consiga fazer sua função no cosmo, mas todos esses são derivados do Tempo, pois na apresentação de *Timeu*, eles foram criados posteriormente.

Por fim, o número, o qual é a ferramenta fundamental para que o Tempo se diferencie do seu criador e da imagem e também possa completar o céu, fazendo assim a sua determinada função. Na história da filosofia é apresentado como Platão era fascinado pela matemática, no *Timeu* é exposto isso com clareza, a astronomia também é algo que tem bastante importância nesta obra, mas o que nos chama a atenção é de fato a matemática e o uso dos números. Na seguinte obra, nos é apresentado o número como um fator que influencia a existência do Tempo, sem o número o Tempo não conseguiria existir, o número é o que faz a diferença entre criador, criado e modelo. O Número faz com que o Tempo seja a imagem móvel da eternidade.

Conclusão

Com uma breve contextualização da obra é possível entender o motivo de o Tempo ter sido criado, e para que fim foi utilizado, sem ele toda as coisas seriam imortais, da mesma forma que seu criador, mas com ele todas elas passaram a ser eternas e imortais, essas duas qualidades fazem a diferenciação da imagem e modelo.

A diferença entre o criador, Demiurgo, para o Tempo, objeto de análise neste escrito é que o Tempo também está na temporalidade, como todas as outras coisas criadas após ele. No *Timeu*, a imagem móvel da eternidade se faz uma verdadeira imagem, pois ela não conseguirá ser um modelo, não chegará a ser o seu próprio modelo, modelo o qual o Demiurgo utilizou para fazer o Tempo, e também não poderá ser modelo para outros que existem influenciados pela sua existência, mas nesta pesquisa estamos analisando o criador e a sua obra, o Demiurgo se difere no quesito temporal, ele não está inserido no Tempo, por isso ele se faz somente imortal e não eterno, o Demiurgo não precisa de outros fatores o influenciando, o Tempo necessita dos astros e dos números, mesmo esses

elementos terem sido criados após a sua criação, é necessário o seu auxílio para que possa o Tempo fazer a sua função, por último, o Tempo não cria, ele influencia a criação, se o Tempo não existisse não seria necessário existir céu, astros e números, foi por ele que o Demiurgo teve que criar a partir da sua semelhança e também do modelo imutável, tudo isso que compõe o Tempo.

Nessa medida, portanto, é por essas diferentes qualidades que o Tempo se diferencia de seu criador, que cria absolutamente tudo a sua semelhança, como foi exposto nesta pesquisa, e também são esses motivos que fazem o Tempo não chegar a sua máxima perfeição, que seria igual ao seu modelo eterno, que através do Demiurgo, que agora podemos chama-lo de *artesão*, conseguiu cria-lo e por fim fazer este seu criado estar presente no mundo sensível, onde ele fez com que tudo existisse em movimento e por fim completar a perfeição criada pelo Demiurgo.

Referências

- MATSUURA, O. T. *Timeu: a cosmologia de Platão*. São Paulo: Oscar T. Matsuura, 2019.
- NUNES, C. A. “Introdução”. In: PLATÃO *Diálogos*. Vol. XI. *Timeu – Crítias – o 2o Alcibíades – Hípias Menor*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará. 1977.
- PLATÃO. *Diálogos*. Vol. XI. *Timeu – Crítias – o 2o Alcibíades – Hípias Menor*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará. 1977.
- SANTOS, J. G. T. “O tempo na narrativa platônica da criação: o Timeu”. In: *Revista Hypnos*. São Paulo, ano 12/ n18 – 1, p.42-55, 1º Sem/2007.
- SILVA, M. M. *A concepção platônica do pensar em imagens*. [PREPRINT]. *Natureza e estrutura do pensar em imagens em sua configuração pós-moderna: Por que pensar no Abrangente?* Terceira seção. Guarapuava: LABCONH, 2016 [Projeto Katholou: Unicentro].

Submissão: 30. 12. 2022 / Aceite: 30. 03. 2023

Entre a guerra e o direito natural: uma análise sobre a razão em Rousseau

Entre guerre et loi naturelle : une analyse de la raison chez Rousseau

GABRIEL VON PRATA LAZARO¹

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo investigar o conceito de razão em Rousseau. Pauta-se nessa investigação os desdobramentos da razão diante do direito natural e do conceito de guerra na modernidade. Acredita-se que o conceito de razão em Rousseau é basilar para compreender os desdobramentos do direito natural moderno, bem como, em defesa da humanidade e em apresentar o desenvolvimento do conceito de guerra proposto nos *Princípios do Direito de Guerra*. Dessa forma, pretende-se abordar criticamente os conceitos de razão, guerra e direito a partir das reflexões de Rousseau.

Palavras-chave: Rousseau. Razão. Direito Natural. Guerra.

Résumé: Ce travail vise à investiguer le concept de raison chez Rousseau. Cette enquête est guidée par les développements de la raison face au droit naturel et au concept de guerre dans la modernité. On pense que le concept de raison chez Rousseau est essentiel pour comprendre les développements du droit naturel moderne, ainsi que pour la défense de l'humanité et pour présenter le développement du concept de guerre proposé dans les *Principes du Droit de la Guerre*. Il s'agit ainsi d'aborder de manière critique les concepts de raison, de guerre et de droit issus des réflexions de Rousseau.

Mots clés: Rousseau. Raison. Droit naturel. Guerre.

Introdução

O presente trabalho não tem por objetivo explorar o debate sobre a razão em Rousseau como propõe, por exemplo, Gabrielle Radica (2008, p. 321-370), a qual explora as diversas leituras da razão em Rousseau, seja o viés kantiano ou contra a perspectiva sistemática na obra de Rousseau; seja o debate sobre o *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau* encabeçado por Althusser, em 1972, ou mesmo *Pensée de Rousseau* de 1984 de Éric Weil e Ernst Cassirer. O presente texto visa examinar, a partir do que diz Rousseau em certos escritos como *Discurso Sobre a Origem e os*

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) – Campus Marília (FFC). É Membro do grupo de estudos Filosofia e Democracia (FIDEMO) e desenvolve pesquisa de iniciação científica financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) denominada: “O nascimento da justiça: uma análise sobre a razão comparativa no Segundo Discurso de Rousseau”. Ademais, possui interesse em Filosofia Moderna, com ênfase em Rousseau, Condillac, Locke e Hobbes. E-mail: von.prata@unesp.br.

Fundamentos da Desigualdade entre os Homens (1973), *Princípios do Direito de Guerra*, *Do Contrato Social* (1973B) e *Lettre à M. de Beaumont*, a fim de extrair o papel da razão no que consiste o debate sobre o direito natural moderno e o estado de guerra.

Sabe-se que o direito natural abordado na modernidade por Grotius, Pufendorf, Locke Hobbes e tantos outros tem importante papel na constituição da doutrina do contrato social. A busca das origens da sociedade e do cidadão descrevem e servem de fundamento para tal escola. É dessa descrição que o direito público e diversos conceitos políticos modernos são extraídos, claro, com suas diversas dívidas para com os antigos. A proposta do presente artigo é, conforme apresenta Rousseau, o papel da razão na constituição de tais conceitos, além de evidenciar seu papel determinante para a constituição da filosofia política moderna.

Examina-se a constituição da ideia do direito natural a partir de Leo Strauss (2009), que na modernidade se evidencia pela sua matematização, como descrito por Cassirer (1992). Tal análise é debatida a partir do texto de Rousseau e pautado pelos comentários de Derathé (2009). A partir de tais análises aborda-se a descrição feita por Rousseau do ser humano no estado de natureza, cuja condição pré-racional indica a existência de uma nova base para o direito natural. Após evidenciar a forma com que Rousseau aborda o direito natural a partir da condição pré-racional do ser humano, aborda-se o conceito de guerra e seu fundamento na razão desenvolvida em sociedade. Encontra-se um contraste na definição do estado de guerra de todos contra todos, proposta por Hobbes, e a ideia de que a guerra é uma característica jurídica e encontra-se intrinsecamente relacionada à sociedade. Busca-se assim, evidenciar o papel da razão no debate do direito natural e o conceito de guerra para Rousseau, e conclui-se com a reflexão que evidencia a noção de uma razão comparativa. Dessa forma, Rousseau não apenas propõe que a razão é característica da sociedade, mas também apresenta uma nova definição de razão. Comparada com a definição de razão calculista de Hobbes, a razão comparativa de Rousseau, assim, mostra-se com importante papel para a definição e o fundamento dos conceitos políticos de Rousseau e da modernidade.

A ideia do direito natural: a modernidade e sua matematização

Leo Strauss (2009) apresenta a ideia do direito natural a partir do nascimento da filosofia. A filosofia, ao buscar a origem das coisas, contrapõe-se aos mitos e descobre a natureza². É necessário descobrir a natureza para descobrir o direito natural. A ideia de natureza nasce da busca de um princípio, tal como propôs Tales. De outro lado, a descoberta do que é natural pressupõe a descoberta do que é artificial, uma vez que a origem das coisas se torna a pedra de toque para investigação, bem como, o instrumento com que são descobertas - pela razão -. A natureza, dessa forma, é uma ideia de diferença, não uma ideia de totalidade.

Não se apreende o alcance da descoberta da natureza se entendermos por natureza ‘a totalidade dos fenómenos’. É que a descoberta da natureza consiste precisamente na divisão dessa totalidade em fenómenos que são naturais e em fenómenos que não são naturais.: a “natureza” é um termo de distinção (STRAUSS, 2009, p. 72).

A descoberta da natureza classifica o mundo. Os costumes e os modos não podem ser vistos como condições essenciais, pois são mutáveis, contingentes. Se “o ‘costume’ ou o ‘modo’ é o equivalente pré-filosófico da ‘natureza’” (STRAUSS, 2009, p. 72), depois de sua descoberta, o costume ou o modo, passam a ser vistos de formas diferentes. A contingência passa a ser vista de forma diferente. Sem a ideia de natureza, aquilo que é contingente se confunde com aquilo que é necessário³. Dessa forma, a ideia de natureza classifica as ações do ser humano a partir da noção de necessidade.

2 “A existência da filosofia por oposição ao mito é simultânea com a descoberta da natureza; o primeiro filósofo foi o primeiro homem a descobrir a natureza” (STRAUSS, 2009, p. 72).

3 O costume, antes do crivo da natureza, unificava tanto as ações contingentes do ser humano, quanto, por exemplo, a natureza dos animais. Ladrar e falar uma língua, por exemplo, estavam associados, ambos, aos modos, aos costumes. Consequentemente, o bom e o mau são caracterizados pela história do modo. Quanto mais antigo, melhor e mais reto é o modo (STRAUSS, 2009, p. 72-73). “A identificação do bem com o ancestral leva a pensar que o modo recto foi estabelecido pelos deuses ou pelos filhos dos deuses ou por pupilos dos deuses: o modo recto tem de ser uma lei divina” (STRAUSS, 2009, p. 73). O fundamento da investigação da busca pela causa, permite distinguir as ações pela origem: ou pela vontade do ser humano, ou pela natureza. Dessa forma, as ideias de contingência e necessidade se tornam substanciais para o conhecimento. Se antes o que é mais antigo é o melhor, agora, o que é mais natural é o melhor. O direito natural se fundamenta diante

O costume, no entanto, está associado à autoridade dos ancestrais: “o ‘nosso’ modo é o modo recto porque é simultaneamente antigo e ‘nosso’” (STRAUSS, 2009, p. 73). Assegurar o que é bom e o que é mau é assegurar se um modo é suficientemente antigo e suficientemente inserido nos costumes de uma cultura. A justificação desse juízo de valor se baseia no pressuposto de quanto mais antigo, mais próximo se está dos deuses. Não pode levantar questões contra isso. A lei garante. A autoridade garante.

As coisas primeiras e o modo recto não podem converter-se num problema, ou num objecto de uma procura, enquanto a autoridade não suscitar dúvidas, ou pelos menos enquanto se confiar em tudo que se diz, em termos gerais, sobre qualquer ser. O surgimento da ideia de direito natural pressupõe, portanto, que se duvida da autoridade (STRAUSS, 2009, p. 74).

O direito natural é fundamentalmente crítico diante das leis fundadas pela revelação divina, a qual é a autoridade que Leo Strauss indica. O que não significa que o direito natural não se possa relacionar com as revelações divinas. É necessário buscar nos princípios da natureza para estabelecer o que é bom, o que é justo. O que não impede de crer que o divino é aquilo que a busca do direito natural reconhece⁴.

O direito natural se fundamenta na busca, a partir de princípios naturais, que não se confundem com os modos convencionais de estabelecer aquilo que é bom e aquilo que é mau. Tal inquérito é crítico da autoridade divina, mas só enquanto ela é autoridade; desde que aquilo que é divino não perturbe o inquérito, a justificação divina é concebível nos pressupostos do direito natural. O direito

dessa premissa: só é possível fundamentar uma verdadeira justiça se ela não se relacionar com a vontade humana.

4 Nada disso nega que, assim que surgiu a ideia de direito natural e se tornou perfeitamente aceitável, ela pôde adaptar-se sem dificuldade à crença na existência de uma lei divinamente revelada. Apenas dizemos que predominância dessa crença impede o nascimento da ideia de direito natural, ou faz da sua investigação um propósito infinitamente secundário: se o homem a partir da revelação divina sabe qual é o bom caminho, então já não tem de o procurar pelos seus próprios meios (STRAUSS, 2009, p. 75).

natural, legado do nascimento da filosofia, busca, dessa forma, uma justiça fundamental, demonstrada pela razão, a partir da investigação da natureza⁵.

A filosofia moderna, como aponta Cassirer (1992, p. 315-316), restaura os ideais antigos: “Ela luta em todos os domínios contra o poder do costume, tradição e da autoridade” (CASSIRER, 1992, p. 315), tal qual os pressupostos do nascimento do direito natural na esteira do nascimento da filosofia. A preconização das matemáticas representa o ímpeto dessa restauração⁶. Buscar o direito em si e a justiça em si compreende que eles, independentemente da ação do ser humano, da própria existência do mundo, não poderiam abalar sua verdade. Neste pano de fundo, direito e aritmética são colocados lado a lado a partir da obra de Grotius⁷.

Se a teoria do direito natural relaciona assim o direito e a matemática, é porque essas duas disciplinas são para ela os símbolos de um só e mesmo poder espiritual; ela vê em ambas os mais importantes testemunhos da autonomia e espontaneidade do direito. Uma vez que o espírito é capaz, a partir de si mesmo, de gerar suas “ideias inatas”, de iniciar e concluir a construção do

5 Esta é uma definição introdutória que se baseia em pressupostos utilizados por Strauss para apresentar a origem da ideia do direito natural. O direito natural antigo possui suas especificidades. O direito natural proposto pela corrente socrático-platônico, por exemplo, se fundamenta a partir da virada antropológica, na qual a busca pelas causas primeiras é dirigida ao ser humano. Compreender neste caso, o direito natural clássico significa compreender a virada antropológica de Sócrates, a qual pode ser de certa forma resumida pelo interesse de Sócrates: “Sócrates afastou-se do estudo da natureza e limitou as suas investigações às coisas humanas” (STRAUSS, 2009, p. 105). É nítido que há, neste caso, uma correlação do que é natural e do que é convencional, pois, embora Sócrates se preocupe com as coisas humanas, “preferiu identificar a lei como a natureza. Pelo menos identificou o justo com o legal” (STRAUSS, 2009, p. 105-106). A lei social deve seguir a lei natural, e a legalidade deve ser respeitada a partir justiça natural. Esta é uma das perspectivas do direito natural na *República* de Platão, por exemplo, o que ilustra as sutilezas da pesquisa em direito natural antigo.

6 Para Cassirer, “as matemáticas constituem o meio e o instrumento intelectual da restauração das ‘idéias’ platônicas” (1992, p. 316).

7 Cassirer (1992, p. 318-319) apresenta este argumento a partir da retomada de Grotius aos antigos (sobretudo Aristóteles e Platão) com o objetivo de investigar o direito pela razão. Para Grotius os conceitos do direito não são apresentados para se aplicar a uma realidade específica. O direito deve ter a mesma estatura que as matemáticas, e por isso, ser capaz de analisar seus princípios independente da realidade. Dessa forma, “o direito compara-se nisso à aritmética: o que essa ciência nos ensina sobre a natureza dos números e suas relações contém uma verdade eterna e necessária, uma verdade que subsistiria inata mesmo que o mundo empírico desmoronasse inteiro e não houvesse mais ninguém para ser efetivamente contado, nem sobrasse objeto algum a contar” (CASSIRER, 1992, p. 318-319)

domínio das grandezas e dos números, não poderia possuir um menor poder de construção e elaboração criadora no domínio do direito (CASSIRER, 1992, p. 320).

É possível identificar os pressupostos que sustentam o direito natural. Esse pressuposto é a racionalidade. Mas não qualquer razão. Trata-se uma razão matematizada, uma razão cartesiana a qual sustenta que é possível conhecer o direito em si, a justiça em si, justamente pois, todos os seres humanos possuem a razão, e, dessa forma, é possível que todos conheçam o direito extraído, não da vontade humana, mas da verdade, da razão. Bobbio (1986, p. 18) compreende que, segundo a forma com que Grotius aborda o direito natural, ele se torna o fundador do direito natural moderno. Bobbio observa um fio condutor comum na maneira com que o Direito natural é pensado. O papel da razão é tão importante, que mais do que justificar o direito natural, ele se torna um ímpeto metodológico protagonizado pela razão matematizada⁸.

A descoberta da natureza assim como o embate com a autoridade divina, descrita por Strauss; o caráter da modernidade racionalizada pelo protagonismo cartesiano, abordada por Cassirer; e o papel da razão enquanto metodologia do direito natural, comentada por Bobbio, são o escopo na qual funda o direito natural, protagonista da formação do pensamento político de Rousseau como apresenta Derathé (2009). Além disso, os teóricos do direito natural possuem um importante papel para a corrente contratualista, uma vez que os jusnaturalistas se esforçaram para romper com o direito divino e separar a igreja do estado⁹, além de

8 [...] tantos os seguidores quanto os adversários consideram-se autorizados a falar de “escola” enquanto essa constitui uma unidade não ontológica, não metafísica nem ideológica, mas sim metodológica. A melhor prova disso, de resto, é o fato de ter prevalecido o uso (pelo menos a partir da crítica histórica) de chamar direito natural moderno de “direito racional”: temos aqui um indicador do fato de que aquilo que caracteriza o movimento em seu conjunto não é tanto o objeto (natureza), mas o modo de abordá-lo (a razão), não um princípio ontológico (que pressuporia uma metafísica comum que, de fato, jamais existiu), mas um princípio metodológico (BOBBIO, 1986, p. 16). Neste sentido, Bobbio apresenta o protagonismo da razão que sustenta o direito natural moderno, que aqui se busca evidenciar.

9 Segundo Derathé, “sabe-se que os esforços de Grotius e de Pufendorf tendiam principalmente a separar o direito natural da teologia. Além disso, quando eles abordaram o problema político, foram levados naturalmente a romper os laços tradicionais que uniam a este problema religioso. É uma verdadeira revolução o que eles realizaram no domínio da ciência política ao conduzirem vitoriosamente o combate à doutrina do direito divino:

apresentar a possibilidade de resistência aos monarcas. O direito divino apresenta que os governantes “[...] recebem de Deus mesmo sua autoridade.” (DERATHÉ, 2009, p. 67). Isso significa que não importa qual a forma de governo instaurada, o que confere a autoridade não é um acordo mútuo, ou o poder bélico, ou o poder econômico de uma pessoa: mas o aval de Deus. Embora a teoria do direito divino não seja um modelo específico de organização social, uma vez que é compatível, por exemplo, com a democracia ou com a monarquia, ela não permite a resistência. Isso pois, “resistir ao poder estabelecido é se insurgir contra a ordem de Deus” (DERATHÉ, 2009, p. 70). Tal condição não é aceita pela escola do direito natural. “É essa submissão sem reservas que os teóricos do direito natural, Jurieu, Locke, e os jurisconsultos, não quererão aceitar. Todos eles admitem sob certas condições, o direito de resistência.” (DERATHÉ, 2009, p. 70).

Os teóricos do direito natural e do contratualismo apresentam a necessidade de se legitimar a autoridade do governante pelo pacto¹⁰, pois “se a doutrina do direito divino tende essencialmente a negar o direito de resistência, ela se opõe, além disso, à teoria da soberania do povo.” (DERATHÉ, 2009, p. 71). É a convenção que o autoriza. Mas para sustentar a convenção, é necessário encontrar fundamentos seguros, nesse caso, naturais. O que compete aos teóricos do direito natural e dos contratualista a remontar a vida no estado de natureza:

Eles imaginam, para prová-lo [o fundamento da autoridade pelo estabelecimento humano], um estado de natureza hipotético, isto é, aquela na qual se encontram os homens antes de qualquer instituição humana. Ora, é claro que nesse estado os homens não constituem sociedades civis: eles não estão submetidos a nenhuma autoridade política e só obedecem à lei da reta razão ou a lei natural (DERATHÉ, 2009, p. 78).

Ao encontrar os princípios naturais do ser humano, seria possível encontrar uma lei natural, necessária a todos. Tal lei, como se vê, está fundada na razão

eles soltaram a ciência política de seus vínculos com a teologia e, num mesmo golpe, libertaram o Estado da tutela da Igreja” (DERATHÉ, 2009, p. 74).

¹⁰ Derathé salienta essa relação ao comentar o papel dos teóricos do direito natural, a respeito do direito de resistência, e a teoria do contrato social: “A questão do direito de resistência alumiu o fosso que separava os teólogos dos jurisconsultos entre a doutrina do direito divino e a teoria do contrato social” (DERATHÉ, 2009, p. 70).

humana. Basta recordar o célebre trecho de Descartes para compreender essa ideia comum: “O bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo” (1989, p. 5). A razão é um bem, naturalmente distribuído, dessa forma, um bem pelo qual todos podem, independentemente do tipo de organização social, consultar-se. A busca de uma lei que servisse para todos os povos, deve ser compreendida pela reta razão; além de ser a fonte do pacto, e dessa forma, da soberania.

Para comprovar essa tese, é necessário voltar-se a uma era pré-social, a fim de que reste, no ser humano, apenas características essenciais. É justamente na descrição do ser humano natural, a qual visa fundamentar não só o direito natural, mas também a soberania e a concepção de guerra que se pode compreender a cerne da crítica de Rousseau aos outros pensadores de seu tempo, sobretudo, Grotius, Locke e Hobbes. Ao tratar da origem da teoria do contrato social, Derathé comenta que “a teoria do contrato social estava primitivamente dirigida contra o poder temporal do Papado e tendia essencialmente a restituir ao poder real sua autonomia, estabelecendo-o sobre bases puramente laicas” (DERATHÉ, 2009, p. 82). Tal metodologia que narra a fundação da sociedade civil tem um propósito específico: defender o absolutismo¹¹.

No entanto, para Rousseau “a soberania é inalienável, não pode haver outro soberano além do povo” (DERATHÉ, 2009, p. 87). Desta forma, contra a escravidão, contra o despotismo e contra a lei da maioria, as críticas de Rousseau incidem na base que as sustenta: no direito natural, no direito divino e nas próprias teorias do contrato social predecessoras¹².

¹¹ Neste caso, Derathé tem em mente os escritos de Hobbes, Grotius e Pufendorf (DERATHÉ, 2009, p. 82).

¹² Pode-se destacar as palavras Monteagudo sobre este tema. “Na construção do direito político, há basicamente três perspectivas do direito natural que são retomadas por Rousseau para serem combatidas: Aristóteles e a escravidão natural; os argumentos dos “fautores do despotismo” Grotius e Hobbes; e a lei da maioria em Locke. A refutação (dialética em sentido aristotélico) destes três pilares permite a Rousseau situar a ordem natural em relação à ordem moral que se pretende estabelecer e em função da qual a ordem política se institui” (2011, p. 30). O objeto de estudo, no entanto, não é analisar tal refutação dialética, mas o papel do conceito de razão em Rousseau. Além disso, Derathé, sobre o contexto da obra de Berthier – *Observations sur le Contrat Social* – escreve: “[...] Rousseau não se opõe menos às teorias anteriores do contrato social do que à doutrina tradicional do direito divino” (2009, p. 89).

O Estado de natureza e o papel da razão: a lei natural em Rousseau

Rousseau escreve que “os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou lá” (1973, p. 241). Descrever o ser humano natural é uma tarefa árdua, na qual significa retirar do ser humano todas as características sociais. Para Rousseau, os outros pensadores que examinaram o assunto não conseguiram *chegar lá* justamente porque, em sua descrição, não foram capazes de retirar todas as características sociais: “Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (ROUSSEAU, 1973, p. 242). Se se somar tais palavras com as de Derathé, percebe-se a maneira com a qual Rousseau enxerga seus predecessores. Derathé diz: “Vê-se que, para Locke, Hobbes e os juriconsultos do direito natural, o problema do fundamento do Estado se confunde com o de sua origem” (2009, p. 195). Ora, se se comete um erro a respeito da origem do estado, ergue-se os fundamentos do estado em uma falha. A descrição do estado de natureza é correlata aos resultados que o contratualismo propõe. A atenção que chama Rousseau é substancial: se se descreve o ser humano natural com certos aspectos ou faculdades sociais, isso indica que o fundamento da sociedade proposta por estes autores está, em seu cerne, corrompido.

É, portanto, incontestável que a teoria contratual é inseparável da hipótese do estado de natureza, e que esta conduzia necessariamente a ela. Isso não é tudo. Se todos os filósofos estão de acordo sobre o princípio de igualdade natural, eles têm, contudo, concepções diferentes a respeito da condição natural do homem, e essas divergências explicam os diferentes modos como eles formularam os próprios termos do contrato. Em cada um deles, a teoria do contrato depende estreitamente da ideia que eles tiveram do estado de natureza (DERATHÉ, 2009, p. 200).

O princípio de igualdade natural é um fator comum que possibilita crer no contrato. A partir deste princípio, é possível defender a autonomia de cada um, a qual deve ser garantida pelo direito natural da reta razão. Mas também permite que cada um aliene-se da sua liberdade natural a fim de atingir a liberdade social por meio de alguma autoridade. Derathé escreve que “o estado de natureza, como

vimos, é um estado de independência. Admitir essa ideia é então afirmar que ninguém está por natureza submetido à autoridade de outrem, é a partir do princípio de que os homens nascem livres e iguais” (2009, p. 197). Sem este princípio não se pode fundamentar o contratualismo, uma vez que, se há seres divinamente superiores, então esses seres têm o direito de governar seus inferiores. Isso não pode ser aceito, pois o contrato é fruto de um pacto comum consumado entre iguais.

Isso não significa que não haja diferenças entre os seres humanos, seja elas da força ou até mesmo morais; mas “[...] nem por isso lhe dá o direito de impor sua vontade aos outros ou de submetê-los à sua autoridade, pois cada um recebeu da natureza bastante razão para conduzir-se por si mesmo” (DERATHÉ, 2009, p. 197). A razão confere a autonomia e o direito de governar a si próprio. Todos têm o direito de governar a si próprio pois são igualmente capazes para tal. O fundamento do pacto social é elaborado então por essa disposição natural que confere o direito de estabelecer a ordem social por meio de um pacto que aliena esta liberdade natural.

Rousseau chama atenção para esse fundamento que justifica a autonomia pela razão:

Os modernos só reconhecem como lei uma regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado nas suas relações como os demais seres, limitando conseqüentemente ao único animal dotado de razão, isto é, ao homem, a competência da lei natural (ROUSSEAU, 1973, p. 235).

Percebe-se que o fundamento dessa autonomia, para o direito natural, é a razão. No entanto, Rousseau não segue por essas vias. Rousseau busca *afastar todos os fatos*¹³, *afastar essa multidão de dificuldades*¹⁴, isto é, buscar as origens do ser

¹³ “Começamos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão” (ROUSSEAU, 1973, p. 242).

¹⁴ “Esse mesmo estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades e dos princípios fundamentais de seus deveres, representa ainda o único meio que se pode empregar *para afastar essa multidão de dificuldades* que se apresentam sobre a origem da desigualdade moral, sobre os fundamentos do corpo político sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre inúmeras questões semelhantes, tão importantes quanto mal esclarecidas (ROUSSEAU, 1973, p. 237, grifo nosso).

humano; o que significa conseguir ver através da história. Não é implícito, para Rousseau, que há uma grande diferença do ser humano que se conhece hoje, o ser humano histórico, para o ser humano natural. Dessa forma, deve-se providenciar uma investigação para encontrá-lo, mesmo que seja a partir de hipóteses¹⁵.

No *Segundo Discurso* que Rousseau oferece esta descrição do estado de natureza, a qual deve ser a base, mais tarde, do *Contrato*. Derathé resume o presente ponto de maneira exemplar:

Esta [descrição do estado de natureza] comanda, na realidade, toda a sua concepção do Estado. Como veremos, se Rousseau coloca no ativo do Estado o desenvolvimento da razão e o da moralidade, que é sua consequência, é precisamente porque tinha sustentado no *Discurso sobre a desigualdade* que o homem natural só possui razão em potência e vive sem nenhuma relação moral com seus semelhantes. Neste sentido, o *Discurso sobre a desigualdade* serve de introdução ao *Contrato social* (2009, p. 201).

O trecho acima resume a importância do estado de natureza para os princípios do direito político e coloca em evidência a ideia que, para Rousseau, a razão não está presente, senão em potência, no ser humano natural. Não são poucos os pontos que Rousseau apresenta que as luzes, a razão, não estão ativas no estado de natureza¹⁶. Rousseau, ao negar a atividade da razão no ser humano natural, nega também a atividade da lei natural descrita por seus antecessores. Rousseau percebe o fundamento dos princípios políticos dos pensadores de seu tempo: a razão; e, de certo modo, esta base ao direito natural moderno, conseqüentemente, justifica o despotismo, a escravidão, a lei da maioria, como também influencia o que se entende por guerra. Dessa forma, a descrição do estado de natureza, a partir do papel da razão neste estado, é substancial para

¹⁵ Como se viu, nas palavras de Rousseau acima, a descrição do ser humano natural é tida como hipótese. Derathé diz, “[...] desde a segunda metade do século XVII, a hipótese do estado de natureza tornara-se um lugar-comum da filosofia política” (2009, p. 193). Não se trata de acreditar que de fato existiu tal época, mas sim, que ela fundamenta os princípios do direito político, sobretudo.

¹⁶ “O homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades” (ROUSSEAU, 1973, p. 250). Ou ainda: “Numa razão cultivada [o ser humano] só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade” (ROUSSEAU, 1973, p. 257).

compreender os frutos políticos que os pensadores modernos apresentam. Ir contra essa metodologia jusnaturalista significa ir contra as suas tendências políticas.

Para Rousseau, o ser humano em estado de natureza está isolado. Não tem motivos para se juntar a outro ser humano; não possui linguagem e só responde aos instintos e as paixões¹⁷. Rousseau busca retirar todas as características do ser humano que são artifícios da socialização. Resta apenas seus princípios naturais, os quais não podem mentir¹⁸. Nestas condições, nada distinguiria o ser humano dos outros animais se não fosse a perfectibilidade¹⁹. Suas ações são governadas pelas necessidades, pelas paixões que falam sem palavras: o princípio de conservação ou *amor de si*, a qual ele aceita de Hobbes, e outro, que “[...] Hobbes não percebeu [...]”, “Falo da piedade [...] virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quanto nele precede o uso de qualquer reflexão.” (ROUSSEAU, 1973, p. 258-259). São estes os princípios que Rousseau encontra e que são a base de sua filosofia política.

Isso não significa que Rousseau exclua totalmente a ideia de direito natural. O direito natural é a base do contratualismo²⁰. Rousseau, porém, não pode aceitar

17 Rousseau escreve na *Lettre à M. de Beaumont*: “La conscience est donc nulle dans l’homme qui n’a rien comparé et qui n’a point vu ses rapports. Dans cet état, l’homme ne connoît que lui ; il ne voit son bien-être opposé ni conforme à celui de personne ; il ne hait ni n’aime rien ; borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête : c’est ce que j’ai fait voir dans mon Discours sur l’Inégalité” (ROUSSEAU, 1831, p. 361).

18 Rousseau exclama: “Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente” (ROUSSEAU, 1973, p. 243).

19 “Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de casar discussão sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação - é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, como o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo” (ROUSSEAU, 1973, p. 249).

20 Derathé escreve sobre aqueles que acreditam que Rousseau nega, exclui, a lei natural de sua filosofia: “[...] a teoria do contrato social não é compatível com as negações da idéia de lei natural, já que esta serve de fundamento às convenções de onde nascem as diversas sociedades” (DERATHÉ, 2009, p. 242). Nesta medida, Rousseau, ainda que critique o direito natural proposto na modernidade, deve submeter a própria doutrina a ele.

a doutrina de seus predecessores, a qual encontram o fundamento da sociedade civil na lei da reta razão: “De sua [de Rousseau] descrição do estado de natureza sobressai-se de modo claro que é preciso excluir precisamente o uso da reta razão” (DERATHÉ, 2009, p. 245). As bases do ser humano são seus instintos pré-rationais, são neles que se deve fundamentar as regras universais, pois, como já apresentado, as paixões, a natureza, não mentem. O que não significa que Rousseau ignora a lei natural. É isso que nos esclarece Derathé (2009, p. 248-249). Para ele, a lei natural não está posta racionalmente no estado de natureza, pois não há necessidade para o seu desenvolvimento. A razão, assim como outras capacidades do ser humano, permanecem virtuais, o que está ligado à sua natureza primeira. Isso serve para os direitos naturais: “Vê-se então que, bem longe de ter abandonado a idéia de lei natural, Rousseau só a afastou do estado de natureza para reintroduzi-la no estado civil” (DERATHÉ, 2009, p. 245).

Ora, mas o direito natural não era essencial para a existência do pacto? Como seria possível que ela só se atualizasse já em estado social? Para Derathé, este problema pode ser diluído na ideia de que, segundo Rousseau, o direito da reta razão subsiste em um direito natural primitivo, a qual tem direto vínculo com as paixões naturais do amor de si e da piedade natural²¹. O que se revela promissor, uma vez que Rousseau indica a existência de sociedades intermediárias: “[...] esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura” (ROUSSEAU, 1973, p. 270). Este estado intermediário explica a fase intermediária das atualizações, as quais permitem ilustrar a maneira pela qual a base do direito natural primitivo está sustentada no amor de si e o princípio de conservação da

²¹ Há de se destacar as palavras de Rousseau: “Certo, pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém se sentir tentado a desobedecer à sua doce voz (ROUSSEAU, 1973, p. 260). A piedade natural é assim um marco pois apresenta a todos, de forma natural, inclinações comuns que visam proteger a espécie, justamente aquilo que os teóricos do direito natural buscavam: algo que fosse comum a todos, independente da vontade humano, a fim de erguer uma concepção de justiça universal.

espécie - piedade natural -; como também ilustra a atualização, perfectível das paixões em meio ao contato, isto é, ilustra o desenvolver das primitivas socializações, pois, mais a frente ele acrescenta:

Mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas. (ROUSSEAU, 1973, p. 271).

As constantes atualizações movidas pelo contato, pela reflexão, depravam o ser humano a tal ponto que a lei natural primitiva já não basta. É necessário assegurar a igualdade por meio da lei civil, a qual se baseia na razão, que subsiste na lei natural. É dessa forma que Derathé lê Rousseau: “Rousseau não renunciou, portanto, ao direito natural. Ao contrário, todos os seus esforços tendem a mostrar que o direito natural *existe* no estado de natureza e *subsiste* na sociedade civil” (DERATHÉ, 2009, p. 252, grifo do autor). Tal como o ser humano, o direito natural é transformado: “ao passar do estado de natureza ao estado civil, o direito natural sofre a mesma metamorfose que o homem ao qual ele se aplica. No estado de natureza, ele era apenas instinto e bondade, no estado civil ele torna-se justiça e razão” (DERATHÉ, 2009, p. 253). O contrato social, dessa forma, deve se embasar nos direitos naturais, os quais se vinculam com a antiga liberdade natural. O que compete ao pacto sustentar o modelo republicano, no qual o povo é o corpo soberano, e as leis, ou qualquer legislador que se coloque tiranicamente, devem ser derrubados por infringir a lei natural.

Nem tudo, todavia, são flores. O mundo que Rousseau encontra não é aquele que ele promove no *Contrato*. Aqueles que o precederam justificam a escravidão e o despotismo, além da forma com que cometem crimes em nome daquilo que seria uma guerra justa. A guerra é uma realidade. As teorias do direito natural que deveriam promover a segurança contra a barbárie não são válidas contra o jugo da espada. Rousseau aborda tal condição vacilante em seu texto *Princípios do Direito*

de Guerra, a qual promove uma reflexão sobre o conceito de guerra, bem como denuncia sua barbárie.

A barbárie da guerra: uma investigação a partir da razão em Rousseau

Como aborda Evaldo Becker em sua introdução, o texto *Princípios do Direito de Guerra* na verdade estava destinado a pertencer a uma obra maior: *Instituições Políticas*, projeto abandonado por Rousseau. O presente texto analisado consta, na realidade com a união de dois textos unidos posteriormente a partir das obras completas de Rousseau²² que são *Que o Estado de Guerra Nasce do Estado Social*, e *Guerra e Estado de Guerra*. Já no início de seu texto, Rousseau apresenta sua criticidade diante do contraste dos textos jusnaturalistas e do mundo a sua volta:

Eu abro os livros de direito e de moral, escuto os sábios e os juriconsultos e, impressionado por seus discursos insinuantes, deploro as misérias da natureza, admiro a paz e a justiça estabelecidas pela ordem civil, bendigo a sabedoria das instituições públicas e me consolo de ser homem vendo-me como cidadão. Bem instruído de meus deveres e de minha felicidade, fecho os livros, saio da classe e olho ao redor de mim: vejo povos infelizes gemendo sob um jugo de ferro, o gênero humano esmagado por um punhado de opressores, uma multidão sobrecarregada de trabalho e faminta por pão, da qual o rico bebe em paz o sangue e lágrimas, e em todo lugar o forte armado contra o fraco do temível poder das leis. Tudo isso se faz pacificamente e sem resistência (ROUSSEAU, 2011, p. 154).

É interessante notar que um texto que vise tratar sobre a guerra comece com a descrição da barbárie promovida pela lei. De um lado, a teoria, os livros dos que defendem a justiça e bem estar, de outro lado, no entanto, na prática, encontra-se o posto: o sofrimento. A desigualdade é escancarada e a justiça ignorada. O que aconteceu com a lei da reta razão? Ora, está em guerra.

O sofrimento humano não pode ser ignorado. Esta é a necessidade de se tratar a guerra. É necessário compreendê-la, e por isso é necessário compreender a condição humana. Assim, a primeiro momento, Rousseau aborda a condição vacilante que o gênero humano se encontra, isto é, em sofrimento, com dor e em meio à injustiça. No entanto, ao término do trecho é possível perceber que a

²² Volume III.

manutenção do mal, da injustiça, se mantém pelas próprias leis. Ora, não deveriam ser as leis as responsáveis por proteger o gênero humano? Por essa contradição, é possível indicar uma pista da qual parte a natureza deste sofrimento: as instituições.

Ele continua, exclamativo, provoca a filosofia e o filósofo: “Ah, filósofo bárbaro! Venha ler-nos teu livro sobre um campo de batalha” (ROUSSEAU, 2011, p. 154), escreve. É desta forma que Rousseau chama a atenção para um ponto crucial, do qual tanto os filósofos quanto a filosofia se vêm à deriva: a guerra. Há um mal que assola a humanidade e, a fim de proteger o gênero humano, Rousseau se utiliza dela própria, aquela que não pode ser lida em campos de batalha, a filosofia.

As dificuldades que enfrenta o filósofo não são poucas, afinal, como ele escreve: “não é mais permitido [...] pleitear a causa da humanidade. A justiça e a verdade devem ser dobradas ao interesse dos mais poderosos, é a regra” (ROUSSEAU, 2011, p. 154). O estabelecimento humano se fundou a fim de proteger aquele que já tinha poder, vide o pacto dos ricos²³, por exemplo. O que resta são as convenções institucionais, as leis. Mas, sobre essa dificuldade e em face aos males da guerra, Rousseau insiste em buscar os princípios dos *estabelecimentos humanos*, a fim de “corrigir, se possível, as falsas ideias que nos dão os autores interesseiros; e a fazer ao menos com que a injustiça e a violência não tomem sem pudor o nome de direito e de equidade” (ROUSSEAU, 2011, p. 154). Talvez esse seja um dos

²³ Ao descrever as sociedades nascentes, o início da sociabilização do ser humano, com as transformações do amor-próprio, bem como o engenho da propriedade e da agricultura; na qual, sem regras a força do mais forte era a lei, Rousseau escreve: “A sociedade nascente [que] foi colocada no mais tremendo estado de guerra” (ROUSSEAU, 1973, p. 274). Contra tal estado escatológico, buscam estipular a criação de leis, da justiça. Mas quem as estipulam são aqueles que têm a perder: os proprietários de terras, os ricos. Assim, “Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para lhe prever os perigos [...]. Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco, e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria” (ROUSSEAU, 1973, p. 275-276). Tal é preço que se paga quando as leis civis não seguem as leis naturais; quando se acredita nas razões que vão de encontro com a natureza. Esta é a ideia de Rousseau sobre o pacto dos ricos.

objetivos de Rousseau, e é a maneira que aqui se busca investigar o conceito de guerra.

Para o pensador genebrino, a fonte do mal está circunscrita em uma contradição dos estabelecimentos humanos: de um lado o ser humano se encontra em uma condição social, particularmente em relação ao Outro, enquanto que o Estado se encontra, em relação aos outros Estados, em condição natural²⁴. De acordo com Rousseau:

A primeira coisa que observo, ao considerar a posição do gênero humano, é uma contradição manifesta em sua constituição, que a torna sempre vacilante. De homem a homem, nós vivemos no estado civil e submissos às leis. De povo a povo, cada um goza a liberdade natural, o que no fundo torna nossa situação pior do que se essas distinções fossem desconhecidas. Pois, vivendo ao mesmo tempo na ordem social e no estado de natureza, estamos submetidos aos inconvenientes de um e de outro, sem encontrar segurança em nenhum dos dois” (ROUSSEAU, 2011, p. 154-155).

Ou seja, a princípio, o ser humano gozava de uma liberdade natural, suas únicas limitações proviam de seu corpo e ambiente; ao passo que, em estado social, suas limitações estão vinculadas diretamente a força e a lei do Estado sobre o indivíduo. Contudo, os estados, inversamente proporcionais, encontram-se em uma liberdade natural, pois suas únicas limitações partem dos limites de sua própria constituição, a produzir as regras que desejarem, conforme lhes convém. Os Estados, uns em relação aos outros não possuem mediação que possa fornecer um estado de direito, tal qual encontra em suas individuais organizações. Essa contradição, para Rousseau é “a origem das calamidades públicas” (ROUSSEAU, 2011, p. 155).

54

24 O ser humano se encontra socializado: em particular o Eu e o Outro seguem as leis civis. No entanto, os estados entre si seguem em um pretense estado de natureza. Argumento que se observa também no *Segundo Discurso*: “Os corpos políticos, deste modo permanecendo, entre si, em estado de natureza, logo se ressentiram dos inconvenientes que haviam forçado os particulares a sair dele, e tal estado tornou-se mais funesto entre esses grandes corpos do que fora, antes, entre os indivíduos dos quais compunha” (ROUSSEAU, 1973, p. 276).

No *Segundo Discurso*, Rousseau escreve que é justamente dessa relação entre o estado de sociabilidade individual e estado de natureza política que surge a guerra:

Daí nasceram as guerras nacionais, as batalhas, os assassinatos, as represálias que levam a natureza a agitar-se e chocam a razão, e todos esses preconceitos horríveis que consideram como virtude a honra de derramar o sangue humano. As pessoas de bem passaram a incluir entre seus deveres o de degolar seus semelhantes; [...] Tais são os primeiros efeitos que se discernem na divisão do gênero humano em diferentes sociedades (ROUSSEAU, 1973, p. 276).

É implícito a necessidade da razão para a guerra neste trecho, mas não é implícito que a guerra é fruto do estado de natureza em que se encontram as diferentes sociedades; como também não é implícito que ela é tratada como um dever da honra. Dessa forma, a guerra é tanto justificada nas paixões quanto pela lei.

Esta contradição permite investigar as diferentes veredas pelas quais se pode compreender as condições de guerra para Rousseau, tal como apresenta Derathé (2009). Ressalta-se dois lados: de um lado, a condição de guerra entre particulares, isto é, psicológica; de outro lado, aquela que diz respeito à guerra entre dois estados soberanos.

Para Hobbes, a guerra parte do cálculo de interesses, pois, segundo ele, “[...] na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia: Primeiro, a competição, segundo, a desconfiança; Terceiro, a glória” (HOBBS, 1983, p. 75). É graças tal tríade na natureza do ser humano que surge a necessidade do *Leviatã*. Ele escreve:

Com isso se torna manifesto que, durante o tempo que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois, a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar a batalha é suficientemente conhecida (HOBBS, 1983, p. 75).

Para Hobbes, a guerra é relacionada não apenas aos embates entre particulares, mas também a transfere à possibilidade manifesta do próprio embate. Enquanto há possibilidade de se fazer guerra, não há paz, e, portanto, se está em guerra²⁵. Em outras palavras, é necessária uma autoridade que coíba qualquer atitude promovida por tal tríade, de modo que sem uma sanção de um terceiro, a paz não é possível. Foucault comenta: “A guerra de todos contra todos só cessa a partir do momento em que o soberano é efetivamente constituído por essa transferência de poder” (FOUCAULT, 2015, p. 27). Além disso, é interessante notar que ao longo da análise, Foucault chega a uma conclusão oposta à de Hobbes e que fornece um pano de fundo para a presente reflexão. Ele escreve:

O importante para uma análise da penalidade é ver que o poder não é o que suprime a guerra civil, mas o que a trava e lhe dá continuidade. E, se for verdade que a guerra externa é o prolongamento da política, caberá dizer, reciprocamente, que a política é a continuação da guerra civil. Por conseguinte, é preciso recusar a imagem [proposta por] Hobbes, que, com o aparecimento do exercício do [poder] soberano, expulsa a guerra do espaço de[ste] (FOUCAULT, 2015, p. 31).

56

Para Hobbes, a guerra existe por uma condição natural do ser humano, a qual só pode ser suprimida pela autoridade. Foucault, em sua análise sobre a penalidade, compreende que política é extensão e efeito da guerra. A autoridade apenas lhe confere instituição à guerra. De certo modo, como se viu, a relação com que Rousseau vê as sociedades, entre si, em estado de natureza, é o que configura a guerra. Mas, curiosamente, é necessário sair do estado de natureza para que ela exista²⁶. Para Rousseau, a guerra é uma característica do estado social, a qual está atrelada a propriedade e o contato contínuo do ser humano. Se outros pensadores acreditavam que a guerra está presente no estado de natureza é porque

25 Hobbes enfatiza: “Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário” (HOBBS, 1983, p. 76).

26 Derathé comenta: “Ora, no estado de natureza, onde tudo é comum a todos, não há injúria, porque não há propriedade. O estado de guerra não pode, portanto, ter lugar entre os particulares antes do estabelecimento da propriedade e antes da constituição das sociedades civis” (2009, p. 207).

jusnaturalizavam a propriedade e, sobretudo, a razão. É do estado social que surge a guerra, pois, “[...] a guerra nasceu da paz ou ao menos das precauções que os homens tomaram para assegurar uma paz durável” (ROUSSEAU, 2011, p. 156). Ou seja, vê que a proposta de assegurar a paz é uma proposta social, uma proposta política. Embora distantes, o argumento de Foucault se coaduna em parte com a visão de Rousseau, uma vez que a partir do momento que a política existe, subsiste a possibilidade da guerra.

No *Contrato*, Rousseau escreve:

A guerra não representa, pois, de modo algum, uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado, na qual os particulares só acidentalmente se tornam inimigos, não o sendo nem como homens, nem como cidadãos, mas como soldados, e não como membros da pátria, mas como seus defensores (ROUSSEAU, 1973b, p. 34).

A guerra é algo político, institucional e bastante delimitado. E ao delimitar tais necessidades para constituir o estado de guerra, Rousseau delimita seus direitos. Isto é, não pode um soberano ao bel prazer roubar e massacrar quem queira e, para se destituir da culpa, apresentar um estado de guerra: “O estrangeiro, seja rei, particular ou povo, que rouba, mata ou detém os súditos, sem declarar guerra ao príncipe, não é um inimigo, é um bandido” (ROUSSEAU, 1973b, p. 35). Dessa forma, Rousseau aborda a guerra, como aponta Derathé (2009, p. 206-210), a partir de uma profundidade jurídica. Ela não pode ser algo pessoal.

Rousseau, ao delimitar o estado de guerra, defende os direitos dos cidadãos, pois, se de fato, um Estado declarar guerra a outro, a disputa deve ser estipulada de forma estritamente jurídica. Isto é, Rousseau busca delimitar os conflitos para proteger o gênero humano dos horrores do campo de batalha:

Um príncipe justo, mesmo em plena guerra, apossa-se de tudo o que pertence ao público em país inimigo, mas respeita as pessoas e os bens dos particulares; ele respeita os direitos sobre os quais os seus se fundam. estando o fim da guerra a destruição do Estado inimigo, tem-se o direito de matar, no seu curso, os defensores enquanto estiverem de armas na mão; no momento, porém, em que as depõem e se rendem, deixando de ser inimigos, ou seus instrumentos, tornam-se simplesmente homens, não mais se tendo direito à sua vida (ROUSSEAU, 1973b, p. 35).

Tal proposta só pode ser defendida se apoiada na ideia da lei natural, pois, a guerra está no âmbito da sociedade, da razão desenvolvida, tão logo, deve seguir os preceitos da lei natural primitiva e da reta razão. Isto é, tanto um Estado quanto o outro, fundamentam-se diante da subsistência do direito natural. Independente da guerra, os direitos naturais subsistem e devem ser respeitados. Assim, a condição psicológica²⁷, a qual indica a razão atualizada, é preponderante para compreender a possibilidade do estado de guerra no âmbito individual. De modo que, embora os Estados, enquanto entidades jurídicas entrem em guerra, ainda quem está no campo de batalha são os indivíduos.

Ao explorar tal fator psicológico, pode-se encontrar a natureza daquilo que seria o liame para justificar uma guerra justa. Tal fator deve ser justificado no indivíduo, cuja a razão ativa, não encontra outra saída senão lutar pela vida:

Enfim, quando as coisas se encontram no ponto em que um ser dotado de razão é convencido de que o cuidado com sua preservação é incompatível não somente com o bem-estar de um outro, mas com sua existência; então arma-se contra a vida dele e procura destruí-lo com o mesmo ardor com o qual procura conservar-se a si mesmo e pela mesmo razão. Agredido, sentido a segurança de sua existência é incompatível com a existência do agressor, ataca, por sua vez, com todas as suas forças, a vida daquele que também quer atacar a sua; essa vontade manifesta de se destruir mutuamente, e todos os atos que dependem dela, produzem entre os dois inimigos uma relação que chamamos guerra (ROUSSEAU, 2011, p. 156).

Rousseau é explícito quanto à atividade da razão: “[...] *quando as coisas se encontram no ponto em que um ser dotado de razão [...]*”. Não antes, apenas depois da razão que o estado de guerra é possível. Cabe ressaltar, não só a guerra, como o mal na vida do gênero humano é possível pelo advento da razão. E como ela mesma só pode vir pelo advento das necessidades naturais, a guerra que decorrente dela, não poderia ser diferente. A guerra só é guerra quando necessária. Quando a existência de outro não é mais compatível com a sua, a necessidade instaura um estado de guerra: um soldado contra outro, um Estado contra outro.

27 Derathé explicita tal vocabulário: “Uma das idéias da psicologia rousseauísta é que a maior parte das paixões é de origem social e deve seu desenvolvimento a luzes ou conhecimento que o homem só pode adquirir por um comércio constante com seus semelhantes” (Derathé, 2009, p. 211).

O mesmo serve para o direito de resistência. A resistência é algo que deve existir se o soberano não respeitar o direito natural; se o estado for fundado por princípios desonestos. Tal é profundidade do estado de guerra. Não é à toa que a ideia do direito de resistência é citada no começo de seu texto. E mesmo nesse ato de resistência a qual clama pela sobrevivência de particulares, trata-se de um ato jurídico. Se a desigualdade é diretamente vinculada pela lei, significa:

[...] que o déspota só é senhor enquanto é mais forte e, assim que se pode expulsá-lo, absolutamente não lhe cabe reclamar contra a violência. A rebelião que finalmente degola ou destrona um sultão é um ato tão jurídico quanto aqueles pelos quais ele, na véspera, dispunha das vidas e dos bens de seus súditos (ROUSSEAU, 1973, p. 286).

A desigualdade instaurada deve ser combatida com tanta vitalidade quanto se algum estado busca subjugar outro. Assim, tanto interna quanto externamente, a política e a guerra estão relacionadas pois são filhas de um mesmo fruto: a razão.

Rousseau, dessa forma contribui e refina o conceito de guerra na modernidade, sobretudo se comparado à Hobbes²⁸. Deve-se à razão, a qual se atrela indispensavelmente a sociabilidade e o advento da atualização de outras faculdades e às paixões em potência, um dos maiores desafios para a filosofia, pois, se ela mesma causa, o discurso pouco faz diferença nos campos de batalha. Sua chance se concentra em modificar as leis civis, com base no direito natural antes que as batalhas aconteçam. Para tal, deve-se ter um conhecimento apurado do desenvolvimento da sociedade - suas origens -, a fim de legitimar a república em busca dos direitos do ser humano, os quais não podem aceitar a barbárie instaurada e a qual Rousseau não só aponta como investiga. Tal inquérito, por sua vez, mostra o papel da razão enquanto peça fundamental, a qual deve ser explorada desde sua

²⁸ No *Princípios do Direito de Guerra* Rousseau escreve: “Chamo então guerra de potência à potência o efeito de uma disposição mútua constante e manifesta de destruir o Estado inimigo, ou ao menos de enfraquecê-lo por todos os meios possíveis. Essa disposição reduzida a atos é a guerra propriamente dita; enquanto ela restar sem efeito, não é senão o estado de guerra (2011, p. 165). Tal trecho informa o porquê dos comentários de Derathé sobre a originalidade de Rousseau: “Quando Hobbes fala de uma guerra geral de homem a homem, ele emprega portanto o termo guerra no sentido popular” (DERATHÉ, 2009, p. 206), o que, de fato, não ocorre em Rousseau, que descreve, pontua e refina o conceito de guerra.

gênese se quer combater os males contemporâneos. Compreender o desenvolvimento da razão é, dessa forma, em Rousseau, defender o gênero humano de si mesmo e fundamental para compreender o desenvolvimento da política de Rousseau.

Uma conclusão a partir da razão: a razão comparativa em Rousseau

Vê-se que a ideia de propor um ser humano em estado de natural que não possui atividade da razão implica em certas conclusões na abordagem política de Rousseau, tal como se espera ter mostrado pela ideia do direito natural e pelo estado de guerra. Uma das formas de evidenciar o conceito de razão em seu cerne é analisar a proposta de Rousseau de uma razão comparativa, a qual engendra os males a partir da reflexão. Rousseau descreve um processo do florescer psicológico do ser humano, o qual ninguém pode ter toda certeza como ocorreu, mas que foi iniciado pelas necessidades naturais; a partir do contato aleatório entre outros seres humanos; por transformações naturais que impõe ao ser humano natural a sobrevivência senão com a ajuda mútua:

Dessa luta que opõe ativamente o homem ao mundo resultará sua evolução psicológica. A faculdade comparar o tornará capaz de uma reflexão rudimentar: ele saberá perceber diferenças entre as coisas, se saberá diferente dos animais, se verá em sua superioridade, e já surge um vício: o orgulho (STAROBINSKI, 2011, p. 43).

Tal afirmação se mostra bastante válida se relacionada com as palavras de Rousseau. Ao comentar sobre o nascimento da moral, Rousseau escreve que “este sentimento, baseando-se em certas noções de mérito ou de beleza, que um selvagem é incapaz de ter, e em comparações que não está em condições de fazer, deve ser quase nulo para ele” (ROUSSEAU, 1973, p. 261). Dessa forma, compreende-se que as comparações são, se fundamentais para a moralidade, seu prelúdio, que necessitam para reconhecer o outro como diferente de si, o que não é possível para o ser humano natural. Pelo menos até certo ponto, pois o contato constante vem a ocorrer. Assim, “é a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e o aflige”

(ROUSSEAU, 1973, p. 260). Instaure-se a racionalidade e a reflexão: a sociedade e seus males estão a um passo de distância.

“Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo” (ROUSSEAU, 1973, p. 267). A formação da razão parte da percepção de si, do contraste com outro. A comparação é capital para instaurar a degeneração no gênero humano. Os posteriores movimentos de associação intensificam tal mal. A criação da propriedade e o antigo gregarismo se deturpam: são necessárias as leis, a guerra é possível.

Vê-se que a base do conceito de razão contém diferenças ainda mais sutis quanto outros pensadores de seu tempo. Basta olhar Hobbes, pois, não só apresenta a racionalidade como natural e ativa no ser humano natural, como também a descreve de forma matematizada:

A partir do que podemos definir (isto é, determinar) que coisa é significada pela palavra *razão*, quando a contamos entre as faculdades do espírito. Pois *razão*, neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* nossos pensamentos. Digo *marcar* quando calculamos para nós próprios, e *significar* quando demonstramos ou provamos nossos cálculos para os outros homens (HOBBS, 1983, p. 27, grifo do autor).

61

Em cerne, a razão de Hobbes é a razão moderna, aquela que é reta e fruto do cálculo. É a razão dos interesses²⁹, a qual está inteiramente ligada ao estado de guerra que o próprio Hobbes propõe. A própria socialização é fruto deste cálculo: é da relação entre a morte violenta e os possíveis ganhos do indivíduo da organização em sociedade. A razão moderna é evidenciada neste trecho de Hobbes. A razão é exata, pois se comprova que o cálculo é exato. O suprassumo, a própria definição da razão deve ser também baseada no cálculo. E mesmo manuais

29 Yara Frateschi ((2014) analisa os argumentos de Hobbes em relação aos argumentos de Aristóteles. O ponto que toque Yara é justamente na ideia de que o ser humano no estado de natureza para Hobbes não é naturalmente sociável, embora possua racionalidade. A socialização é fruto do interesse privado, de um cálculo de cada indivíduo sobre os possíveis ganhos de uma organização social.

contemporâneos sobre a história da razão, como o de Silvio Vietta (2015), *Racionalidade: uma história universal*, define a razão como um cálculo de interesse, a partir de uma lógica causal, a fim de atingir determinado fim³⁰.

Rousseau, no entanto, apresenta as consequências dessa crença na política a partir da definição de ser humano natural. O cálculo do ser humano não é exato, é antes egoísta. Curiosamente, Rousseau mostra na própria gênese da razão aquilo que Hobbes denuncia. A razão deve evidenciar as verdades justamente através da filosofia, pois, se a razão só corresponder ao egoísmo e nunca pode encontrar a verdade, Rousseau nunca poderia o *Contrato*. Dessa forma, a razão deve encontrar a cura para si própria³¹.

Seja na constituição do direito ou ao conceitualizar a guerra, a razão instrumental da modernidade é posta à prova por Rousseau. Ele clama pela causa da humanidade e enfrenta o desafio de encontrar o remédio no próprio mal, ao buscar no próprio desequilíbrio humano a verdade natural, cuja inquirição apresenta uma razão cujo princípio é a comparação, ainda não o cálculo.

Referências

- BOBBIO, N. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: UNICAMP, 1992.
- DERATHÉ, R. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad: Natalia Maruyama, São Paulo: Editora Barcarolla, Discurso Editorial, 2009.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. Trad: M. Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*. Trad. Ivone C. Benedetti. SP: Martins Fontes, 2015.
- FRATESCHI, Y. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2008.
- HOBBS, T. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Coleção os pensadores, Vol. I - 4. ed -. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

³⁰ Nos termos de Silvio Vietta: “Racionalidade é um tipo específico de pensamento humano na forma de uma relação “fim meio” de cunho lógico-causal que leva ao objetivo do modo mais linear possível, relação na qual um objeto é processado em termos cognitivos e/ou práticos com meios da calculação, visando torná-lo útil (VIETTA, 2015, p. 16).

³¹ Tese evidenciada por Starobinski (2001).

- MONTEAGUDO, R. “Direito natural e política em Rousseau”. In: *Ethic@* (UFSC) Florianópolis v. 10, n. 1, un. 2011. p. 27 - 41.
- RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison: Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2008.
- ROUSSEAU, J-J. «Lettre à M. de Beaumont». In: *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau, avec les notes historiques et critiques*, Tomo IV. 1831, p. 351-436.
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade dos homens*. Coleção Os pensadores, vol. XXIV. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 207-328.
- _____. *Do contrato social*. Coleção Os pensadores, vol. XXIV. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. p. 28-151.
- _____. “Princípios do direito de guerra e Fragmentos sobre a guerra”. Tradução Evaldo Becker. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.1, p.149-172, 2011.
- STAROBINSKI, J. *As máscaras da civilização*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- STRAUSS, L. *Direito natural e história*. Tradução: Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.
- VIETTA, S. *Racionalidade: uma história universal*. Trad. Nélio Schneider. SP: Editora da Unicamp, 2015.

Entre o céu e a terra: a crítica de Schopenhauer a Kant sobre a relação entre direito e ética

Between heaven and earth: Schopenhauer's critique of Kant on the relationship between right and ethics

AGUINALDO ANTONIO CAVALHEIRO PAVÃO¹

Resumo: De acordo com Schopenhauer, Kant comete um grave equívoco, na *Doutrina do Direito*, ao não estabelecer com precisão a distinção e a relação correta entre direito e ética. Para Schopenhauer, Kant teria deixado o direito numa posição oscilante entre o céu e a terra, por recusar fundá-lo na ética ou na legislação positiva. Nesse artigo, avalia-se a procedência dessa crítica. A hipótese defendida recusa a disjunção apontada por Schopenhauer. Certamente, em Kant o direito não pertence à ética, visto ser indiferente à qualidade moral dos motivos que conduzem às ações. Também é verdade que o direito não se funda na legalidade positiva, pois o seu conceito moral põe em questão se é justo o que prescrevem as leis estatais. Assume-se que Schopenhauer está certo ao afirmar que nem a ética, nem a coerção pela legislação positiva amparam o conceito kantiano de direito. Todavia, defende-se que isso não depõe contra Kant, pois o pertencimento do direito à moral, e não à ética, permite pensar o domínio jurídico sob bases normativas sólidas, não oscilantes.

Palavras-chave: Direito. Injustiça. Ética. Moral.

Abstract: According to Schopenhauer, Kant makes a serious mistake, in the *Doctrine of Right*, by not precisely establishing the distinction between right and ethics. For Schopenhauer, Kant would have left right in an oscillating position between heaven and earth, for refusing to base it on ethics or positive legislation. In this article, the validity of this criticism is evaluated. The hypothesis defended rejects the disjunction pointed out by Schopenhauer. Certainly, in Kant right does not belong to ethics, since it is indifferent to the moral quality of the reasons that lead to actions. It is also true that right is not based on positive legality, since its moral concept calls into question whether what state laws prescribe is fair. It is assumed that Schopenhauer is right in asserting that neither ethics nor coercion by positive legislation supports the Kantian concept of right. However, it is argued that this does not prove against Kant, because right belongs to Moral, not to Ethics. So, it allows us to think about the legal domain of right under solid, non-oscillating normative bases.

Keywords: Right. Injustice. Ethics. Moral.

Introdução

De acordo com Schopenhauer, Kant comete um grave equívoco, na *Doutrina do direito*, ao não estabelecer com precisão a distinção e a relação

¹ Doutor em Filosofia pela Unicamp e Mestre em Filosofia pela UFRGS. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEL. E-mail: apavao@uel.br.

correta entre direito e ética. O autor de *O mundo como vontade e representação*² argumenta que Kant teria deixado o direito numa posição oscilante entre o céu e a terra, visto ter recusado tanto fundá-lo na ética como apoiá-lo na legislação positiva. Ou seja, Kant teria cometido o erro de pretender encontrar uma base para o direito que recusasse tanto o domínio físico (da coerção das leis positivas) quanto o domínio da ética. Nesse artigo, pretendo avaliar a procedência dessa crítica. Minha hipótese envolve a recusa dos termos da disjunção apontada por Schopenhauer. Certamente, em Kant o direito não pertence à ética, visto ser indiferente à qualidade moral dos motivos que conduzem às ações. Também é verdade que o direito não se funda na legalidade positiva, pois o seu conceito moral, que é o que Schopenhauer tem em mira, põe em questão se é justo o que prescrevem as leis e qual o “critério universal pelo qual se pode reconhecer o justo e o injusto (*iustum et iniustum*)” (Kant, 2013, p. 36). Assumo que Schopenhauer está certo ao afirmar que nem ética, nem coerção pela legislação positiva amparam o conceito kantiano de direito. Todavia, penso que isso não depõe contra Kant, pois o pertencimento do direito à moral, e não à ética, permite pensar o domínio jurídico sob bases normativas sólidas, não oscilantes.

Aqui cabe a abertura de um parêntese. Para que a expressão “bases normativas” não seja considerada como uma barreira à possibilidade de diálogo entre os dois filósofos, faço o seguinte esclarecimento. Penso que a rejeição schopenhaueriana de uma ética prescritiva não torna indevido o uso da palavra normativo se ela for tomada no sentido de certo e errado, ou melhor, como próprio Schopenhauer frequentemente se pronuncia, a saber, no sentido de indicação dos “limites da conduta [*Gränze seines Handelns*] a quem está decidido a não praticar injustiça alguma” (Schopenhauer, 2005, p. 440)³.

Cumprido dizer que não tenho a intenção, nesse texto, de examinar todas as críticas que Schopenhauer desferiu contra a *Doutrina do direito* de Kant. Das

² Doravante apenas *O mundo*.

³ Ou também de: “determinação exata do limite [*die genaue Bestimmung der Gränze*] até onde um indivíduo pode ir na afirmação da vontade” (Schopenhauer, 2005, p. 438). As obras em alemão de Schopenhauer, consultadas para cotejamento, encontram-se indicadas nas referências, o mesmo aplicando-se às obras de Kant.

críticas às teses da *Doutrina do direito*, restrinjo-me apenas ao status do direito em sua relação com a ética. Dessa forma, as críticas de Schopenhauer a Kant à doutrina da propriedade, ao argumento para a justificação e necessidade do Estado, à teoria do direito penal, bem como à própria definição de direito que, aos olhos de Schopenhauer, não pode ser uma mera negação, serão deixadas de lado.

Antes de tentar dar consistência à tese de que a base do direito em Kant é a moral, uma base sólida que não se confunde com direito positivo, nem com a ética, é necessário fazer uma apresentação da visão de Schopenhauer sobre o direito tal como exposta no § 62 de *O mundo*, e em que sentido ela se situa no interior do seu pensamento ético. Schopenhauer divide em cinco pontos a sua exposição sobre o direito, a saber.

1) Explicação do sentido íntimo e próprio e da origem dos conceitos de injusto e justo, bem como de sua aplicação e lugar na moral; 2) A dedução do direito de propriedade; 3) A dedução da validade moral dos contratos, pois aqui reside o fundamento moral do contrato de estado; 4) A explicação da origem e do fim do Estado e da relação deste fim com a moral, assim como da transferência apropriada da doutrina moral do direito, por inversão, para a legislação; 5) A dedução do direito penal (Schopenhauer, 2005, p. 443-444).

Para os propósitos desse artigo, apenas o primeiro ponto será diretamente considerado.

Vontade, egoísmo e injustiça

A concepção de Schopenhauer do direito está situada compreensivelmente no quadro filosófico geral de sua metafísica da vontade. Nesse quadro geral, assume-se que a autoafirmação egoística da vontade dos indivíduos pode ir além de si mesma e chegar até a negação da vontade que se manifesta em outro corpo. Colocado em outros termos: visto que o “egoísmo é inerente a todos” (Schopenhauer, 2005, p. 429), a vontade de um indivíduo afirma-se de tal forma que o horizonte dessa afirmação sempre pode redundar na invasão (*Einbruch*) da

esfera de afirmação da vontade de um outro indivíduo⁴. Quando ocorre essa invasão, essa negação da vontade de um indivíduo por meio de afirmação da vontade de outro, tem-se o que Schopenhauer acredita ser o conceito claramente reconhecido em todos os tempos com a palavra injustiça (*Unrecht*) (2005, p. 429). Assim entendida, a injustiça baseia-se num sentimento que é reconhecido instantaneamente tanto pelo sofredor da ilegítima interferência na esfera de afirmação de seu corpo, como pelo praticante desse ato⁵. Por isso, injustiça e justiça são determinações morais que concernem à íntima significação da conduta humana (Schopenhauer, 2005, p. 436-437). Voltarei a esse ponto.

Nesse contexto, é importante sublinhar o papel desempenhado pelo corpo para o entendimento da origem dos conceitos de injustiça e justiça. A tese metafísica fundamental da filosofia schopenhaueriana afirma que a vontade é a coisa em si, vale dizer, a essência de tudo que existe. Ora, essa essência é um esforço (*Streben*) que se encontra em todos os corpos. Por consequência, a afirmação da vontade de um indivíduo afigura-se como a própria afirmação do seu corpo (Schopenhauer, 2005, p. 420).

A importância da consideração acima sobre o papel do corpo fica saliente nas manifestações da injustiça indicadas por Schopenhauer no prosseguimento de sua exposição. Nesse passo, é feita referência a cinco expressões de atos em que a afirmação de uma vontade redundava na invasão da esfera de afirmação de outra. Uma tese distintivamente schopenhaueriana precisa ser aqui consignada: o conflito entre as vontades individuais é expressão do autoconflito da vontade como coisa em si, pois na injustiça, segundo a perspectiva de Schopenhauer, é a vontade que crava os dentes na própria carne. Pois bem, entre essas formas ou graus de injustiça, aparece, em primeiro lugar, o canibalismo, a mais clara e imediata expressão do combate da vontade contra si mesma. Em seguida, são

⁴ Nesse amplo contexto argumentativo, Schopenhauer desconsidera justificadamente os ascetas – e em alguma medida também não precisa levar em conta os compassivos, pelo menos aqueles seres humanos cujo caráter compassivo é mais proeminente. Sobre esses últimos, vale notar que as motivações do egoísmo, maldade e compaixão dizem respeito em geral à sensibilidade moral preponderante. Não apenas há graus diferentes nos caracteres egoísta, malvado e compassivo, como “não há nenhum homem que não tenha algo desses três tipos” (Schopenhauer, 1995, p. 120).

⁵ Cf. Schopenhauer, 2005, p. 429. Cf. também Schopenhauer, 2005, p. 436-437.

citados, numa escala decrescente, o homicídio, a lesão corporal, a escravidão e o ataque à propriedade alheia⁶.

A ênfase no conflito entre vontades que se manifestam como corpos parece não deixar claro inicialmente o sentido de se colocar a usurpação de um bem como ato de injustiça. Ora, que a usurpação de um bem alheio, e não diretamente a agressão ao corpo de outrem, seja um ato de injustiça esclarece-se com o reconhecimento de que um bem alheio qualquer é uma coisa que, por ação das forças do corpo, é melhorada, protegida de acidentes, conservada ou colhida, levando à compreensão de que a propriedade é uma extensão do próprio corpo. Sendo assim, apoderar-se da propriedade de alguém é servir-se das forças da vontade ali objetivada, colocando essa vontade a serviço de outra vontade (Schopenhauer, 2005, p. 430).

Um aspecto crucial na perspectiva de Schopenhauer sobre o direito diz respeito à sua visão segundo a qual a injustiça é um conceito originário e positivo, o que conduz à tese de que justiça é um conceito derivativo e negativo. “O conceito de *injustiça* é originário e positivo, já o oposto dele, de *justiça*, é derivado e negativo. Temos assim de nos ater não às palavras, mas aos conceitos. Noutros termos, jamais se falaria de *justiça* se não houvesse *injustiça*” (Schopenhauer, 2005, p. 434). À primeira vista, essa declaração soa estranha, pois alguém poderia replicar alegando que, da mesma forma, jamais se falaria de injustiça se não houvesse antes uma noção do que significa a justiça. Com efeito, como poderíamos apontar para uma ação e classificá-la como injusta se não assumíssemos que ela violou um direito ou, como o próprio Schopenhauer quer, agrediu (invadindo) um domínio legítimo de exercício de justiça de outra vontade?

⁶ Nas preleções berlinenses sobre ética (*Metafísica dos Costumes*) há uma sexta rubrica, relacionada a obrigações derivadas de relações sexuais. Ela consiste em “assumir os cuidados da mulher e do filho”, prometendo que “que nunca a abandonará e que compartilhará o cuidado de sua manutenção enquanto ela viver, assim como não a deixará desamparada quando cesse sua capacidade de atrair os homens. [...] Toda satisfação sexual que não assuma essas obrigações supõe uma injustiça, isto é, a afirmação da própria vontade mediante a negação daquela que se manifesta no ser feminino” (Schopenhauer, 2001, p. 90 e p. 91).

A tese schopenhaueriana de que o conceito de justiça é negativo granjeia aceitabilidade a partir do que foi assinalado acima sobre o papel do sentimento na compreensão da injustiça. Em outras palavras, a negatividade da justiça parece estar ligada ao que é originariamente sentido, isto é, antes há o dado psicológico de um sofrimento⁷. Esse dado opera como uma espécie de sinal anímico da injustiça. Como assinalado, a ocorrência de atos injustos sempre acarreta um sentimento, reconhecido instantaneamente tanto pelo sofredor da injustiça, quanto pelo causador da injustiça, isto é, do sujeito que interfere na esfera de afirmação daquele corpo. O praticante do ato sente remorso, que no caso específico é sentimento de injustiça cometida (*Gefühl des ausgeübten Unrechts*) (Schopenhauer, 2005, p. 429). Por sua vez, o sofredor sente imediatamente uma espécie de mágoa moral ou dor espiritual (*geistigen Schmerz*).

Pode-se dizer que o comportamento justo não é sensível como o é o ser vítima, ou mesmo autor, de injustiça. Pareceria, assim, que Schopenhauer estaria a dizer que o justo é antes de tudo o não injusto e não que, como se poderia esperar, o injusto fosse antes de tudo o mero não justo. Primitivamente teríamos um sentimento de dano, de lesão, somente depois disso poder-se-ia ascender à clareza do conceito de justo. Dessa forma, seria aceitável dizer que em termos genéticos o injusto prevalece e dirige nosso entendimento do que vem a ser o justo, sendo apenas num momento posterior estabelecida pelo pensamento a reciprocidade lógica entre os conceitos⁸.

Isso considerado, cabe examinar como Schopenhauer entende o exercício da injustiça. Para ele, o exercício da injustiça ocorre de duas formas, ou pela violência ou pela astúcia. Que a violência seja uma forma de interferência de um

⁷ Na mesma perspectiva, e destacando, corretamente, a relação entre a natureza negativa do conceito de felicidade e de injustiça, Neil Jordan escreve: “Esta posição está relacionada às alegações de Schopenhauer sobre a natureza negativa de felicidade e sua visão de que nunca estamos conscientes do bem-estar, mas apenas de sofrimento. Similarmente, se estamos apenas imediatamente conscientes de que estamos sendo injustiçados, mas nunca de que não estamos sendo lesados, então injustiça, como o que se impõe mais vigorosamente na consciência, naturalmente se torna o conceito primário” (Jordan, 2009, p. 172).

⁸ Sobre o conceito de justo ser negativo, ver também Schopenhauer, 2012, p. 86 e Schopenhauer, 1995, p. 141. Cabe advertir que minha intenção, nessa parte, não visa a examinar criticamente a procedência das teses de Schopenhauer.

corpo na esfera de afirmação de outro corpo não desperta nenhuma dúvida. Já a astúcia parece trazer consigo alguns ingredientes menos óbvios quando se pensa no exercício da injustiça. De acordo com Schopenhauer, a mentira, provavelmente a mais notável forma de astúcia, em termos gerais é sempre condenável. “Excetuado o caso da autodefesa contra a força ou a astúcia, toda mentira é uma injustiça e por isso a justiça exige veracidade diante de todos” (Schopenhauer, 1995, p. 150). Portanto, a mentira é, numa abordagem que desconsidere os contextos, algo juridicamente deplorável, visto ter como propósito coagir alguém mediante falsos motivos, raramente ocorrendo sem injustiça (Schopenhauer, 1995, § 17, p. 147).

O exercício da injustiça por meio da mentira também envolve invasão na esfera de afirmação da vontade alheia - se não envolvesse, não seria injustiça. Em termos gerais, ocorre invasão quando submeto a vontade de outrem à minha vontade. Ora, quando minto tomo a vontade alheia como instrumento de minha vontade, portanto nego sua existência como vontade. Ela serve ao meu querer, tornando-se assim num certo sentido extensão da minha vontade, visto que usurpada por mim. A vontade de um outro, com seus fins próprios, é subjugada aos meus fins ao tomar como verdadeiros os falsos motivos que lhe indico.

Mas visto que a violência, se for defesa contra violência inicial, não é injustiça, a mentira também pode ser entendida como não injusta, na medida em que visa à defesa contra a injustiça.

Em todos os casos em que tenho um direito de coação, um direito pleno em empregar *violência* contra outros, posso, segundo as circunstâncias, contrapor-me à violência do outro pela *astúcia*, sem cometer injustiça, tendo, por conseguinte, um real *direito de mentira exatamente na mesma proporção em que tenho direito de coação* (Schopenhauer, 2005, p. 435-436).

Quando faço uso da força a fim de repelir uma tentativa de injustiça por violência, ajo com justiça. Se alguém afirma sua vontade até invadir a esfera de afirmação de minha vontade, negando-a, age contra o meu corpo e meus bens, vale dizer, age contra o que é essencial a mim, então tenho o direito de exercer coerção contra aquela vontade invasora.

Avançando em sua exposição do significado moral das determinações da injustiça e da justiça, Schopenhauer volta-se contra a alegação juspositivista de que somente o direito estatuído pelo Estado é, em sentido próprio, direito. Certamente, há um direito que promana de fontes meramente estatais, isto é, o direito positivo, mas as leis procedentes da autoridade política precisam apoiar-se no direito natural para não serem expressão de uma “injustiça positiva (*positiven Unrechts*)” (Schopenhauer, 2005, p. 443). É mister, pois, evitar o equívoco de confundir o conceito de direito com os meios que o tornam efetivo.

Aqueles que, com Espinosa, negam que exteriormente ao Estado haja um *direito*, confundem o direito com os meios de fazê-lo valer. Decerto o direito só assegura sua *proteção* no Estado, mas o direito mesmo existe independentemente desta proteção (Schopenhauer, 2015, p. 709).

Nesse contexto, Hobbes também pode ser colocado ao lado de Espinosa, já que Schopenhauer o vê como um representante dessa visão juspositivista segundo a qual o justo resultaria de determinações convencionais, fixadas por atos arbitrários. Com base em seu entendimento do significado original de justiça e injustiça, Schopenhauer alega, contra Hobbes, que é um erro pôr de lado a consideração puramente moral da conduta humana, ou negá-la tomando-a apenas sob o aspecto exterior de suas conseqüências (2005, p. 438).

Como se pode perceber, Schopenhauer deixa transparecer uma nítida perspectiva jusnaturalista acerca do direito⁹. Em sua significação primeira e fundamental, o direito é “um capítulo da moral (*ein Kapitel der Moral*)” (Schopenhauer, 2005, p. 438). O que nos é apresentado no § 62 é declaradamente uma “pura doutrina do direito [*reine Rechtslehre*]”, um tratamento apriorístico dos limites até onde se pode ir na afirmação da vontade individual sem que se cometa injustiça, ou seja, sem que se negue a vontade de outrem (Schopenhauer,

⁹ Assumo aqui uma compreensão lata de jusnaturalismo. Para os meus propósitos é suficiente assumir que a perspectiva jusnaturalista aludida assume a independência do direito natural em relação à legalidade positiva e desempenha o papel de parâmetro de legitimidade do direito estabelecido pelo Estado. Sobre a relação de Schopenhauer com o jusnaturalismo moderno, vale citar o artigo de Felipe Durante, “Arthur Schopenhauer e a tradição jusnaturalista moderna” (Durante, 2011, p. 108-118).

2005, p. 438). Daí também poder-se entender o direito natural em Schopenhauer como um direito moral.

Essa significação puramente moral é a única que a justiça e a injustiça têm para os seres humanos enquanto seres humanos, não como cidadãos do Estado; conseqüentemente, manter-se-ia inclusive no estado de natureza, sem lei positiva; significação que constitui a fundação e o conteúdo de tudo aquilo que, por esse motivo, denominou-se *direito natural* [*Naturrecht*], que se poderia melhor denominar direito moral [*moralisches Recht*], pois sua validade não se estende ao sofrimento, à realidade exterior, mas só ao ato e ao autoconhecimento oriundo desse ato da vontade individual, autoconhecimento que se chama *consciência moral* (Schopenhauer, 2005, p. 437).

Vale destacar que é de extrema importância a observação de Schopenhauer de que o direito, no seu sentido moral, não se refere ao sofrer, mas apenas ao agir, visto que apenas o agir é exteriorização da vontade, sendo ela o ponto de referência para as apreciações morais. Já o padecer é um evento empírico, uma manifestação fenomênica do próprio conflito da vontade consigo mesma (Schopenhauer, 2005, p. 438). Daí resulta a característica alegação schopenhaueriana da inversão que existe entre direito natural e legislação. Num certo sentido, o legislador é um moralista às avessas, da mesma forma que se poderia dizer que o historiador é um profeta às avessas (Schopenhauer, 2005, p. 441). Enquanto a ética responde à questão como um homem tem de *agir* para ser justo, a legislação volta-se para o padecimento da injustiça e interroga sobre o que alguém precisa evitar fazer caso não queira amargar os rechaços jurídicos de seu ato de transgressão dos limites da justiça, limites que quando transpostos redundam no *sofrer* de um outro¹⁰. A teoria política toma de empréstimo da ética o seu capítulo sobre o direito. Com a legislação (o direito positivo) as fronteiras que o direito moral estabelece são fortificadas. É nesse sentido que devem ser entendidas as seguintes palavras do § 62. “O conceito de injustiça, sua negação da

¹⁰ “Na ética, estamos acima de tudo interessados com o que um homem faz do ponto de vista de seu significado íntimo; isto é, nós o olhamos sempre em conexão com o caráter ou disposição que é a fonte e da qual surgem suas ações como manifestações exteriores. Do ponto de vista da política e do Estado, por outro lado, esse tipo de consideração é irrelevante; aqui a única preocupação é impedir que os homens sofram danos nas mãos de outros, e fazê-lo de tal forma que isso seja frequentemente eficaz” (Gardiner, 1997, p. 268-269).

justiça, conceito originariamente *moral*, torna-se *jurídico* [*der ursprünglich moralisch ist, wird juridisch*] pela mudança do ponto de partida do lado ativo para o passivo, ou seja, por inversão” (2005, p. 442)¹¹.

A crítica de Schopenhauer a Kant sobre o status do direito

Nessa altura, acredito que as explanações reconstrutivas mais importantes sobre o direito em Schopenhauer tenham sido dadas e possamos, assim, adentrar no ponto mais interpretativo e crítico desse texto. Antes de tudo, vale ressaltar que Schopenhauer compreende o direito natural como direito moral em virtude de sua qualidade interna, disposicional. O direito natural é um direito moral porque estabelece limites para a injustiça e a justiça a partir da índole da conduta do indivíduo. Assim, é saliente a diferença com Kant que, desde o início da *Metafísica dos costumes*, aponta para a diferença entre liberdade externa e liberdade interna a fim de situar o direito. Em Schopenhauer essa diferença não é considerada, e não o é não apenas porque sua teoria da liberdade da vontade é distinta da de Kant, mas especialmente em virtude do fato de que Schopenhauer assimila o direito no interior da ética, o que não faz Kant¹². Estamos, pois, diante do tópico que mais interessa a esse texto.

Meu argumento, como já anunciado, será a favor da plausibilidade da tese de Kant de que não poderia mesmo, reforçando nesse aspecto uma percepção correta de Schopenhauer, o direito pertencer seja à ética, seja à legalidade positiva. Ainda assim, o direito não resta destituído de uma base firme, pois sua base é a moral, a qual não pode, em Kant, ao menos o Kant da *Metafísica dos costumes*, ser confundida com a ética, ainda que essa seja uma parte daquela¹³.

¹¹ Nessa passagem, o jurídico (*juridisch*) parece indicar o direito positivo, o que não ocorre em Kant, que usa *juridisch* também no sentido do conceito moral de direito. Por exemplo, na introdução à *Metafísica dos costumes* as leis da liberdade, que se referem às ações exteriores, são entendidas como leis jurídicas (*juridisch*) (Kant, 2013, p. 20).

¹² Não quer isso dizer que Schopenhauer não tenha ciência da interioridade da ética e do domínio externo das ações. A “vontade firme de cometer injustiça”, ainda que não se realize devido a impedimentos externos, é moralmente igual ao ato (Schopenhauer, 2005, p. 440).

¹³ Digo “o Kant da *Metafísica dos costumes*”, pois não reivindico que a importância da distinção entre moral e ética se estenda à sua filosofia moral em outras obras. Para citar um exemplo, a distinção entre ética e moral em sentido próprio, que ocorre no prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tem outro escopo (Kant, 2009, p. 63-65).

Segundo Schopenhauer, Kant não conseguiu separar rigorosamente a teoria do direito da ética. No apêndice ao tomo I de *O mundo*, intitulado *Crítica da filosofia kantiana*, ele afirma que a pretensão de Kant de separar a doutrina do direito da ética esbarra na dificuldade de se querer também que o direito seja independente da legislação positiva. Desse modo, defender-se-ia a tese de que o direito pode subsistir por si mesmo. Todavia, para Schopenhauer:

[...] isso não é possível, porque a conduta, fora de seu significado ético e da sua referência física aos outros, portanto da coerção exterior, de modo algum admite um terceiro ponto de vista, mesmo se meramente possível. Em consequência, quando Kant diz: ‘dever jurídico é aquele que pode ser objeto de coerção’ [*Rechtspflicht ist die, welche erzwungen werden kann*]; este pode [*dieses Kann*] deve ser entendido ou fisicamente, e assim todo direito é positivo e arbitrário, e portanto toda arbitrariedade que se pode impor é direito; ou este pode deve ser entendido eticamente e estamos aqui de novo no domínio da ética. Em Kant, por conseguinte, o conceito de direito oscila entre o céu e a terra, sem chão algum no qual se possa pisar. No meu caso, ele pertence à ética (Schopenhauer, 2005, p. 655-656).

Schopenhauer tem razão ao afirmar que não é possível um terceiro ponto de vista, isto é, um ponto de vista que não fosse nem a normatividade moral, nem a coerção estatal. É bem verdade que, num certo sentido, poder-se-ia pensar que a moral seria essa terceira esfera, nem direito positivo, nem ética, uma vez que o *pode* [*Kann*], ao qual Schopenhauer faz referência, em Kant não é entendido nem fisicamente, nem eticamente. O “pode” [*Kann*] da coerção externa é jurídico-moral, o que significa dizer que ele tem de ser entendido *moralmente*. Mas seria um equívoco pensar que haveria, nesse caso, uma terceira esfera, pois a moral, em Kant, é concebida como um gênero dentro do qual figuram as espécies direito e ética¹⁴.

Conforme já indica a introdução à *Metafísica dos costumes*, o terceiro ponto de vista está excluído do horizonte das reflexões sobre o direito. Levando em

¹⁴ Cf. entre outros, Terra (1987, p. 49-50), Byrd e Hruschka (2010, p. 3-4) e Beckenkamp (2014, p. xvii). Terra, a meu ver, faz uma observação singela e primorosa: “Moral em sentido amplo compreende a doutrina dos costumes englobando tanto o direito quanto a ética. Por isto, não se pode tomar como correlatos os pares moral/direito e moralidade/legalidade. Uma leitura que os identificasse levaria a uma separação entre direito e ética sem apontar para os elementos comuns” (Terra, 1987, p. 49-50).

conta a linguagem de Kant, poder-se-ia dizer que o direito tem de ser pensado ou a partir das leis da liberdade ou das leis da natureza. Que ele seja pensado a partir das leis da natureza é uma possibilidade compreensivelmente desconsiderada por Kant, visto que, se esse fosse o caso, o direito perderia todo seu sentido normativo¹⁵. Só resta ele ser pensado a partir de leis da liberdade. Ora, se é assim, então o direito é objeto da reflexão moral - por isso ele compõe uma metafísica dos costumes, e não uma metafísica da natureza. “As leis da liberdade, à diferença das leis da natureza, chamam-se morais” (Kant, 2013, p. 20).

Na ótica de Kant, qualquer possibilidade de o direito ser assimilado a um ponto de vista naturalista tem de ser rejeitada. Tampouco pode o direito pertencer à ética. O direito relaciona-se com a coerção. Mas a coerção a qual o direito se relaciona é uma faculdade ou competência [*Befugnis*], o que permite afirmar que o direito implica uma autorização moral para obstaculizar a ação que inicialmente opôs obstáculo à minha liberdade¹⁶. Sem ser mera coerção física, isto é, um exercício de força destituído de qualquer legitimidade moral, tampouco se trata de auto coerção, já que as prescrições de virtude estão fora do domínio jurídico.

Segundo a perspectiva de Kant, dado que o direito concerne à liberdade externa, ele é indiferente, como já tive oportunidade de destacar no início desse texto, à qualidade moral da motivação. Com efeito, a legislação jurídica admite outros mobiles que não a ideia do próprio dever (Kant, 2013, p. 25)¹⁷. A determinação do motivo diz respeito à alçada exclusiva da ética, pois a ela

¹⁵ Digo isso assumindo a perspectiva de Kant.

¹⁶ Bem entendido, falamos aqui do direito estrito, que se refere a deveres “para os quais é possível uma legislação externa” (Kant, 2013, p. 45). O direito num sentido amplo, que não é objeto da teoria de Kant, seria aquele direito em que não é possível determinar a competência para a coerção. Esse direito duvidoso divide-se em: (i) equidade, um direito sem coerção, e (ii) direito de necessidade, uma coerção sem direito (Kant, 2013, p. 39-40).

¹⁷ A diferença sobre a motivação é uma diferença crucial entre ética e direito, mas não a única. O direito não cuida de deveres para consigo mesmo, nem de todos os deveres para com os outros (não inclui deveres de beneficência) (Kant, 2013, p. 26-27: 220). Em Schopenhauer, diferentemente de Kant, não há lugar na moralidade em geral para os deveres em relação a si mesmo, visto que “a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com os outros” (Schopenhauer, 1995, p. 127). Na verdade, nem a justiça espontânea, nem a caridade desinteressada resultam de um dever, de uma ética prescritiva. Elas possuem valor moral porque são expressão de uma motivação fundamental que é a compaixão.

concerne a liberdade interna. Na *Metafísica dos costumes*, leis jurídicas requerem apenas conformidade externa com as leis da liberdade (morais), diversamente das leis éticas que exigem que essas próprias leis sejam os fundamentos de determinação (Kant, 2013, p. 20).

Na linha dessas observações, um ponto que também merece destaque diz respeito à significativa diferença de ênfase entre Kant e Schopenhauer acerca da relação entre direito, coerção externa e moralidade. Segundo Kant, as obrigações jurídicas não implicam necessariamente uma observância alheia à moralidade (ética). Na verdade, as ações justas, no sentido do direito natural, também são reclames éticos, ainda que indiretos¹⁸. Para o autor da *Doutrina do direito*, todos os deveres, pelo simples fato de serem deveres, pertencem à ética (Kant, 2013, p. 26). Em que pese isso, é crucial em sua visão o entendimento de que o direito jamais reclama uma motivação ética.

Já a tese de Schopenhauer sobre o direito moral compromete-se abertamente com a tese de que o direito se relaciona à índole da conduta do indivíduo, tornando-o dependente da disposição ética. Para o autor de *O mundo*, o direito natural não se refere diretamente ao caráter externo do agir, antes, o direito relaciona-se à “índole da conduta de um indivíduo” ou à sua significação íntima (Schopenhauer, 2005, p. 434 e 436). Por certo, não se deve com isso pensar que Schopenhauer não esteja atento à referência do direito ao caráter externo do agir. O que pretendo consignar é que, para ele, a mera exterioridade do agir parece ser indicada com maior ênfase quando se pensa na legislação, no direito positivo. Sendo assim, a tese kantiana de que todos os deveres “pertencem à ética” (Kant, 2013, p. 26) não converge rigorosamente com a ideia schopenhaueriana segundo a qual o direito é um capítulo da moral. Não obstante isso, é imperioso reconhecer a legitimidade moral da autodefesa em Schopenhauer, a qual naturalmente envolve coerção¹⁹.

¹⁸ Mas não se pode admitir uma coerção externa para o cumprimento ético da obrigação jurídica, visto que, na linguagem de Kant, deveres éticos requerem que alguém se proponha um fim, e propor-se um fim depende exclusivamente de um ato interno do ânimo (Kant, 2013, p. 45 e p. 191).

¹⁹ Ou, como vimos, a astúcia, que tem um sentido moral análogo à coerção. Sobre a autodefesa, ou o exercício do direito de coerção [*Zwangrecht*], Schopenhauer destaca a ideia de “negação da

Como se pode perceber, a crítica de Schopenhauer a Kant passa por cima de qualquer diferenciação entre moral e ética. Pode-se dizer que Schopenhauer ignora - pelo menos na consideração da relação entre ética e direito - a diferença entre ética e moral.

Nesse sentido, talvez resultem úteis algumas palavras sobre ética e moral para o autor de *O mundo*. Amiúde, Schopenhauer associa ética [*Ethik*] à investigação sobre o significado moral das ações humanas e moral [*Moral*] ao valor da conduta. Daí podermos afirmar que, para ele, a ética diria respeito ao estudo filosófico da moralidade, podendo, aliás, receber justamente o nome de “ética filosófica” [*philosophischen Ethik*] (Schopenhauer, 1995, p. 23). A ética teria uma pretensão científica, tendo um aspecto mais objetivo. Já a moral teria um escopo mais subjetivo e qualificaria consciência, caráteres, sentimentos e juízos.

A diferença aludida parece convergir com a relação entre os títulos *Dois problemas fundamentais da ética* [*Die beiden Grundprobleme der Ethik*] e *Sobre o fundamento da moral* [*Über die Grundlage der Moral*]. No primeiro título estaria expressa a intenção objetiva, de investigação. O segundo título, que é a segunda parte da obra, investiga a moralidade como um dos dois problemas fundamentais da ética. A propósito, em *Sobre o fundamento da moral*, ao se referir à dificuldade e à tarefa metafísica de oferecer uma elucidação do fenômeno originário da compaixão, que teria de ser deixado de lado na parte analítica, Schopenhauer faz a seguinte declaração:

Então nosso problema será resolvido, pois teremos demonstrado o fundamento último da moralidade [*letzte Fundament der Moralität*] na própria natureza humana, fundamento este que não pode ser de novo um problema da ética [*ein Problem der*

negação” [*Negation der Negation*] (Schopenhauer, 2005, p. 435). É notável que isso também se encontre de modo similar em Kant, que recorre ao princípio de contradição ao referir-se à competência para coagir quem viola o direito (2013, p. 37). A respeito da proximidade entre Schopenhauer e Kant quanto ao tópico envolvendo direito de coerção e defesa, a seguinte passagem merece ser citada. “Os princípios [da doutrina do direito] têm de fato uma origem empírica, desde que surgem por ocasião do conceito de *dano*; em si mesmo, porém, repousam no entendimento puro que dá a *priori* o princípio: *causa causae est causa effectus* [a causa de uma causa é também causa do seu efeito], que aqui significa que a causa daquilo que tenho de fazer para impedir que um outro me cause dano é este outro e não eu. Posso, portanto, contrapor-me a todos os prejuízos que venham de sua parte, sem fazer-lhe injustiça. É uma lei da repercussão moral [*Es ist gleichsam ein moralisches Reperkussionsgesetz*] (Schopenhauer, 1995, p. 141-142).

Ethik], mas sim, como tudo o que existe *como tal*, da *metafísica* (Schopenhauer, 1995, p. 130).

Schopenhauer aponta aqui para uma separação entre ética e metafísica que, num certo sentido, reflete sua visão de que a ética faria parte das ciências empíricas, compondo, com a psicologia, a doutrina universal dos motivos (Schopenhauer, 2015, p. 154)²⁰. Não há que se aceitar, porém, irrestritamente essa separação entre ética e metafísica, já que Schopenhauer usa por vezes a expressão metafísica dos costumes no sentido de ética. De fato, a sua metafísica dos costumes, exposta originalmente no livro quarto de *O mundo*, é chamada de “livro de ética” (Schopenhauer, 2005, p. 354).

De qualquer forma, a distinção sugerida por Schopenhauer entre moral e ética está muito longe de cumprir um papel importante em seu pensamento, como penso ser o caso de Kant na *Metafísica dos costumes*.

Tendo isso em mente, poderia ocorrer a alguém arguir que, já que o próprio Schopenhauer não confere importância doutrinária à distinção entre ética e moral, talvez a diferença defendida seja mais verbal que propriamente conceitual. Poder-se-ia invocar também a ideia de que afinal suas etimologias apontam para um mesmo sentido²¹ e que o que realmente conta ou deveria contar é a diferença

²⁰ A doutrina particular dos motivos seria representada pela doutrina do direito e a história (Schopenhauer, 2015, p. 154). Ver também *Quadrúplice raiz* (Schopenhauer, 2019, p. 345). A perspectiva empírica também é assinalada em *Sobre o fundamento da moral* (Schopenhauer, 1995, p. 8-9, p. 21).

²¹ Em rigor, essa observação sobre a etimologia vale para o sentido de *ethos* com *e* curto. A respeito desse ponto, diz Tugendhat (1997): “Realmente os termos ‘ética’ e ‘moral’ não são particularmente apropriados para nos orientarmos. Cabe aqui uma observação sobre sua origem, talvez em primeiro lugar curiosa. Aristóteles tinha designado suas investigações teórico-morais - então denominadas como ‘éticas’ - como investigações ‘sobre o ethos’, ‘sobre as propriedades do caráter’, porque a apresentação das propriedades do caráter, boas e más (das assim chamadas virtudes e vícios) era uma parte integrante essencial destas investigações. A procedência do termo ‘ética’, portanto, nada tem a ver com aquilo que entendemos por ‘ética’. No latim o termo grego *éthicos* foi então traduzido por *moralis*. *Mores* significa: usos e costumes. Isto novamente não corresponde, nem à nossa compreensão de ética, nem de moral. Além disso, ocorre aqui um erro de tradução. Pois na ética aristotélica não apenas ocorre o termo *éthos* (com ‘e’ longo), que significa propriedade de caráter, mas também o termo *éthos* (com ‘e’ curto) que significa costume, e é para este segundo termo que serve a tradução latina. [...] Portanto, não podemos tirar nenhuma conclusão para os termos ‘moral’ e ‘ética’ a partir de sua origem” (Tugendhat, 1997, p. 35-36).

entre direito e ética (ou, como alguns preferem, entre direito e moral)²². Porém, em favor da distinção sobre a qual se alicerçam as reflexões kantianas na *Metafísica dos costumes*, pode-se alegar, no mínimo, duas vantagens: (i) ganha-se na compreensão da natureza não positivista do direito e (ii) aufere-se o benefício de preservar um elemento normativo forte e independente do direito positivo, sem deslizar na confusão de uma esfera em que as ações *podem* sofrer coerção externa e outra esfera em que as ações somente podem ser exigidas pela própria disposição ética do indivíduo²³.

Conclusão

É preciso reconhecer que, na crítica de Schopenhauer a Kant, pode-se detectar uma dificuldade que provavelmente embaraça qualquer leitor da *Metafísica dos costumes*. O problema diz respeito a qual seria a base da obrigação jurídica e em que sentido o imperativo categórico atua no direito. No presente texto, limitei-me a mostrar uma possível e inicial resposta à crítica de Schopenhauer, resposta cujo núcleo consiste em evocar a distinção entre moral e ética. A discussão sobre se a lei universal do direito em Kant deveria ser entendida como um imperativo categórico ou não - isto é, se deveria, em vez disso, ser tomada como um imperativo hipotético, prudencial, ou nem hipotético, nem categórico - merece uma discussão específica que foge dos limites que impus a esse texto²⁴.

²² É o caso, por exemplo, de Habermas e de Kelsen. Ou seja, esses autores pensam a distinção não entre direito e ética, mas entre direito e moral. “Eu prefiro distinguir, preliminarmente, entre direito e moral [*Recht und Moral*]” (Habermas, 1997, p. 110/ Habermas, 1994, p. 106). “A distinção entre a Moral e o Direito [*Moral und Recht*] não pode referir-se à conduta a que obrigam os homens as normas de cada uma destas ordens sociais” (Kelsen, 1998, p. 68) /Kelsen, 1960, p. 61). Bem, entendido, faço referência a esses autores com exclusivo propósito de indicar o uso da palavra moral para a distinção com o direito. Em nenhum momento pretendo avançar na compreensão que eles têm de direito e de moral.

²³ Digo *podem*, pois seria exótico dizer que alguém deixa de agir conforme ao direito se não exerce coerção juridicamente permitida. Não age de modo injusto quem volta a face esquerda àquele que lhe bateu na direita. Aqui, a lembrança da figura do asceta em Schopenhauer é inevitável. Ele renuncia ao seu direito de autodefesa, retribuindo com o bem o mal que sofre, mas com isso não pratica nenhuma injustiça (Schopenhauer, 2005, p. 485).

²⁴ Para uma discussão aprofundada do tema, vale citar o artigo “Sobre o princípio e a lei universal do direito em Kant”, de Guido de Almeida (Almeida, 2006, p. 209-222).

Nesse escrito, avaliei a crítica de Schopenhauer a Kant sobre o status do direito por meio de um recorte em sua crítica mais ampla à filosofia jurídica do autor da *Doutrina do direito*. Tentei esclarecer melhor o que Kant quis dizer sobre as relações entre moral, direito e ética. Acredito ter conseguido mostrar que Schopenhauer desconsiderou em sua crítica a possibilidade de o direito em Kant ter uma base normativa firme sem que essa seja a ética ou a legalidade positiva. A rejeição da legalidade positiva não conduz necessariamente à ética como única alternativa. O domínio da moral bifurca-se em direito e ética e o direito concerne ao domínio da moral, sem pertencer à ética.

Nessa perspectiva, o presente artigo deve ser entendido não apenas como uma ressalva a Schopenhauer, mas também como um texto que realça certas diferenças entre os filósofos. O destaque às diferenças, porém, não redundará numa apologia da incomensurabilidade entre teorias filosóficas. Ainda que suas premissas metafísicas sejam distintas, eles discutem o mesmo objeto. Esse texto reflete a crença na comensurabilidade das duas teorias do direito, por certo não uma comensurabilidade de ponta a ponta. Sobre esse tópico, vale mencionar o artigo “As objeções feitas por Arthur Schopenhauer à doutrina kantiana do direito” (Durante, 2013). Seguindo uma abordagem diferente, Durante afirma: “deve-se atentar para o fato da objeção schopenhaueriana ser realizada a partir dos pressupostos de seu próprio sistema filosófico: ela não é uma objeção imanente à filosofia kantiana” (Durante, 2013, p. 73). Certamente, há elementos da própria filosofia de Schopenhauer na sua crítica a Kant, contudo, é importante destacar que Schopenhauer não pretende apenas consignar que sua visão do tema é diferente. Sem dúvida, a objeção de Schopenhauer não é a de um mero intérprete da filosofia de Kant, mas a de um filósofo que dialoga com outro filósofo. Não obstante, sua crítica, ao dirigir-se diretamente contra a tentativa de Kant de conferir uma base ao direito sem assimilá-lo à ética ou à legalidade positiva, permite a discussão sobre ser essa uma crítica procedente ou não. Em suma, acredito que é possível confrontar duas teorias a partir do exame de críticas pontuais, como é o caso da crítica de que Kant fracassa em sua tentativa de separar direito e ética. Apontar para suas premissas mais fortes, como fiz acima, não é embargo definitivo à confrontação de teses, a partir da qual pode-se

obter benefícios teóricos para ambos os lados, pois, como diz, Schopenhauer, "os contrários se esclarecem [*die Gegensätze sich erklären*]" (1995, p. 15).

Referências

- ALMEIDA, G. A. de (2006). "Sobre o princípio e a lei universal do direito em Kant". In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 114, dez/2006, p. 209-222.
- BECKENKAMP, J. "Introdução". In: Kant, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. xiii-lxxv.
- BYRD, B. S.; HRUSCHKA, J. *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*. Cambridge University Press: Cambridge, 2010.
- DURANTE, F. dos S. "Arthur Schopenhauer e a tradição jusnaturalista moderna". In: *Voluntas: Revista internacional de filosofia*. v. 2, n. 1, 2011, p. 108-118.
- _____. "As objeções feitas por Arthur Schopenhauer à doutrina kantiana do direito". In: *Cadernos de ética e filosofia política*, n. 22, 2013, p. 71-83.
- GARDINER, P. *Schopenhauer*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia. Entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2 volumes, 1997.
- _____. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- JORDAN, N. "Schopenhauer's politics: Ethics, jurisprudence and the State". In: NEILL, Alex and JANAWAY, Christopher (org.). *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*. Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 171-188.
- KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Trad. de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Huslhof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2013.
- _____. *Werke in Zwölf Bände*. Editado por W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido Antonio de Almeida. São Paulo: Discurso, Barcarolla, 2009.
- _____. *Crítica da razão prática*. Tr. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. Trad. de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Reine Rechtslehre*. Wien: Verlag Franz Deuticke, 1960.
- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Band. Werke in zehn Bänden. Band II. Zürich: Diogenes Verlag, 1977.
- _____. *Metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Trotta, 2001.
- _____. *O mundo como vontade e como representação*. Primeiro tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- _____. *O mundo como vontade e como representação*. Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.
- _____. *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*. Zweiter Band. Diogenes Verlag AG Zürich, 1977.

_____. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Über die Grundlage der Moral*. Kleinere Schriften. Sämtliche Werke, Band III: Bearbeitet und Herausgegeben von Wolfgang Frhr. Von Löhnheysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, p. 629-815.

_____. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*. Tradução de Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva. São Paulo: Unicamp, 2019.

TERRA, R. “A distinção entre direito e ética a filosofia kantiana”. In: *Filosofia política*, n. 4, Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 49-65.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Trad. Robson Ramos dos Reis, Aloísio Ruedell, Fernando Pio de Almeida Fleck, Ernildo Stein e outros. Petrópolis: Vozes 1997.

Submissão: 08. 03. 2023 / Aceite: 10. 03. 2023

Instrumentos da crítica: uma breve discussão sobre categorias d'O Capital de Marx

Instruments of critique: a brief discussion of categories from Marx's Capital

BRENO SERODIO DE CASTRO ROSSI¹

Resumo: O presente ensaio tem como objetivo apresentar e discutir alguns conceitos da economia política e filosofia marxista. Em resumo, este trabalho se divide em duas discussões. A primeira busca tratar do conceito de valor e suas formas, a partir de uma perspectiva do materialismo histórico-dialético. Para tanto, será abordada a relação entre trabalho concreto e trabalho abstrato, bem como a origem do dinheiro e o caráter fetichista da mercadoria. Já a segunda discussão reside na transformação do dinheiro em capital. A análise dessa transformação será guiada a partir da perspectiva do processo de trabalho e do processo de valorização, com destaque aos conceitos de capital constante, capital variável e mais valia (abarcando sua forma relativa e absoluta).

Palavras-chave: Karl Marx. Capital. Economia

Abstract: This essay aims to present and discuss some concepts of political economy and marxist philosophy. In summary, this work is divided into two discussions. The first seeks to deal with the concept of value and its forms, from a perspective of historical-dialectical materialism. To do so, the relationship between concrete work and abstract work will be addressed, as well as the origin of money and the fetish character of merchandise. The second discussion resides in the transformation of money into capital. The analysis of this transformation will be guided from the perspective of the work process and the valorization process, with emphasis on the concepts of constant capital, variable capital and surplus value (embracing its relative and absolute form).

Keywords: Karl Marx. Capital. Economy

Introdução

O presente ensaio tem como objetivo apresentar e discutir alguns conceitos da Economia Política e Filosofia marxista. Em resumo, este trabalho se divide em duas discussões. A primeira busca tratar do conceito de valor e suas formas, a partir de uma perspectiva do materialismo histórico-dialético. Para tanto, será abordada

¹ Mestrando em Planejamento Urbano e Regional (IPPUR/UFRJ) e Graduado em Gestão Pública para o Desenvolvimento Econômico e Social (IPPUR/UFRJ). Pesquisador vinculado ao INCT Observatório das Metrópoles, Núcleo Rio de Janeiro (IPPUR/UFRJ). É membro do projeto de pesquisa "Revitalizando a revitalização do centro: Construindo a economia política da nova rodada de reestruturação urbana carioca" e do grupo de pesquisa "Dependência e Políticas nas Cidades", ambos coordenados pelo Prof. Dr. Erick Omena. Foi monitor da disciplina Formação Econômica e Social do Brasil e bolsista de Iniciação Científica FAPERJ. E-mail: brenoserodio@gmail.com

a relação entre trabalho concreto e trabalho abstrato, bem como a origem do dinheiro e o caráter fetichista da mercadoria. Já a segunda discussão reside na transformação do dinheiro em capital. A análise dessa transformação será guiada a partir da perspectiva do processo de trabalho e do processo de valorização, com destaque aos conceitos de capital constante, capital variável e mais valia (abarcando sua forma relativa e absoluta).

O trabalho se justifica, pois, esses conceitos e categorias são imperiosos para a leitura da Economia Política de perspectiva marxista, como também para sua tradição filosófica (COGGIOLA, 2021; GRESPAN, 2021). Segundo Marx (2017, p.156) “o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção”. Portanto, para o entendimento das relações sociais, a reflexão a respeito do funcionamento estrutural da sociedade capitalista torna-se fundamental. Além disto, o presente ensaio objetiva contribuir para o auxílio de pesquisadoras e pesquisadores do campo das ciências humanas que realizam uma primeira aproximação da literatura marxista. De maneira inicial, as categorias que busco discutir neste material podem apresentar-se como etéreas e demasiadamente abstratas, dificultando seu entendimento. À vista disso, o ensaio procura em certa medida, amparar soluções de eventuais dúvidas de leitores pouco familiarizados com essas reflexões.

É importante assinalar que a principal referência para o presente ensaio se configura no Livro I d'O Capital (MARX, 2017) e mais precisamente do Capítulo I ao Capítulo VII (MARX, 2017, p. 113-304). Contudo, antes de adentrar propriamente no recorte conceitual do ensaio, entendo como incontornável a tentativa de assentar a metodologia utilizada pelo autor. Em Marx, Capital é uma dinâmica que só é possível ser efetivada no modo de produção capitalista e se estabelece através de uma relação dialética entre forças antagônicas. Para além disso, o capital é uma relação social que pressupõe valor em constante – ou eterno – movimento (HARVEY, 2015). A dialética propõe que o entendimento abstrato requer um nível imaginativo de interpelação, visto que o mais concreto apresenta uma maior complexidade em relação ao mais abstrato.

A trilha analítica do materialismo histórico dialético permite Marx (2017) ir além da aparência e analisar a essência desse modo de produção no Livro 1 d'O

Capital (GRESPLAN, 2021). Seu primeiro capítulo (MARX, 2017, p. 113) inaugura a exposição tratando da mercadoria, em razão dela ser a forma elementar da riqueza no capitalismo. A mercadoria é a síntese de múltiplas determinações, sendo a forma mais visível que os indivíduos entram em contato com o sistema d'O Capital e a compressão que os indivíduos dispõem dessa forma de contato é fetichizada. “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer” (MARX, 2017, p.113).

Com esta brevíssima apresentação posta, podemos discutir os dois elementos componentes da mercadoria, que são as duas “espécies” de valor; o valor de uso e o valor de troca. Segundo Gresplan (2021), Marx defende que a utilidade de uma “coisa” faz dela valor de uso, ou seja, o valor de uso é definido materialmente por suas características intrínsecas. A diferença essencial entre essas duas formas de valor consiste na ideia de que o conteúdo material do valor é expresso no valor de uso, por outro lado a grandeza do valor é expressa no valor de troca. Em compensação, o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de uma determinada mercadoria mensura o valor da mercadoria, portanto, a mercadoria individual pode ser interpretada como um “exemplar médio de sua espécie” (MARX, 2017, p.117).

Em resumo, o valor de uso sob a lógica capitalista é veículo do valor de troca e esse valor de troca se revela por meio da relação de grandeza de diferentes valores de uso. O valor de uso apresenta um caráter qualitativo e o valor de troca apresenta um caráter quantitativo (COGGIOLA, 2021). Desta forma, pode-se intuir que tanto o valor de uso como o valor de troca são formas aparentes e por isso existe uma contradição inerente entre valor de uso e valor de troca. O valor tem como substância o trabalho e mais precisamente o trabalho abstrato e por conta disso, deve ser discutido o duplo caráter do trabalho materializado nas mercadorias. Uma das grandes confusões interpretativas em aproximações iniciais é a atribuição de um duplo valor para a forma-mercadoria – e não para o trabalho. A mercadoria é valor de uso, possui valor de troca e valor. O valor de troca é a expressão do valor da mercadoria que se apresenta na relação de troca. De outro modo, o valor é determinado pelo trabalho que é a substância do valor. A grandeza do valor é

expressa por meio do tempo de trabalho necessário à produção da mercadoria nas condições sociais médias de cada sociedade. Além disso, vale sublinhar novamente que substância difere de grandeza e há uma relação contraditória entre essas categorias. Essa dialética, na perspectiva marxista, engendra a compreensão de valor de troca como elemento diferente do preço (COGGIOLA, 2021).

Com isto posto, podemos avançar ao duplo caráter do trabalho. Essa duplicidade se constitui da seguinte forma: (a) quando o trabalho representado na mercadoria se expressa como valor, instituindo trabalho abstrato; (b) e quando o trabalho representado na mercadoria atua como gerador de valor de uso, constituindo trabalho concreto. Em suma, o trabalho concreto é aquele cujo um indivíduo específico executa para criar um valor de uso, isto é; uma mercadoria. No entanto, na medida em que esta determinada mercadoria se relaciona com outras mercadorias (que englobam outros trabalhos concretos), essa mercadoria referencial também revela uma representação enquanto trabalho abstrato, ou melhor; generalizado e/ou social. Logo, esse trabalho abstrato é uma forma pura e simples do trabalho humano e ignora as especificidades e particularidades do dispêndio do trabalho de cada indivíduo. Essa abstração carrega consigo uma contradição que maquina o processo de fetichização da mercadoria junto com outros fatores que serão abordados posteriormente. As mercadorias são simultaneamente objetos úteis (valor de uso) e suportes de valor (valor de troca). Assim, sua existência é condicionada a forma natural e a forma valor.

Agora devemos discutir acerca das formas de valor para que possamos chegar na origem do dinheiro. Primeiro, (A) a forma simples do valor de troca é a forma mais imediata do processo da troca, sem sistematização. Ocorre quando é trocado X (quantidade) da mercadoria A (qualidade) por Y (quantidade) da mercadoria B (qualidade). Essa pequena expressão também pode ser lida da seguinte forma: X da mercadoria A vale Y da mercadoria B. Elaborando um exemplo mais palpável, podemos analisar que 2kg de trigo valem 1 sapato, e nesse caso os 2kg de trigo expressam a forma relativa, já a unidade de sapato é a forma equivalente. Ou seja, 1 sapato equivale a 2kg de trigo e seguindo essa lógica, 2 sapatos equivalem a 4kg de trigo. Por consequência, nessa dinâmica o trigo é a forma ativa e o sapato é a forma passiva (um espelho, uma representação). O sapato aparece apenas como

“medidor” da quantidade de grandeza e assim, a imagem se configura no trigo e a expressão dessa imagem (reflexo) no sapato. Vale salientar que essa dinâmica de troca também pressupõe que 2kg de trigo possuem a mesma quantidade de tempo de trabalho que possui uma unidade de sapato.

Outra forma de valor é a (B) forma total ou desdobrada que pode ser compreendida como a relação generalizada e sistemática de troca. Nesta mecânica existe uma forma equivalente que facilita a expansão da dinâmica de troca, ou seja, a forma que equivale a outras de valor relativo. Por exemplo: 1kg de trigo valem 1 sapato, 1 casaco, 2kg de café e 4kg de chá. O valor da mercadoria trigo nesse exemplo é expressado em outros elementos. Cada uma das outras mercadorias transfigura-se em espelhos do valor do trigo. Por isso, Marx (2017) não identifica valor de troca como igual ao preço, pois mesmo sem a existência de moeda, existe valor de troca. A forma do valor de troca revelada em uma determinada moeda (dinheiro) consiste, essencialmente, em sua forma mais desdobrada.

No entanto, a forma de valor total apresenta insuficiências decorrentes da não conclusão da série de representações da expressão de valor relativo das mercadorias. Se o possuidor da forma equivalente não necessitar (não atribuir necessidade ao valor de uso) da forma relativa, não há troca. Desta maneira, o surgimento de um equivalente geral constitui a (C) forma geral de valor. 1kg de trigo equivale a 1 sapato e 1 casaco e 2kg de café e 4kg de chá. Nesse exemplo, as formas-mercadorias iguais ao trigo denotam uma igualdade não somente qualitativa, mas como grandezas qualitativamente comparáveis e como valores de troca em geral. Outro ponto fundamental consiste no fato do dinheiro não ser o elemento determinante do valor de troca da mercadoria. Isso ocorre em razão do “aprimoramento” das relações de troca habitarem somente no hábito social, derivado da fundição do processo de troca geral “à forma natural específica da mercadoria ouro” (MARX, 2017, p.145).

Assim sendo, a (D) forma-dinheiro não se distingue da dinâmica em relação a forma geral de valor. Isto significa que o ouro e a prata se tornam aquilo que o trigo expressava na forma geral de valor. Na medida em que há uma disseminação do processo de troca, ocorre o surgimento do dinheiro como equivalente geral e a gênese do dinheiro decorre do processo de divisão social do trabalho juntamente

com o trabalho livre (o trabalhador não pode ser escravo ou servo), tendo em vista que estes são dois critérios históricos que permitem a generalização da forma-dinheiro.

A sociedade inserida no sistema de produção capitalista é dominada pela forma-mercadoria em seu bojo. No encerramento do primeiro capítulo, Marx (2017, p.146) trata do caráter fetichista da mercadoria e seu segredo, indicando que nesta seção se revela o conjunto do argumento desenvolvido ao longo do Capítulo I. Aparentemente, com a sistematização da forma-mercadoria durante o Capítulo “A mercadoria”, nada parece misterioso. No entanto, a essência é dessemelhante à aparência. O caráter misterioso da mercadoria reside na assunção de uma força estranha por parte dela, engendrando uma fantástica inversão. Essa força se origina da alienação, nascida com base na construção da sociabilidade humana, e nesse caso, uma sociabilidade calcada na ordem das mercadorias. A materialização desse fetiche pode ser elucidada na não percepção de que o dinheiro, por também ser mercadoria, possui valor.

Todavia, a produção desse valor é concebida a partir do trabalho humano. Para que esse estranhamento se consolide, os produtores precisam se isolar entre si, como produtores privados de diferentes mercadorias. Nessa dinâmica, o produtor toma distância dos objetos que produz e esses se relacionam com outros objetos, excluindo a relação entre produtores do círculo. A mercadoria que se relaciona com outra mercadoria e não seus produtores. Nesse sentido, o fetichismo na perspectiva marxista constitui a atribuição de propriedades encantadas à objetos.

Avançando para a segunda discussão central do presente ensaio, chega-se na dinâmica de circulação de mercadorias. A escolha por essa indispensável discussão se justifica na medida em que para Marx (2017) este é o ponto de partida do capital e a formação do comércio torna-se pressuposto histórico para o surgimento do sistema capitalista, uma vez que na abstração do conteúdo da circulação de mercadorias encontra-se o dinheiro. Dito isso, o autor compreende o circuito de circulação simples como o ato de vender uma mercadoria para comprar outra. Essa circulação representa o processo de consumo, em que um indivíduo vende uma mercadoria (M), a partir do intermédio do dinheiro (D) e compra outra mercadoria

(M). Uma característica da circulação simples é que a mercadoria (M) é o ponto final e na chegada ao segundo M se esgotam as relações de trocas, ou seja; vender para comprar. A fórmula imediata desse cenário é: M-D-M, sendo o primeiro M e o segundo M qualitativamente distintos.

Ao partirmos para a análise das interações dessa fórmula, notamos que M-D constitui a venda e D-M a compra. No entanto, a circulação simples suspende a circulação contínua do dinheiro e sua manutenção pode estimular o nascimento de outros circuitos. Do circuito M-D-M, pode nascer o circuito D-M-D. Em outras palavras, a repetição contínua do circuito de circulação simples de mercadoria (M-D-M) nos possibilita enxergar o nascedouro de outro circuito (D-M-D) e essa dinâmica engendra a fórmula geral do capital. Uma das grandes diferenças da fórmula geral do capital para a circulação simples de mercadorias é que a primeira tem como ponto de partida e chegada o dinheiro e não a mercadoria. O pressuposto geral do capital não é o próprio consumo, mas sim um novo processo de produção de mercadorias para venda, portanto, visa sempre o valor. O dinheiro para ser transformado em capital precisa estar em constante movimentação e passar por um processo de metamorfose, já que é um valor originalmente adiantado em busca de valorização. Essa dinâmica é expressa em: D-M-D', uma vez que D e D' são quantitativamente diferentes, pois, D' é o dinheiro inicialmente adiantado somado a um valor de dinheiro extra. Em outros termos; $D' = D + \blacktriangle D$ ($\blacktriangle D = \text{mais-valia}$).

Sob a égide do processo de metamorfose do dinheiro em capital, cabe o aprofundamento acerca do ponto de vista do processo de trabalho e do processo de valorização. Nesse sentido, a utilização da força de trabalho é o próprio trabalho, pois ela é a única “mercadoria” capaz de criar valor excedente, tendo em vista que valor “base” é correspondente ao trabalho necessário para reproduzir a própria força de trabalho. A criação desse valor é realizada no ato de consumo da força de trabalho. O processo de trabalho é formado por elementos como os objetos de trabalho e os meios/instrumentos de trabalho. Esses elementos são expressos na junção de força de trabalho com os meios de produção. Nessa linha, devemos tratar dos elementos constituintes do processo de produção de mais-valia, para que assim possam ser demarcadas suas diferenças em relação ao processo de trabalho. Esses

elementos são constituídos pela criação de valor (valor de uso que possui valor de troca) e pelo processo de valorização, ou criação de mais-valia (mercadoria com valor superior ao valor das mercadorias utilizadas na sua produção).

Com isto posto, podemos intuir que o processo de produção capitalista é por um lado, processo de trabalho onde o trabalho concreto gera valor de uso e, por outro lado, processo de valorização, pois engendra um processo de criação de valor que vai além da reprodução da força de trabalho e cria mais-valia (onde o que vale é o trabalho abstrato). Durante a jornada de trabalho capitalista ocorre criação de valor por meio do dispêndio de força de trabalho e essa criação reproduz o valor da força de trabalho. Contudo, a jornada vai além deste ponto e assim, o processo de criação de valor converte-se em valorização. Nesse cenário, o processo de valorização pode ser representado pela seguinte fórmula: [D-M...P...M'-D'], onde "...P..." se refere ao processo de produção. Pode ser notado que o processo de trabalho no capitalismo é caracterizado pelo controle do capitalista sobre a força de trabalho, bem como o processo de valorização se configura na criação de valor que excede o ponto produzido pela força de trabalho, de maneira a converter-se em mais-valia.

Na esteira do exposto, devemos diferenciar os conceitos de capital constante e capital variável. Retomando ao conceito de capital, entendemos que se trata de uma relação de produção definida e pertencente a uma formação econômica e social particular na história, o capitalismo. Nesse contexto, o valor da mercadoria se forma por meio de três processos: transferência de valor dos meios de produção, criação de valor da força de trabalho e criação de mais-valia. O valor dos meios de produção se forma por meio de sua transferência direcionada ao valor da nova mercadoria, por isso os meios de produção são referenciados como capital constante.

O capital constante não cria valor, ele apenas transfere seu valor e se desgasta enquanto valor de uso, transformando-se em novo valor de uso. Diferentemente, a força de trabalho ao produzir valores de uso, cria valor novo e transfere o valor dos meios de produção ao valor do novo produto. Este valor que é criado se divide em valor de força de trabalho (f) e mais-valia (m). Por essa razão, o valor da força de trabalho é denominado como capital variável. Logo, o novo valor da mercadoria

pode ser descrito pela seguinte fórmula: $V = c + v + m$, onde V é o valor da mercadoria; c é o capital constante; v é o capital variável e m é a mais-valia. Resumindo, o capital constante não cria valor e reside nos objetos e meios de produção. Já o capital variável, isto é, força de trabalho, cria valor.

Por conseguinte, a mais-valia deve ser analisada enquanto categoria central desse ensaio. Esse processo nada mais é que o valor criado no período da jornada em que o trabalhador produz excedente. Depois do trabalhador concluir o período da jornada referente ao tempo de trabalho necessário, ele adentra no tempo de trabalho excedente em que se produz valor além do tempo de trabalho necessário. A taxa de mais-valia mede o grau de exploração do trabalhador, ou melhor dizendo, mede o grau que a força de trabalho produz gratuitamente para o capitalista proprietário dos meios de produção. A mais-valia em sua essência é trabalho não pago. A equação que representa essa taxa é m/v . Aqui, é necessário chamar atenção para a diferença entre taxa de lucro e taxa de mais-valia. Enquanto a taxa de mais-valia é m/v , a taxa de lucro mede o grau de expansão do capital total e se expressa na fórmula $m/c + v$.

Depois de perpassarmos pela taxa de mais-valia, podemos abordar seus dois tipos propostos por Marx (2013); a mais-valia relativa e a absoluta. A taxa de mais-valia pode se modalizar a partir de variações no tempo da jornada de trabalho e do valor pago à força de trabalho em comparação ao que é produzido. Assim sendo, quando a exploração ocorre por meio do prolongamento da jornada de trabalho para além do limite que o trabalhador produz apenas o equivalente ao valor de sua força de trabalho (aumento da quantidade de horas de trabalho não pagas pelo capitalista), a mais-valia absoluta é estabelecida. Portanto, a mais-valia absoluta é ocorre simplesmente pelo aumento do tempo excedente do dispêndio de força de trabalho. Nessas condições, o tempo de trabalho necessário não se altera. Todavia, Marx (2013) destacou a existência de limites insuperáveis na exploração desse tipo mais-valia.

Para contornar tal situação (carregando contradições e elevando suas complexidades), recorreu-se à outra forma de exploração. Logo, é preciso salientar que a mais-valia relativa só pode ser efetivada com a existência da absoluta, pois se não houvesse mais-valia absoluta, a mais-valia relativa não poderia existir. Na

exploração pela mais-valia relativa entram em cena os métodos e técnicas de otimização da produção, de forma a aumentar a produtividade do trabalhador sem que ocorra o aumento da jornada de trabalho. Na prática, a mais-valia relativa se interliga inevitavelmente ao desenvolvimento do capitalismo enquanto modo de produção, tendo em vista que a taxa de mais-valia relativa não pode ser efetuada por um capitalista individual, mas sim pela classe capitalista como um todo. Ou seja, o aumento da mais-valia não decorre diretamente do tempo excedente dispendido pelo trabalhador, mas de um aumento de produtividade. Nesse contexto, o aumento de produtividade faz com que o trabalhador produza mais mercadorias na mesma quantidade de tempo. Portanto, em razão da pressão ocasionada pela concorrência dos capitalistas individuais, é engendrada uma tendência interna no seio do sistema produtivo pelo desenvolvimento das forças produtivas a fim de viabilizar a exploração via mais-valia relativa.

Referências

- COGGIOLA, O. *Teoria econômica marxista: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- GRESPLAN, J. “Marx, crítico da teoria clássica do valor”. In: *Crítica Marxista*, v. 1, n. 12, p. 59-76, 2001.
- GRESPLAN, J. *Marx: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- HARVEY, D. *Os limites do capital*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MARX, K. *O Capital: Crítica da economia política*. Livro 1: O processo de produção do capital. Boitempo, 2017.

Submissão: 14. 01. 2023 / Aceite: 20. 02. 2023

**Teoria tradicional e teoria da linguagem:
outras considerações à luz da pragmática cultural**

**Traditional theory and language theory:
other considerations in the light of cultural pragmatics**

JAIR SOARES DE SOUSA¹

CLAUDIANA NOGUEIRA DE ALENCAR²

Resumo: Problematiza-se a teoria tradicional que estabelece o poder do sujeito cognoscente em relação ao objeto cognoscível, e a teoria da linguagem baseada na pragmática cultural que entende a linguagem como práxis social e defende os sujeitos “juntos”, e não apartados em relação à produção do conhecimento sobre a linguagem. Para isso, dialogamos com a cartografia e a pragmática cultural como pesquisa participante. Ao analisar as referências, percebe-se que a teoria da linguagem de visão dominante e separada da esfera social da qual a linguagem e a linguística fazem parte, é um tanto nociva às propostas que consideram o sujeito como potencialidade criativa que contribui para tornar os estudos da linguagem próximos das realidades sociais, produzindo novos devires e transformações sociais.

Palavras-chave: Teoria tradicional. Sujeito-Objeto. Pragmática Cultural.

Abstract: The traditional theory, which establishes the power of the knowing subject in relation to the knowable object, and the theory of language based on cultural pragmatics, which understands language as social praxis and defends subjects “together”, and not separated in relation to each other, are problematized. to the production of knowledge about language. For this, we dialogue with cartography and cultural pragmatics as participatory research. When analyzing the references, it is noticed that the theory of language from a dominant perspective and separated from the social sphere of which language and linguistics are part, is somewhat harmful to proposals that consider the subject as a creative potential that contributes to make studies of language close to social realities, producing new developments and social transformations.

¹ Mestrando em Linguística Aplicada e membro do Grupo de Pesquisa em Pragmática Cultural, Linguagem e Interdisciplinaridade (PRAGMACULT), vinculado ao Programa de Pós-graduação em Linguística Aplicada (POSLA) da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Integrante do Programa de Extensão Viva a Palavra. E-mail: jairsoares85@gmail.com

² Possui licenciatura em Letras pela Universidade Estadual do Ceará, mestrado e doutorado em Linguística pela Unicamp e pós-doutorado em Semântica/Pragmática também pela Unicamp. Atuou como professora visitante na Universidade de Oxford (2020) e pesquisadora visitante na Universidade de Birmingham -UK (2002-2003; 2019-2020). Coordena o Programa "Viva a Palavra: circuito de linguagem, paz e resistência da juventude negra da periferia de Fortaleza. Pesquisa as performances, gramáticas culturais e jogos de linguagem na arte e na cultura de coletivos culturais juvenis da periferia, por meio das práticas dos saraus, das mediações de leitura, das vivências cenopoéticas, das bibliotecas livres e da escrita de mulheres na literatura marginal-periférica, com ênfase nas gramáticas de resistência feminina das poetisas negras da periferia. E-mail: claudiana.alencar@uece.br

Keywords: Traditional theory. Subject-Object. Cultural Pragmatics.

A mente é do corpo inteiro. Como animal, o que percebo e sinto não se reduz ao que vejo e racionalizo com gente (Ray Lima).

Introdução

Definir de forma meramente teórica o que seja uma teoria e, sobretudo, uma teoria da linguagem, torna-se um incômodo, se considerarmos que essas duas máximas necessitam de um aprofundamento crítico, político e social. Sabe-se que, durante séculos, houveram diversas concepções tanto de teoria como de uma teoria da linguagem que, de certa forma, ainda nos causam aversão. Essas concepções nascem da tradição filosófica grega (clássica), passa pela tradição medieval, com a patrística e a escolástica, desemboca na modernidade e, posteriormente, na contemporaneidade.

A concepção tradicional de teoria da linguagem buscou dar certa centralidade exclusivamente a um sujeito pensante individualizado e deixou de lado a importância dos falantes em sociedade, suas dimensões sociais, culturais e históricas que compõem o sujeito da/na linguagem. Entende-se que o problema de uma teoria da linguagem centrada numa visão dominante e focada exclusivamente na mente de um sujeito puro e apartado da esfera social e cultural, da qual a linguagem e a linguística fazem parte, necessita de um olhar mais questionador.

Tal concepção tende a deixar de lado, propostas que consideram o sujeito e o objeto enquanto potencialidades criativas que contribuem para tornar os estudos da linguagem mais próximos das realidades sociais e, principalmente, para produzir novos sentidos e significados que possam contribuir para transformar a própria esfera social. Um exemplo real dessas propostas é o Programa de Extensão Viva a Palavra³, vinculado ao curso de letras da Universidade Estadual do Ceará

³ Criado entre 2014 e 2015, o Programa Viva a Palavra é um Programa de Extensão vinculado ao curso de letras que pretende fortalecer e ampliar as práticas de letramento crítico da

(UECE), que entende a linguagem como ação-reflexão-ação e envolve as juventudes da periferia de Fortaleza, aprendendo com as gramáticas de resistência dessas juventudes e movimentos sociais e culturais das comunidades.

A vertente eurocêntrica que fundou os pressupostos estruturantes de uma teoria/ciência encarregou-se de apartar a relação sujeito e objeto, tanto no campo das ciências naturais como sociais e, principalmente, da linguagem. Compreende-se que uma teoria de vertente ocidental tem como fundamento extrair a essência dos fenômenos que ocorrem na objetividade da natureza, nas práticas de linguagem dos sujeitos e nas relações sociais e, a partir dessa extração, definir o que seja realmente perfeito e verdadeiro, excluindo o que é supérfluo e desprovido de alma.

Analisando de forma crítica, essa concepção de teoria foi também a grande responsável pelo surgimento de diversos tipos de violências, guerras, ideologias conservadoras e obscurantistas, além de outros problemas que surgem no campo da linguagem. Basta lembrarmos o que significaram as teorias que orientavam o chamado arianismo (povos nórdicos e germânicos) da Alemanha de Adolf Hitler (1889-1945), ou seja, uma linhagem essencial e mais pura de sujeito em contraposição aos outros indivíduos, que, para os alemães, não possuíam qualidades, pureza e perfeição. Era o caso dos negros, homossexuais, ciganos (Romani), judeus, testemunhas de Jeová e outros. A linguagem exercida pela política nazista era de dominação, exclusão, medo e morte ou, como afirmou o filólogo Victor Klemperer (1881-1960), em sua obra *LTI Lingua Terti Imperii* (1947), a linguagem do III Reich.

Neste sentido, questionar e refutar a noção de teoria e a de teoria da linguagem de vertente ocidental é perceber que os essencialismos e as regras estabelecidas pela normatividade teórica foram responsáveis por definir as línguas de países asiáticos, africanos e latino-americanos por parte dos europeus, além de incentivarem os diversos genocídios culturais, quando usam da prerrogativa de

juventude que reside nas comunidades do entorno do campus Itaperi, da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

sentenciar e definir o objeto a seu modo. Essas concepções e práticas foram também as grandes responsáveis pelos processos de colonialismo existentes até hoje.

Destarte, este trabalho pretende compreender a noção de teoria e a de teoria da linguagem com base na perspectiva ocidental e buscar refletir: Como se estruturou a proposta de uma teoria da linguagem? Qual é a noção de teoria que herdamos para as diversas ciências? Como articular novos aportes teórico-metodológicos para os estudos da linguagem que considerem a importância da relação entre sujeito e objeto? Para justificar o nosso objetivo geral, buscamos os seguintes específicos: 1) compreender as noções de teoria e teoria da linguagem a partir de pressupostos filosóficos e linguísticos; 2) expor de forma geral as diversas noções sobre teoria e teoria da linguagem e 3) apresentar algumas propostas teórico-metodológicas sobre os estudos da linguagem que considerem a importância da relação sujeito-objeto para a produção coletiva de conhecimento.

A motivação para este estudo surgiu de algumas reflexões geradas nas disciplinas de Introdução à Linguística Aplicada, Estudos do Texto e Introdução à Pragmática, do mestrado acadêmico em Linguística Aplicada da Universidade Estadual do Ceará (UECE) e do meu engajamento enquanto participante do Programa de Extensão Viva a Palavra. Além disso, de uma leitura que fiz a partir do artigo da linguista Cristina Magro, intitulado: *O que é uma Teoria da Linguagem*, publicado na obra *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência* (1998). Neste sentido, preocupar-se com questões sobre teoria e linguagem é perceber a nossa implicação como sujeitos da/na linguagem e, a partir dessa compreensão, refletir, agir e refletir, reconhecendo os estudos da linguagem imbricados em formas de vida e presentes no contexto social e cultural dos sujeitos.

Desse modo, a estrutura da nossa exposição está dividida na seguinte ordem: na introdução apresenta-se as informações gerais do nosso estudo, no segundo tópico e em sua subdivisão, desenvolve-se uma crítica sobre a tradição originária da teoria da linguagem, que considerou por muitos séculos um sujeito individualizado da linguagem. Em contraposição, chegamos à noção de que a linguagem é um processo complexo e encantador, sendo necessário levar em consideração o sujeito dialógico constituído na linguagem e, principalmente, enfatizar a ação, o fazer e as diversas interações próprias da experiência

sociointeracionista (MORATO & GONÇALVES, 2004), seja da linguagem ou da linguística. No terceiro tópico, discorreremos sobre os problemas ocasionados pela noção de *teoria*, que teve suas bases alicerçadas numa vertente ocidental eurocêntrica e excludente. Considera-se que a separação entre sujeito e objeto contribuiu negativamente para o surgimento diversos problemas, como: colonizações, produções de violências, negação das culturas dos diversos povos, violência e negação das línguas de diversos povo entre outras questões. Por fim, no quarto tópico apresentamos de um modo geral a proposta da Pragmática Cultural como possibilidade teórico-metodológica nos estudos da linguagem, que consideram os sujeitos sociais da linguagem e as suas gramáticas de resistência e, a partir disso, propõe processos de mudança social a partir dos recursos linguísticos dos sujeitos, grupos, coletivos e movimentos sociais que vivem em comunidades periféricas de Fortaleza-CE.

Chegamos à consideração de que, pensando de outra forma, estudos baseados na Nova Pragmática (RAJAGOPALAN, 2010) e na Pragmática Cultural (ALENCAR, 2019), articulados com a proposta da cartografia (DELEUZE & GUATTARI, 1980), podem contribuir para pensarmos outras formas de trabalhar uma teoria da linguagem que considere a produção de sentidos e significados com foco nos falantes, estabelecendo uma relação de aprendizagem e produção de conhecimento, em que sujeito e objeto se entrelaçam no processo de viver e aprender, fazendo surgir a concepção de sujeito-sujeito. Essa concepção visa produzir o diálogo com os sujeitos e, a partir da fala e dos sentidos que são produzidos com/por eles/elas, estabelecer uma relação de aprendizagem e horizontalidade na produção do conhecimento linguístico. Além dos estudos da Nova Pragmática e da Pragmática Cultural, podemos citar a proposta da teoria dialógica do discurso (BRAIT, 2006). De acordo com Paula (2013, p. 251), Brait concebe os estudos da linguagem empreendidos pelo Círculo de Bakhtin como formulações em que o conhecimento é concebido de forma viva, produzido e recebido em contextos históricos e culturais específicos.

Insatisfação e recusa à noção imposta sobre o que seja uma teoria da linguagem

Em seu artigo *O que é uma teoria da linguagem* (1998), publicado oficialmente na obra *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*, a linguista Maria Cristina Magro (UFMG) problematiza alguns aspectos que consideramos importantes no que diz respeito a uma possível teoria da linguagem. O estranhamento parte da crítica tanto à noção de *teoria* como uma estrutura enrijecida para fundamentar uma determinada ciência, quanto à noção de linguagem enquanto uma ciência normativa construída ao longo dos séculos XIX e XX, se levarmos em consideração a obra *Sistema da Conjugação do Sânscrito*, de Franz Bopp (1791-1867), e o famoso e conhecido clássico *Curso de Linguística Geral*, do filósofo e linguista Ferdinand de Saussure (1857-1913).

Não obstante, estudos de autores clássicos como Platão (427-347 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.), Santo Agostinho (354-430 d.C.), Giambatista Vico (1668-1744), Friedrich Wolf (1759-1824), Willian Whitney (1827-1894) e outros filósofos, filólogos e linguistas já tinham tratado o tema da linguagem e da linguística por meio de outros tipos de abordagem. Por enquanto, seguiremos com algumas reflexões de Ferdinand de Saussure sobre linguagem e linguística para, posteriormente, situar a nossa problematização. Vale salientar que Saussure fez questão de privilegiar o indivíduo falante-ouvinte da língua. Todavia, isso não invalida as suas grandes e importantes contribuições para o estudo científico da linguagem humana.

Para Saussure, a língua faz a unidade da linguagem. Sobre a individualidade, o próprio Saussure (2021, p. 43) postula que “para achar, no conjunto da linguagem, a esfera que corresponde à língua, é necessário colocarmo-nos diante do ato individual que permite reconstituir o circuito da fala”. Porém, não foi apenas Saussure que trouxe essa concepção individualizada e solitária da linguagem centrada no indivíduo, uma vez que Noam Chomsky, no século XX, fez questão de pensar e propor um falante ouvinte idealizado, deixando a esfera social às margens. Chomsky (apud RAJAGOPALAN, 2010, p. 34) refere-se “[...] ao fato de as regras da linguagem serem regras públicas, isto é, na verdade, um fato contingente. Percebe-se que na citação, a concepção das regras da linguagem como contingente é algo meramente incerto e acidental. Nesse sentido, as reflexões de Saussure e Chomsky

são preocupantes porque colocam o individual(mental) à frente da esfera social e cultural na qual a linguagem está inserida.

Saussure (2012, p.31) enfatiza que a ciência que se constituiu em torno dos fatos da língua passou por três longos momentos, a saber: 1) a gramática de origem grega; 2) a filologia com escola tradicional em Alexandria; e 3) a filologia comparativa e a gramática comparada de Franz Boop (1791-1867). Estes são alguns pressupostos importantes para compreendermos que os estudos sobre a linguagem enquanto ciência exercem uma longa tradição e que durante essa construção, tentou-se focalizar o contexto da linguagem sempre partindo da mente de um indivíduo isolado do todo. No momento, como não pretendemos adentrar nesta seara dos clássicos, optamos por seguir a discussão a partir da noção de linguagem constituída com o surgimento de uma ciência linguística dos séculos XIX e XX.

Nesse contexto, Magro (1998) coloca-se enquanto uma pessoa cética em relação às teorias da linguagem, devido à forma como essas duas categorias (*teoria e linguagem*) são compreendidas a partir dos estudos científicos tradicionais da linguagem, ou seja, a tradição de vertente ocidental. A linguista expressa sua crítica inicial com a seguinte reflexão: “Sou cética tanto com relação à sua utilidade, quanto à sua relevância para a explicação do aparecimento, da dinâmica e das relações deste fenômeno” (MAGRO, 1998, p. 1).

Na reflexão de Magro, a linguagem não pode ser compreendida como um simples fenômeno enquadrado dentro de qualquer esquema/sentença de ordem teórica, científica e mental, pelo fato de a linguagem fazer parte de uma esfera abrangente de complexidades e encantamentos que envolvem os indivíduos em todas as esferas, sejam científicas ou não e, sobretudo, num contexto social, cultural e situado.

As categorias *dialogico* e *recursivo* na citação a seguir são fundamentais para compreender que “os indivíduos humanos produzem a sociedade nas interações e pelas interações, mas a sociedade, à medida que emerge, produz a humanidade desses indivíduos, fornecendo-lhes a linguagem e a cultura” (MORIN, 2010, p. 95). Essas interações rompem com a ideia anterior de Saussure, de um sujeito individualizado da/na linguagem.

[...] o problema que se nos coloca diz respeito a um fenômeno complexo e encantador como a linguagem. Complexo, porque nos envolve de maneira indelével em todos os nossos afazeres, científicos ou não, conduzindo, guiando, configurando nossas ações, nossa história e nossos mundos. Encantador, porque em nosso modo de viver tipicamente humano caracterizado pela presença ubíqua da linguagem, num exercício dialógico recursivo, produzimos a nós mesmos enquanto seres racionais e conscientes, o mundo que vivemos e sobre o qual falamos, e ainda o próprio modo de falarmos (MAGRO, 1998, p. 177).

Compreende-se que, ao conceber a linguagem como um processo complexo e encantador, Magro propõe pensar a linguagem levando em consideração o sujeito dialógico constituído na linguagem e, principalmente, destacando a ação e o fazer, as diversas interações próprias da experiência sociointeracionista (MORATO & GONÇALVES, 2004), seja da linguagem ou da linguística. Mais adiante, a linguista enfatiza a importância dos processos dialógicos que fazem parte da nossa experiência com o mundo em que vivemos, seja quando falamos, escrevemos, escutamos, partilhamos e, sobretudo, quando falamos do mundo em que vivemos.

A separação sujeito e objeto, essência e existência no contexto da linguagem e da linguística.

Valendo-se de Rorty (1979; 1987; 1988; 1994), Magro (1998) destaca que sua desconfiança e estranhamento em relação aos estudos científicos tradicionais da linguagem partem da própria separação entre sujeito e objeto, essência e existência ou essência e aparência que compõe o tecido do pensamento ocidental. Aqui percebe-se, de início, uma refutação ao modelo de ciência constituído a partir do pensamento eurocêntrico, que serviu e ainda serve de base para a fundamentação dos diversos conhecimentos, seja nas ciências naturais, sociais, exatas, tecnológicas, humanas e sobretudo da linguagem.

É importante deixar claro que não estamos negando nem execrando as contribuições do pensamento ocidental para as diversas ciências. O que pretendemos é trazer à baila alguns questionamentos iniciais sobre os problemas que esse tipo de pensamento produziu ao longo de séculos, sobretudo quando falamos em linguagem. De acordo com o linguista Rajagopalan (2010), houve uma

forte tendência entre os linguistas de reificar⁴ a linguagem e vê-la como um fenômeno puramente mental e, como tal, atributo de um único indivíduo já existente. Aqui podemos perceber uma visão representacionista da linguagem, bastante criticada pelo segundo Wittgenstein⁵ (1889-1951) e outros filósofos e linguistas.

Podemos supor que esse indivíduo (douto) isolado é o mesmo que buscou explicar por diversos séculos a essência do mundo e das coisas a partir de suas construções mentais (especulação) e relegou, muitas vezes, a esfera social e o próprio uso da linguagem. Buscou uma essência por trás das palavras e tentou extrair e definir a verdade com base na chamada semântica tradicional e nas sentenças lógicas. Thomas Ransom Giles (1937-2009), na obra *Introdução à Filosofia* (2000), problematiza esse contexto, destacando um suposto método para toda a teoria especulativa. Até a segunda metade do século XIX, o método para toda a teoria e especulação era o binômio aritmética-geometria euclidiana. No último caso, tratava-se de um sistema de axiomas considerados indubitáveis e de teorias deduzidas desses axiomas por um processo de raciocínio lógico rigoroso (GILES, 1979, p. 15).

O próprio Marx (1818-1883), ao tratar sobre *a essência da concepção materialista da história, ser social e consciência social*, na obra *A ideologia Alemã*

⁴ O termo *reificar* vem do alemão *reificação* (*Verdinglichung*) e foi difundido a partir dos estudos de filósofos e sociólogos marxistas, como: Horkheimer (1895-1973) Adorno (1903-1969) Lukács (1885-1971) Marcuse (1898-1979), ambos do Instituto para Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*) Escola de Frankfurt. Neste sentido, reificação no contexto do modo de produção capitalista tem a ver com o “trabalho” que dentro do sistema capitalista é tido como um simples atributo de alguma coisa. É importante ressaltar que Marx (1818-1883) já havia cunhado o termo a partir da sua obra: *Das Kapital: kritik der politischen Oekonomie* (1867).

⁵ Diversos pesquisadores/as em Filosofia da Linguagem e Linguistas, como: Gilbert Ryle (1900-1976); Richard Rorty (1931-2007), Virgílio Cutter (USP), Claudiana Alencar (UECE), Manfredo Oliveira (UFC) e outros//as, apresentam Wittgenstein a partir de dois momentos: seus escritos de juventude e os textos da maturidade. Assim, o primeiro Wittgenstein é concebido pelos seus estudos a partir da obra clássica, *Tractatus Lógico-Philosophicus* (1921/1994). De um modo geral, nessa obra o autor considera a linguagem como figuração(representação) da realidade. O segundo Wittgenstein que está situado a partir da obra *Investigações filosóficas* (1953), rompe com algumas concepções do *Tractatus* e passa a conceber a linguagem não mais como figuração da realidade, mas como ação a partir dos diversos jogos de linguagem, a linguagem para o segundo Wittgenstein é a expressão de diferentes formas de vida.

(1846), deixou claro que “a produção das ideias, das representações, da consciência está em princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real” (MARX, 2009, p. 31). Embora a preocupação central de Marx tenha se voltado, inicialmente, para questões filosóficas e, posteriormente, para a economia política clássica, e não para a linguagem, outros autores, como Volóchinov (1895-1936), buscaram pesquisar sobre Marx e a linguagem a partir da obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (1929 e 1930).

Mais adiante, no século XX, o segundo Wittgenstein (1991, p. 55) critica com sabedoria os chamados essencialismos colocados na linguagem: “quando os filósofos usam uma palavra — ‘saber’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘eu’, ‘proposição’, ‘nome’ — e procuram apreender a essência da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe”? Segundo Oliveira (2006), Platão toma posição a respeito da essência da linguagem humana, que se tornou a concepção fundamental da linguagem no Ocidente, da qual hoje, com muito esforço, estamos nos libertando.

Contudo, não se pode negligenciar a questão sobre *essência* e *existência* ou *essência* e *aparência*; é importante destacar algumas questões iniciais. Quando se fala em essência e existência e o pensamento ocidental, é fundamental situá-lo em alguns pressupostos fundantes. Ressalta-se que o debate sobre *essentia et existentia* possui um terreno alicerçado na metafísica, sobretudo a partir da tradição patrística e escolástica que compreende o intervalo entre os séculos IV e XVI. Tais estudos partem da tradição e da herança platônica e aristotélica, que influenciaram o chamado pensamento cristão e filosófico, principalmente no contexto da Filosofia Medieval. Estudos como os de Guilherme de Auvernia (1180? - 1191? - 1249), na obra *De Trinitate* (Na trindade ou sobre o primeiro princípio), trataram sobre questões de *essência* e *existência*, principalmente destacando a existência de Deus.

Destacam-se também as contribuições de Avicena (980-1037) e Maimônides (1138-1204). Para este último, em sua obra *Guide des égarés* (Guia dos perplexos), a existência é considerada apenas como um acidente da essência. Por fim, temos as contribuições de Santo Agostinho (354-430) e Tomás de Aquino (1225-1274), que

compreendiam a essência presente nos significados das coisas, sejam significados essenciais ou substanciais, ou seja, tudo que está expresso na definição das coisas.

Nesse sentido, quando Magro (1998) destaca as reflexões sobre a crítica de Richard Rorty (1931-2007) em relação à separação que ocorre entre essência e existência no pensamento ocidental e no campo da linguagem, ambos estão falando dessa longa tradição clássica e segregacionista da linguagem, que nasce no pensamento greco-romano, passa pela tradição teológica e metafísica e desemboca na chamada contemporaneidade do século XIX e XX.

Desse modo, quando a linguista destaca a sua insatisfação sobre a linguagem e os linguistas, está também refutando a longa tradição que colocou a linguagem no ostracismo, privilegiando os chamados essencialismos, negando as formas de vida que se encontram situadas na própria linguagem da vida humana. Tais essencialismos foram refutados pelo segundo Wittgenstein (1991, p. 56), quando este afirma que “uma fonte principal de nossa incompreensão é que não temos uma visão panorâmica do uso de nossas palavras. Falta caráter panorâmico à nossa gramática”. De acordo com Bruni (1991, p. 56), “o caráter panorâmico (*Übersichtlichkeit*) designa clareza e representação clara”.

Cristina Magro (1998) é enfática ao destacar a importância dos ecos de trabalhos de outros filósofos e linguistas que refutaram essa noção limitada do pensamento ocidental, inclusive, referenciando Wittgenstein:

[...] minha insatisfação sobre a linguagem e os afazeres dos linguistas eram ecos de trabalhos de pessoas como Nietzsche, Wittgenstein, Davidson e o que me pareciam fragmentos de uma insatisfação generalizada eram retalhos de um tecido ricamente imbricado, do qual Rorty vem criativamente exibindo o avesso, os arremates e os nós. (MAGRO, 1998, p. 1-2).

A insatisfação de Magro pressupõe uma crítica sobre como a linguagem foi concebida ao longo dos séculos, passando por autores e textos clássicos da filosofia, como o famoso diálogo de Platão, intitulado *Crátilo*, e, posteriormente, o *Organon*, de Aristóteles, principalmente no segundo livro, intitulado *De interpretatione*. Vale ressaltar que, nessa obra, as palavras são concebidas apenas como símbolos do pensamento. No diálogo *Crátilo*, o filósofo compara a linguagem a um mero instrumento, em que as estruturas gramaticais servem para dar sentido à estrutura

ontológica. De acordo com Platão (*apud* Oliveira, 2015), se os nomes podem ser verdadeiros ou falsos e se temos a possibilidade de decidir sobre isso, então deve haver algo que nos revela, sem os nomes, que nomes são verdadeiros ou não. É possível, portanto, conhecer as coisas sem os nomes.

Percebe-se que, na proposta de Platão, mais uma vez os nomes e palavras servem apenas como uma base para alcançar algo maior, ou seja, a essência que está situada atrás da palavra. Para um iniciante nos estudos da linguagem, essa preocupação sobre a relação entre *essência* e *existência* presente na linguagem e na tradição filosófica pode parecer algo supérfluo; porém, tal questão envolve algo fundamental e preocupante: a negação da experiência social da/na linguagem e a constituição social dos sujeitos, presentes na própria linguagem.

Em vias mais simples, a ideia de separar sujeito e objeto no campo da linguagem e da linguística é, ao mesmo tempo, destruir o significado dos sujeitos, em detrimento de considerar e conservar apenas o significado conceitual daquele que define o significante. Como situamos nos parágrafos anteriores, nessa concepção, a palavra e o sujeito social portador da palavra não possuem lugar de importância. O que importa é a essência que se extrai da palavra; depois de se extrair a essência, a palavra e o sujeito social da palavra, que foram usados, são descartados. Nessa concepção, segundo Rajagopalan (2010, p. 34), a sociedade é vista como nada mais do que um pano de fundo contra o qual o indivíduo é escolhido para ser focalizado. O linguista segue problematizando a visão autonomista no campo da linguagem.

De acordo com Newmeyer (1986, p. 5-6 *apud* RAJAGOPALAN, 2010, p. 34), os defensores do autonomismo abordam a linguagem da maneira como um cientista natural estudaria um fenômeno físico, isto é, centrando-se nas propriedades existentes, excluindo tanto as crenças e valores dos falantes individuais da língua quanto à natureza da sociedade em que a língua é falada. Segundo Agha (2007), (*apud* SILVA, 2015 p. 357), os estudos modernos da linguagem foram fundados por um método extracionista de análise, tendo como fundador o linguista Ferdinand de Saussure.

Silva (2015), parafraseando Bakhtin (1895-1975) e Volóchinov (1895-1936), no artigo '*A propósito de linguística aplicada*' 30 anos depois: *quatro truísmos correntes*

e quatro desafios, fala na metáfora da linguagem como cadáver a ser dissecado pelo estudioso (douto). Podemos trazer como exemplo a separação feita por Saussure, quando o linguista dicotomiza a *langue* da *parole*. Conforme Silva (2015, p. 357), “Saussure circunscreve neste domínio heterogêneo um núcleo puro, autônomo e homogêneo – a *langue* –, independente e distinto das contingências indexicais da realização individual desse fenômeno – a *parole*”.

Compreende-se que o problema de uma teoria da linguagem centrada numa visão dominante e focada exclusivamente na mente de um sujeito puro e apartado da esfera social e cultural da qual a linguagem e a linguística fazem parte, é um tanto nocivo a propostas que consideram tanto sujeito como objeto enquanto potencialidades criativas que contribuem para tornar os estudos da linguagem mais próximos das realidades sociais e, principalmente, para produzir novos devires que possam contribuir para transformar a própria esfera social.

Até o momento, não discorremos sobre algo novo; pelo contrário, o assunto já foi problematizado por diversos pesquisadores e pesquisadoras. Porém, retornar ao debate sobre as noções de teoria e linguagem, além do problema central sobre o indivíduo soberano da linguagem que define o mundo e as coisas, presentes no mundo, é fundamental para situarmos a necessidade de se considerar a linguagem como forma de vida que se desenvolve pela interação e pelas contradições dos sujeitos da linguagem. Assim, concordamos com Silva (2015, p. 360) quando problematiza que o pensamento modernista sobre a linguagem nasceu e ainda se sustenta sobre a tese de que as visões leigas sobre a linguagem devem ser desconsideradas se o que se deseja é uma descrição científica da significação.

Ação-reflexão-ação: a pragmática cultural como pesquisa participante com movimentos sociais e coletivos juvenis

De um modo geral, podemos situar a Pragmática Cultural a partir dos estudos de (ALENCAR, 2015, 2019, 2020, 2021) que a compreende como uma proposta de pesquisa participante e interventiva, situada a partir da linguística aplicada e que traz em suas bases teórico-metodológicas as contribuições dos estudos do segundo (WITTGENSTEIN, 1991) que compreende a linguagem como forma de vida, as reflexões de (J. L. AUSTIN, 1990) e a proposta de atos de fala que reconhece que

podemos fazer coisas com as palavras. Outrossim, temos os estudos de (RAJAGOPALAN, 2010) sobre a Nova Pragmática; a antropologia simétrica de (LATOUR, 1994), os estudos culturais (WILLIAMS, 2007), as pesquisas sobre violência urbana (ZALUAR, 1983; CALDEIRA, 2000; FELTRAN 2017), elencado aos estudos sobre juventudes (ABRAMO, 2005, CALVO, 2005, PAIS 1993, GROPPPO, 2015), e as contribuições de (FREIRE, 1982), quando traz a perspectiva da palavra-mundo. Continuamos a nossa reflexão a partir das seguintes considerações da autora:

[...] levo em conta a ideia da significação como uso linguístico e como ação, de L. Wittgenstein, e as noções de palavra mundo e círculo de cultura, de Paulo Freire, para propor um desenho metodológico para a Pragmática Cultural, proposta de pesquisa linguística que procura “atravessar a rua” que separa a academia das práticas e saberes culturais e populares (ALENCAR, 2015, p. 141).

A Pragmática Cultural tem sido vivenciada e articulada a partir da experiência do Programa de Extensão Viva a Palavra⁶ no bairro Serrinha⁷ em Fortaleza, tendo como ponto de partida o reconhecimento dos saberes culturais, sociais e linguísticos locais, e o diálogo com os diversos coletivos juvenis e movimento sociais que constituem esse território. A questão central é aprender com as gramáticas de resistência produzidas na própria comunidade.

Defendo que os processos educativos, políticos e culturais vivenciados na extensão comunitária e pesquisa participante ali realizada constituem gramáticas de resistência e reexistência juvenis da periferia (ALENCAR, 2019, p. 242). Para isso, é importante destacar que a palavra dos sujeitos é o ponto de partida para a construção de intervenções que interligam: linguagens, práticas sociais, problemas sociais e comunitários e sobretudo, a produção de formas e possibilidades de

⁶ O programa de Extensão Viva a Palavra teve início na disciplina de prática como componente curricular, intitulada no Curso de Letras, do Centro de Humanidades da UECE, como Projeto Especial.

⁷ Bairro periférico situado no território (19) da Secretaria Executiva Regional 8 de Fortaleza com IDH na média de 0,28, considerado como baixo. Fonte: Anuário do Ceara, 2022. Disponível em: < <https://www.anuarioceara.com.br/indice-bairros-fortaleza/>>. Acesso em: 24 ago. 2022.

transformações de cenários desafiadores por meio do domínio linguístico dos sujeitos.

De acordo com Alencar (2021), [...] o programa tem provocado a universidade para reconhecer os saberes e a arte produzidos pelos coletivos culturais e movimentos sociais da periferia, trazendo a produção poética periférica para os seus currículos, realizando aulas, eventos e ações nos bairros periféricos. Percebe-se que a proposta da Pragmática Cultural enquanto teoria e prática nos estudos críticos da linguagem, problematiza a importância do diálogo e a produção do conhecimento com os sujeitos comunitários e provoca a importância de se desenvolver pesquisas na área da Linguística Aplicada que possam apresentar verdadeiramente relevância social, além de produzir conhecimento para gerar transformações sociais.

Cada vez mais os estudos em Linguística Aplicada dão ênfase às reflexões sobre o papel da linguagem na busca de resolutividade para os problemas sociais na contemporaneidade. Os trabalhos de Rajagopalan (2003; 2010), Fabrício (2006) e Moita Lopes (2006) defendem que a pesquisa em Linguística Aplicada precisa urgentemente constituir uma postura reflexiva e indagadora frente aos fenômenos do cotidiano do mundo moderno e aos problemas gerados pela globalização (ALENCAR; SOUSA; BRITO, 2020, p. 202).

107

A construção do Programa Viva a Palavra que faz parte da Faculdade de Letras da (UECE) foi sendo delineada a partir de encontros que ocorreram na comunidade Serrinha em meados de 2015 e 2016. A provocação inicial para a existência do mesmo surgiu a partir das narrativas de pessoas da comunidade que participavam desses encontros, especialmente as juventudes. Dentre as diversas narrativas, surgiram algumas que foram centrais como: as situações de violência enfrentadas pelas juventudes; questões ambientais; o acesso à universidade e outras. Sobre essas narrativas podemos destacar a reflexão de Alencar (2018), que relata como foi afetada por diversas falas dos sujeitos comunitários.

O meu primeiro contato com a juventude da Serrinha aconteceu quando eu era diretora de extensão e participei do evento UECE e as lideranças comunitárias do seu entorno. Lá conheci um jovem representante da Caravana da Periferia, uma frente de luta contra o extermínio da juventude pobre e negra na periferia de Fortaleza. Na voz daquele jovem e nas de outros participantes dos

movimentos culturais juvenis da Serrinha, como o movimento político Cultural Ensaio Rock, o movimento Hip Hop, a estratégia Cirandas da Vida, encontrávamos a resistência à violência instaurada contra os jovens da cidade. Ele dizia: “o direito à vida se torna privilégio de uma elite, enquanto é ofertado para os jovens, negros e moradores da periferia, apenas a morte e o cárcere”. As falas proferidas naquele evento apontavam para a necessidade de enfrentamento à violência e de inclusão social dos(a)s jovens em territórios atingidos pelos altos índices de violência, como a Serrinha (ALENCAR, 2018, p. 114-115).

As reflexões dos sujeitos reais em contexto de violência comunitária e, as palavras expressas pelos mesmos, foram o ponto de partida para a proposta de uma ação que unisse o saber comunitário e o acadêmico em contraposição as questões de vulnerabilidade social que foram externalizadas pelos sujeitos locais.

Entende-se que a ação dos encontros, elencados as palavras e as narrativas reais dos sujeitos, não são entendidas pela Pragmática Cultural como sentenças a serem analisadas, codificadas e definidas como meros conceitos, como se faz em análises de cunho semântico e sintático ou em algumas teorias do discurso. A Pragmática Cultural considera que muitas vezes, as narrativas que podem estar situadas em diversos jogos de linguagem, não são apenas sentenças ou proposições para serem codificadas por um sujeito cognoscente.

As narrativas, assim como a palavra entendida como ação, movimentam futuras ações e intervenções que precisam ser produzidas como forma de superação das situações desafiadoras do cotidiano. Sobre a concepção de palavra como ação e forma de vida do cotidiano, podemos articular as contribuições do segundo Wittgenstein e posteriormente de J. L Austin. De acordo com Oliveira (2006), o filósofo britânico Austin continua de forma sistemática o projeto iniciado pelo L. Wittgenstein da obra *Investigações Filosóficas* (1953).

A segunda fase da filosofia de Wittgenstein significou um passo fundamental na superação da semântica tradicional, ou seja, do realismo linguístico. Critério decisivo para a determinação do sentido das expressões é, de agora em diante, o próprio uso das palavras, seu aparecimento nos diferentes jogos de linguagem, que são a expressão de diferentes formas de vida (OLIVEIRA, 2006, p. 149).

Sobre a continuidade do projeto de Wittgenstein por Austin sobre a noção da palavra como uso ou ação nos diversos jogos de linguagem, podemos observar que:

Faz-se necessário, em vista da infinitude de usos da linguagem, tentar uma certa sistematização para se poder captar, com maior clareza, as diferentes funções da linguagem humana. Essa ordenação dos usos da linguagem é efetuada a partir da pergunta: que se pode fazer com uma expressão linguística, ou seja, que é um ato de fala? Para Austin, um ato de fala qualquer, mesmo o mais simples, é uma realidade complexa, contém muitas dimensões (OLIVEIRA, 2006, p. 157).

Todavia, não foram apenas Wittgenstein e Austin que compreenderam a perspectiva da linguagem e da palavra situada nos contextos sociais do cotidiano. O educador popular Paulo Freire (1921-1997) trilhou um caminho importante para descortinar a concepção de linguagem como práxis humana e mais que isso, como palavra-mundo que surge por meio de narrativas críticas e políticas sobre questões sociais que precisam de mudança.

De acordo com Alencar (2019), a noção de linguagem como práxis foi nos trazida por Paulo Freire (1989) quando nos falava da palavra-mundo, palavra-realidade, ao nos alertar sobre a relação entre leitura do mundo, a leitura da vida, com a leitura da palavra. Do ponto de vista crítico, possivelmente, para uma/uma linguística clássica, o mesmo iria apenas analisar e tratar as narrativas trazidas pelas juventudes como sentenças a luz de alguma teoria discursiva sem ter uma proposta concreta de intervenção que pudesse contribuir para diminuir a problemática levantada pelos sujeitos. Ou, sem considerar que a palavra desses sujeitos faz parte da sua situação social concreta, do seu mundo e da possibilidade de transformação do mesmo.

Desse modo, a proposta da Pragmática Cultural rompe com a ideia e a prática de determinadas teorias da linguagem que propõem uma crítica social, mas que no fim, acabam que por ficar apenas na análise de proposições. Não obstante, a possibilidade da Pragmática Cultural enquanto proposta teórico-metodológica de pesquisa participante de caráter interventivo e social por meio das práticas linguísticas dos sujeitos comunitários, poderá contribuir para mudança de cenários comunitário que gritam por mudanças. Isso não significa dizer que a Pragmática Cultural será a melhor possibilidade, não se trata disso. Entende-se que o significado mais importante é trazer a dimensão da linguagem para o lugar do território, para o chão da vida e dos sujeitos. É por isso que Alencar nos alerta que:

[...] é preciso estudar os modos de vida juvenis e para a produção de seus territórios de existência; territórios que reclamam uma cartografia que supere tanto o seu apagamento, enquanto cidade informal, do planejamento de políticas públicas, quanto à hegemonia discursiva dos mapas socialmente esmagadores traçados sobre as juventudes nas páginas policiais da grande mídia. É preciso tecer mapas a partir das rotas culturais juvenis das periferias, conhecer seus jogos de linguagem, escutar a sua perspectiva, ouvir suas dores, suas angústias e indecisões (ALENCAR, 2019, p. 245).

Por fim, a Pragmática Cultural em jogos de linguagem que se situam a partir do Programa de Extensão Viva a Palavra vem sendo articulada por meio de algumas ações que consideramos importantes: 1. Cursinho pré-vestibular popular Viva a Palavra; 2. Movimento de Saraus; 3. Ações cenopoéticas; 4. Biblioteca popular; 5. Atividades extensionistas, além da articulação em rede com movimentos sociais do bairro como: Amorbase; Círculos Populares; Movimento Lagoa de Itaperaóba, etc.

A teoria da linguagem aqui é compreendida e vivenciada de outra forma, a noção de teoria da Pragmática Cultural não é uma *theorein* do grego que significa olhar através de, como um espectador/observador. Não se trata disso, a proposta fundamental situa-se a partir do *pragma* que tem como possibilidade o agir e o fazer, contudo, um agir e fazer sempre crítico e reflexivo. Também não é mera prática pela prática, nem um empirismo de origem britânica, é antes de tudo, uma prática social linguística, mediada pelo diálogo e o compromisso com os sujeitos sociais e os seus territórios constituídos de palavras de paz, esperança e transformação.

Considerações finais

Compreende-se que uma teoria de vertente ocidental tem como fundamento extrair a essência dos fenômenos que ocorrem na objetividade da natureza e das relações sociais e, a partir dessa extração, definir o que seja realmente perfeito e verdadeiro e excluir o que é supérfluo e desprovido de alma. Fazendo uma comparação com a área de estudos da linguagem, podemos notar como exemplo que as palavras e as expressões linguísticas, nessa concepção de teoria, são também meros objetos do entendimento humano, que necessitaria de uma determinação e designação da mente do sujeito que significa o dado significado. Seria o

cognoscente definindo o cognoscível. Assim, mais uma vez, as formas de vida presentes na linguagem são colocadas como meros apetrechos e detrimento de uma busca pelo elemento essencial.

Os essencialismos na linguagem são problemáticos pelo fato de a linguagem ser um fenômeno complexo e mutável. Isto significa que a linguagem ou a linguística, enquanto ciência, não poderá ser enquadrada numa visão normativa, como o fez Ferdinand de Saussure em seu *Curso de Linguística Geral*. O linguista construiu definições e estruturas para enquadrar a língua, a fala e, sobretudo, a linguística dentro de regras fechadas, assim como o fez com a concepção de língua. De acordo com Saussure (2012), a língua é definida como o produto social depositado no cérebro dos indivíduos e esse produto se torna diferente de acordo com os diversos grupos linguísticos.

Neste sentido, questionar e refutar a noção de teoria tradicional e teoria da linguagem a partir de uma vertente ocidental é perceber que os essencialismos e as regras estabelecidas pela normatividade teórica foram responsáveis por definir as línguas de países asiáticos, africanos e latino-americanos por parte dos europeus, além de incentivarem os diversos genocídios culturais, quando usam da prerrogativa de sentenciar e definir o objeto a seu modo.

Por fim, apontamos outras possibilidades teórico-vivências no campo de uma teoria da linguagem a partir da Pragmática Cultural que procura romper com uma perspectiva essencialista da linguagem, atuando a partir de situações reais e reconhecendo as formas de vida tão presentes nas ações dos sujeitos comunitários, vivenciando e aprendendo com as gramáticas culturais e principalmente de resistência dos grupos, coletivos, movimentos sociais e outros.

Referências

- ABAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALENCAR, C. N. De. “Tudo aqui é poesia: a pragmática cultural como pesquisa participante com movimentos sociais e coletivos juvenis em territórios de violência urbana”. In: *Interdisciplinar*, São Cristóvão, 2019.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. Trad. Maria E. Galvão e revisão por Marina Appenzeller. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- BAKHTIN, M. M. (VOLOCHINOV). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1929/1992.
- CHOMSKY, N. A. *Rules and representantions*. Oxford: Brasil Blackwell, 1980.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. Introdução, análise e notas de Etienne Gilson, tradução: Maria Ermantina Galvão G. Pereira. Martins Fontes, 2011.
- GONÇALVES, A. V. *O fazer significar por escrito*. Selisigno – IV Seminário de Estudos sobre Linguagem e Significação, v. único, p. 01-10, 2004.
- HEGEL, G. W. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues, Hans Harden. Brasília: UnB, 1999.
- KANT, I. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der theorie richtig sein, taugt aber nicht für die práxis*. Creatspace independente publishing platform, 2013.
- MORATO, E. M. “O interacionismo no campo lingüístico”. In.: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à lingüística: fundamentos epistemológicos*. V. 3, São Paulo: Cortez, 2004.
- MORIN, E. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 18 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- PAULA, L. “Círculo de Bakhtin: uma análise dialógica do discurso”. In: *Revista Estudos Linguísticos*, Belo Horizonte, v.21, n.1, p. 239-258, jan./jun.2013.
- PINTO, P. M et alii. *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte, Editora UFMG. 1998. p. 177-189.
- PLATÃO. *A República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira: Lisboa, 2017.
- RAJAGOPALAN, K. *Nova pragmática: fases e feições de um fazer*. São Paulo: Parábola, 2010.
- SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2012.
- SILVA, D. N. “A propósito de lingüística aplicada 30 anos depois: quatro truísmos correntes e quatro desafios”. In: *Revista Delta*, PUC-SP, 2015.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo: Nova cultural, 1991.
- WITTGENSTEIN. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. Santos. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1994.

**O “Manto Nervoso Global”:
considerações sobre economia e vida na contemporaneidade
hiperconectada, sistêmica e complexa**

**The “Global Nervous Mantle”:
considerations on economy and life in the hyperconnected, systemic and
complex contemporary world**

DIOGO BOGÉA¹

ESDRAS GUEDES DA CRUZ SILVA²

Resumo: Este trabalho objetiva descrever a reorganização do mundo na contemporaneidade a partir de uma perspectiva de análise que o concebe como manto hiperconectado, sistêmico e complexo de processamento de informação. Para tanto, destacamos alguns aspectos de análise da dinâmica econômica global, das benesses e riscos da conectividade e da grande mutação que envolve a experiência humana e a fonte de autoridade no terceiro milênio.

Palavras-chave: Complexidade. Economia. Informação.

Abstract: This work aims to describe the reorganization of the contemporary world from an analytical perspective that conceives it as a hyperconnected, systemic and complex information processing mantle. To this end, we highlight some aspects of global economic dynamics, the benefits and risks of connectivity and the great mutation that involves human experience and the source of authority in the third millennium.

Keywords: Complexity. Economy. Information.

Considerações iniciais

Cada vez mais e com maior intensidade, os avanços vertiginosos de natureza tecnológica têm reconfigurado o quadro do mundo com o qual nutríamos uma relação familiar. Formas de hibridação entre realidade física e virtual crescentemente frequentam o domínio das atividades humanas. Interfaces cérebro-computador saltam dos livros de ficção científica para ocupar um lugar no mundo. Passo a passo, a vivência do real, físico e material transita para o

¹ Professor Adjunto de Filosofia e Psicanálise no Departamento de Estudos da Subjetividade e da Formação Humana da Faculdade de Educação da UERJ. Doutor em Filosofia pela PUC-Rio (2016). Mestre em Filosofia pela PUC-Rio (2012). Licenciado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2009). E-mail: diogobogéaa@hotmail.com

² Graduando em Filosofia da UERJ. E-mail: esdraso712@gmail.com.

espaço digital onde milhões de cérebros interconectados trocam dados e alimentam um manto nervoso global.

Na situação presente, a expansão da conectividade dos sistemas tem envolvido todo o planeta em um manto nervoso dinâmico e vibrante, no qual praticamente qualquer evento se inscreve em uma teia de relações de alcance globalizado. À medida que avança e se expande, a tecnologia está costurando mentes e objetos técnicos, adicionando-os a uma densa maquinaria de processamento de dados composta por uma infinidade de sistemas integrados. Não sem razão, pode-se dizer que a estruturação do espaço global se dá em rede, onde múltiplos agentes enredados atuam em sua constituição.

Ao investigarmos as questões de nosso tempo, somos cada vez mais levados a perceber que elas não podem ser compreendidas isoladamente (CAPRA, 2004). Neste cenário, as transformações sem precedentes no âmbito da economia e da vida do nosso tempo, exigem uma nova visão do mundo, que o possa conceber na sua natureza hiperconectada, sistêmica e complexa.

O paradigma sistêmico

Ao longo do século XX, as ciências naturais passam por uma mudança de paradigma. O paradigma anterior, “mecanicista”, teria seus pilares fundamentais em Galileu, Descartes e Newton. Descartes estabelece as bases do método científico, que pretendia ser o caminho correto para o conhecimento verdadeiro. O método de Descartes consiste justamente em dividir o objeto de estudo, qualquer que seja ele, em partes menores e mais simples, submetê-las à análise racional e tomar por verdadeiro tudo o que se conceba de maneira clara e distinta. Assim, conhecendo cada uma das partes, conheceríamos com perfeição o objeto estudado. Notem que nesta concepção, o todo é igual à soma de suas partes (CAPRA, 2004, pp. 34-35).

Compreende-se o mundo como uma máquina que funciona segundo leis, uma máquina que pode ser “analisada”, na qual tudo pode ser medido, pesado e quantificado. Tudo podia ser compreendido se submetido à luz da razão humana, capaz de descobrir e realizar os cálculos matemáticos corretos. Galileu, já uma geração antes de Descartes, havia difundido uma visão de mundo baseada em

cálculos, quantidades, pesos e medidas. “Galileu Galilei expulsou a qualidade da ciência, reduzindo esta última ao estudo dos fenômenos que podiam ser medidos e quantificados” (CAPRA, 2004, p. 34). Por fim, “o mundo como uma máquina perfeita governada por leis matemáticas exatas – foi completado de maneira triunfal por Isaac Newton”. Sua grande síntese, “a mecânica newtoniana, foi a realização que coroou a ciência do século XVII”. (CAPRA, 2004, p. 35)

O novo paradigma, que segundo o físico Fritjof Capra traz uma nova compreensão científica, baseia-se numa nova percepção da realidade e vem à luz através de uma “dramática mudança de concepções e de ideias que ocorreu na física durante as três primeiras décadas” do século XX (CAPRA, 2004, p. 24). Capra chama este novo paradigma de holístico, ecológico, ou simplesmente sistêmico. Trata-se de um paradigma que “vê o mundo não como uma coleção de objetos isolados, mas como uma rede de fenômenos que estão fundamentalmente interconectados e são interdependentes” (CAPRA, 2004, p. 26). No bojo do paradigma sistêmico

houve, na segunda metade do século XX, investimento epistêmico no sentido de promover progressivamente a relativização das fronteiras teórico-metodológicas na consideração de diversos fenômenos, buscando-se passagens entre ordens consideradas outrora heterogêneas, como a vida, o artefato, a matéria e o pensamento (MEDEIROS, 2008, pp. 4-5)

O primeiro a utilizar o termo “sistema” para definir tanto organismos vivos como sistemas sociais, foi o bioquímico Lawrence Handerson. A palavra deriva do grego *synhistanai*, “colocar junto”. A grande revolução iniciada pelo pensamento sistêmico é a inversão de foco das partes para o todo. Esta concepção busca uma compreensão total de mundo, global, holística, do todo, e, ao contrário da ciência tradicional, compreende que o todo não é igual à soma das partes, mas que o todo é maior do que a soma de suas partes. As próprias partes que compõem o todo deixam de ser concebidas como unidades independentes em relação e passam a elementos interdependentes, que só podem ser compreendidos dentro do contexto de um todo maior. “Entender as coisas sistemicamente significa,

literalmente, colocá-las dentro de um contexto, estabelecer a natureza de suas relações” (CAPRA, 2004, p. 30):

O pensamento sistêmico, enquanto nova maneira de pensar, opera em termos de conexidade, relação e contexto.

De acordo com a visão sistêmica, as propriedades essenciais de um organismo, ou sistema vivo, são propriedades do todo, que nenhuma das partes possui. Elas surgem das interações e das relações entre as partes. (...) Embora possamos discernir partes individuais em qualquer sistema, essas partes não são isoladas, e a natureza do todo é sempre diferente da mera soma de suas partes (CAPRA, 2004, pp. 40-41).

Um sistema só funciona da maneira como funciona através da inter-relação e interdependência de suas partes. Estas, por sua vez, só podem ser compreendidas a partir de sua inserção no modo de operação global do sistema. Dessa maneira, analisando as partes isoladamente, não entendemos a importância de sua participação na totalidade do sistema, nem compreendemos certas características do sistema, que somente comparecem quando as partes estão integradas. Num nível maior de complexidade, aparecem comportamentos e características que não estão disponíveis em nenhuma das partes isoladamente, nem em níveis inferiores de organização. Para estas características e comportamentos que surgem somente a partir de certos níveis de organização complexa, o filósofo C. D. Broad criou o termo “propriedades emergentes”. (CAPRA, 2004, p. 30)

Com o conceito de emergência “designa-se a existência de um padrão recorrente em contextos diferentes e formas variadas de organização, de microorganismos a softwares, passando por formigueiros, cidades, organizações sociais de classe” (MEDEIROS, 2008, p. 8). Trata-se de um padrão que emerge a partir das interações de atores diversos, sem que haja uma ordem imposta a partir de um centro de comando qualquer, isto é, um padrão de organização “bottom-up” e não “top-down”:

os agentes que residem em uma escala começam a produzir comportamento que reside em uma escala acima deles: formigas criam colônias, cidadãos criam comunidades,

softwares de reconhecimento de padrões aprendem como recomendar novos livros (JOHNSON, 2003, p. 14)

Auto-organização

Uma das noções fundamentais do pensamento sistêmico é a auto-organização. A ideia de que os sistemas se auto-organizam principalmente através de ciclos de retroalimentação é uma contribuição da cibernética, uma nova ciência interdisciplinar do século XX que trabalhava na construção de máquinas auto-dirigíveis e auto-reguladoras. Por trabalhar com problemas relativos ao controle do comportamento das máquinas, a nova ciência foi batizada por Norbert Wiener como “cibernética”, palavra derivada do grego *kybernetes* (timoneiro). A cibernética pode ser definida como uma “ciência das analogias entre organismos e máquinas” (DUPUY, 1996, p. 53), mas num sentido decisivamente diferente do cartesiano. Trata-se de tomá-los como “isomórficos à medida que os considera dispositivos que transformam mensagens de entrada (*input*) em mensagens de saída (*output*), incluindo um dispositivo de *feedback*” (MEDEIROS, 2008, p. 6). Entre os ciberneticistas encontravam-se matemáticos, cientistas sociais, neurocientistas e engenheiros, que ao longo de suas pesquisas conjuntas desenvolveram alguns dos conceitos-chave para a teoria dos sistemas: retroalimentação e auto-organização.

Uma máquina cibernética é caracterizada por funcionar a partir de ciclos de retroalimentação. Isso significa que os componentes da máquina estão ligados entre si através de um círculo de relações causais, de modo que a atividade do ponto de partida tem um efeito sobre o nível seguinte, que por sua vez produz um efeito sobre o próximo nível, de modo que o último dos níveis produz um efeito no primeiro, o ponto de partida do movimento, ao qual está conectado, resultando assim numa reconfiguração da atividade inicial do sistema. Assim, o último elemento retroalimenta (*feeds back*) o primeiro. O movimento continua de modo que a primeira entrada é sempre afetada pela última saída, gerando uma “auto-regulação de todo o sistema, uma vez que o efeito inicial é modificado cada vez que viaja ao redor do ciclo” (CAPRA, 2004, p. 49).

Um dos exemplos mais simples de retroalimentação é o que se refere ao próprio nome da cibernética. Imaginemos que um barco e seu timoneiro formam

um sistema simples que funciona por meio de ciclos de retroalimentação. O timoneiro dá partida em seu barco para seguir uma determinada rota. Quando, no meio do caminho, há um desvio para a direita, esta informação retorna para o timoneiro, que gira o leme à esquerda para regular o movimento do barco. Se a informação de que o barco desviou à direita não retornasse ao timoneiro, ele não giraria o leme no sentido contrário e o barco chegaria num porto completamente diferente do pretendido inicialmente.

Este modo de funcionamento já estava presente em máquinas muito anteriores ao desenvolvimento da cibernética, como no regulador centrífugo inventado por James Watt no final do século XVII e os também os primeiros termostatos. No entanto, foi somente com a cibernética que surgiu a percepção de que este modo de funcionamento específico era caracterizado por laços de retroalimentação. A ideia de retroalimentação lançou uma luz sobre certos aspectos referentes ao modo de funcionamento de diversos sistemas em diversas áreas: desde os sistemas biológicos como células, seres vivos em geral, ecossistemas, até as ciências sociais e os ciclos de retroalimentação gerando padrões de auto-regulação da sociedade, passando ainda pelos computadores e pelo cérebro humano.

A importância da ideia de retroalimentação é o entendimento de que um sistema é capaz de se auto-regular sem que sejam necessárias instruções ou intervenções de um agente controlador. Uma ação qualquer desencadeia uma série de efeitos que acabam retornando para o ponto de partida em algum momento e reconfigurando tanto o próprio ponto de partida, quanto o comportamento geral do sistema. Reparem que no exemplo do timoneiro, ele é apenas parte de um sistema que se auto-regula. Ele não é o agente que determina o comportamento do sistema a cada instante, uma vez que seu próprio comportamento é determinado pelo sistema que, desviando à direita, determina que o timoneiro gire o leme à esquerda. É um processo sem comandante, no qual um movimento faz surgir uma cadeia de eventos que retornam sobre ela e modificam a configuração do sistema.

A concepção de uma “auto-organização” surgiu também no campo da cibernética. Na década de 50, cientistas começaram a realizar experimentos com

modelos de redes binárias – sistemas binários são aqueles nos quais os componentes têm apenas dois estados possíveis, por exemplo, ligado ou desligado, e seu comportamento é regulado pelo dos outros componentes aos quais está ligado em rede –, algumas com lâmpadas que piscavam para indicar a alternância binária de cada componente do sistema. Para surpresa dos pesquisadores, após algum tempo de pisca-pisca aleatório e desordenado, começaram a emergir alguns padrões ordenados espontaneamente. “Foi essa emergência espontânea de ordem que ficou conhecida como auto-organização” (CAPRA, 2004, p. 68). Ideia que logo se espalhou também entre estudiosos de várias áreas, sendo utilizada para descrever o sistema nervoso, sistemas biológicos, químicos, físicos e sociais.

Interdisciplinaridade

Essa revolução sistêmica chega à Física no início do século XX por meio da teoria quântica. Ao contrário do paradigma anterior que acredita poder reduzir todos os fenômenos físicos a partículas materiais rígidas e sólidas, a teoria quântica não trabalha com a noção de partículas elementares materiais.

119

A teoria não descreve como as coisas “são”: descreve como as coisas “acontecem” e como “influem umas sobre as outras”. Não descreve onde está uma partícula, mas onde a partícula “se faz ver pelas outras”. O mundo das coisas existentes é reduzido ao mundo das interações possíveis. A realidade é reduzida a interação. A realidade é reduzida a relação. (...) Todas as características de um objeto só existem em relação a outros objetos. É só nas relações que os fatos da natureza se configuram. No mundo descrito pela mecânica quântica, não existe realidade sem relação entre sistemas físicos. Não são as coisas que podem entrar em relação, mas são as relações que dão origem à noção de “coisa”. (Rovelli, 2014, p. 123)

Por mais que nos aprofundemos na observação de um fenômeno jamais chegaremos a uma “coisa”, mas sim a “interconexões”. Temos portanto um mundo-relação, no qual, a relação é essencial e a essência é relacional. Nas palavras de Heisenberg: “O mundo então aparece como um complicado tecido de eventos, no qual conexões de diferentes tipos se alternam, sobrepõem ou combinam e assim determinam a textura do todo”.(HEISENBERG, 2000, p. 64).

Embora tenha surgido primeiro no campo da Biologia, a teoria dos Sistemas já nasce clamando por interdisciplinaridade. Se tudo está interligado numa grande rede, se para compreender o todo precisamos compreender mais do que partes isoladas, mas as dinâmicas de relação e conexão entre elas, para entender o funcionamento de um sistema biológico faz-se necessário estudar as interações entre seus componentes químicos, físicos e formular os correspondentes cálculos matemáticos capazes de descrever estas relações complexas. A interdisciplinaridade é, ainda, condizente com a própria formulação da nova teoria, a qual compreende que está tudo interligado. Se os sistemas funcionam em rede, porque o sistema de pensamento humano deve funcionar com base em disciplinas separadas e especialistas em suas determinadas áreas?

Físicos, matemáticos, biólogos, químicos, psicanalistas, artistas, começaram a buscar conexões entre diferentes tipos de irregularidade e apostar no caos como princípio ordenador da natureza. Deitaram por terra a velha fórmula grega do *kaos* como desordem cuja superação é necessária para se criar ordem e estabilidade, com a conseqüente luta para a manutenção da ordem conquistada contra o assalto do caos que a ameaça constantemente. Positivaram o princípio caótico, tornado baliza para as ciências do processo e não do estado; do devir e não do ser; da metamorfose mais do que da morfologia. No lugar da linearidade, saltos bruscos e bifurcações; no lugar da previsibilidade, dependência hipersensível das condições iniciais; no lugar da determinação simples e do equilíbrio, caos e flutuação; no lugar da lógica de que simplicidade gera simplicidade, de modo controlável e acompanhável (equilíbrio estático), a lógica da repetição do simples (em processos iterativos) gerando estruturas, formas e comportamentos altamente complexos, imprevisíveis e caóticos. (MEDEIROS, 2008, p. 9)

A matemática e a física tradicionais de Galileu, Descartes e Newton, comportavam-se de fato como “ciências exatas”. Eram baseadas em fórmulas, trajetórias e leis precisas, podendo sempre encontrar soluções exatas para os seus problemas. No entanto, só era possível trabalhar com tanta estabilidade no seio de um mundo tão conturbado, por meio de simplificações, desprezando, por exemplo, certos termos determinantes quando se trata de um problema real.

Assim, para descrever o movimento de um pêndulo, desprezava-se o atrito, para descrever a queda de um objeto, desprezava-se a resistência do ar, as condições de temperatura e pressão. Trabalhava-se, portanto, com um mundo idealizado e não com as complexidades que nossa experiência de vida nos mostra. Um claro exemplo disso é a geometria euclidiana, que trabalha com círculos, quadrados, cilindros e cubos perfeitos que somente existem como idealizações.

Já na virada do século XIX para o XX havia vozes destoantes, como a do matemático Henri Poincaré, que trabalhou com um novo tipo de geometria, a topologia, no qual as formas podiam ser distorcidas à vontade, conservando, entretanto, algumas regularidades. Aplicando equações do movimento, simples e deterministas para descrever o comportamento de três corpos que se atraem, Poincaré descobriu que suas trajetórias formam uma figura tão complexa que nem mesmo saberia como desenhar. Deparou-se, portanto, com a complexidade e a imprevisibilidade, conceitos estranhos à matemática e à física tradicionais (BORMAN, 1991).

Caos

Na década de 60 do século XX, as Ciências Exatas começaram a se descobrir não tão exatas assim. Coube a um meteorologista, Edward Lorenz, as descobertas iniciais de um novo tipo de compreensão científica, no qual pequenas flutuações podem produzir efeitos gigantescos, o que mais tarde ficaria conhecido como *Efeito Borboleta*, principal símbolo da Teoria do Caos.

Lorenz trabalhava na ainda adolescente ciência da previsão meteorológica. Desenvolveu um programa de computador no qual a partir de algumas condições iniciais, ditadas por sequências numéricas que representavam dados climáticos como correntes de ar, pressão e temperatura, o programa simulava a evolução meteorológica do sistema, alternando dias de chuva, sol, nuvens, com ventos mais fortes ou mais fracos, temperaturas mais altas ou mais baixas e assim por diante. Percebeu que o tempo ali jamais se repetia, embora reproduzisse algumas regularidades reconhecíveis. “Havia um padrão, com alterações. Uma desordem ordenada” (GLEICK, 1990, p. 13). Para facilitar a observação do sistema e o

mapeamento de padrões, Lorenz criou um gráfico primitivo para descrever a evolução climática apresentada por seu programa.

Certo dia, a fim de analisar com mais atenção uma determinada sequência, lançou no sistema as condições iniciais referentes ao início desta dada sequência, ou seja, ao invés de reproduzir toda a série que a havia gerado, repetindo as mesmas condições iniciais, resolveu reiniciar o sistema começando pelo meio, esperando isolar, com isso, a sequência que desejava estudar. Enquanto o computador processava os dados, Lorenz saiu da sala para espalhar e tomar um café. Quando voltou, algo inusitado havia acontecido, “algo que plantou a semente de uma nova ciência” (GLEICK, 1990, p. 14).

A sequência deveria ter se repetido exatamente como antes, mas ao invés disso, depois de um período inicial semelhante, com o passar do tempo a série seguiu um caminho totalmente diferente da anterior. Primeiro Lorenz achou que havia algum defeito na máquina, mas logo descobriu do que se tratava: Ao invés da condição inicial 0,506127 que figurava no início da sequência original, Lorenz lançou no sistema uma versão aproximada – 0, 506 –, para poupar tempo e espaço na impressão do gráfico correspondente. Julgou que uma diferença de um para mil não causaria nenhuma alteração significativa na evolução do sistema. Estava enganado e estava também diante do embrião da depois chamada Teoria do Caos.

A compreensão de que pequenas circunstâncias podem gerar grandes efeitos ficou conhecida como Efeito Borboleta, referindo-se à afirmação um tanto metafórica de que o bater das asas de uma borboleta no Texas, pode gerar um tornado no Brasil e recebeu o nome técnico de “dependência sensível das condições iniciais”. O trabalho de Lorenz, quando reconhecido, influenciou uma geração inteira de físicos, químicos e matemáticos, entrecruzou-se com os trabalhos de uma série de pesquisadores que vinham trabalhando com sistemas complexos, não lineares, imprevisíveis, nos quais pequenas flutuações aleatórias eram determinantes. Foi o caso de Stephen Smale, matemático que com base na obra de Poincaré estudava complexidades e sistemas não lineares e de James Yorke, que deu o nome à nova ciência ao utilizar a palavra “Caos” no título de um de seus artigos. (GLEICK, 1990, p. 65)

Caos não significa uma desordem total ou a ausência de qualquer forma de organização, trata-se na verdade de um novo tipo de ordem. Sistemas caóticos não são meramente aleatórios, eles exibem padrões de organização e ordenação complexos. Isso ficou claro com o desenvolvimento de computadores capazes de resolver equações complexas e desenhá-las em gráficos. Assim, encadeamentos de equações aparentemente aleatórias, revelam seus padrões complexos de ordenação em belos e intrigantes desenhos que vão muito além das descrições de trajetórias da física tradicional.

Sistemas caóticos são imprevisíveis, pelo menos a longo prazo, como demonstrou Lorenz. Vivemos reclamando das más previsões da meteorologia, que nos faz deixar o guarda-chuva em casa num dia de chuva ou estraga nossa viagem de fim de semana com uma previsão de tempestade que não acontece. Isso ocorre porque as estações meteorológicas trabalham com pontos de medição a 96 km um do outro. Assim, uma série de circunstâncias deixam de ser mapeadas e geram comportamentos completamente diferentes do que era previsto. Para termos uma noção da dimensão do problema, vejamos o exemplo citado por James Gleick:

Suponhamos que a terra pudesse ser coberta com sensores colocados a 30 centímetros uns dos outros, elevando-se em intervalos de 30 centímetros até o alto da atmosfera. Suponhamos que cada sensor forneça leituras perfeitamente precisas de temperatura, pressão, umidade e qualquer outra quantidade que o meteorologista possa desejar. Exatamente ao meio-dia, um computador infinitamente potente recebe todos os dados e calcula o que acontecerá em cada ponto às 12:01, depois 12:02, depois 12:03... Ainda assim, o computador não será capaz de prever se Princeton, em Nova Jersey, terá sol ou chuva dentro de um dia ou um mês. Ao meio-dia, os espaços entre os sensores ocultarão oscilações que o computador não conhecerá, pequenos desvios da média. (GLEICK, 1990, p. 17)

A longo prazo, estas pequenas oscilações terão produzido um clima absolutamente diferente do que se poderia prever anteriormente.

Reconsiderando algumas questões econômicas

Procuraremos a partir daqui tecer algumas considerações sobre economia e vida na contemporaneidade à luz da chamada “revolução sistêmica”. Assim, a

dinâmica atual do mundo como rede de processos interconectados e interdependentes pode ser caracterizada como uma espécie de manto nervoso global. Numa caracterização inicial, o manto nervoso global pode ser descrito como um denso ecossistema de processamento de informações que reúne todos os demais sistemas existentes, desde organismos humanos, objetos técnicos até cidades e continentes inteiros.

Partindo desse princípio, seria interessante termos em mente que: 1. A imagem do manto pretende aludir a uma espécie de tecido que envolve todo o globo, cobrindo-o na sua totalidade. 2. O termo “nervoso” visa referir-se a uma rede de transmissão informacional, como o sistema nervoso dos organismos vivos. 3. O termo global expressa sua escala, que pretende abranger quaisquer âmbitos, níveis e espaços em que as relações de trocas informacionais ocorram. 4. Trata-se de um sistema dinâmico, permanentemente alimentado por fluxos de informação; e 5. caótico, pois, nos termos consagrados pela chamada “teoria do caos”, é altamente dependente de suas condições iniciais.

Numa aproximação inicial, tomemos o universo da economia. A emergência de um movimento de informatização, interconectividade, complexidade e caoticidade, no qual os processos econômicos se acumulam cada vez mais em nuvens de *Big Data* conectadas a uma rede global, tem tornado o cenário desafiador para os paradigmas em geral reducionistas e deterministas das ciências econômicas tradicionais. Na definição clássica, economia é “a ciência que estuda como os recursos escassos das sociedades são alocados tendo por base as decisões individuais de consumidores, trabalhadores, firmas etc.” (GUIMARÃES; GONÇALVES, 2010, p. 8). Tais decisões resultam naquilo que, segundo Krugman e Wells, é o que conhecemos como “economia de mercado”. Outra alternativa seria a “economia de comando”, na qual “existe uma autoridade central tomando decisões sobre produção e consumo” (KRUGMAN; WELLS, 2007, p. 37). Ambos os modelos tendem a postular uma coleção de passos para se alcançar o equilíbrio geral sistêmico, tanto na forma da autorregulação do mercado quanto na distribuição planejada dos postos de trabalho, recursos e produtos.

A teoria econômica tradicional, herdeira do paradigma científico mecanicista e reducionista, considera a economia um sistema isolado e

determinista, composto por uma multiplicidade de indivíduos autônomos e independentes, que são regidos por seus interesses particulares. Segundo essa perspectiva, o comportamento econômico de um sistema é igual à soma do comportamento dos agentes que o constituem. Por seu turno, essa abordagem tem se provado limitada para o entendimento do sistema mundial no quadro presente, no qual a interação entre os diferentes agentes no manto nervoso global – econômicos, sociais, políticos e ambientais – dá origem a estruturas emergentes e reconfigura permanentemente o espaço global.

Nas últimas décadas, com os avanços técnicos, em especial na tecnologia da informação e comunicações, emergiu um novo paradigma tecnológico e organizacional no que tange às atividades produtivas e à economia mundial: a globalidade sistêmica. Trata-se da interconexão, integração e interdependência dos múltiplos agentes econômicos, instituições e tecnologias, enredadas em uma intrincada rede de informação que transcende as fronteiras nacionais.

Na dinâmica das novas condições históricas, tornou-se possível para as empresas enveredar por uma estratégia global de fabricação de produtos. Ao integrarem-se ao banco de dados global, que possibilita a interconexão, o processo produtivo se fragmenta em diversas cadeias, dispersas em escala mundial, objetivando menores custos operacionais. Este processo se dá na medida em que uma rede complexa congrega desde a etapa inicial do processo produtivo, integrando fornecedores e produtores, até o consumidor final.

Neste processo de transformações no sistema mundial, pode-se falar de uma economia informacional e global, visto que as etapas do processo produtivo, quando dispersas em escala planetária, tornam interdependentes os diferentes agentes que geram, processam e aplicam a informação. Para um melhor entendimento, é de grande valia citar a passagem a seguir, de Castells:

É *informacional* porque a produtividade e a competitividade de unidades ou agentes nessa economia (sejam empresas, regiões ou nações) dependem basicamente de sua capacidade de gerar, processar e aplicar de forma eficiente a informação baseada em conhecimentos. É *global* porque as principais atividades produtivas, o consumo e a circulação, assim como seus

componentes (capital, trabalho, matéria-prima, administração informação, tecnologia e mercados) estão organizados em escala global, diretamente ou mediante uma rede de conexões entre agentes econômicos (CASTELLS, 1999, p. 119).

Ao tornar-se cada vez mais dinâmica e integrada, composta por numerosos subsistemas que se relacionam entre si, a economia pode ser vista como um grande sistema complexo, que está integrado à rede de interações global.

A perspectiva teórica da economia em rede tem ganhado notoriedade do debate econômico contemporâneo, sobretudo em razão da aplicação em diferentes frentes, das magnitudes físicas aos fatores econômicos tradicionais. É nessa linha que podemos situar a obra *El triunfo de la información*, do físico César Hidalgo, que, a partir do estudo dos sistemas dinâmicos complexos, desenvolve uma nova perspectiva para entender o processo de desenvolvimento econômico a partir da noção de redes de conhecimento produtivo.

Segundo Hidalgo, o conhecimento e o know-how estão localizados geograficamente, visto que são difíceis de acumular, pois o processo de aprendizagem é social, e cada pessoa possui uma capacidade limitada de acumular *personbytes* (HIDALGO, 2017). Isto leva, por conseguinte, a necessidade da formação de redes mais amplas, compostas pelos diferentes atores que possam trabalhar e cooperar para o processo de distribuição da informação. É neste sentido que, como nos lembram Paulo Gala e André Roncaglia de Carvalho:

Assim produtos exigindo mais do que um “*personbyte*” de informação para serem produzidos demandarão necessariamente trabalhos coletivos e produção integrada em rede com vários “*personbytes*”, de preferência harmonicamente, para que se possa combinar e integrar os diversos conhecimentos entre pessoas (GALA; CARVALHO, 2019, p. 47).

O processo de desenvolvimento econômico na perspectiva de Hidalgo parece indicar que a essência do crescimento econômico é o crescimento da informação, que resulta da capacidade computacional da espécie humana de processamento e distribuição da informação (HIDALGO, 2017). Nesta linha, é possível inferir que, quanto mais descentralizada, integrada e capaz uma

economia for de distribuir conhecimento, aprendizado e *know-how* coletivamente, entre indivíduos e empresas, mais informação poderá processar e, conseqüentemente, se tornará mais rica. A este respeito, a passagem a seguir do economista Paulo Gala é elucidativa:

O desenvolvimento econômico surge no livro como a capacidade de criação de uma rede produtiva sofisticada. Para Hidalgo, países ricos são aqueles com alta capacidade computacional para processar informação e gerar produtos em uma intrincada rede produtiva. Uma economia pobre seria hoje o equivalente a um Atari, uma economia rica a um supercomputador. Trata-se, obviamente, de entender a riqueza e pobreza das nações a partir da ótica de domínio de conhecimento e tecnologia como já faziam os economistas clássicos do desenvolvimento, mas agora numa roupagem mais atual e com ampla sustentação empírica a partir da utilização de enormes bancos de dados (GALA, 2019).

Com base nas considerações acima, pode-se dizer que a informação é o ativo mais valioso do tempo presente. A primeira Revolução Industrial foi movida a carvão; a segunda a petróleo e eletricidade; a terceira em curso no atual sistema de coisas é movida pela informação.

Ainda nesta discussão, convém mencionar o processo em curso de desmaterialização do dinheiro, que, cada vez mais, converte-se em bits de dados. Moedas digitais como Bitcoin e *Ethereum* crescentemente estão ocupando um lugar no dicionário fundamental da espécie humana, tornando os pedaços de papel e moedas metálicas que nos habituamos a usar anacrônicas ou quiçá relíquias do passado. Tais transformações parecem indicar que as barras de ouro do terceiro milênio são grandes blocos de informação, e isso tem produzido impactos sem precedentes na história humana.

Cabe ainda destacar que a economia internacional revela-se também como sistema caótico, pois é altamente dependente de suas condições iniciais. Considere, por exemplo, o universo das finanças – um dos componentes do manto nervoso global. O comportamento do mercado financeiro depende de uma teia de relações, na qual uma pequena alteração em uma variável qualquer como a taxa de juros estadunidense repercutirá em todo o fluxo de capitais transitando

pelo mundo. Considerando as inúmeras circunstâncias inter-relacionadas e imprevisíveis que compõem o universo das finanças, pequenos distúrbios podem produzir perturbações consideráveis, impossibilitando prever com estrita precisão o comportamento dos mercados no futuro, e até mesmo seus encadeamentos na vida prática. De acordo com esta visão, devido às numerosas variáveis e agentes que participam das finanças mundiais, um evento singular em qualquer território do globo, como a falência de uma instituição financeira de grande porte, um golpe de estado em uma nação exportadora de petróleo, ou um desastre natural se inscreve numa rede de relações de alcance globalizado, que ecoará por todo o manto nervoso global, produzido impactos imprevisíveis. Como observou Harari:

A bolsa de valores faz a economia global funcionar e leva em conta tudo o que acontece no planeta — e além dele. Os preços são influenciados por experimentos bem-sucedidos, por escândalos políticos no Japão, por erupções vulcânicas na Islândia e por atividades irregulares na superfície solar (HARARI, 2016, p. 372).

128

Um imenso maquinário de processamento de informação

Ao conectar tudo e todos a um imenso maquinário de processamento de dados, o manto nervoso global nos permite acessar, por meio de bancos de informações, como *Google*, *Wikipedia*, *YouTube*, a Biblioteca do Mundo, e também agregar a ela novos bits de dados. Cada vez mais, o *Big Data* está sendo utilizado nos mais diversos segmentos, e seus usos vão desde veículos autônomos, pulseiras biométricas até cadeias de suprimentos globais, cidades inteligentes e aplicações de inteligência artificial.

Tomemos como exemplo a questão dos carros autônomos. Todos os anos, milhares de casos de acidentes são identificados ao redor do mundo. Segundo o relatório de status global sobre segurança no trânsito 2015, da Organização Mundial da Saúde (OMS), um total de 1,25 milhão de pessoas morreram decorrentes de acidentes de trânsito³. As razões majoritariamente se devem

³ World Health Organization, Global status report on road safety 2015. Disponível em: <https://www.afro.who.int/publications/global-status-report-road-safety->

majoritariamente a falhas humanas, como motoristas alcoolizados, distrações decorrentes do uso de celular no volante, sonolência etc. É neste contexto que se discute a inserção dos veículos autônomos na dinâmica das cidades, pois, alimentados com imensos bits de dados e integrados ao manto nervoso, suas capacidades de conectividade permitem evitar colisões com outros veículos também integrados à rede mundial. Neste ponto, para um melhor entendimento, trata-se de não considerar cada veículo como uma entidade autônoma, mas como um nó de uma rede interligada, que conecta estradas, cidades, passageiros e outros veículos. Além disso, se eventualmente o Ministério dos Transportes decidir alterar algumas regras de trânsito, os veículos autônomos, devido à sua conectividade, poderão ser atualizados sem maiores complicações, exceto em situações de falhas no sistema (HARARI, 2018).

Tomemos num segundo momento a aplicabilidade de grandes quantidades de informação nas questões que dizem respeito à saúde. Sistemas de inteligência artificial como o Watson da IBM estão sendo equipados para diagnosticar patologias (HARARI, 2016). Ao se conectar ao manto nervoso global, alimentado permanentemente por *big data*, Watson pode acessar a Biblioteca do Mundo e coletar quantidades astronômicas de informação, que vão desde estatísticas médicas, pesquisas a descobertas de novas patologias.

À medida que o manto global cada vez mais costura organismos vivos e objetos técnicos, envolvendo-os em uma tessitura de informação, que vão desde imagens de gatos no celular, histórico de localização até registros médicos individuais, Watson pode acessar dados pertencentes a cada ser humano. “Watson vai saber instantaneamente se estive num país tropical, se tenho infecções estomacais recorrentes, se houve casos de câncer na minha família, ou se em toda a cidade houve queixas de diarreia esta manhã” (HARARI, 2016, p. 318).

Desta forma, ao processar quantidades astronômicas de informações, desde dados relacionados a pesquisas médicas realizadas no Nepal até aqueles coletados por meio de pulseiras biométricas, como pressão arterial, frequência cardíaca e

2015#:~:text=The%20Global%20status%20report%20on,rates%20in%20low%20Dincome%20countries. Acesso em: 10 set. 2022.

níveis de oxigênio na corrente sanguínea, o Watson poderá fazer um diagnóstico notavelmente preciso de uma pessoa e, ao mesmo tempo, compartilhar esses dados com outros sistemas de inteligência artificial, alimentando o manto nervoso global.

Sem embargo, a despeito de todas as benesses e potencialidades positivas para os diferentes segmentos do globo, a conectividade possibilitada pelo manto nervoso global traz consigo riscos e desafios sem precedentes. Ao costurar todas as mentes, computadores, sistemas de transporte, econômicos, de diagnóstico médico, envolvendo-os em um manto vibrante de informação, tornando-o cada vez mais complexo e caótico, abre-se a possibilidade de que anomalias e distúrbios em alguma franja do sistema provoquem efeitos catastróficos, cujas reverberações se manifestarão por todo o manto. Consideremos, por exemplo, o terrorismo cibernético. Exércitos de hackers espalhados por todos os cantos do globo, conectados a uma rede de computadores, podem encontrar vulnerabilidades no sistema de veículos autônomos nos Estados Unidos e causar uma massiva colisão de automóveis. Concomitantemente, devido à integração do fluxo de informações, o evento pode ecoar em outras zonas sistêmicas, como na economia, levando milhares de investidores, temendo novos ataques e a instabilidade política, jurídica e econômica do país, vender massivamente ações e, como resultado, levar à falência diversas empresas. Como consequência, milhares de postos de empregos podem ser fechados, causando a eclosão do caos social com efeitos incalculáveis.

Adicionalmente, sendo um sistema caótico, o manto nervoso global revela-se também despojado de um centro de comando, decidindo qual direção deve seguir. Logo, são os processos, suas interseções e cruzamentos que configuram e reconfiguram tudo, da economia à condição humana. Neste sentido, torna-se impossível prever que sistema de coisas teremos que enfrentar no dia seguinte, que mundo as futuras gerações encontrarão, e isso talvez revele um dos aspectos mais perturbadores do tecido vibrante que reveste o globo.

A grande mutação

Ao se tornar onipresente, o manto nervoso global invadiu e tomou conta de todos os espaços, ameaçando dissolver, passo a passo, a fronteira entre interior e exterior. Em última análise, o fluxo implacável de dados ameaça penetrar nas entranhas mais profundas da existência, desde nanorrobôs presentes na corrente sanguínea, lentes de contato inteligentes até dispositivos que conectam o cérebro ao computador, alimentando o sistema com inundações de informações.

Ainda que interfaces cérebro-computador e dispositivos de nanotecnologia instalados em nosso corpo, conectados à rede global, sejam ainda cenários futuros, pois até o presente momento suas aplicações nas sociedades humanas são infinitesimais e promessas futuras, a tendência do manto nervoso é conectar à rede global todos os sistemas; mais do que seres humanos, trata-se de costurar tudo: desde carros, casas inteligentes, cidades, aparelhos de celular até sistemas de inteligência artificial. Nesse quadro perturbador, vale dizer que já não se pode compreender a experiência humana como uma atividade isolada. Como observou Harari, “humanos querem se fundir no fluxo de dados porque, quando você é parte desse fluxo, você é parte de algo muito maior que você mesmo” (HARARI, 2016, p. 388).

A cultura do compartilhamento de informações parece indicar que o sentido da experiência humana se faz à medida que se estende para além de si mesma e começa a fluir por todo o tecido nervoso que reveste o mundo. À luz desta concepção, torna-se cada vez mais uma atividade desprovida de sentido fotografar uma paisagem se não for possível anexá-la à troca global de bits de dados, ou mesmo escrever um registro de ideias sem poder disseminá-las no espaço digital. Como nos lembra James Gleick, “as pessoas falam em transferir suas vidas para a nuvem — ao menos suas vidas informacionais” (GLEICK, 2013, p. 404).

Não sem razão, pode-se dizer que a experiência humana do mundo está passando por um processo de Grande Mutação⁴ em inigualável rapidez, que traz consigo promessas e ameaças. Se, por um lado, promete o acesso a lugares

⁴ Esta expressão foi usada por Carl Bridenbaugh, em 1962, para descrever o processo radical de transformação da experiência humana advinda do uso das máquinas fotográficas e dos aparelhos de rádio transistores.

desconhecidos, espaços e estados mentais inexplorados da experiência humana, por outro, ameaça nossas formas mais habituais de interação com o mundo. O mundo torna-se assim um lugar estranho e familiar, próximo e, ao mesmo tempo, distante, à maneira do *unheimlich* freudiano. Somos todos usuários da Biblioteca do Mundo, ao mesmo tempo, parecemos saturados de informação. Expressões como *Internet of Things (IoT)*, *Blockchain*, *peer to peer*, *Google*, *Wikipédia* são bombardeadas todos os dias em nossas mentes, fazendo desmoronar tudo o que pensávamos ser seguro sobre o mundo e sobre nós mesmos. Não sabemos mais onde nos encaixamos na nuvem extremamente densa de informações que paira sobre nossas cabeças. A passagem a seguir, de Harari, explicita com clareza esta questão.

O indivíduo está se tornando um pequeno chip dentro de um sistema gigantesco que, na realidade, ninguém entende. Todo dia eu absorvo um número incontável de bits de dados que chegam por e-mails, ligações telefônicas e artigos. Realmente não sei onde me encaixo no grande esquema de coisas e como meus bits de dados se conectam com outros bits produzidos por bilhões de outros humanos e computadores. Não tenho tempo para descobrir, pois estou muito ocupado respondendo aos e-mails. E, à medida que processo mais dados — respondendo a mais e-mails, fazendo mais ligações telefônicas e escrevendo mais artigos —, as pessoas à minha volta são inundadas por mais dados. (HARARI, 2016, p. 388).

À medida que o sistema de processamento de informações passa a integrar os vários segmentos da realidade e da existência humana, tornando todos chips, números e bits de dados, a desconexão pode implicar na perda de sentido da vida.

Nesta conjuntura, ressurgem como fantasmas as grandes questões existenciais que desde tempos imemoriais frequentam a mente da espécie humana. Quem somos nós? Qual o significado da vida? Mas o manto nervoso global não nos encoraja a buscar essas respostas em nosso espaço privado e íntimo, mas a usar o buscador do *Google* e perguntar ao oráculo digital, que tudo sabe e vê: Qual é o sentido da vida? Por que consultar meu espaço íntimo e pessoal para descobrir o sentido da existência — um algoritmo limitado de processamento de dados — se posso acessar a Biblioteca do Mundo, onde

algoritmos sofisticados reúnem todo o meu registro digital, ou seja, minha vida informacional, e podem me oferecer uma resposta que provavelmente seja a que estou procurando? E, talvez eu tenha encontrado o sentido da vida em alguma página da web, mas não consigo guardá-lo para mim. Preciso trocar bits de dados na rede com outras pessoas, contando-lhes sobre minha experiência de encontrar o sentido da vida.

Desta forma, os dados se tornam fonte de autoridade e significado. Se, no passado, os românticos diziam que a verdade do mundo está nos sentimentos e nas experiências internas, na presente condição histórica isso já não se mostra adequado. É preciso ouvir a sinfonia do manto vibrante de informação, os poderosíssimos e sofisticados algoritmos eletrônicos, cujo poder de processamento de informação supera sobremaneira os algoritmos bioquímicos da espécie humana.

Presenciamos, em nossa era, a emergência do *Dataísmo*, entendido, em sentido amplo, como um movimento filosófico, científico e cultural, que interpreta a história humana como um processo progressivo dos sistemas de processamento de informação. De acordo esta perspectiva, da Revolução Cognitiva, passando pela Revolução Agrícola, pelo surgimento da escrita e do dinheiro; pelas Grandes Navegações ao livre mercado, os humanos têm mobilizado esforços para forjar uma rede global única que conecte todas as coisas.

Uma vez concretizada a tendência dataísta de criar um sistema de processamento de informação que envolva todo o globo, podemos inferir que o resultado é, por conseguinte, o desaparecimento do *Sapiens* tal como o conhecemos, fundindo-se no manto cósmico de informação; tornando-se uma única existência, ou, mais apropriadamente, um espírito universal. Em última análise, o desenvolvimento tecnológico é, nesta perspectiva, o processo progressivo de desaparecimento do humano como o conhecemos, dissolvendo-se no tecido nervoso hiperconectado, sistêmico, complexo e global.

Considerações finais

O terceiro milênio tem tornado a conjuntura desafiadora para os modelos teóricos em geral reducionistas que dispúnhamos, que pretendiam explicar o mundo, a economia, a conectividade, a experiência humana e a fonte de autoridade que dá sentido à vida. Neste contexto, cabe ao pensamento empreender o árduo exercício de desbravar novos caminhos, conectar ideias e expandir horizontes. Não se deve presumir que, ao fazê-lo, tudo será desvendado, revelado, respondido. Mas há uma urgência de pensar, de tentar compreender os movimentos do mundo, que em velocidade sem igual nos levam do êxtase à perplexidade.

Para a pesquisa aqui apresentada, buscou-se esboçar alguns caminhos na tentativa de responder a esta necessidade. Em um primeiro momento, tratamos do denso maquinário de informação no que diz respeito a questões de natureza econômica. Vimos então como as relações econômicas se estruturam em uma rede densa, complexa e interconectada de agentes, por onde trafegam fluxos inesgotáveis de informação. Vimos também a noção de caos e como ela desafia tudo o que assumimos saber sobre questões econômicas.

Em um segundo momento, tratamos da conectividade possibilitada pelo tecido global de dados, suas aplicações várias para as sociedades humanas, benesses e riscos. Por fim, discutimos sobre o processo de mutação pelo qual passa a experiência humana, engendrando uma realidade em que as vivências só têm sentido quando compartilhadas, ou seja, quando convertidas em fluxos de informação que alimentam o manto nervoso global. Ademais, ainda no tocante ao processo de mutação, tratamos brevemente da emergência do *Dataísmo*, cuja tendência é fundir todas as coisas no manto vibrante de informação.

Fechemos então nossa reflexão com a belíssima passagem de James Gleick, em *A informação: Uma história, uma teoria, uma enxurrada*:

Caminhamos pelos corredores, vasculhando as prateleiras e reorganizando-as, procurando linhas de conhecimento em meio a léguas de cacofonia e incidência, lendo a história do passado e do futuro, reunindo nossos pensamentos e os pensamentos dos outros e, de vez em quando, olhando nos espelhos, nos quais podemos reconhecer criaturas da informação (GLEICK, 2013, p. 435).

Referências

- BORMAN, S. *Researchers find order, beauty in chaotic chemical systems*. Chemical & Engineering News, Washington, v. 69, p. 18-20, jan. 1991.
- CAPRA, F. *A teia da vida: uma nova compreensão dos sistemas vivos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2004.
- CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999
- DUPUY, J-P. *Nas origens das ciências cognitivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1996
- GALA, P. Construindo complexidade: uma nova maneira de encarar o processo de desenvolvimento econômico. In: GALA, P. / *Economia & Finanças*. 16. Ago. 2019. Disponível em: <https://www.paulogala.com.br/como-a-informacao-se-expande-uma-novamaneira-de-encarar-o-processo-de-desenvolvimento-economico/>. Acesso em: 10 set. 2022.
- GALA, P. CARVALHO, A. *Brasil, uma sociedade que não aprende: novas perspectivas para discutir ciência, tecnologia e inovação*. Revista Cadernos de Campo, Araraquara: n.27, 2019, pp. 39-57
- GLEICK, J. *Caos*, Rio de Janeiro: Campus, 1990.
- _____. *A informação: Uma história, uma teoria, uma enxurrada*. São Paulo: Companhia das letras, 2013.
- GUIMARÃES, B; GONÇALVES, Carlos Eduardo. *Introdução à Economia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.
- HARARI, Y. *21 lições para o século 21*. São Paulo: Companhia das letras, 2018.
- _____. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. São Paulo: Companhia das letras, 2016.
- HEISENBERG, W. *Physics and Philosophy*. London: Penguin Books, 2000.
- HIDALGO, C. *El triunfo de la información: La evolución del orden, de los átomos a las economías*. Madrid: Debate, 2017.
- JOHNSON, S. *Emergência: a dinâmica de rede em formigas, cérebros, cidades e softwares*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- KRUGMAN, P; WELLS, R. *Introdução à Economia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.
- MEDEIROS, N. *Novas tecnologias e cultura contemporânea*. Revista Tranz. Edição 3, dez/2008.
- ROVELLI, C. *A realidade não é o que parece*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

Submissão: 17. 01. 2023 / Aceite: 25. 02. 2023

A compreensão nas relações entre as subjetividades na ontologia sartriana

Understanding the relationships between subjectivities in Sartrian ontology

SILOE CRISTINA DO NASCIMENTO ERCULINO¹ / THANA MARA DE SOUZA²

Resumo: Sartre descreveu relações intersubjetivas a partir do conflito na obra *O Ser e o Nada*. O filósofo francês explicou a existência da *Dinâmica do Olhar* em que, no primeiro momento, sou visto como um objeto no mundo pelo olhar de outrem e, no segundo momento, vejo o outro como objetividade mundana. Tais relações são instáveis de maneira que cada um tenta apreender o outro como um objeto em um confronto de subjetividades. Apresentaremos uma leitura alternativa sobre as relações que estabelecemos com os outros dentro da ontologia de Sartre. A partir do conceito de compreensão descrito em *O Ser e o Nada*, demonstraremos que percebo o outro-objeto como um tipo de existência completamente diferente dos demais objetos mundanos. Jamais o apreendo como uma pedra, musgo ou arame. Explicaremos que a compreensão é uma estrutura da percepção do corpo do outro que nos permite apreender seus fins em situação a partir do seu mapa hodológico. Uma vez que a compreensão é uma estrutura da percepção de outrem, necessariamente, ela irá permear todas as nossas relações com o outro, inclusive permanecerá mesmo em meio ao conflito. Poderemos, portanto, concluir que a compreensão permeia o conflito e o conflito permeia a compreensão.

Palavras-Chave: Sartre. Intersubjetividade. Ser-para-outro. Conflito. Compreensão.

Abstract: Sartre described intersubjective relations through the conflict in his work *Being and Nothingness*. The French philosopher explained the existence of the *Dynamics of the Gaze* in which, at the first moment, I am seen as an object in the world through the gaze of Others and, at the second moment, I see the other as mundane objectivity. Such relationships are unstable in that each one tries to apprehend the other as an object in a confrontation of subjectivities. We will present an alternative reading on the relationships we have established with others within Sartre's ontology. From the concept of understanding described in *Being and Nothingness*, we will demonstrate that one perceives the Other-object as a type of existence completely different from other

¹ Pós-doutoranda em Filosofia pela UFES com a pesquisa intitulada "Generosidade e Compreensão: as relações de Alteridade na obra Cadernos Para Uma Moral de Sartre". Doutora (2018) em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIFESP com pesquisa financiada pela CAPES. Mestre em Filosofia (2014) pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFES com pesquisa financiada pela FAPES. Licenciada (2012) e Bacharela (2015) em Filosofia na UFES. E-mail: siloe_cristina@hotmail.com

² Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Atua como professora permanente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFES e como professora colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR. Possui bacharelado e licenciatura em Filosofia pela Universidade de São Paulo, mestrado, doutorado e pós-doutorado em filosofia contemporânea pela Universidade de São Paulo (USP). Foi Coordenadora do GT de Filosofia Francesa Contemporânea entre 2012 e 2014. Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Sartre, Beauvoir, fenomenologia, filosofia e psicanálise, e filosofia e gênero.

mundane objects. One may never apprehend it as a stone, moss or wire. We will explain that understanding is a structure of the perception of the Other's body that allows us to grasp its ends in situations from its hodological map. Since understanding is a structure of Other's perception, it will necessarily permeate all our relationships with the Other even in conflict. We can therefore conclude that understanding permeates conflict, and conflict permeates understanding.

Keywords: Sartre. Intersubjectivity. Being-for-Other. Conflict. Understanding.

Introdução

Na conferência intitulada *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre afirmou que nossa existência está condenada à liberdade. Somos lançados como absolutamente livres em um mundo que não escolhemos. Nossa situação histórica é contingente - posso nascer operário, burguês, brasileiro, europeu, na idade média ou contemporânea -, porém, existe um elemento essencial que permanecerá igualmente para todos independente das circunstâncias, nós convivemos uns com os outros em qualquer um desses cenários. Em seu texto, podemos ler: “as situações históricas variam: o homem pode nascer escravo em uma sociedade pagã, senhor feudal ou proletário. O que não varia, é a necessidade de estar no mundo, de estar no trabalho, de estar em meio aos outros e de ser mortal” (SARTRE, 1996, p. 60). Isso significa que as nossas relações com as outras pessoas fazem parte da condição humana.

O filósofo francês explicou o modo como nos relacionamos com outrem em sua obra *O Ser e O Nada*. Existe uma relação, intitulada *Dinâmica do Olhar*, na qual ora sou visto pelo olhar de outrem como um objeto no mundo, qualificado, julgado e significado, ora vejo o outro como objetividade mundana. Nossas relações inscrevem-se em um processo de reificação recíproca. Por essa razão, diversos comentadores destacaram o conflito em seu caráter infernal nas relações entre as consciências. Para Jolivet (1968, p. 109 e p. 115), a amizade, a simpatia e o amor são contraditórios no contexto da teoria sartriana. Para Hunyadi (1975, p. 184), Sartre fechou-se em um impasse moral do qual nunca conseguiu sair ao estabelecer a alienação como a única ligação possível entre as consciências. Para Moravia (1985, p. 64), a conclusão dos estudos sobre a intersubjetividade em Sartre é negativa, pois a essência das relações humanas é o conflito.

Apontaremos, como uma interpretação alternativa, a possibilidade da existência da compreensão dentro das relações intersubjetivas descritas por Sartre. Para tanto, dividiremos o artigo em duas partes.

Na primeira, observaremos que a intersubjetividade se desenvolve a partir do conflito no “Capítulo 1: A existência do Outro” (SARTRE, 2011, p. 287-384) de *O Ser e o Nada*. Eu apreendo outrem transcendendo-o em direção aos meus próprios fins, intencionando-o como um objeto, reciprocamente, outrem me transcende em direção aos seus próprios fins, apreendendo-me como objetividade. Essa objetivação recíproca entre as subjetividades é o conflito. Mas isso significa que estamos condenados a relações infernais? Existe alguma outra forma de nos relacionarmos com os outros?

Na segunda parte, veremos que, no “Capítulo 2: O corpo” (2011, p. 385-451) da obra *O Ser e o Nada*, Sartre apresenta implicitamente a noção de compreensão. Ela é a estrutura da percepção do corpo do outro que nos permite apreendê-lo de uma forma completamente diferente de um objeto qualquer no mundo. Mesmo no inferno do conflito, jamais apreendemos o outro-objeto tal como uma pedra, fechada em si mesma, sem nenhuma relação com os demais objetos. Nós compreendemos o objeto-outro como centro de referência e de ação do seu *mapa hodológico* em conexão com os seus fins. A compreensão, como uma estrutura da percepção do outro, nos permite aprender seus fins em situação.

O conflito

Bornheim comenta a insatisfação sartriana com as teorias tradicionais sobre a alteridade, pois, na visão do comentador brasileiro, elas verdadeiramente não souberam tratar do problema da existência de outrem; “o outro sempre me aparece como um objeto que devo conhecer” (1971, p. 82). Na obra *O Ser e o Nada*, Sartre criticou as teorias da intersubjetividade desenvolvidas pelo realismo e pelo idealismo. Tais teorias formam-se sob a negação do outro para construção da alteridade; “captamos aqui, portanto, uma negação como estrutura constituinte do ser-outro” (SARTRE, 2011, p. 300). Entretanto, a negação “o Outro é aquele que não é o que eu sou” (SARTRE, 2011, p. 300) é construída a partir da corporeidade formando uma relação de exterioridade.

As relações de exterioridade são as conexões estabelecidas entre dois objetos em que um não afeta a existência do outro. No exemplo sartriano, podemos ler: “o sentido ontológico da negação contida no juízo ‘Não sou Paulo’ é do mesmo tipo que o da negação contida no juízo ‘A mesa não é a cadeira’” (SARTRE, 2011, p. 300). Não existe nenhuma relação entre a mesa e a cadeira que eu utilizo no escritório. Se eu destruir a cadeira, a mesa continuará existindo, igualmente, caso eu jogue a mesa fora, a cadeira continuará lá. Não há ligação entre a existência ou inexistência de cada um desses dois objetos entre si. De maneira semelhante, nas descrições idealistas e realistas, a existência ou inexistência do corpo do outro diante de mim em nada afeta o meu ser. Meu corpo estabelece relações de exterioridade com outro corpo no mundo. A presença ou a ausência de outrem em nada me afeta.

Assim, tanto para o idealista como para o realista, impõe-se uma conclusão: pelo fato de que o Outro nos é revelado em um mundo espacial, é um espaço real ou ideal que nos separa do outro. Esta pressuposição traz consigo uma grave consequência: se, com efeito, devo ser, com relação ao outro, à maneira da exterioridade de indiferença, o surgimento ou abolição do outro não me afetaria mais em meu ser do que um Em-si pode ser afetado pela aparição de outro Em-si (SARTRE, 2011, p. 301).

139

Nessas teorias, ocorre uma negação externa em que eu percebo o corpo de outrem como um objeto em meio a outros objetos no mundo, ou seja, uma presença material que eu posso conhecer. O conhecimento de um corpo no mundo apenas indica a possibilidade de existência de uma consciência que o habite. A existência de uma subjetividade que a reside é apenas uma conjectura ou uma pressuposição. É provável que uma consciência seja a causa das manifestações que eu percebo, mas não existe nenhuma prova da sua existência a partir da corporeidade. Qualquer teoria que tente demonstrar a existência de outra consciência a partir da percepção corporal de outrem está fadada a tornar-se uma conjectura que jamais será provada.

Esta mulher que vejo andando em minha direção, este homem que passa na rua, esse mendigo que ouço cantar de minha janela são objetos para mim, sem a menor dúvida. Assim, é verdade que ao menos uma das modalidades da presença do Outro a mim é a objetividade. Mas vimos que, se esta relação de objetividade é a

relação fundamental entre o Outro e mim, a existência do Outro permanece meramente conjectural. Ora, não é somente conjectural, mas provável, que esta voz que ouço seja a de um homem e não o canto de um fonógrafo, é infinitamente provável que o transeunte que vejo seja um homem e não um robô aperfeiçoado (SARTRE, 2011, p. 326-327).

Dessa forma, Sartre demonstra que, no realismo e no idealismo, a partir da negação externa, começa-se pela relação entre dois corpos separados e, assim, fecha-se na impossibilidade de demonstrar a existência de outra consciência por trás da manifestação corporal. Sartre criticou estas hipóteses sobre a intersubjetividade para demonstrar a necessidade de inverter tal relação. Em sua teoria, a partir da negação interna, encontra-se uma conexão fundamental entre as consciências por meio da qual o Outro aparece inicialmente como sujeito.

A relação originária entre as consciências é explicada por meio da *Dinâmica do Olhar*. Segundo Orlando, na teoria sartriana sobre a intersubjetividade, os indivíduos estão presos em um duelo das subjetividades em que “cada um é sempre capaz de projetar seu Olhar sobre o Outro” (1996, p. 51). Este conflito presente na *Dinâmica do Olhar* é descrito por Sartre a partir da análise de exemplos cotidianos em nosso encontro com o Outro.

A ilustração, fornecida na parte “IV. O Olhar” de *O Ser e o Nada*, revela que posso me sentar em um dos bancos ao longo de um gramado em um horto: “estou em um jardim público. Não longe de mim há um gramado e, ao longo deste gramado, assentos” (SARTRE, 2011, p. 327). Sozinho, naquele banquinho, a minha consciência posicional intenciona os objetos ao meu redor, dando-lhes um sentido. Eu transcendo as coisas à minha volta em direção aos meus fins, significando-as. Nesse momento, eu sou o centro a partir do qual os objetos são organizados, qualificados e julgados. Eu posso significar a tarde como agradável, o banco como confortável, as estátuas como belas ou, ainda, os canteiros floridos como bem cuidados.

Além de mim, entretanto, outras pessoas podem frequentar o jardim. “Vejo este homem e o capto ao mesmo tempo como um objeto e como um homem. Que significa isso? Que quero dizer quando afirmo que este objeto é um homem?” (SARTRE, 2011, p. 327). O outro-objeto é também um centro de

significação da realidade à sua volta. Ele realiza sua própria apreensão do mundo, transcende todas as coisas em direção aos seus fins, e estabelece suas próprias relações entre os objetos. Ele vê o que eu vejo, qualifica o que eu percebi, dissolve minha rede de significações com o seu olhar e, assim, me descentraliza da significação da realidade para estabelecer-se.

Tudo está em seu lugar, tudo existe sempre para mim, mas tudo é atravessado por uma fuga invisível e fixa rumo a um objeto novo. A aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento fixo de todo o universo, a uma descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetua. [...] Melhor dito, parece que o mundo tem uma espécie de escoadouro no meio de seu ser e escorre perpetuamente através desse orifício (SARTRE, 2011, p. 330).

Até o momento, porém, vejo *supostamente* um objeto-homem. Ele *provavelmente* vê todo o jardim com o gramado, os bancos, as estátuas, as árvores e eu mesmo no meio deles. Existe a *possibilidade* de eu mesmo ser captado como um objeto visto em um mundo visto por outrem. Pode ocorrer uma inversão da minha relação com o outro em que eu serei o objeto visto por ele.

141

É na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para o Outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito. Porque, assim como o Outro é para meu ser-sujeito um objeto provável, também só posso me descobrir no processo de me tornar objeto provável para um sujeito certo (SARTRE, 2011, p. 330).

Sartre explica que não sou um objeto para outro objeto, não posso ser reificado por uma planta, mesa ou janela. Para que possamos ver nossa existência como objeto precisamos do olhar do outro. Só posso ser um objeto para outro sujeito que me olha. Assim, nós temos a experiência de que o outro existe, de que ele é um sujeito, de que ele é uma consciência, a partir do sentimento de ser-visto. Ser-visto como objeto é o primeiro momento do conflito na *Dinâmica do Olhar*. É preciso, portanto, esclarecer o que é ser visto pelo Outro.

Como eu poderia ser objeto se não fosse para um sujeito? Assim, o Outro é para mim, antes de tudo, o ser para o qual sou objeto, ou seja, o ser pelo qual adquirei minha objetividade. Se posso conceber uma só de minhas propriedades ao modo objetivo é porque o Outro já está dado. E está dado, não como ser de meu universo, mas como sujeito puro. E, na prova do olhar,

experimentando-me como objetividade não revelada, experimento diretamente e com meu ser a inapreensível subjetividade do outro (SARTRE, 2011, p. 347).

O olhar do Outro realiza uma metamorfose da minha existência, ele me apreende como um *ser-para-outro*, me constitui como objeto no mundo, e me fornece características objetivas.³ “O outro não apenas me revelou o que sou: constitui-me em novo tipo de ser que deve sustentar qualificações novas” (SARTRE, 2011, p. 290). A partir do seu olhar, sou julgado como um objeto com propriedades, características e atributos. Para Outrem, sou inteligente, mesquinho, grosseiro, aventureiro ou alegre.

Segundo Orlando (1996, p. 50), a hostilidade na minha relação com o outro inicia-se neste momento em que ele constitui o meu *ser-para-outro*. Minhas qualidades, características objetivas e meu ser são construídos pelo seu olhar e, assim, ele aparece como uma ameaça à minha liberdade. “O problema colocado é que a relação nega o fato de que eu sou uma entidade livre, autodirigida e criativa. Ela faz isso me posicionando como tendo características fixas como um objeto” (ORLANDO, 1996, p. 51). Minha liberdade é limitada pelo outro que me vê reduzido à condição de objetividade.

Meu *ego-para-outro* é a minha existência objetiva apreendida pelo olhar de outrem. Ele é constituído pelo outro e jamais me pertencerá. “O outro não me constitui como objeto para mim, e sim para ele” (SARTRE, 2011, p. 352). Não consigo dirigir uma intenção ao meu *ego-para-outro*, ele está perpetuamente fora do meu alcance. Eu não conheço esse *ego-para-outro*, eu apenas sinto irrefletidamente que existo para outro como um objeto.

Sartre nos fornece um exemplo do sentimento de ser visto. Rotineiramente, vivo irrefletidamente minhas ações. Posso ter gestos desastrados que vivencio sem nenhum julgamento. Me engajo completamente em minhas ações. De súbito, contudo, num relance em que eu levanto a minha cabeça, tomo consciência de que alguém me viu. A sensação de ser visto traz à tona minha

³ Coorebyter chama o ser-para-outro de ego-para-outro: “apenas o *ego-para-outro*, imagem que o outro forja de mim [...], está em condições de me reificar” (COOREBYTER, 2000, p. 593).

consciência irrefletida de ser desastrado. Sinto vergonha de mim mesmo diante de outrem.

Acabo de cometer um gesto desastrado ou vulgar: esse gesto gruda em mim, não o julgo nem o censuro, apenas o vivencio, realizo-o ao modo do *para-si*. Mas, de repente, levanto a cabeça, alguém estava ali e me viu. Constato subitamente toda a vulgaridade de meu gesto e sinto vergonha (SARTRE, 2011, p. 289).

Nós sentimos que somos vistos primordialmente a partir da vergonha. Ela é como “um arrepio imediato que me percorre da cabeça aos pés” (SARTRE, 2011, p. 290) vivenciado quando tomamos consciência de sermos vistos. Porém, não se trata simplesmente de envergonhar-se de uma ação moralmente questionável ou embaraçosa. A vergonha é fundamentalmente o sentimento de ser visto por outrem. Trata-se de experimentar-se, descobrir-se e reconhecer-se em sua objetividade para o Outro. “A vergonha [...] é o reconhecimento de que efetivamente sou este objeto que o Outro olha e julga” (SARTRE, 2011, p. 336). Descubro e reconheço minha objetividade para o Outro na vergonha.

143

A vergonha pura não é o sentimento de ser tal ou qual objeto repreensível, mas, em geral, de ser um objeto, ou seja, de reconhecer-me neste ser degradado, dependente e determinado que sou para o Outro. A vergonha é sentimento de pecado original, não pelo fato de que eu tenha cometido esta ou aquela falta, mas simplesmente pelo fato de ter caído no mundo, em meio às coisas, e necessitar da mediação do Outro para ser o que sou (SARTRE, 2011, p. 369).

A vergonha é o sentimento de existir como um objeto para outro sujeito; “*Eu tenho vergonha de mim frente ao outro*” (Sartre, 2011, p. 370, *grifos nossos*). Mas a vergonha não está diretamente relacionada à aparição empírica do outro diante de mim que efetivamente me vê com seus olhos biológicos. A percepção de qualquer objeto, um ranger de degraus na escada, um entreabrir de janelas que balançam ao vento ou até um roçar de galhos em uma árvore, pode ser a ocasião da tomada da consciência de que eu sou vulnerável ao olhar de outrem, ainda que ele não esteja presente nesse momento. “O que capto imediatamente ao ouvir o ranger de galhos atrás de mim não é a presença de alguém, mas o fato

de que sou vulnerável, [...] em suma, o fato de que sou visto” (SARTRE, 2011, p. 333).

O corpo biológico do outro pode estar ausente ou presente sob o fundo de sua presença fundamental. A sua presença ou ausência empírica “são duas especificações de uma presença fundamental [...]; não fazem senão expressá-la de uma ou outra maneira, e só tem sentido através dela” (SARTRE, 2011, p. 357). O Outro é uma presença fundamental, transcendência onipresente e incaptável.⁴

O ser-para-Outro é um fato constante de minha realidade humana e o apreendo com sua necessidade de fato em qualquer pensamento, o menor que seja, que formo sobre mim mesmo. Onde quer que vá, o que quer que faça, não estarei mais que tomando minhas distâncias com relação a Outro-objeto, tomando caminhos rumo ao outro. Afastar-me, aproximar-me, descobrir tal ou qual objeto particular, é somente efetuar variações empíricas sobre o tema fundamental de meu ser-para-outro. O outro está presente a mim onde quer que seja, como aquilo pelo qual eu me torno objeto (SARTRE, 2011, p. 358).

Dessa maneira, como foi exposto, Sartre constrói uma relação imediata entre as consciências em que a existência do Outro enquanto presença fundamental afeta a minha. O Outro é o sujeito para o qual sou objeto. Seu olhar constitui a minha objetividade no mundo. Sinto que sou visto pela vergonha de mim mesmo diante do Outro. Entretanto, uma vez que a experiência da alteridade foi constituída no primeiro momento da dinâmica do olhar, é possível realizar a virada para o segundo momento das relações com o Outro em que eu recupero a minha subjetividade para ver o outro como um objeto no mundo.

Ver o outro como objeto é o segundo momento do conflito na *Dinâmica do Olhar*. Segundo Orlando (1996, p. 51), “nós nos defendemos contra a experiência de ser visto virando nosso próprio Olhar em direção ao outro indivíduo. Nossa esperança é atingir o nível de subjetividade tornando o outro um objeto do nosso olhar.” É preciso explicitar, portanto, como nós apreendemos o outro como objetividade mundana.

⁴ Segundo Dolezal (2012, p. 19), o Outro é usado com letra maiúscula para indicar que não se trata da existência empírica de uma outra pessoa fisicamente, ele refere-se a um ponto de vista diferente do meu a partir do qual o mundo é apreendido.

Novamente, o sentimento de vergonha desempenha um papel fundamental em nossas relações. A vergonha, enquanto consciência irrefletida de ser objeto para o outro, encerra a compreensão implícita da própria existência como subjetividade. Ela carrega irrefletidamente a consciência de que sempre poderei colocar-me em outro plano em minhas relações com o Outro. Por isso, minha vergonha me permite reagir para recuperar minha posição de sujeito na dinâmica do olhar. “A vergonha motiva a reação que a transcende e a suprime, enquanto encerra uma compreensão implícita e não tematizada do poder-ser-objeto do sujeito para o qual sou objeto” (SARTRE, 2011, p. 369-370). Minha resposta será captar o outro como um objeto para recuperar a minha subjetividade. Retomo meu lugar de sujeito diante do outro. Assumo o ponto de vista do carrasco que reifica a existência de outrem no mundo.

No segundo momento da *Dinâmica do Olhar*, vejo o outro como objetividade que posso conhecer. Eu o apreendo como objeto dotado de características objetivas, como ser alegre, irado, atento ou simpático. A sua liberdade é vista por mim apenas como uma de suas propriedades. “A partir do momento que o Outro me aparece como objeto, sua subjetividade torna-se simples propriedade do objeto considerado” (2011, p. 369). Permanece, porém, em aberto a possibilidade de ele recuperar a sua subjetividade para me ver como um objeto.

Dessa forma, nas relações descritas por Sartre dentro da *Dinâmica do Olhar*, minhas relações com os outros são de reificação recíproca em que ora serei visto como objeto no mundo, ora verei o outro como objetividade. Perdigão (1995, p. 146) afirma que não estamos seguros diante do outro, pois o outro é uma ameaça à minha liberdade. “Na realidade humana tal qual se apresenta nas sociedades existentes, nossas relações com o outro se baseiam no conflito. [...] Somos, eu e o Outro, duas liberdades que se afrontam e tentam mutuamente paralisar-se pelo olhar” (PERDIGÃO, 1995, p. 147). Somos perpetuamente objetos uns para os outros.

Assim, o Outro-objeto é um instrumento explosivo que manejo com cuidado, porque antevejo em torno dele a possibilidade permanente de que o façam explodir e, com esta explosão, eu

venha a experimentar de súbito a fuga do mundo para fora de mim e a alienação de meu ser. Meu cuidado constante é, portanto, conter o Outro em sua objetividade, e minhas relações com o Outro-objeto são feitas essencialmente de ardis destinados a fazê-lo permanecer como objeto. Mas basta um olhar do Outro para que todos esses artificios desabem e eu experimente de novo a transfiguração do Outro. Assim, sou remetido da transfiguração à degradação e da degradação à transfiguração, sem poder jamais, seja formar uma visão de conjunto desses dois modos de ser do Outro – porque cada um deles basta a si mesmo e só remete a si mesmo –, seja ater-me firmemente a um deles – porque cada um tem instabilidade própria e se desmorona para que o outro surja de suas ruínas (SARTRE, 2011, p. 378).

Assim, portanto, a análise da obra *O Ser e o Nada* nos revela que existe uma disputa entre os sujeitos. Segundo Sartre (2011, p. 531), a essência das nossas relações é o conflito. Ora, o *Ensaio de Ontologia Fenomenológica* nos condena ao conflito irresolúvel? Sartre nos deixou obrigados a suportar relações infernais? Existe alguma outra forma de nos relacionarmos com outrem?

A compreensão na obra *O Ser e o Nada*

Sartre não escreveu uma parte exclusiva de *O Ser e o Nada* para tratar sobre a compreensão nas nossas relações com o Outro, nem aponta didaticamente o conceito de compreensão. Entretanto, os autores Mirvish e Barnes, respectivamente nos escritos *Sartre, Hodological Space, and the Existence of Others* (1984) e *The Role of the Ego in Reciprocity* (1991), defendem a existência de um tipo de compreensão no *Ensaio de Ontologia Fenomenológica* sartriano.

Mirvish (1984, p. 149-150) critica as interpretações da teoria sartriana que a descrevem como uma filosofia condenada ao conflito. Segundo o autor, estas leituras ignoram a metodologia que Sartre usou consistentemente em sua lida com o outro. Ele aproxima-se do problema da existência de outrem a partir da “compreensão pré-ontológica” em situação. O estudo deste tema permite descrever formas positivas de nos relacionarmos com o outro mesmo no conflito, isso é, “o conflito pode ser experienciado como positivo” (1984, p. 163).

Finalmente, nós devemos lembrar que para Sartre o problema do outro deve ser considerado nos termos da “compreensão pré-ontológica” que eu tenho do outro [...] Mas agora nós sabemos, pela análise que Sartre nos fornece, que a minha compreensão do Outro ocorre de fato em um nível pré-ontológico: mais

especificamente, ela ocorre [...] pré-reflexivamente em termos dos julgamentos hodológicos que determinam meu mundo em suas relações espaciais com esse Outro (MIRVISH, 1984, p. 170).

Barnes (1991, p. 154-157) discute a existência da compreensão nas interações intersubjetivas dentro da teoria sartriana. Na obra *Cadernos para uma Moral*, Sartre utilizou a compreensão para demonstrar a possibilidade de reciprocidade nas relações humanas. A natureza, todavia, deste conceito foi inicialmente explicada na obra *O Ser e o Nada*. Desde 1943, a compreensão permeia todas as nossas relações, mesmo em meio ao conflito, pois ela é uma estrutura da percepção do corpo de outrem. Para apreender o outro como sujeito expressando-se em seus gestos e palavras é preciso que eu o compreenda. Compreendo os movimentos corporais de outrem como o centro do seu mapa hodológico, em direção aos seus fins práticos.

Nos *Cadernos*, Sartre afirma que ele já discutiu a compreensão como ‘uma estrutura original do outro’. Ele se refere à parte, em *O Ser e o Nada*, sobre a segunda dimensão do corpo, meu corpo para outro – ou o corpo do outro. ‘Eu percebo o corpo do outro sob a luz dos seus fins’. [...] Penso que Sartre quer dizer que percebendo o outro, eu o compreendo em termos de espaço hodológico (BARNES, 1991, p. 155).

147

Afinal, Mirvish (1984) e Barnes (1991) explicam que, na obra *O Ser e o Nada*, nós compreendemos outrem em seu mapa hodológico. De fato, não podemos negar a existência de um tipo de compreensão, ainda que implicitamente, ao longo do livro. Sartre cita o termo em alguns momentos do *Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, especificamente na parte “Capítulo 2: O corpo”. Sobre o tema, o filósofo francês afirma:

Minhas resistências ao solipsismo [...] provam que sempre soube da existência do outro, que sempre tive uma compreensão total, embora implícita, de sua existência, que essa *compreensão ‘pré-ontológica’* encerra uma inteligência mais segura e profunda da natureza do Outro e de sua relação de ser com meu ser do que todas as teorias que puderam ser elaboradas fora dessa compreensão (SARTRE, 2011, p. 324-325, *grifo nosso*).

Enfim, nós temos uma compreensão pré-ontológica da existência de Outrem no *Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Em 1943, a compreensão é uma

estrutura da percepção do outro que nos permite apreender seus gestos como significantes:

A compreensão é uma estrutura originária da percepção do Outro. Expliquei isso em O ser e o nada: percebo o gesto a partir de seu fim. Mas o fim, por outro lado, está no mundo. Vejo um homem andando, na rua, no meio das lojas. Sua presença se explica a partir daí, mas seus movimentos transformam o mundo ao meu redor (SARTRE, 1983, p. 288, grifo nosso).

Precisamos, pois, investigar como a compreensão pode ser uma estrutura da percepção de outrem, se nós o reificamos ao percebê-lo. Certamente, nós objetivamos o outro na *Dinâmica do Olhar*. Nunca, contudo, percebemos o corpo do outro como um objeto qualquer no mundo. O objeto no mundo é um ser-em-si, fechado, opaco e denso, com existência objetiva independente da minha existência. Minha percepção de sua existência limita-se aos fenômenos objetivos a partir das suas manifestações como a forma ou o conteúdo. As explicações sobre a estrutura da percepção do corpo de outrem demonstram que ela é de um tipo completamente diferente da percepção de um objeto inanimado, já que “o outro aparece como aquele que deve ser *compreendido* a partir de uma situação perpetuamente modificada” (SARTRE, 2011, p. 440).

Na obra *O Ser e o Nada*, a possibilidade de compreensão de outrem pode ser explicada a partir de dois elementos da teoria sartriana: a) posso apreendê-lo como centro de referência da sua realidade a partir do espaço hodológico e b) posso apreender suas manifestações psicofísicas.

A noção de espaço hodológico em Sartre constrói-se a partir da facticidade da consciência. Toda consciência vive engajada em um mundo. Ela existe em um determinado momento e lugar. [...] Ser, para a realidade humana, é ser-aí; ou seja, ‘aí, sentado na cadeira’, ‘aí, junto a esta mesa’, ‘aí, no alto desta montanha, com tais dimensões, tal direção etc.’. É uma necessidade ontológica” (SARTRE, 2011, p. 391). Esse espaço a sua volta é significado pela consciência a partir dela mesma como ponto central. Todos os objetos que aparecem são vistos sob a sua perspectiva particular que organiza o seu sentido. Seu corpo é o centro total de referência, de ação e de organização da realidade a partir do qual os objetos são significados.

Assim, por tais leis objetivas, define-se um centro de referência rigorosamente objetivo [...] Só que esse centro, como estrutura do campo perceptivo considerado, não é visto por nós. Somos o centro (SARTRE, 2011, p. 401).

Existe uma estrutura de aparição das coisas que segue a rigurosidade objetiva do mundo com regras de perspectivas, de espaço e de tempo. Por exemplo, o caderno em cima da mesa que está à frente do sujeito esconde um pedaço dela. O sujeito pode mover-se para olhar por cima dele, colocá-lo à sua direita ou à sua esquerda. O caderno parecerá menor à medida em que ele se afasta e maior à medida que ele se aproxima. Essa estrutura objetiva forma certos caminhos para que uma ação efetiva possa ser realizada.

Barnes explica que, dentro da teoria sartriana, os caminhos a serem percorridos para chegar a certa finalidade diante das resistências do mundo configuram nosso mapa hodológico; “nós formamos um tipo de mapa “hodológico” no qual nossos caminhos são traçados” (1993, p. 14). A definição de espaço hodológico utilizada por Sartre foi desenvolvida originalmente pelo psicólogo Kurt Lewin; “o espaço real do mundo é o espaço que Lewin denomina ‘Hodológico’” (SARTRE, 2011, p. 390).

A palavra *Hodos* em grego significa via, caminho ou estrada. O termo *Hodológico* refere-se ao conjunto de passagens que aparecem como o modo mais prático para realizar uma ação. O conceito é utilizado desde a obra *Esboço para uma Teoria das Emoções*, publicada em 1939, na qual lemos: “[...] podemos traçar um mapa “hodológico” [...] O mundo de nossos desejos, de nossas necessidades e de nossos atos, aparece como que sulcado por caminhos estreitos, rigorosos que conduzem a tal ou tal objetivo [...]” (SARTRE, 1995, p. 77-78). Portanto, nossas finalidades constroem o mapa hodológico dos caminhos viáveis para que possamos realizar nossas ações.

Os objetos se revelam a nós no meio de um complexo de utilidade no qual ocupam um lugar determinado. Este lugar não é definido por puras coordenadas espaciais, mas em relação a eixos de referência práticos. “O copo está sobre a mesinha” significa que é preciso cuidado para não derrubar o copo se movemos a mesa. O pacote de tabaco está sobre a lareira: quer dizer que precisamos atravessar uma distância de três metros se queremos ir do cachimbo ao tabaco, evitando certos obstáculos,

como veladores, poltronas etc., dispostos entre a lareira e a mesa. [...] O espaço original que a mim se desvela é espaço hodológico; é sulcado por caminhos e rotas, é instrumental e a sede das ferramentas (SARTRE, 2011, p. 406-407).

O outro é percebido em seu *mapa hodológico* como centro do seu campo de ação e de percepção. Podemos ilustrar essa teoria da seguinte forma. Meu amigo Pedro encontra-se em sua casa. Os objetos em seu quarto, como a cadeira em que ele se senta, a mesa na qual escreve e a janela pela qual entra a luz que ilumina seus livros esboçam a sua existência. Ele é o centro de referência a quem os objetos remetem. A disposição dos seus móveis – a mesa-para-apoiar, o papel-para-anotar, a caneta-para-escrever – constrói seu campo de ação e de percepção com caminhos possíveis para a realização dos seus fins. Em seu quarto, é preciso que ele se sente na cadeira diante da sua escrivaninha, segurando a caneta e movendo-a contra um papel para que ele possa escrever uma carta.

Percebo Pedro como centro de referência da situação, que se move dentro dos limites objetivos temporais e espaciais, rumo a determinados fins dentro do seu mapa hodológico. As suas possibilidades futuras aparecem reveladas objetivamente nos complexos-utensílios do mundo. Seu corpo está situado à distância de sua mesa com a caneta e o papel. Percebo o movimento de seu braço como um gesto em direção ao conjunto mesa-caneta-papel. Se ele estende seus braços em direção à caneta e ao papel em cima da mesa, eu compreendo que ele deseja apanhá-los para escrever.

O Outro, com efeito, é o objeto que não poderia ser limitado a si mesmo, *objeto que só pode ser compreendido a partir de seu fim*. E, sem dúvida, o martelo e a serra não são compreendidos de outro modo. Um e outro são captados por sua função, ou seja, seu fim. Mas isso porque, justamente, já são humanos. Só posso compreendê-los enquanto me remetem a uma organização-utensílio da qual o Outro é o centro, enquanto forma parte de um complexo integralmente transcendido rumo a um fim que eu, por minha vez, transcendo (SARTRE, 2011, p. 375, *grifo nosso*).

Segundo Barnes, “compreender é apreender intuitivamente a rede de trabalho de meios e fins de outrem junto com o sentido que ele lhes fornece” (BARNES, 1991, p. 154). O corpo, compreendido como centro de ação e de percepção, em relação ao seu mapa hodológico, “aparece a partir da situação

como totalidade sintética da vida e da ação” (SARTRE, 2011, p. 435), por essa razão, as significações psíquicas são compreensíveis corporalmente.

Assim, não é preciso recorrer ao hábito ou ao raciocínio por analogia para explicar como *comprendemos as condutas expressivas*: essas condutas se entregam originariamente à percepção como compreensíveis; seu sentido faz parte de seu ser, tal como a cor do papel faz parte do ser do papel. Portanto, não é necessário reportar-se a outras condutas para compreendê-las (SARTRE, 2011, p. 436, *grifo nosso*).

Sartre explica que compreendemos o psíquico de outrem em conexão com a situação. Posso perceber seus gestos, ações e manifestações emocionais em relação ao seu campo de ação e de percepção, para compreender sua cólera. Seus olhares ameaçadores, o rubor da sua face, sua respiração ofegante e o leve tremor de suas mãos são a própria ira de outrem.

Mas é preciso deixar claro: em si mesmo, um punho cerrado nada é e nada significa. Contudo, também nunca percebemos um punho cerrado: percebemos um homem que, em certa situação, cerra o punho. Este ato significativo, considerado em conexão com o passado e os possíveis, e *compreendido a partir da totalidade sintética "corpo em situação"*, é a ira. A ira a nada mais reenvia senão a ações no mundo (golpear, insultar etc.), ou seja, a novas atitudes significantes do corpo. Não podemos sair disso: o "objeto psíquico" está inteiramente entregue à percepção e é inconcebível fora das estruturas corporais (SARTRE, 2011, p. 435-436, *grifo nosso*).

Dessa maneira, como descrito por Sartre, na obra *O Ser e o Nada*, percebo outrem em suas condutas efetivas de andar, falar ou mover e, em conjunto, suas manifestações psíquicas de medo, raiva ou alegria em relação ao seu mapa hodológico para compreendê-lo. Compreendemos os outros como centro de ação e de percepção do mundo em conexão com o seu *mapa hodológico* a partir do seu corpo.

Afinal, como exposto, a obra *O Ser e o Nada* contém uma descrição primária do conceito de compreensão como estrutura da percepção de outrem. Nesse contexto, destaca-se que nenhuma descrição sartriana realizada no texto de 1943 relata a compreensão como uma forma de superação do conflito. Do contrário, se a compreensão é uma estrutura da percepção do Outro significa que ela é a

condição de possibilidade de apreensão do outro-objeto e, portanto, necessariamente, permeia o conflito.

Para ilustrar essa ideia, podemos utilizar o exemplo da vergonha do voyeur, descrito na obra *O Ser e o Nada* (2011, p. 334-335). Certamente, as leituras ortodoxas deste caso enfatizam o processo de reificação existente no conflito da *Dinâmica do Olhar*.⁵ Rae (2009, p. 57) afirma que o exemplo do voyeur destaca a experiência de ser visto pelo Outro como alienante primordialmente. Na descrição de Rae, eu pressiono meu ouvido contra a porta e olho através do buraco de uma fechadura para espiar o que acontece dentro de um quarto. Vivo o momento sem nenhuma reflexão. Estou completamente engajado na minha atividade. Mas, subitamente, ouço o som de passos que vem do corredor. Sinto que alguém está olhando para mim. Seu olhar afeta a minha existência. Agora, tenho consciência de mim mesmo enquanto objeto visto pelo Outro e sinto vergonha.

Propomos retornar a esse exemplo para argumentar que outrem jamais me apreende como um completo objeto no mundo analogamente a uma pedra, um inseto ou um musgo. Outrem compreende a minha existência envergonhada em

152

⁵ No artigo *Reconsidering the Look in Sartres Being and Nothingness*, Dolezal (2012) apresenta uma análise sistemática do exemplo sartriano. Para a autora, a discussão sobre o Olhar em Sartre, navega por três camadas ao descrever as relações com os outros a partir da vergonha: a) o caso epistemológico, b) o caso da autoavaliação e c) o caso ontológico. No caso epistemológico, o sujeito está agachado diante da fechadura. Enquanto ele observa a cena a ser vista, engaja-se em suas ações de forma irrefletida. Mas, subitamente, ele ouve passos no corredor, toma consciência irrefletida de que é visto, e sente vergonha. Agora, ele tem consciência irrefletida da própria existência enquanto agente no mundo. O olhar do outro é instrutivo, ele traz vergonhosamente à tona a sua corporeidade como sendo vista pelo lado de fora, fornecendo um conhecimento sobre si mesmo. Nesse caso, chamado epistemológico, o outro estaria empiricamente presente, com dois globos oculares que o vissem. No caso da autoavaliação, o voyeur olha para o corredor, entretanto, não encontra ninguém lá. Tratava-se de um falso alarme. O Outro não está presente fisicamente. Esse acontecimento foi apenas a ocasião para o despertar da consciência irrefletida de ser visto, o que trouxe à tona a consciência de ser um objeto com características observáveis, como um momento de autoavaliação. De acordo com Dolezal (2012, p. 19), qualquer evento que indica a possível presença do outro pode ser uma pista para invocar a instância autoavaliativa. No caso ontológico, o olhar refere-se ao conceito de presença fundamental do outro. O exemplo do voyeur é uma ilustração simbólica para um despertar originário da consciência para a sua existência diante de todos os homens. O Outro é uma presença fundamental onipresente que constitui a minha existência objetiva ontologicamente em qualquer lugar do mundo e me olha a cada instante.

situação – a partir da minha corporeidade vivida como centro de referência e de ação no mundo – em relação aos meus fins.

Posso espiar o que acontece dentro de um quarto pelo buraco de uma fechadura. “Imaginemos que, por ciúmes, curiosidade ou vício, eu tenha chegado ao ponto de grudar meu ouvido em uma porta ou olhar pelo buraco de uma fechadura” (SARTRE, 2011, p. 334). Enquanto eu estiver sozinho no corredor, curvado diante da porta, concentro-me intensamente naquilo que ouço e vejo. Minha consciência mergulha na observação do que acontece dentro do quarto de maneira a me engajar completamente nessa ação. “Estou sozinho e no nível da consciência não-tética de mim” (SARTRE, 2011, p. 334). Esgoto-me em minhas ações e emoções vivendo irrefletidamente.

Agachado no corredor, eu sou o centro de significação da situação. Eu dou o sentido do tapete que eu uso para agachar como confortável, da fechadura como o buraco pelo qual posso olhar, da cena como algo a ser visto, da voz que tento entender como baixa. Existe um conjunto de objetos recortados no mundo que são organizados como meios com vistas a um fim pelo meu ciúme. “É precisamente o ciúme, como possibilidade que sou, que organiza esse complexo de utilidade, transcendendo-o rumo a si mesmo. Mas eu não conheço este ciúme, eu o sou” (SARTRE, 2011, p. 334). Entretanto, de súbito, ouço passos no corredor. Nesse momento, sinto que alguém me olha. Meu coração palpita, meu rosto enrubesce e meu corpo estremece. Sinto vergonha de minha existência apreendida por Outrem.

Sem a compreensão, nenhuma subjetividade seria capaz de me apreender como outro-objeto que espia pela fechadura. Eu seria igualmente apreendido como um *ser-em-si*, objeto qualquer, sem nenhum fim a realizar naquele lugar. Meu psíquico não seria entregue ao outro em minhas condutas e minha face avermelhada nada significaria para outrem.

A compreensão possibilita a um outro-sujeito ver minha corporeidade agachada no corredor, perceber minhas manifestações psicofísicas, em relação à disposição dos objetos à minha volta, e apreender a minha finalidade de espiar o que acontece dentro do quarto. Ela é a estrutura da percepção que permite a um outro-sujeito me captar como outro-objeto que espia o interior do quarto, vê a

cena que acontece, ouve os sons da conversa, e enrubesce de vergonha ao sentir que é visto. Portanto, mesmo em meio ao conflito, outra consciência só poderia apreender a minha vergonha em situação a partir da compreensão.

A compreensão possibilita a outrem me diferenciar de todos os demais objetos para me perceber como outro-objeto capaz de, em um outro momento, recuperar a própria subjetividade e me tornar o sujeito que o vê. Isso significa que a compreensão permite, inclusive, que o outro-sujeito me reconheça como uma ameaça em potencial à sua liberdade. Portanto, a compreensão permeia o conflito e o conflito permeia a compreensão.

Conclusão

Sartre explicou a maneira como nós nos relacionamos com os outros na obra *O Ser e O Nada*. Existe a *Dinâmica do Olhar* na qual ora vejo, ora sou visto em um conflito interminável. No primeiro momento, tenho consciência irrefletida de ser visto pelo olhar do outro como um objeto no mundo e sinto vergonha de mim mesmo diante de outrem. Ele transcende a minha situação e me apreende como um objeto dotado de características objetivas. Reciprocamente, no segundo momento, transcendo a situação de outrem, o apreendo como um objeto no mundo, e lhe dou uma significação, classificação ou julgamento independente da sua vontade. Significa que nós nos reificamos mutuamente. Entretanto, nossas relações com os outros não se reduzem a um conflito negativo de enfrentamento.

O estudo aprofundado da obra de 1943 nos permite perceber que a *compreensão* aparece implicitamente no texto com uma nuance muito específica. No *Ensaio*, a compreensão limita-se a uma estrutura da percepção do corpo do outro em que continuamos a apreendê-lo como um objeto no mundo. Porém, ela assume um papel muito importante, pois nos permite apreender outrem de um modo completamente diferente de um objeto qualquer no mundo. Percebemos outrem como um outro-objeto, centro de referência da sua situação, que vê o que nós vemos. Nós compreendemos outrem a partir da apreensão do seu corpo como centro de ação e percepção do seu *mapa hodológico* em meio ao conflito objetivante.

Assim, na obra *O Ser e o Nada*, a compreensão permeia o conflito e o conflito permeia a compreensão. Mesmo no inferno das paixões, jamais deixamos de compreender o outro. Nós compreendemos os fins de outrem quando o percebemos em momentos banais cotidianos em que ele pega uma caneta diante do caderno para escrever ou estende a mão em direção a uma garrafa e um copo para se servir. Deixar de apreender seus fins implicaria rebaixá-lo de sua condição humana para percebê-lo como uma pedra, um musgo ou um inseto – o que seria impossível.

Referências

- BARNES, H. E. "The role of the ego in reciprocity". In: ARONSON, Ronald; HOVEN, Adrian (ed). *Sartre Alive*. Michigan: Wayne State University Press, 1991. p. 151-159.
- _____. "Translator's Introduction". In: SARTRE, Jean Paul. *Being and Nothingness*. Washington Square Press, 1993. p. 8-48
- BORNHEIM, G. A. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- COOREBYTER, V. *Sartre face à la phénoménologie - Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*. Bruxelles: Ousia, 2000.
- DOLEZAL, L. "Reconsidering the Look in Sartre's *Being and Nothingness*". In: *Sartre Studies International*, v. 18, Issue 1, p. 8-26, 2012.
- HUNYADI, M. «Ma liberté, c'est le meurtre de l'autre: a propos des « Cahiers pour une Morale » de Jean-Paul Sartre». In: *Revue de Théologie et de Philosophie*, troisième série, v. 117, n. 3, p. 173-184, 1985.
- JOLIVET, R. *Sartre ou a teologia do absurdo*. São Paulo: Herder, 1968.
- MIRVISH, A. "Sartre, hodological space, and the existence of others". In: *Research in Phenomenology*, v. 14, p. 149-173, 1984.
- MORAVIA, S. *Sartre*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- ORLANDO, J. "Human relationships in Sartre's notebooks for an ethics". In: *Revue Sartre Studies International*, v. 2, n. 2, p. 49-64, 1996.
- PERDIGÃO, P. *Existência e liberdade*. Porto Alegre: LP&M, 1995.
- SARTRE, J-P. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- _____. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- _____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1995.
- _____. *O ser e o nada*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. *L'existencialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996.
- RAE, G. "Sartre & the other: conflict, conversion, language & the we". In: *Revue Sartre Studies International*, v. 15, Issue 2, p. 54-77, 2009.

ERCULINO, S.

Submissão: 08. 03. 2023 / Aceite: 15. 03. 2023

O despertar da angústia relacionada ao contexto de pandemia do covid-19: um olhar fenomenológico

The awakening of anguish related to the context of the covid-19 pandemic: a phenomenological look

ELIS FRANCO DE ARRUDA ROLFSEN¹

Resumo: O texto se reporta ao horizonte do despertar da angústia uma vez inflamada pelo contexto de pandemia do Covid-19. Para tanto, trata-se de estruturá-lo via uma metodologia fenomenológica em que o ser humano é compreendido como um ser de angústia. Ora, essa tonalidade afetiva se exacerbou ainda mais no recente contexto pandêmico mundial em meio desinformação e ao negacionismo pondo em risco formas de prevenção como o isolamento social. Outro aspecto considerável refere-se ao conceito de antecipação da morte, pois todos ficam muito próximos e, portanto, sujeitos à finitude, bem como a mudança brusca na rotina devido a ações como o isolamento.

Palavras-chave: Fenomenologia. Heidegger. Pandemia da COVID-19.

Abstract: The text refers to the horizon of the awakening of anguish once inflamed by the context of the Covid-19 pandemic. Therefore, it is about structuring it via a phenomenological methodology in which the human being is understood as a being of anguish. Now, this affective tonality has been exacerbated even more in the recent global pandemic context amid misinformation and denialism, jeopardizing forms of prevention such as social isolation. Another considerable aspect refers to the concept of anticipation of death, as everyone is very close and, therefore, subject to finitude, as well as sudden changes in routine due to actions such as isolation.

Key words: Phenomenology. Heidegger. COVID-19 Pandemic.

Introdução

Em meados de março de 2020 foi anunciado o que se tratava de uma pandemia causada por um vírus, até então, desconhecido: o COVID-19. Ele é causado pelo SARS-CoV-2 (Síndrome Respiratória Aguda Grave Coronavírus 2). Segundo Buss, Alcázar e Galvão (2020), no artigo *Pandemia pela Covid-19 e multilateralismo: reflexões a meio do caminho*, até o período de 10 de junho de 2020, haviam mais de 7 milhões de casos de infecção pelo vírus, e mais de 400 mil mortes no decorrer do mundo.

Quando o anúncio aconteceu, ainda não existia um plano de ação para combater esse vírus mortal, porém foi sugerido que todos realizassem o isolamento social, como forma de conter a transmissão, enquanto os estudos sobre o coronavírus fossem realizados. Pela falta de informações do momento, a Organização Mundial da Saúde e o Ministério da Saúde do Brasil estavam

¹ E-mail: elisrolfsen@gmail.com

seguinto as recomendações que já existiam de quando surgiu a influenza, período que também foi declarado uma situação de pandemia.

Recomendações da OMS, do Ministério da Saúde do Brasil, do Centers for Disease Control and Prevention (CDC, Estados Unidos) e outras organizações nacionais e internacionais têm sugerido a aplicação de planos de contingência de influenza e suas ferramentas, devido às semelhanças clínicas e epidemiológicas entre esses vírus respiratórios. Esses planos de contingência preveem ações diferentes de acordo com a gravidade das pandemias. (FREITAS; NAPIMOGA; DONALISIO, 2020, p. 01)

Desde o momento em que o anúncio da pandemia foi realizado, os transtornos psicológicos, em sua forma geral, ficaram em ascensão. Por conta do medo que se instalava na população, surgiam alguns sentimentos, relacionados ao medo, ansiedade, insônia, estresse ou raiva, e que através desses sentimentos poderiam ser desencadeados transtornos, tendo a possibilidade de ser eles depressivos, ansiosos, pânico ou estresse, influenciando, até mesmo, em pensamentos suicidas, e essa mistura de sentimentos se acentuou bastante em casos de pacientes que foram infectados com a COVID-19 ou até mesmo os que tinham a suspeita da infecção.

158

Estudos têm revelado que tanto a pandemia propriamente dita quanto as medidas adotadas para contê-la parecem impactar a saúde mental, aumentando o risco para surgimento de sintomas de estresse, ansiedade e depressão, o que vem sendo identificado na população geral e em profissionais da saúde. Nesse sentido, a COVID-19 pode ser considerada uma crise sob o ponto de vista epidemiológico e, também, psicológico, dadas as alterações cognitivas, emocionais e comportamentais que tendem a ser experienciadas nesse período. Em linhas gerais, as pandemias se associam a perdas em massa, tanto de vidas humanas, quanto de rotinas, conexões sociais face a face e estabilidade financeira. Por conta da COVID-19, muitas pessoas têm vivenciado mudanças rápidas em seu dia a dia e precisam lidar com o futuro imprevisível. Outras tantas foram infectadas ou mesmo perderam alguém da sua rede socioafetiva em decorrência da doença. (CREPALDI et al., 2020, p. 02)

Partindo desse pressuposto, o presente artigo tem como objetivo compreender sobre o despertar da angústia em um período pandêmico, afinal

para a metodologia utilizada, a saber, a fenomenologia existencial, a angústia não se faz como um sintoma, mas sim, segundo Garaventa e De Souza (2011), ela é parte da liberdade humana, afinal, se faz como um estado de ânimo onde o homem pode se perceber, pois é possível ser observado a profundidade das questões interligadas à angústia, sendo coisas finitas ou infinitas, liberdade ou pecado, carregando então a ambiguidade, pois ser humano está ligado à inúmeras possibilidades.

Para isso, o primeiro passo é investigar sobre a angústia em si, como ela é vista pelo olhar fenomenológico de Heidegger em determinados aspectos, afinal é um termo bastante amplo e vasto. Já no segundo passo, então, investigar como o período de pandemia acentuou esse estado na sociedade.

Segundo Ferreira (2002), o homem em sua forma de ser-no-mundo, é constituído, entre vários existenciais, de culpa e angústia, e por conta disso, se faz necessário reafirmar a si mesmo no decorrer de sua vivência, pois conforme o tempo se passa, mais o homem é, uma vez que a única certeza existente de não ser mais, é o momento da morte. Assim, a angústia é um estado que traz junto de si a determinação existencial de disposição, pois diante dessa tonalidade afetiva, o homem se faz enquanto uma abertura, podendo assim transformar caminhos em possibilidades, podendo assumir então novos projetos de vida, podendo eles serem autênticos ou inautênticos, assim baseados em uma essência de natureza particular existente em cada ser. Sendo assim, a angústia pode representar, então, uma forma real de oportunidade de mergulhar no íntimo do ser, pois, conforme se é vivido o cotidiano, esse afeto fica, de certa forma, mais escondido, enquanto os momentos afinados para a angústia, representam pensamentos extraordinários, por assim dizer.

No período em que a pandemia foi anunciada, e o isolamento social foi sugerido, aconteceram mudanças nos projetos de vida, baseados nesse fator externo que se apresentava, sendo assim, o ser-no-mundo passou a se possibilitar por outros caminhos e escolhas, porém de certa forma com a paralização de inúmeras atividades com o objetivo de conter o vírus, o homem passou a entrar mais em contato com esse estado de ser, afinal a angústia possibilitou novos pensamentos e questionamentos sobre a vida, pois o contato com a morte passou

a ser mais próximo, e conseqüentemente se tornou mais acentuada no período pandêmico.

Angústia na fenomenologia existencial

Diante da metodologia utilizada, o referencial baseado no estudo fenomenológico observa e compreende a angústia de uma forma diferente de outras abordagens presentes na psicologia, e inicialmente será apontado sobre a constituição do ser humano. Segundo Cardinalli (2015), Martin Heidegger escreve sobre sua investigação do conhecimento humano e crítica os estudos dos fenômenos humanos, baseados em ideias da ciência natural. Assim o autor busca uma forma mais adequada de investigar as experiências do homem: fundamentando assim, a fenomenologia hermenêutica.

Esse método criado por Heidegger, permite levar o homem a refletir de forma crítica todos os procedimentos envolvidos na existência e através disso ele pôde indicar e falar sobre as novas possibilidades que poderiam rodear o entendimento de alguns fenômenos humanos. Ele passou também a compreender o ser humano denominado como ser-aí, onde compreende melhor as experiências humanas.

Através disso, Segundo Cardinalli (2015) Heidegger passou a compreender questões envolvidas no ser-aí, e percebeu que a análise realizada no homem está relacionada a incontáveis possibilidades de ser, e conseqüentemente de questionar e responder a si próprio, e diante disso, a visão heideggeriana fala sobre essas possibilidades estarem fazendo parte de uma estrutura de realização, fazendo com que as possibilidades se tornem compreensíveis, o que se resulta em questões vivenciadas pelo homem.

Heidegger falava sobre a angústia ser ontológica, ou seja, relativa ao ser de maneira geral, pois se refere a situações concretas da realidade. Segundo Werle (2003), o nada resgata a angústia, de forma que ela não precise ser criada, então acaba se revelando nas experiências do homem, se fazendo a causa e o efeito das coisas, ao mesmo tempo, pois até através do nada ela pode estar aparente. Por não ser uma causa de controle do homem, não pode ser definido, afinal a existência perde-se o sentido diante da apresentação do nada. A angústia está

relacionada ao simples fato do existir, mesmo em momentos que não pode ser percebida, pois ela também pode oferecer uma diferente forma de tranquilidade.

Tanto que, o ser humano se angustia, mas não sabe o porquê de isso ter acontecido, pois é uma tonalidade afetiva que faz parte da existência do homem.

Em *Ser e Tempo*, a angústia é definida como a disposição fundamental e em *Conceitos fundamentais de metafísica*: mundo, finitude, solidão, o tédio profundo é visto como humor, afinação ou tonalidade afetiva fundamental para filosofar. Para Heidegger “toda e qualquer tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) autêntica libera e aprofunda, ata e desata as outras. [...] Portanto, é igualmente equivocado absolutizar uma tonalidade afetiva fundamental como a única e relativizar todas as tonalidades afetivas fundamentais em relação às outras.” O mérito desta citação está em que ela tanto nos certifica que o tédio profundo não é a única tonalidade afetiva ou afinação fundamental sob a qual todas as outras estariam subjugadas, quanto acentua a copertença e co-originariedade entre as afinações fundamentais. (FERREIRA, 2011, p. 143-144)

Quando se trata de angústia, não pode se pensar em cura, afinal a angústia e o nada fazem parte do ser-aí, e através desses tópicos surgem perplexas ideias na existência desse ente, e por conta dessas novas possibilidades, faz com que se torne angustiante. (WERLE, 2003)

Ou seja, segundo Werle (2003) pensar na angústia é se apegar a ideia de que ela habita no simples fato de somente existir, logo existo, logo sinto a angústia. Por se tratar de uma tonalidade afetiva fundamental, a angústia traz consigo a estranheza, fazendo com que o ser-aí se encontra em ambientes não familiares, como se estivesse fora de sua zona de conforto, e nesses momentos podem ser percebidas muitas mudanças, afinal a angústia pode ser um tipo de combustível para enxergar novas possibilidades de ser-no-mundo, pensar em caminhos e abrir portas, até mesmo porque não conseguimos nos livrar dela.

O lado “positivo” deste fenômeno é que ele coloca pela primeira vez a existência humana diante de si mesma, fazendo com que o *Dasein* possa ultrapassar a si mesmo, alcançando uma situação concreta de transcendência. (WERLE, 2003, p. 110)

Esse fenômeno da angústia faz com que o homem possa se despir de inúmeras ideias externas e internas, para que esteja em um encontro consigo mesmo, o que é visto de forma positiva quando relacionado ao autoconhecimento. É como se o homem pudesse detalhar a sua forma autêntica e inautêntica de ser, afinal ambas são possibilidades no caminho do homem. Segundo Ferreira (2002), a angústia é vista por Heidegger como um combustível, justamente por abrir a possibilidade de se despir da degradação para que se aproprie cada vez mais de si mesmo. Ela é a chave para que o homem possa se permitir a ser interpretado de acordo com seus próprios olhos e ideais, e não de acordo com que o mundo enxerga, pois conforme se retira das ideias do mundo, está em um encontro consigo mesmo, pois do mundo pode se escapar, mas de si mesmo não existe a possibilidade da fuga, e a partir dessa atitude, pode visualizar exatamente como se é, e se vê livre para assumir o próprio ser, tanto em sua forma de autenticidade, como de inautenticidade.

De frente ao conceito de angústia, Heidegger busca pela possibilidade do homem sair de um estado de inautenticidade, que é o que geralmente ele está envolvido, para buscar um novo projeto de vida, assumindo sua autenticidade. Partindo do princípio de que o homem seja tocado pela tonalidade da angústia, passa-se pelo processo de tomar consciência de seu caráter finito de sua existência, voltando-se para pensamentos ao fato de que a angústia pode despertar para a morte, visto que ela é o acontecimento mais importante envolvido com a existência humana, pois revela a finitude do ser e que toda a existência está sujeita a morrer e alcançar o seu fim, e é por essa ideia que se alcança um conceito de Heidegger, que fala sobre o ser-para-a-morte. Diante do ser-aí, existe a possibilidade também de não-ser, que é quando se chega à morte. Porém, a existência humana está relacionada ao poder-ser, que pode trazer limitações e também determinações. (WERLE, 2003)

Mesmo com a representação negativa que a morte traz para o homem, quando assumida a perspectiva de ser-para-a-morte, ela se faz como um fenômeno que passa a ser percebido como possibilidade da existência, e não simplesmente do término dela.

Entretanto, o caráter aparentemente negativo da morte apenas se coloca quando a morte é tomada no sentido vulgar de ser o momento do término físico da vida. Mas há um lado positivo na morte, isso se o ser humano assume o seu ser-para-a-morte, isto é, leva em conta que a morte é um fenômeno da própria existência e não do término dela. A morte apenas tem sentido para quem existe e se põe como um dado fundamental da existência mesma. Assumir o ser para a morte, porém, não significa pensar constantemente na morte e sim encarar a morte como um problema que se manifesta na própria existência. Depois de termos morrido não podemos mais sentir a morte. É um fato que a morte é algo que apenas podemos experimentar indiretamente, no outro que morre. (WERLE, 2003, p. 110-111)

Pensando nesse aspecto, a morte é uma possibilidade que se mostra através da angústia, porém ela se define como uma possibilidade que faz parte inevitavelmente da existência, e ela proporciona uma elevação que pode retomar atenção das ocupações do dia a dia, pois a partir do momento que se toma consciência dela, surgem questionamentos sobre tudo aquilo que faz parte do homem, pois ele é colocado frente a si mesmo. (WERLE, 2003)

163

Desse modo, a morte permite basicamente: 1) uma consciência de toda a existência (passado, presente, futuro) e, por isso, também será por ela que o ser irá encontrar a sua verdade no tempo, o assunto da segunda seção de *Ser e tempo*, em que serão retomados todos os existenciais fundamentais sob o plano do tempo. 2) assumir individualmente a existência, já que a experiência da morte é sempre apenas minha (no §50 Heidegger considera que a angústia diante da morte é a angústia diante do próprio poder-ser). (WERLE, 2003, p. 111)

Despertar da angústia no período de pandemia do covid-19

Viver em meio a uma pandemia pode gerar muita preocupação, afinal é um período em que o indivíduo fica envolto a incerteza quase o tempo todo. A incerteza sobre a sua própria infecção, a incerteza sobre você transmitir o vírus para demais pessoas, sendo elas de risco ou não, a incerteza sobre sobreviver ou falecer caso seja infectado pelo vírus, incertezas essas que acabam potencializando determinados estados mentais. (ORNELL, et al. 2020)

A realização do isolamento social também provocou sintomas como preocupação, estresse e ansiedade na população, tanto dos mais jovens como dos mais velhos, o que intensificou esse período em que ele foi feito.

[...] Esse isolamento prolongado teve vários impactos adversos sobre a saúde mental, especialmente entre os entrevistados de 12 a 21 anos, em que a maioria eram estudantes. Esse público foi afetado, segundo o estudo, principalmente, pelo fechamento prolongado da escola, o que exigiu apoio educacional on-line. Tal fato colaborou com o surgimento de estresse e ansiedade nessa população. Em contrapartida, em um outro estudo realizado na China, a população que apresentou sintomas psicológicos mais severos, foram as pessoas mais velhas, devido, segundo os entrevistados, a idade média de morte pelo coronavírus ser de 55 anos. Além disso, eles se sentiam ansiosos só em pensar na possibilidade de se infectar¹⁵. Nesse contexto, percebe-se que de qualquer forma a ansiedade é um sentimento predominante na população que está em isolamento. (DA SILVA SANTANA et al., 2020, p. 759)

Junto da intensificação tanto de sintomas e pensamentos, o homem ficou mais acentuado para com a angústia, afinal, a aproximação da morte e a possível antecipação dela, traz de forma direta essa tonalidade afetiva. O próprio anúncio da pandemia do COVID-19 já trouxe essa acentuação, mas o isolamento social o deixou mais intenso, pelo fato de que todos precisaram parar de realizar atividades das quais eram acostumados no cotidiano, para a realização do isolamento, uma prática afim de diminuir a transmissão do vírus, que era desconhecido cientificamente. E segundo Werle (2003), a definição do conceito de morte é um tipo de angústia expandida, pois traz consigo definições sobre aquilo que podemos chamar de conceitos fundamentais para a existência do homem, e apenas a morte possui a chance de poder elevar-se sobre a retirada de atividades envolvidas ao dia a dia.

É preciso tomar um certo cuidado para não concluirmos aqui apressadamente algo de que Heidegger procura incessantemente escapar. Ao ouvirmos expressões como "ditadura do impessoal", "impropriedade", "decadência", "falatório", "ambiguidade" e "curiosidade", expressões correntes na concepção heideggeriana do modo de o ser-aí se encontrar de início e na maioria das vezes imerso no mundo fático que é o dele, tendemos a pensar essas

expressões em uma chave antropológico-moralizante e a ler *Ser e tempo*, por conseguinte, como se o que estivesse em questão na obra fosse determinar o modo como precisamos conquistar o nosso si mesmo, como se o texto levantasse de maneira sistemática a questão de saber como o ser-aí singular se transforma no que ele verdadeiramente é. Uma tal tendência choca-se diretamente com uma afirmação incessantemente reiterada em diversas partes da obra e em outros textos da mesma época. (CASANOVA, 2014, pág. 103)

Ao pensar em conceitos heideggerianos, a autenticidade e a inautenticidade não estão relacionadas a um contexto moral, e sim diante dos projetos de vida de cada ser humano, baseado nas próprias experiências e tonalidades afetivas. Alguém pode ter passado por uma situação, principalmente no contexto de pandemia do COVID-19, que o fez pensar sobre sua inautenticidade, passando a assumir um processo autêntico, ou vice-versa.

Considerações finais

Como foi visto no decorrer do artigo, diante do contexto que foi vivido de pandemia do COVID-19, a angústia se despertou fortemente na existência do homem, por conta de alguns determinados fatores, mas principalmente pelas mudanças que aconteceram diante desse período. Uma vez que Heidegger compreende o homem diante de novas possibilidades para se estruturar e compreender essas possíveis facetas a serem assumidas, que se resultam em experiências.

Perante o exposto, a pesquisa verificou também que Heidegger mostra a angústia como ontológica, pois está relacionada a situações concretas do ser, ou seja, se eu existo, sou angústia, e ela pode ser tanto a causa como o efeito de algo, pois não está relacionada a algum tipo de controle do homem, podendo não ser definida. A angústia está ligada ao simples fato do existir, mesmo em circunstâncias em que ela não pode ser percebida.

No livro *Ser e Tempo*, Heidegger faz um estudo fenomenológico de reflexão sobre o ser, considerando que a questão central de seu estudo é o ser existente e não o existencial em si. Ele considerava que a filosofia clássica, tradicional, inclinou-se sobre a questão do ser de forma errada ao tentar defini-lo,

contextualiza-lo, e, para ele a questão do ser é a mais importante na filosofia, por isso, pretende resgatá-la em sua filosofia ontológica. Por assim dizer, ele trata o ser como *dasein* (*ser-aí*), conceito central de toda a perspectiva de *Ser e Tempo* (GILES, 1989).

O homem é único para Heidegger, ou seja, ente capaz de compreender a si mesmo, e essa compreensão acontece enquanto o ser é, quando exerce sua existência, portanto sua essência é posterior a sua existência, o ser ontológico para Heidegger não tem explicação, qualquer tentativa de explicar o ser o reduz em um ente. (WERLE, 2003)

Ente para Heidegger é aquilo que se pode conceituar, calcular, como uma coisa ou um objeto e a explicação dos *entes* é esgotável, sua essência pode ser revelada em totalidade é possível de ser explorado em todos os seus aspectos, a necessidade de definir e explicar o ser. Por isso, o ser humano é uma grande questão da filosofia que, na tentativa de explicá-lo, o reduz, o fragmenta em alguns aspectos da sua existência. (GILES, 1989)

Conforme Giles (1989), a angústia é vista por Heidegger como um combustível, justamente por abrir a possibilidade de se despir da degradação para que se aproprie cada vez mais de si mesmo. Ela é a chave para que o homem possa se permitir a ser interpretado de acordo com seus próprios olhos e ideais, e não de acordo com que o mundo enxerga, pois conforme se retira das ideias do mundo, está em um encontro consigo mesmo, pois do mundo pode se escapar, mas de si mesmo não existe a possibilidade da fuga, e a partir dessa atitude, pode visualizar exatamente como se é, e se vê livre para assumir o próprio ser, tanto em sua forma de autenticidade, como de inautenticidade.

O objetivo do estudo foi alcançado, visto que foi possível observar os efeitos da pandemia no homem, e através da relação dele com a angústia, verificou-se que as mudanças ocasionadas pela pandemia do COVID-19 geraram muitas consequências, como o despertar maior para a angústia, até mesmo por conta da aproximação da morte e também a possível antecipação dela, e com isso o período de isolamento social intensificou essas tonalidades afetivas.

Com todas essas mudanças que foram pontuadas, foi possível mostrar que o homem passou a questionar seus caminhos e escolhas no contexto que foi vivido,

e muitos seres humanos puderam refletir sobre um conceito heideggeriano, de um projeto de vida autêntico e/ou inautêntico, não estando ligados a um contexto moral, mas sobre as experiências e tonalidades afetivas enfrentadas no caminho de cada um, onde também gerou mudança nesse sentido da existência.

Por fim, como a temática sobre a angústia durante a pandemia da COVID-19 é ampla, é exequível considerar que ainda existe um considerável campo para o devido estudo, tendo em vista, principalmente, a falta de estudos relacionados ao assunto. Tanto é que existe um campo muito vasto para estudos sobre a angústia pós pandemia da COVID-19, onde poderá contemplar as pessoas que perderam seus entes queridos por conta dessa doença.

Referências

BUSS, Paulo M.; ALCÁZAR, Santiago; GALVÃO, Luiz Augusto. *Pandemia pela Covid-19 e multilateralismo: reflexões a meio do caminho. Estudos Avançados*, v. 34, p. 45-64, 2020.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ea/a/8vDqhLKszp35HJMtj5WnRNK/?lang=pt&format=pdf>.

Acesso em: 23 ago. 2022.

CARDINALLI, Ida Elizabeth. Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (Dasein). *Psicologia Usp*, v. 26, p. 249-258, 2015.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/pusp/a/8MvnGRb8yrCX7vT3bB3rZYp/?lang=pt&format=pdf>.

Acesso em: 25 ago. 2022.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 5. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014. (Série Compreender).

CREPALDI, Maria Aparecida et al. Terminalidade, morte e luto na pandemia de COVID-19: demandas psicológicas emergentes e implicações práticas. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, v. 37, 2020. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/estpsi/a/LRmfcnxMXwrbCtWSxJKwBkm/?format=html>. Acesso

em: 23 ago. 2022.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Amor e liberdade em Heidegger. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 52, p. 139-158, 2011. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/kr/a/wDmgDDQQQT5rDnBdpG6KCsJ/?lang=pt&format=pdf>.

Acesso em: 25 ago. 2022.

_____. Culpa e angústia em Heidegger. *Cogito*, v. 4, p. 75-79, 2002. Disponível em:

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-94792002000100012.

Acesso em: 23 ago. 2022.

FREITAS, André Ricardo Ribas; NAPIMOGA, Marcelo; DONALISIO, Maria Rita. *Análise da gravidade da pandemia de Covid-19. Epidemiologia e serviços de saúde*, v. 29, p. e2020119, 2020. Disponível em:

<https://www.scielosp.org/article/ress/2020.v29n2/e2020119>. Acesso em: 23 ago. 2022.

GARAVENTA, Roberto; DE SOUZA, Humberto Araújo Quaglio. *Søren Kierkegaard: uma fenomenologia da angústia*. *Sacrilegens*, v. 8, n. 1, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26494>. Acesso em: 23 ago. 2022.

GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: E.P.U, 1989.

LIMA, Anyele Albuquerque et al. Alterações psicológicas durante o isolamento social na pandemia de covid-19: revisão integrativa. *Revista Família, Ciclos de Vida e Saúde no Contexto Social*, v. 2, p. 754-762, 2020. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/4979/497965721011/497965721011.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2022.

ORNELL, F.; SCHUCH, J. B.; SORDI, A. O.; KESSLER, F. H. P. Pandemia de medo e Covid-19: impacto na saúde mental e possíveis estratégias. *Debates em Psiquiatria*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 12-16, 2020. DOI: 10.25118/2236-918X-10-2-2. Disponível em: <https://revistardp.org.br/revista/article/view/35>. Acesso em: 25 ago. 2022.

WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, v. 26, p. 97-113, 2003. Disponível em: SciELO - Brasil - A angústia, o nada e a morte em Heidegger A angústia, o nada e a morte em Heidegger. Acesso em: 25 ago. 2022.

Submissão: 17. 01. 2023

/

Aceite: 28. 02. 2023

Sobre um problema de identificação da injustiça hermenêutica de M. Fricker

On a problem of identifying M. Fricker's hermeneutical injustice

GABRIEL SCHESSOF¹

Resumo: O presente artigo tem por objetivo investigar um dos dois tipos de injustiça epistêmica presente trabalho original de M. Fricker: a injustiça hermenêutica. O propósito geral consiste em discutir a viabilidade do que se denomina de problema de identificação dessa tipologia de injustiça. Para tanto, seguiremos os momentos que precedem e fundamentam tal objetivo. No primeiro, discorreremos em que consiste a injustiça hermenêutica. No segundo, abordaremos o que Fricker aponta como a sua fonte (sua causa). E, no terceiro, exploraremos algumas possíveis soluções. Por fim, argumentaremos a respeito da dificuldade na identificação de um caso de injustiça hermenêutica na tentativa, enfim, de resolvê-lo.

Palavras-Chave: Injustiça hermenêutica. Ética. Epistemologia.

Abstract: This article aims to investigate one of the two types of epistemic injustice present in M. Fricker's original work: hermeneutic injustice. The general purpose is to discuss the viability of what is called the problem of identifying this typology of injustice. To do so, we will follow the moments that precede and support this objective. In the first, we will discuss what hermeneutic injustice consists of. In the second, we will address what Fricker points out as its source (its cause). And, in the third, we will explore some possible solutions. Finally, we will argue about the difficulty in identifying a case of hermeneutic injustice in an attempt, finally, to solve it.

Keywords: Hermeneutic injustice. Ethics. Epistemology.

Introdução

O trabalho de Miranda Fricker (2007) sobre *injustiça epistêmica*² estabeleceu uma espécie de marco na assim chamada *virada social da epistemologia*³ por empreender uma investigação e uma subsequente reflexão

¹ Mestrando em Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Rohden. Bolsista CAPES/PROSUC. Pesquisa na área de Filosofia, com ênfase em Hermenêutica Filosófica. E-mail: g.schessof@hotmail.com

² *Epistemic Injustice - Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, 2007.

³ De acordo com Santos (2022, pp. 561-562), vários trabalhos importantes com o objetivo de ampliar e estender os conceitos tradicionais da epistemologia – tais como racionalidade, evidência, crença, justificação e conhecimento – ao conjunto dos problemas da vida social, vêm sendo desenvolvidos desde os anos 1980. O trabalho de Fricker se insere neste contexto justamente por propor uma investigação acerca de fenômenos sociais problemáticos que tradicionalmente escapam da epistemologia (tais

com vistas à solução de problemas decorrentes de uma das *faces da injustiça*⁴ que, aparentemente, era até então ignorada tanto por epistemólogos quanto poreticistas. Tornar explícitas as lacunas que dificultam ou mesmo impedem que parte dos indivíduos alcancem a compreensão das suas próprias experiências na sociedade, é o que dá o tom e o fôlego ao trabalho de Fricker. Trata-se, portanto, de uma proposta que cruza questões que normalmente pertencem à esfera ético-política da investigação filosófica (como as injustiças), com os recursos da epistemologia.⁵

O presente texto, evidentemente, tem a sua problemática na esteira do trabalho de Fricker sobre injustiça epistêmica. Já de início, podemos ganhar terreno mediante uma definição apropriada desse conceito importante: *Injustiça epistêmica* refere-se à exclusão prejudicial da capacidade de um indivíduo ou grupo em adquirir, produzir, manter e transmitir conhecimentos, que tem por causa um preconceito de identidade.⁶ Dito de outro modo, “é a ideia de que podemos ser injustamente discriminados em relação a nossa capacidade enquanto conhecedores por conta de preconceitos acerca do falante, tais como gênero, origem social, etnia, raça, sexualidade, tom de voz, sotaque e assim por diante.” (BYSKOV, 2020, p. 116, tradução nossa).

Como indica a própria Fricker (2007), existem *dois tipos* de injustiça epistêmica: a *testemunhal* e a *hermenêutica*.⁷ Para os nossos propósitos,

como as injustiças), apesar de interferirem no progresso e no ganho epistêmico de uma parcela significativa de indivíduos.

⁴ Expressão empregada por Skhlar (1998), como título para o seu livro *The Faces of Injustice*.

⁵ Em sua *resenha*, Kuhnen (2015, p. 628-629) questiona se por lidar com uma forma de injustiça, não se trataria de um livro sobre ética; ou se por lidar com o problema da aquisição de conhecimento, não se trataria de um livro de epistemologia. Ao que observa que “o ponto de partida de Fricker é um problema epistêmico relevante, a saber, a troca de informações e de conhecimento por meio do testemunho a fim de produzir novos conhecimentos, mas a autora salienta justamente um aspecto ético desse problema, qual seja, a desconfiança em relação às palavras professadas pelo outro devido à sua identidade social.” (ibid.)

⁶ Cf. Fricker (2007), também, Santos (2022), Kuhnen (2015) e Byskov (2020).

⁷ A fim de lançar desde já um pouco de luz sobre o significado de tais conceitos, vejamos como a própria Fricker os aborda, logo no princípio da obra: “Podemos dizer que a injustiça testemunhal é causada pelo preconceito na economia de credibilidade; e que a

focaremos aqui na injustiça hermenêutica – embora algumas considerações sobre a injustiça testemunhal deverão também ser feitas, tendo em vista, especialmente, as possíveis soluções que pretendemos pontuar.

Nossa hipótese de trabalho consiste, basicamente, em apontar para o que seria uma enorme *dificuldade na identificação* dos casos de injustiça hermenêutica, em comparação com a injustiça testemunhal (e mesmo em comparação com outras injustiças que não epistêmicas, como a injustiça social, injustiça racial, a desigualdade e assim por diante⁸); onde a própria identificação de que um determinado caso possa vir a ser considerado uma injustiça hermenêutica, se segue apenas depois da própria resolução deste gênero de injustiça. Isso seria relevante porque, supondo estarmos certos de nossa hipótese, (i) conseguiríamos indicar uma particularidade que ao menos contribuiria para um maior esclarecimento do fenômeno.

Pensamos, todavia, que (ii) o principal é o que se segue: se estivermos certos, parece que o caso da injustiça epistêmica hermenêutica subverte, por assim dizer, ao menos um elemento na lógica do tratamento de problemas: ao invés de principiarmos pela sua identificação, seguido de discussões com vistas à sua resolução, nós tomamos consciência de que um determinado caso é uma injustiça hermenêutica por ocasião da sua própria resolução⁹. Não estamos, evidentemente, advogando a impossibilidade da identificação de casos práticos de injustiça hermenêutica. O que pretendemos demonstrar é tão somente a dificuldade de ter claro quando, de fato, se trata de uma injustiça hermenêutica e, fundamentalmente, atentar para isto que julgamos ser uma particularidade do fenômeno.

171

injustiça hermenêutica é causada pelo preconceito estrutural na economia dos recursos hermenêuticos coletivos.” (2007, p. 1, tradução nossa)

⁸ Como aponta Skhlar (1988), de um ponto de vista da história da filosofia, sempre se considerou a justiça com características uniformes, capaz de exprimir um sentido único e preciso. Mas muitas vezes se ignorou as injustiças, pensando que alcançar um sentido uno de justiça era o suficiente. Porém, existem mesmo várias faces da injustiça, cada qual com a sua particularidade. Lidar com as injustiças parece requerer muito mais do que um sentido unificado e preciso de justiça.

⁹ Com o perdão pela alegoria, é mais ou menos como se trocássemos o pneu do carro com ele ainda em movimento.

Evidentemente que isso começará a ser mais bem esclarecido a partir de uma compreensão adequada sobre a *injustiça hermenêutica*. (1) Começaremos, então, definindo – à luz do trabalho de Fricker (2007) – o conceito de injustiça hermenêutica, tomando como exemplo o caso de Carmita Wood, citado pela autora. (2) Depois arrolaremos brevemente o que Fricker aponta como possível causa da injustiça hermenêutica: a *marginalização hermenêutica*. (3) Seguiremos com considerações acerca do que seria necessário e suficiente para afirmar que uma injustiça hermenêutica fora superada – algo que passa pela *virtude da justiça hermenêutica* proposta por Fricker. (4) E, finalmente, de posse desses pressupostos, demonstrar a viabilidade de nossa hipótese, a saber, a dificuldade inerente à identificação dos casos de injustiça epistêmica, e a maneira pela qual poderíamos abrandá-la.

A injustiça hermenêutica

Como dissemos, Fricker (2007) assevera que existem dois tipos de injustiça epistêmica, a *testemunhal* e a *hermenêutica*¹⁰. A *injustiça testemunhal* ocorre quando o ouvinte não confere a devida atenção ou o devido crédito ao falante por causa de algum preconceito de identidade¹¹, que normalmente existe por conta de alguma estrutura social injusta ou estereótipo socialmente difundido, onde o falante (o testemunhador) é previamente colocado pelo ouvinte.

A *injustiça hermenêutica* ocorre quando um indivíduo ou grupo tem parte significativa da sua vida em sociedade obscurecida por conta da uma lacuna “no recurso hermenêutico coletivo”, isto é, uma lacuna ou a falta de um recurso teórico-conceitual capaz de dar sentido a uma situação injusta. Nas palavras de Fricker (2007, pp. 161-162, tradução nossa) uma “injustiça hermenêutica é feita

¹⁰ Pensamos ser interessante deixar exposto em uma nota a didática definição de Santos (2022, p. 565): “[...] de acordo com essa proposta, alguém pode ser prejudicado em sua capacidade de fornecedor de conhecimento ou na sua capacidade para expressar e/ou fazer sentido de experiências sociais. No primeiro caso, o sujeito sofre o que Fricker chama de uma injustiça testemunhal. No segundo caso, esse sujeito está sofrendo, segundo ela, uma injustiça hermenêutica.”

¹¹ Sobre os preconceitos que dão lastro à injustiça testemunhal, afirma Byskov (2020, p. 117), “testimonial injustice occurs when we attribute more or less credibility to a statement based on prejudices about the speaker, such as gender, social background, ethnicity, race, sexuality, tone of voice, accent, and so on.”

quando uma lacuna hermenêutica coletiva se impõe de modo a prejudicar significativamente alguns grupos e não outros” Então, se na injustiça epistêmica testemunhal, o falante (a testemunha) consegue articular de maneira suficiente o que pretende expressar, e possui recursos conceituais igualmente suficientes para fazê-lo, tendo descrédito diante do ouvinte por conta de um preconceito deste para com a sua pessoa (por pertencer a um grupo marginalizado, com estereótipos equivocados a ele outorgados), na injustiça epistêmica hermenêutica, o falante sequer é capaz de expressar a sua experiência social, que lhe afigura danosa e injusta, pois há uma lacuna ou ausência de recurso conceitual capaz de lançar luz à sua própria experiência social prejudicial.

Para explicitar melhor o que significa “injustiça hermenêutica”, e também para dar lastro aos nossos propósitos futuros, vejamos o caso de Carmita Wood, retirado das “memórias” de Susan Brownmiller, que Fricker (2007, pp. 149-150) emprega como exemplo: Carmita Wood era uma mulher de 44 anos que trabalhava no Departamento de Física Nuclear da Universidade de Cornell em meados dos anos 1970, e sofrera com diversas investidas sexuais indesejadas por parte de um professor, em uma época em que o conceito de *assédio sexual* não existia. Não conseguindo evitar as investidas do professor e completamente esgotada psicologicamente, Carmita Wood acaba pedindo demissão. Porém, ao solicitar o seguro-desemprego, não consegue explicar os motivos reais de sua demissão, alegando tão somente razões pessoais. Então, tem negado o seu direito ao benefício. O caso de Carmita Wood foi parar nas mãos de advogadas feministas que estavam àquela altura lidando com vários casos similares. Elas notaram que precisavam justamente encontrar um nome para a situação. Alguém sugeriu *assédio sexual* – e, então, a lacuna hermenêutica fora preenchida.

Note-se que, anterior à elaboração do conceito (*assédio sexual*), Carmita Wood, bem como todas as mulheres que passaram por situações assim à época, estavam em uma condição em que a própria articulação de um discurso que faça sentido acerca do ocorrido se mostrava inviável. Fricker parece de fato indicar que em nossas experiências sociais, nos mais diversos contextos aos quais pertencemos (trabalho, escola, família e assim por diante) e atividades que executamos (estudar, ler, pagar contas, conversar e assim por diante), temos um

acesso prévio a um arcabouço teórico-conceitual coletivo que utilizamos para projetar sentido (semântico) às nossas experiências – se alguém nos pergunta o que aconteceu, e não temos as ferramentas necessárias para articular a própria fala, é como se o nosso interlocutor não tivesse acesso às nossas experiências. Por outras palavras, a relação intersubjetiva fica comprometida. Mais ainda, a própria compreensão das nossas próprias experiências fica comprometida. É bem possível que se fossemos tentar expressar cada experiência pela qual passamos no contexto social, teríamos dificuldade em fazê-lo; podemos supor que há sempre um limite na compreensão e na expressão efetiva acerca do que nos ocorre. Mas isso, por si só, não é um problema. O problema começa quando a nossa experiência social nos é prejudicial e não conseguimos sequer compreendê-la e comunicá-la.

Obviamente que nem toda lacuna teórico-conceitual implica em uma injustiça hermenêutica – mesmo que a ausência de tal recurso resulte em prejuízo ao indivíduo. O exemplo de Fricker (ibid., p. 152), para tanto, é excelente: mesmo que alguém tenha uma condição médica desconhecida e incompreendida de modo tal que essa pessoa venha a sofrer por conta disso, o que se têm é “má-sorte epistêmica circunstancial” (*circumstantial epistemic bad luck*) e não injustiça. Segundo Fricker (2007, p. 151) “para que algo seja uma injustiça, ele deve ser prejudicial, mas também tem de ser errado, seja porque discriminatório ou porque, de qualquer forma, injusto.” O caso de Carmita Wood, é emblemático pois é uma situação que acarreta prejuízos à condição do indivíduo; e basta apenas recorrer a uma intuição básica para percebermos o quanto trata-se de um erro (as investidas do professor claramente violentam a pessoa). Assim, tal injustiça é uma *injustiça hermenêutica* na medida em que faltava a Carmita Wood o recurso conceitual para que ela pudesse compreender plenamente a sua experiência prejudicial e injusta, e comunicá-la satisfatoriamente.

A fonte da injustiça hermenêutica: a marginalização hermenêutica

De acordo com Fricker, “a injustiça hermenêutica só ocorre em um ambiente de *marginalização hermenêutica*. As pessoas são hermenêuticamente marginalizadas quando estão excluídas da geração de significados sociais

compartilhados.” (BEEBY, 2011, p. 481, itálico do autor). Em outras palavras, a marginalização hermenêutica ocorre quando é o caso em que um indivíduo ou grupo não faz parte ou está *à margem* do conjunto de coisas que influenciam na constituição do quadro teórico-conceitual que utilizamos para dar sentido às nossas experiências.

O caso de Carmita Wood, uma vez mais, nos é exemplar: a adesão das mulheres ao ambiente acadêmico era à época limitada pelo contexto sabidamente machista da sociedade. Assim, os significados compartilhados naquele contexto acadêmico eram tão somente desenvolvidos por homens e, logo, contemplavam amplamente os homens – as mulheres estavam excluídas da participação de qualquer construção de significados sociais do ambiente acadêmico; em resumo, estavam marginalizadas, isto é, pouco ou nada contribuía na consecução dos significados sociais daquele contexto. Se alguma situação prejudicial e injusta ocorresse a uma mulher – não precisando ser necessariamente uma situação de assédio sexual – é bem *possível* (não se trata, pois, de uma “certeza”) que para tal situação não houvesse o recurso hermenêutico capaz de lançar luz à experiência injusta.¹²

Poderia ser o caso que Carmita Wood sofresse com o que hoje se chama de *mansplaining*¹³, isto é, uma prática por parte de homens em explicar coisas óbvias às mulheres. Carmita Wood poderia se sentir incomodada, entretanto, estaria igualmente experienciando algo obscuro por lhe faltar o conceito do qual hoje dispomos. Estaria, pois, em uma situação de *injustiça hermenêutica*. O importante aqui é notar como fazer parte de um ambiente de marginalização hermenêutica, isto é, de “uma participação hermenêutica desigual em relação a alguma(s) área(s) significativa(s) da experiência social” (FRICKER, 2007, p. 153), é a fonte das injustiças hermenêuticas. A partir daí, Fricker define de maneira mais precisa a injustiça hermenêutica: “a injustiça de ter alguma área relevante da

¹² Conforme Santos (2022, p. 568), “uma sociedade machista, nossas relações epistêmicas tenderão a reproduzir valores machistas, o mesmo para sociedades homofóbicas ou elitistas e seus respectivos valores.”

¹³ Não raro, o *mansplaining* vêm acompanhado do *maninterrupting*, que é quando um homem repetidamente interrompe a fala de uma mulher.

experiência social obscurecida pela falta de entendimento coletivo devido à marginalização hermenêutica” (2007, p. 158, tradução nossa).

A superação de uma injustiça hermenêutica

De acordo com Beeby (2011, p. 480, tradução nossa),

[...] o momento em que Carmita tergiversou e falhou em encontrar as palavras para descrever a sua experiência, foi o momento em que ela se tornou vítima de injustiça hermenêutica. Ela não poderia encontrar palavras para descrever sua experiência porque essa experiência, que nós agora entendemos enquanto assédio sexual, estava “obscurecida do entendimento coletivo”.

Se a injustiça hermenêutica ocorre quando há a falta do recurso teórico-conceitual compartilhado socialmente, capaz de desobscurecer, isto é, preencher a lacuna interpretativa de uma experiência injusta – uma experiência que é prejudicial e errada (FRICKER, 2007, p. 151) – pela qual sofre um indivíduo ou grupo; podemos inferir que uma injustiça hermenêutica é *superada* por ocasião de se ter disponível tal recurso. Obviamente que nem toda injustiça é injustiça epistêmica (seja testemunhal ou hermenêutica); mas toda injustiça, seguindo Fricker (2007), é prejudicial e errada; uma injustiça hermenêutica seria justamente uma injustiça, uma “ação” (no caso de Carmita Wood, a “ação” era o assédio sexual por parte do professor) prejudicial e errada sofrida por um indivíduo ou grupo, e para a qual não se têm um “nome”¹⁴- um *conceito*.

Assim se deu com o caso da origem do conceito de assédio sexual (ver nota de rodapé número 13): através de um grupo de feministas disposto a denunciar tal injustiça, foram se especulando nomes, conceitos possivelmente cabíveis para bem expressar o que ocorria com frequência com mulheres no ambiente de

¹⁴ Assim consta no livro de Fricker (2007, p. 150), a respeito de como se deu a elaboração do conceito de “assédio sexual”, segundo os relatos de Brownmiller: “O ‘isto’ sobre o qual elas queriam quebrar o silêncio não tinha nome. ‘Oito de nós estávamos sentadas no escritório de Assuntos Humanos,’ lembra Sauvigne, ‘fazendo um levantamento a respeito do que escreveríamos nos posteres de nossa manifestação. Nós nos referíamos a isso como ‘intimidação sexual’, ‘coerção sexual’, ‘exploração sexual no trabalho’. Nenhum desses nomes parecia estar certo. Nós queríamos algo que abrangesse toda uma gama de comportamentos persistentes, sutis e não sutis. Alguém sugeriu ‘assédio’. *Assédio sexual!* Instantaneamente concordamos. Era isso que era.”

trabalho; um conceito que, quando utilizado, todos conseguissem, por assim dizer, remeter ao ato, seja no modo como ele ocorre ou costuma ocorrer, bem como os danos que traz.

Com isso, portanto, *superar uma injustiça hermenêutica, seria desenvolver um conceito suficientemente capaz de preencher a lacuna existente nos recursos hermenêuticos coletivos, de modo que, ao empregá-lo, fique claro, tanto para as vítimas quanto para os outros, qual é a situação (a experiência social prejudicial e errada) a qual o conceito se refere e descreve.*

Dito isso, já é possível discutir as condições de possibilidade de superação de uma injustiça hermenêutica. Podemos apontar algumas sugestões que talvez possam figurar como etapas em tal processo, isto é, na elaboração de um conceito que seja capaz de dirimir tal injustiça.

A primeira coisa que salta aos olhos no caso da aquisição do conceito de assédio sexual, é a dinâmica empregada pelas feministas: a reunião de um grupo vítima de injustiça hermenêutica, que se propôs a refletir sobre a experiência social obscura pela qual muitas mulheres passavam¹⁵. Interessante também é o processo de cunhagem do conceito, que utiliza como método a *tentativa e erro*, ou seja, vão se especulando possíveis palavras e conceitos, deliberando a respeito de cada uma até que se encontre o mais apropriado.

E disso, chega-se a outra das coisas a serem observadas, algo que justamente possibilita que o processo acima descrito possa acontecer: a garantia da liberdade de associação. Isso porque, muito dificilmente, um prejuízo sistemático à individualidade de pessoas seria combatido caso houvesse um impeditivo na aproximação e na manutenção das relações entre os que sofrem o dano. No caso da injustiça hermenêutica, um indivíduo sozinho jamais conseguira desenvolver um conceito capaz de abarcar as múltiplas formas em que a sua experiência social está obscurecida.

Daí chegamos a uma coisa que distingue fundamentalmente as sugestões de solução entre injustiças testemunhal e hermenêutica: enquanto a testemunhal

¹⁵ Lamentavelmente ainda nos dias de hoje as mulheres têm de lidar com o assédio sexual. Mas, como se têm o conceito, já não se pode dizer que o *assédio sexual* é uma injustiça hermenêutica. É, certamente, uma injustiça, mas não *hermenêutica*.

pode ser resolvida com o ouvinte assumindo um caráter reflexivo e receptivo em relação ao testemunho do falante, e corretivo em relação aos seus próprios preconceitos relativos ao falante – isso em que consiste a *virtude da justiça testemunhal* (FRICKER, 2007, pp. 86-108), trata-se, pois, de uma resolução a nível individual. E, embora, a virtude da justiça testemunhal prepare o terreno para a *virtude da justiça hermenêutica* (SANTOS, 2022, p. 578), esta pretende responder a uma questão cuja culpabilidade é *estrutural* e não *individual* – pois que a *fonte* da injustiça hermenêutica é a *marginalização hermenêutica* (como apresentado na seção 2), que é meramente consequência da uma estrutura social já injusta. A virtude da justiça hermenêutica, argumenta Fricker (2007), é *sempre corretiva na estrutura*, dado que a lacuna nos recursos hermenêuticos coletivos impossibilita uma comunicação efetiva do falante para com o ouvinte; de modo que mesmo sem preconceitos para com o falante, o ouvinte não pode compreendê-lo.

Assim, portanto, para que se possa meramente cogitar as possibilidades para o exercício da virtude da justiça hermenêutica, precisa-se de certas afirmações políticas – como a garantia de liberdade de associação, por exemplo, geralmente salvaguardados por regimes democráticos.¹⁶

178

O problema de identificação da injustiça hermenêutica

Agora que já vimos o que é a injustiça epistêmica hermenêutica (1), sua(s) causa(s) (2), as possíveis formas de combatê-la e o que é necessário para superá-la (3), podemos passar para o que julgamos ser a nossa contribuição, a saber, (4) ao problema da dificuldade na identificação da injustiça hermenêutica, que se segue, por assim dizer, a uma idiosincrasia inerente ao fenômeno: o fato – a ser por nós demonstrado – de que tomamos consciência de que um determinado caso se trata de injustiça hermenêutica quando para ela encontra-se uma resolução, isto é, encontra-se um conceito *suficientemente capaz de preencher a lacuna até então existente no recurso hermenêutico coletivo*.

¹⁶ Não discutiremos no detalhe questões desta envergadura aqui, pois, fazer isto, nos afastaria demasiadamente dos propósitos do nosso texto.

Antes ainda, a fim de devidamente colocar a problemática central de nosso texto, faremos algumas breves considerações metafilosóficas, que servirão de mola mestra dos nossos propósitos.

Primeiramente, cabe colocar – sem pretensão alguma de fornecer uma resposta última – a pergunta sobre o que a filosofia faz, ou melhor, a pergunta pelo que fazem aqueles que fazem filosofia: os filósofos. Tal questão, aparentemente trivial e aparentemente completamente desconexa com os propósitos inicialmente estabelecidos para o presente texto, têm a sua razão de ser.

Segundo Porta (2003, p. 22-23), o *philosophical way of thinking* compreende algumas características que o tornam “uma forma específica de pensar”, que abarca “uma reflexão sistemática, metódica e (em maior ou menor medida) autônoma sobre certos problemas”¹⁷. O crucial para nós, é atentar à última palavra desta afirmação: o *problema* (ou os problemas) – eis o momento essencial do *philosophical way of thinking*; é o ponto de partida do pensar filosófico¹⁸. Porta (ibid., p. 26) argumenta ainda que se o público em geral tem uma opinião de que a filosofia é um terreno onde impera a arbitrariedade, onde “cada um simplesmente diz o que quer”, isso se deve ao fato de que o público em geral não consegue entender e mesmo tomar consciência do problema.

Assumindo a precisão desse postulado (metafilosófico) acerca do que a filosófica faz, podemos chegar à conclusão de que o começo do pensar filosófico é a tomada de consciência de que existe algum problema. Em outras palavras, trata-se *da identificação* do problema. Tendo isso em vista, podemos elaborar rapidamente um “esquema” que, talvez, seja capaz de guiar uma investigação com pretensões filosóficas: 1) identificação do problema; 2) discussão sobre a natureza

¹⁷ Porta (ibid.) segue ainda: “Sem ela, jamais há filosofia em nenhum sentido, nem sequer no mais desprezioso de entender um texto.”

¹⁸ Silva (2020, p. 72) oferece-nos uma ótima síntese das possibilidades com as quais lidamos com problemas na filosofia. Ei-las: “a. a fixação de um novo problema (ou conjunto de problemas); b. a demonstração de que um problema (ou conjunto de problemas) é um pseudoproblema; c. a demonstração de que uma resposta ou perspectiva oferecida a problemas fixados é uma resposta ou perspectiva falsa ou insuficiente; d. o oferecimento de novas respostas ou perspectivas a problemas anteriormente fixados.”

do problema (dizer em que o problema consiste, isto é, a definição de caráter conceitual); 3) discussão sobre as causas do problema; 4) discussão sobre a resolução do problema; e 5) a resolução efetiva do problema.

Agora, como um segundo momento, cabe reconhecer e afirmar que *injustiças*, não só epistêmicas, mas também as raciais, as estruturais, as penais, a desigualdade e assim por diante, são indiscutivelmente *problemas* – talvez, não só problemas especificamente filosóficos, mas, certamente, problemas com os quais o pensar filosófico deve se ocupar se preocupar.

Penso que não há dúvidas de que a injustiça hermenêutica é um problema a ser tratado pelo modo de pensar filosófico, assim como a injustiça testemunhal. Como visto, este gênero de injustiça (a hermenêutica) causa prejuízos injustificados aos indivíduos, de tal maneira que os que são vítimas de injustiça hermenêutica são incapazes de tornar inteligível para si mesmos e para os outros aquilo que é do seu próprio interesse – relativo ao que a Fricker (2007) chama de *dano primário*¹⁹; o problema da injustiça hermenêutica perpassa, pois, questões que pertencem à ética, mas que redundam em perdas da própria capacidade dos indivíduos como conhecedores.

O ponto, portanto, não é demonstrar que a injustiça hermenêutica não é um problema (para o modo de pensar filosófico) – uma tarefa que já mostraria fracassada desde o princípio. O ponto é atentar que a identificação de casos possíveis de injustiça hermenêutica – diferentemente da injustiça testemunhal, principalmente porque essa é uma questão epistêmica individual, que se refere à detecção, pelo próprio indivíduo, de preconceitos que acabem por descredibilizar o testemunho do falante – por si só, já é um grande problema. Vejamos o porquê.

É preciso atentar que o que Fricker (2007, p. 151) expõe enquanto *injustiça* é algo que deve tão somente *ser prejudicial, mas também tem de ser errado* (“errado” por ser fruto de discriminação, preconceito, violência e assim por diante). Para termos injustiça hermenêutica, precisamos, pois, que algo seja

¹⁹ Há também os *danos secundários*, que ocorrem quando “você se encontra em uma situação em que aparentemente é o único a sentir a dissonância entre a compreensão recebida e o próprio senso íntimo de uma determinada experiência, o que tende a derrubar sua fé em sua própria capacidade de entender o mundo [...]” (FRICKER, 2007, p. 163).

prejudicial, errado, mas que este “algo” como que obscureça a experiência prejudicial e injusta do indivíduo devido à falta de um conceito (que representa a famigerada *lacuna no recurso hermenêutico coletivo*) suficientemente capaz de projetar sentido, tanto para a vítima, quanto para os outros, da sua experiência. Ou seja, a resolução do *problema* que é um caso específico de injustiça hermenêutica (“o caso Carmita Wood”, por exemplo) está condicionada ao desenvolvimento e o emprego de um “nome”, de um conceito, de uma expressão para tal caso.

O problema que se segue é que, aqui, parece haver uma inversão na própria lógica do modo de pensar filosófico, no qual a resolução do problema (que deveria ser o último momento do pensar filosófico) precede a identificação do problema (que deveria ser o primeiro²⁰). Vejamos, de novo, o exemplo de Carmita Wood: só o que ela sabia era que os seus *prejuízos* (psicológicos e físicos) decorriam das ações inquestionavelmente *erradas* do professor – intuitivamente, ela pode inferir que é vítima de uma injustiça. E tanto assim o fez, que solicitou o seguro-desemprego, o qual lhe foi negado porque faltava-lhe o *recurso hermenêutico*, isto é, o conceito de *assédio sexual*. Conforme notou Beeby (2011, p. 480, tradução nossa), fora “no momento em que Carmita tergiversou e falhou em encontrar as palavras para descrever a sua experiência, [...] que ela se tornou vítima de injustiça hermenêutica.” Que Carmita Wood fora vítima de injustiça hermenêutica está fora de discussão. Contudo, do fato de ser a vítima, neste caso específico, não se segue que ela tenha tomado consciência de que, ao falhar em descrever a sua experiência, estava sendo vítima de injustiça hermenêutica. E mais: ela sequer poderia, na medida em que tomar consciência da injustiça hermenêutica implica na compreensão de sua situação, o que só se dá mediante o conceito, neste caso, de assédio sexual.

Se estamos certos, isso significa dizer que Carmita Wood, e mesmo as advogadas feministas que se empenharam em cunhar o conceito de assédio sexual, só poderiam identificar uma injustiça hermenêutica uma vez que a resolvessem, isto é, uma vez que cunhassem o conceito.

²⁰ Seguimos aqui o “esquema” elaborado na primeira parte da presente seção.

Este é um caso, a nosso ver, raro, de um problema passível de ser resolvido antes mesmo de que tenhamos a condição de identificá-lo. Isso, como mencionamos na *introdução*, se vale de alguma coisa, vale por conta de um esclarecimento maior acerca da própria natureza da injustiça hermenêutica.

Não pensamos, todavia, que só porque este pode ser o caso no exemplo de Carmita Wood, que se segue a impossibilidade de identificarmos desde o princípio (portanto, desde a identificação do problema) algum caso de injustiça hermenêutica. Por exemplo: poderia ser que o mesmo grupo de mulheres feministas fossem versadas em questões relativas às injustiças epistêmicas. Estando, então, epistemicamente munidas dos pressupostos necessários, poderiam concluir acertadamente que os prejuízos e o “erro” provocados pela conduta do professor não possuem um conceito capaz de nomear/classificar/clarificar a experiência. Teríamos, assim, um caso de identificação de uma injustiça hermenêutica.

Cabe notar, porém, o quão difícil seria justamente a identificação de um problema do gênero: elas teriam de ter estudado uma questão bem específica da Epistemologia Social; teriam de angariar uma quantidade de pessoas que passaram por experiências parecidas e que estivessem dispostas a falar a respeito; além de terem de estar em um contexto histórico-social que permita às mulheres a liberdade de associação – o que, considerando a história, estamos apenas na primeira infância disso que hoje mostra-se enquanto possibilidade. Na maior parte da história humana as mulheres foram extremamente marginalizadas por conta de machismo, superstições tolas e noções patriarcais que lamentavelmente insistem em se fazer presentes – embora com menor envergadura e influência – ainda nos dias de hoje. Teriam de arrumar um meio de sair da margem e colocar-se no centro, porém, sem antes ter resolvido o problema, isto é, sem ter cunhado o conceito que dissolve, enfim, o quadro de injustiça epistêmica do qual são vítimas.

Dadas todas estas coisas, caberia perguntar qual seria o ganho que teríamos quanto ao problema da identificação da injustiça hermenêutica, na medida em que esta pode ser solucionada sem mesmo ser identificada. As condições, por assim dizer, peculiares desta injustiça, indicam que para superá-la precisamos

apenas saber que (i) estamos sofrendo injustiça, isto é, há uma experiência prejudicial à vida do indivíduo que provém de um erro de terceiros; e (ii) que é preciso nomear tal experiência, haja visto que faltam os termos para tanto.

Considerações finais

Procuramos fazer algumas reflexões sobre a contribuição relativamente recente para o campo da Epistemologia Social de Miranda Fricker, com o seu conceito de *injustiça epistêmica*. Focamos numa das formas de injustiça epistêmica, a hermenêutica, no intuito de mostrar, sobretudo, as dificuldades inerentes à sua identificação (4) – se tratando, pois, curiosamente de algo que não impede e nem sequer torna mais difícil a dissolução de um quadro de injustiça hermenêutica. Fizemos isso mediante três momentos precedentes que serviram para que pudéssemos (1) nos apropriar devidamente do conceito de injustiça epistêmica hermenêutica; (2) das suas causas; e (3) das condições necessárias para a resolução de injustiça hermenêutica.

Referências

- BEEBY, L. *A critique of hermeneutical injustice*. In: Proceedings of the Aristotelian Society, Vol. cxi, Part 3, 2011. pp. 479-486.
- BYSKOV, M. F. *What makes epistemic injustice an “Injustice”?* Journal of Social Philosophy, Vol. 52 No. 1, Spring 2021, 116-133.
- FRICKER, M. *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford University Press, 2007.
- KUHNEN, T. A. FRICKER, Miranda. *“Epistemic injustice: power and the ethics of knowing”*. New York: Oxford University Press, 2007. In: *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, [S. l.], v. 20, n. 33, p. 627-639, 2015.
- PORTA, M. *A filosofia a partir dos seus problemas*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- SANTOS, B. R. G. “Injustiça epistêmica”. In *Compêndio de Epistemologia*. ETCHEVERRY, Kátia Martins; OLIVEIRA, Rogel Esteves de; RODRIGUES, Tiegue Vieira; SARTORI, Carlos Augusto (Orgs.). Porto Alegre: FI, 2022.
- SHKLAR, J. *The faces of injustice*. Yale: University Press, 1988.
- SILVA, G. F. “Kierkegaard não se desprende de Hegel’: notas sobre o juízo de Heidegger sobre Kierkegaard em a *Hermenêutica da Facticidade*”. In: *Trans/Form/Ação*, v. 43, p. 51-76, 2020.

Submissão: 06. 04. 2023 / Aceite: 30. 04. 2023

Pluralismo e homogeneização religiosa: uma análise da teoria de Hick através das críticas de Burley

Pluralism and religious homogenization: an analysis of Hick's theory through Burley's criticisms

EVERTON DIEGO TELES¹

Resumo: Neste artigo, defendo que homogeneizar e reduzir as religiões a um grupo ou tradição específicos dificulta o diálogo interreligioso que vise promover o respeito e a empatia entre religiosos e não religiosos. Assim, reconheço que uma abordagem pluralista da diversidade religiosa que homogeneiza e reduz as religiões perde força e plausibilidade teórica. Para tanto, respondo à questão “o pluralismo implica a homogeneização e redução da diversidade religiosa?” a partir de uma análise do pluralismo do filósofo John Hick. Abordo, primeiramente, o pluralismo do filósofo, situando seus principais pontos, e, na sequência, mostro as críticas de Mikel Burley que acusam a teoria de Hick de homogeneizadora e redutora. Com isso, pretendo concluir que as críticas enfraquecem, especialmente, as ideias kantianas que a tese de Hick apresenta, mas outras ideias, como as wittgensteinianas, ainda nos permitem pensar a diversidade sem homogeneizá-la ou reduzi-la.

Palavras-chaves: Pluralismo. Homogeneização. Redução.

Abstract: This paper aims to defend that the homogenization and reduction of religions to a particular tradition hinders the development of an interreligious dialogue that aims to promote respect and empathy between different religions and non-religious people. In this way, it seems reasonable to recognize that a pluralist approach to religious diversity that homogenizes and reduces religions loses strength and theoretical plausibility. Therefore, answer the question “does pluralism implies homogenization and reduction of religious diversity?”, with a John Hick's analysis of pluralism. I first address the philosopher's transcendental pluralism, situating its main points. In a second moment, I show the criticisms that accuse this theory of homogenizing and reducing religious diversity. Thus, in a third moment, I defend the main intuition that guides this study, namely, that Burley's criticism weakens, especially, the Kantian ideas that Hick's thesis presents. But, the Hikian theory presents Wittgensteinian ideas, which do not fall under the criticism pointed out by Burley, that is, they do not seem to reduce or homogenize religious diversity.

Keywords: Pluralismo. Homogenization. Reduction.

Introdução

Neste artigo, busco mostrar que as abordagens pluralistas da diversidade religiosa tendem a enfraquecer quando homogeneizam ou reduzem todas as religiões a um grupo ou tradição específica, que, de certa forma, enquadra todas

¹ Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Centro Oeste do Paraná (UNICENTRO) (2021) e mestre em Filosofia pela UNIOESTE (2023). E-mail: everton._teles@hotmail.com

as tradições num “modelo” particular. Pensar assim, parece complicar aquele que busca levar a diversidade religiosa a sério, e paralelamente, promover um diálogo entre diferentes religiosos que seja significativo e com respeito. Para exemplificar essa situação, avalio o pluralismo de John Hick², respondendo à seguinte questão: o pluralismo homogeneiza e reduz a diversidade religiosa? Por um lado, sim, porque as críticas que acusam a teoria transcendental de Hick como homogeneizadora e redutora parecem plausíveis³. Por outro lado, não, porque parece precipitado desconsiderar completamente a tese do autor, pois mesmo fragilizada, ela ainda nos permite pensar a diversidade religiosa sem homogeneizá-la ou reduzi-la, quando assume algumas ideias wittgensteinianas (como a noção de semelhança de família), que também caracterizam o pensamento hickiano⁴.

A teoria de Hick, geralmente, está inclusa num debate epistemológico, onde se busca, grosso modo, responder à questão: qual interpretação da diversidade religiosa melhor se justifica em termos racionais? ⁵ Hick tenta justificar o pluralismo como modo mais adequado de pensar e explicar a diversidade religiosa, pois, para ele, nenhum absolutismo é justificável em termos lógicos e

² John Harwood Hick (1922-2012) é considerado um dos pioneiros na reflexão sobre o pluralismo religioso. O teólogo e filósofo inglês é originário da tradicional Igreja Presbiteriana da Inglaterra, atualmente vinculada à Igreja Unida Reformada (Calvinismo). Juntamente com autores como Richard Swinburne e Alvin Plantinga, Hick contribui para criar, no séc. XX, a filosofia analítica da religião, inicialmente em resposta à impossibilidade traçada pelo positivismo lógico para se verificar empiricamente o significado da linguagem religiosa. O intenso trabalho voltado a contrapor a crítica positivista levou o autor a se ocupar com o problema do pluralismo religioso, especialmente, tratado na obra *Uma interpretação da religião - respostas humanas ao transcendente* (2018).

³ Apesar das fortes críticas, não há como negar que a abordagem de John Hick é fundamental para os estudos contemporâneos da diversidade religiosa e seus problemas filosóficos (especialmente epistemológicos). Parece louvável o esforço filosófico de Hick quando pensamos em sociedades democráticas que precisam conciliar nos mesmos lugares diferentes religiões.

⁴ Hick também foi um wittgensteiniano quando definiu o conceito de religião, profundamente inspirado na noção de “semelhanças de família” de Wittgenstein.

⁵ Tal debate costuma centrar no “problema do pluralismo religioso”, o qual envolve diferentes abordagens da diversidade religiosa, especialmente exclusivismo, inclusivismo, naturalismo e pluralismo. Foco, neste trabalho, numa tese que se caracteriza como uma abordagem pluralista da diversidade religiosa, ou seja, num modo pluralista de pensar e explicar a existência da diversidade religiosa.

epistemológicos. Nesse sentido, a palavra pluralismo não é referência a uma diversidade (de indivíduos, religiosa, étnica, cultural, política *etc.*), mas é referência a um modo de lidar com os desafios que envolvem a multiplicidade e a diversidade que o mundo nos apresenta⁶. Hick defende essa abordagem, utilizando uma distinção kantiana entre fenômeno e númeno, e estabelecendo, a partir disso, um critério soteriológico como referência para distinguir a religião autêntica da inautêntica. Para Mikel Burley (2020), Hick acaba homogeneizando e reduzindo as religiões, contrariando sua própria motivação conciliadora e seu desejo de promover a harmonia entre as religiões. Para Burley, mesmo que a teoria de Hick fosse bem-sucedida nessa empreitada (o que é duvidoso), “é improvável que uma harmonia baseada em ilusões teóricas seja duradoura” (BURLEY, 2020, p. 14)⁷.

Burley (2020) aponta que Hick peca ao menos em três pontos: a) quando separa as grandes tradições das pequenas tradições religiosas; b) quando assume uma concepção instrumental ou pragmática para lidar com a verdade religiosa (BURLEY, 2020, p. 17); e c) ao estabelecer um critério soteriológico ou ético como maneira de autenticar a religião da não-religião. Minha principal intuição é que a crítica de Burley enfraquece, especialmente, as ideias kantianas que a tese de Hick⁸ apresenta. Dessa forma, o pluralismo transcendental de Hick perde alcance e plausibilidade conceitual, pois, parece cair em algum tipo de inclusivismo ou exclusivismo. Mesmo reconhecendo a legitimidade da crítica de Burley, ainda existem elementos na teoria hickiana que permitem pensar a diversidade religiosa sem homogeneizá-la ou reduzi-la. Para esclarecer essa questão, apresento, primeiramente, as ideias de Hick, em especial, seu critério

⁶ Além do pluralismo de Hick outras abordagens pluralistas também buscam explicar a diversidade religiosa. Mickael Burley também propõe uma abordagem pluralista, a qual ele denomina pluralismo radical (cf. também Victória Harrison (2006), Roger Trigg (2014), Perry Schmidt-Leukel (2006)).

⁷ “But even if the theories were apt to be successful in this aim — which is doubtful — a harmony based on theoretical illusions is unlikely to be enduring” (BURLEY, 2020, p.14) (tradução nossa).

⁸ Talvez essa intuição contrarie a própria postura de Hick, pois, ao propor um critério soteriológico como norma reguladora daquilo que é religião para o que não é religião, o autor renuncia a suas ideias inspiradas em Wittgenstein.

soteriológico ou ético para diferenciar a religião da não-religião, e seu conceito de Real. Na sequência, apresento os principais pontos da crítica de Burley contidos na obra *A radical pluralist philosophy of religion – cross-cultural, multireligious, interdisciplinar* (2020). Por fim, defendo que tais críticas enfraquecem a teoria de Hick, mas não a refuta completamente.

O conceito de Real e o critério soteriológico ou ético

Para Hick (2018), diversas experiências e pensamentos religiosos são capazes de mediar um contato legítimo com uma realidade superior (transcendente), sendo diversas reivindicações de verdade última, afirmadas por diferentes religiões, igualmente legítimas, sem que, com isso, haja problemas lógicos ou epistemológicos. O autor (2018), sustenta que existe uma realidade ontológica independente das nossas capacidades cognitivas (o Real), a qual não podemos conhecer em si mesma, mas podemos experimentar, de modo limitado, nas diferentes formas religiosas que existem. Para ao autor, a realidade está condicionada a diferentes contextos e condições que existem no mundo. Por esses motivos, Hick (2018), considera razoável que haja variações nas manifestações religiosas dessa realidade. E, dado os limites cognitivos, linguísticos, culturais, sociais diante da realidade, parece infundada qualquer tentativa de justificar algum absolutismo sobre ela, ou seja, algum entendimento privilegiado sobre a realidade.

Para sustentar esses pontos, Hick (2018) propõe um pluralismo transcendental⁹, pois se utiliza de modo central da distinção fenômeno/númeno de Kant. Para o filósofo alemão, o conhecimento humano é limitado aos fenômenos ou à realidade fenomenal, dada através da percepção. Ideias como *Deus, Mundo e Liberdade* só podem ser pensadas, jamais conhecidas, pois

⁹ Hick assume o conceito de “preocupação última” como uma característica baseada na adoração de “um poder maior e invisível” (transcendental), o qual é amplamente difundida dentro da família de fenômenos religiosos. Tal preocupação última tem uma importância profunda para aqueles que a seguem, não apenas no sentido imediato, mas num sentido permanente e último (HICK, 2018, p. 47). Para o autor, esse é um possível ponto de partida para delinear os fenômenos religiosos. Porém, Hick ressalva que tal característica é ausente no budismo teravada, mas que outras características são compartilhadas com a religião, como “tentar ensinar o verdadeiro significado e natureza da vida, e mostrar o caminho para a libertação final do sofrimento” (HICK, 2018, p.47).

pertencem ao mundo numênico. Hick vincula a verdade divina reivindicada por diferentes religiões à existência (hipotética) de uma realidade última, a qual ele denomina de “o Real” (Realidade Última, o Último, ou o Transcendente); o Real em si é inacessível aos nossos sistemas conceituais humanos (tal qual o númeno é para Kant). Todavia, para Hick (2018), o Real pode ser conhecido enquanto fenômeno limitado através de diferentes experiências religiosas¹⁰. Não se trata de ter acesso ao Real em si mesmo, propriamente, mas antes, a uma manifestação singular de sua universalidade. Também não se trata de uma manifestação desvinculada do seu povo religioso. O Real enquanto fenômeno pode se manifestar de diversas formas e em diferentes religiões, pois é incorporado nas línguas, contextos e culturas diversas¹¹.

As experiências religiosas humanas são produto de uma junção da cultura e do ‘Real’. [...] Experiências humanas do Real tomam duas principais formas. Judeus, Muçulmanos, Cristãos e Hindus teístas estruturam sua experiência pelo conceito de ‘deidade’ (Deus). A experiência de não-teístas Hindus, Budistas, Taoístas, e outras são estruturadas pelo conceito de um ‘absoluto’ não-pessoal. [...] O Real como tal, contudo, não é nem deidade nem absoluto. [...] Enquanto nós experienciamos suas manifestações, o Real em si é inacessível (HICK, 2005, p. 225).

O Real, enquanto fenômeno pessoal cristão, por ex., assume a forma de um Deus triuno, no qual, a segunda figura da Santíssima Trindade é Jesus Cristo. Já enquanto fenômeno impessoal, por exemplo, para o budista, a manifestação do Real é entendida como o próprio estado de *nirvana*, ou, o estado de plena paz e tranquilidade atingida pela sabedoria do Buda. Ambas as manifestações são legítimas e configuram uma junção do Real com o contexto linguístico-cultural de cada crença particular. Nenhuma delas é capaz de explicar completamente o

¹⁰ Hick não interpreta literalmente a formulação de Kant, pois acredita, fielmente, que as respostas religiosas ao Real (númeno) são autenticadas na própria experiência religiosa de cada tradição. Hick sugere que diferentes mentalidades humanas formam e formarão diferentes modos - tradições - de pensar e experimentar o Real. Algumas pensam, segundo a fenomenologia da religião, no Real como *personae* divinas e outras como *impersonae* metafísicas.

¹¹ Hick se considera um realista crítico, pois reconhece legítima sua experiência religiosa com a realidade, mas simultaneamente, também reconhece legítimas as experiências desenvolvidas por outras tradições religiosas. O realista ingênuo pressupõe ter um acesso privilegiado a uma suposta verdade completa sobre a realidade.

Real em si. A hipótese do Real pressupõe que há uma identidade implícita entre religiões que manifestam a crença em algo transcendente ao humano. Toda religião crê, de modo fundamental, “numa consciência sobre e uma resposta a uma realidade que transcende a nós mesmos e nosso mundo, esteja a ‘direção’ da transcendência para além, ou interna a nós, ou ambas” (HICK, 2018, p. 45).

Contemplar o Real é descentralizar o homem do próprio eu para uma nova centralização no Transcendente, o Último. Esse, para Hick, é o critério que distingue a religião autêntica da inautêntica, a transformação humana centralizada no Real (HICK, 2018, p. 26). Trata-se de um critério soteriológico, pois vincula uma noção de salvação religiosa. Também é um critério ético, pois é através dos frutos morais identificados na vida dos religiosos que podemos observar e constatar a possibilidade concreta de existir o Real. Tais frutos do espírito são aqueles listados por São Paulo (*Gl. 5, 22-3*), a saber: amor, alegria, paz, paciência, bondade. Aquele que busca pela salvação demonstra esses aspectos morais. A palavra salvação parece, à primeira vista, problemática para caracterizar todas as religiões, pois seu significado¹² histórico é, geralmente, relacionado à noção exclusiva de salvação cristã, baseado na morte expiatória de Cristo em prol de um julgamento justo de Deus aos pecadores. Porém, Hick sustenta que o caráter soteriológico é referência para uma mudança efetiva nos seres humanos, de modo que a salvação cristã é mais uma entre outras formas de transformação religiosa, ou de “ser levado de uma situação má para outra radicalmente melhor” (HICK, 2018, p. 53)¹³.

¹² De origem grega, “soteriológico” é composto pelas palavras *sóter* (“salvador”) e *lógos* (“razão”, “estudo” etc.); enquanto “salvador” deriva da palavra latina *salvus* (“intacto”, “inteiro”, “salvo”).

¹³ Tal transformação é almejada, segundo Hick, pelo próprio Budismo. Nesse sentido, o autor fala em “salvação budista (ABE, 1985a, p. 212) e se refere “à iluminação Zen como salvação (SUZUKI, 1982, p. 99), apesar do fato de que o conceito budista, e também hindu, mais comum (para o termo) é o de libertação como despertar – da ignorância metafísica e da ilusão” (HICK, 2018, p. 53). Se é possível falar em salvação budista, também parece possível falar, nesses termos, em “libertação cristã” do pecado e da culpa. Assim, para ele, ambas as formas, salvação e libertação, compõem um termo híbrido, pois ambos tratam de deslocar os homens de seus estados atuais, em vista de um estado radicalmente melhor de harmonia com a realidade última.

A salvação religiosa ganha um *status* ampliado, como uma visão de mundo, centrada em uma verdade última que busca uma mudança efetiva nos homens, buscando o caminho correto para a felicidade. Tal transformação é distribuída mais ou menos na mesma medida entre as grandes religiões mundiais; não há no mundo nenhuma religião que se destaque moralmente entre as grandes tradições religiosas. Nesse contexto, nenhuma reivindicação de verdade última pode se legitimar como superior a outras manifestações do Real. Hick assume a noção de Karl Jasper (1953), e defende que ocorreu uma era axial¹⁴, aproximadamente, 800 AEC¹⁵ até 200 DEC, que demarcou um período de lenta evolução da vida humana, entretanto com avanços que favoreceram a emersão da individualidade e do caráter soteriológico das atuais religiões¹⁶. A salvação é uma transformação na vida humana, identificada num ideal ético comum a todas as grandes tradições, a saber, o amor/compaixão (*ágape*/Karunā) (HICK, 2018, p. 57). Os frutos morais e espirituais de uma experiência religiosa regulam a autenticidade das crenças. Não cabe relativizar ao fazer esse julgamento, pois cada religião é singular, desenvolvida dentro de um contexto linguístico e social particular. Os frutos morais são visíveis em todas as tradições, não se manifestam mais entre cristãos do que entre judeus, muçulmanos, hinduístas, budistas, siques, entre outros mais. Se a situação correspondesse com a nossa teologia tradicional, obrigatoriamente tais frutos deveriam se manifestar em maior abundância entre cristãos do que em outras religiões, o que não é o caso. Esse é o interesse central de cada tradição religiosa mundial: transcender o ponto de vista egóico humano, ou seja, seus males, vícios, preconceitos e crueldades, centrando-se no “mistério último”.

¹⁴ Jasper faz uma separação de ‘culturas pré-axiais’ das culturas do período axial. Uma cultura pré-axial ainda não passou por uma transformação espiritual e intelectual. Hick se utiliza da noção de Jasper para diferenciar dois tipos de religião: a religião pré-axial e a religião pós-axial.

¹⁵ AEC (antes da era comum); DEC (depois da era comum).

¹⁶ Durante o período axial personalidades significativas nasceram (Gautama, Confúcio, Lao Tzu, Zoroastro, Amós, Oseias, Sócrates, Platão, Aristóteles, Jesus *etc.*), e seus ensinamentos não se restringiram aos contextos de suas culturas. Assim, começou a ampliação da consciência humana e um movimento que deslocava a religião arcaica (preocupada em manter a ordem do existente) para se centrar nas religiões de salvação ou libertação (preocupadas com algo melhor para o futuro).

A relação do Real em si com suas aparências fenomênicas também torna possível o discurso mitológico acerca da verdade divina. “Eu defino mito como uma narrativa ou afirmação que não é literalmente verdadeira, mas que tende a evocar uma atitude de disposição adequada em relação ao seu objeto” (HICK, 2018, p.274). A verdade de um mito é uma verdade prática (não é uma verdade factual). Para Hick (2018), há realidades que não podemos falar a não ser em termos mitológicos. Nesse sentido, ele parece sugerir que não podemos entender literalmente como verdade, por exemplo, que Moisés abriu o mar vermelho, mas que essa crença cria uma disposição adequada ou apropriada ao Real (HICK, 2018, p.274). Uma resposta apropriada é, grosso modo, confiar na experiência religiosa que acredita, defender essa experiência enquanto manifestação autêntica do Real, e agir em resposta a essa crença de maneira condizente com ela. Importante pontuar, para que um mito seja verdadeiro é sempre preciso que uma *personae* ou *impersonae* da Realidade Última esteja alinhada soteriológicamente com o Real.

As *persoane e impersonae* do Real são independentes como dois contos de fadas, mas não são contos de fadas pois não são meramente fantasias, mas enquanto mitos de uma tradição religiosa são histórias pelas quais vive a comunidade que conta a história e em termos das quais ela entende sua existência no mundo. Esse mito vivo se torna real a cada vez que essa história é recontada pelas gerações nas sinagogas, nos cultos e ritos familiares e particularmente nos grandes festivais anuais (HICK, 2018, p.292). “Assim, essas narrativas modelam sua consciência alerta e afetam inteiramente sua vida em vários graus” (HICK, 2018, p.293). Aparentemente, essas ideias de período axial, aspecto soteriológico e verdade mítica, estão voltadas para a hipótese de Hick sobre a existência do Real, ou ao menos, são orbitadas pela distinção fenômeno/númeno. Isto é, falar de período axial, critério soteriológico ou ético, ou da verdade mítica implica lidar com a hipótese do Real, inacessível ao pensamento humano, e o Real dado enquanto fenômeno, que podemos conhecer, condicionado a contextos e culturas diferentes. Basicamente, esse é o aparato conceitual que constitui a ideia pluralista de Hick, todo voltado a hipótese do Real e, conseqüentemente, a distinção fenômeno e numeno.

Na sequência, apresento as principais críticas de Mikel Burley a essa teoria, tentando evidenciar que suas críticas sobre homogeneização e redução parecem ser legítimas, mas afetam especialmente as ideias kantianas que Hick utiliza. Não parece que tais críticas impactam com a mesma força a ideia de semelhança de família que Hick adapta do pensamento de Wittgenstein. Por isso, apresento, num terceiro momento, essa ideia como forma de nos fazer pensar a diversidade religiosa sem homogeneizá-la ou reduzi-la. Assim, sugiro que a tese de Hick seja considerada como parcialmente homogeneizadora e redutora. Ou seja, por mais que a hipótese do Real permita a homogeneização e a redução das religiões, ainda há na teoria de Hick ferramentas capazes em nos auxiliar no entendimento não homogeneizador ou redutor das religiões.

A crítica de Burley ao pluralismo transcendental

Para Burley (2020), John Hick homogeneiza e reduz a diversidade religiosa a uma tradição particular. O assunto é problemático porque, ao fazê-lo, Hick estaria dificultando um diálogo interreligioso, ao invés de contribuir para o desenvolvimento do respeito e da empatia entre diferentes religiosos e não religiosos. Burley mostra que Hick peca ao menos em três pontos: a) quando separa as grandes tradições das pequenas tradições religiosas; b) com sua concepção instrumental ou pragmática sobre a verdade religiosa (BURLEY, 2020, p. 17); c) com o estabelecimento de um critério soteriológico ou ético como maneira de distinguir a religião da não-religião. Sobre o primeiro ponto, Burley (2020) aponta para o fato de Hick adotar de Karl Jasper (1953) a teoria de uma “Idade Axial”. Basicamente, para Hick, a cultura axial refletiu numa transformação que vários povos sofreram durante um estágio de desenvolvimento “primitivo” (BURLEY, 2020, p. 18). Todo povo que teve contato com as civilizações axiais tendeu ao desaparecimento total, ou foi compreendido dentro desse novo ambiente cultural (JASPER, 1953, p. 7-8).

Com essa concepção, Hick diferenciou a religião pré-axial da religião pós-axial. A pré-axial não se preocupa com a salvação individual, mas com a necessidade de se manter o equilíbrio da vida comunitária. A pós-axial é centrada, segundo Hick (2018), na salvação individual. Para Burley (2020), Hick

faz isso para separar as religiões que seu pluralismo engloba, a saber, as grandes tradições religiosas. Nesse sentido, sua tese é normativa (e não meramente descritiva), pois regula a religião em geral através de um conjunto específico de tradições religiosas dominantes (como budismo, judaísmo, islamismo, cristianismo, hinduísmo, siquismo) (BURLEY, 2020, p. 18). Esse conjunto de tradições dominantes são interpretadas através de uma união simplificada e amplamente descontextualizada de fatores éticos (BURLEY, 2020, p. 18). Enquanto tudo isso ocorre, por exemplo, tradições indígenas estão sendo excluídas da discussão simplesmente porque não se enquadram no padrão pós-axial adotado por Hick.

Para Burley (2020), Hick peca ao desconsiderar a religiosidade indígena, dado esta ser amplamente presente ao longo da história. O resultado disso é a homogeneização e a unilateralidade da religião. Burley também aponta que a concepção instrumental ou pragmática de Hick deve ser entendida como uma distração que o impede de compreender as próprias doutrinas e o impacto destas nas formas de vida religiosas em questão (BURLEY, 2020, p. 17). Para explicar as divergências doutrinárias entre diferentes tradições religiosas, Hick utiliza a ideia do “mito”. O autor nega a possibilidade de alcançarmos uma verdade absoluta sobre o Real. Todavia, em termos mitológicos e pragmáticos, todas as religiões podem ser igualmente verdadeiras, na medida em que promovem a transformação religiosa (BURLEY, 2020, p. 19). Para Burley (2020), esse pragmatismo mitológico “deturpa a relação dos praticantes com as doutrinas que defendem, mas também homogeneiza a doutrina ao comprimi-la em um único molde “mítico” (BURLEY, 2020, p. 19)¹⁷.

Para Burley, quando reunimos todas as religiões em uma mesma categoria (nesse caso, a do mito), e reduzimos essa categoria a uma função (nesse caso, a de acelerar a transformação humana), nossa compreensão dos mitos é prejudicada (BURLEY, 2020, p. 19). Para Burley, as doutrinas constituem a própria visão de mundo na qual uma religião tem o sentido que tem, de modo que não é provável

¹⁷ “A problem with this functional analysis is not only that it misrepresents the practitioners’ relationship to the doctrines they espouse, but that it also homogenizes doctrine by compressing it all into a single ‘mythic’ mould” (BURLEY, 2020, p. 19-20).

que as diferenças doutrinárias entre as religiões sejam apenas variações sobre um tema comum e eticamente flexível (BURLEY, 2020, p. 19).

Finalmente, nesta avaliação crítica do estilo de pluralismo religioso de Hick, devo reiterar as implicações redutivas do privilégio de Hick da capacidade de promover um certo modo de transformação ética como o principal critério de autenticidade de uma religião (BURLEY, 2020, p. 19-20).

Hick reduz a diversidade religiosa quando estabelece que o critério ético/soteriológico (baseado na transformação humana e na centralidade no Real) dá autenticidade as religiões. Hick (2018) afirma ter encontrado nas escrituras de “todas as grandes tradições” um critério ético (estritamente prescritivo), que carrega uma essência comum a todas as religiões. O critério basicamente se reduz à regra de ouro do cristianismo, aquela que diz que devemos tratar os outros como se fosse a nós mesmos (ou como gostaríamos que fossemos tratados). Para Burley (2020), Hick inspeciona as fontes bíblicas vinculadas às tradições de seu interesse a fim de reconhecer em diferentes tradições esse ideal comum. Mas, nem sempre os fiéis religiosos estiveram à altura desse ideal, causando, por vezes, sofrimento e conflitos. Portanto, a religião só gera cura e beneficência quando está orientada pela regra de ouro.

Para Burley (2020), Hick parece decidir de antemão aquilo que deve ser considerado propriamente ético, quando expõe os modos de ação e as formas de vida prescritas pelas tradições que investiga (BURLEY, 2020, p. 20). Hick decide *a priori* aquilo que é ético, determinando quais passagens dos textos sagrados devem ser tratados como normativas para cada tradição (BURLEY, 2020, p. 20).

Assim, por exemplo, com referência à escritura hindu bramânica conhecida como *Bhagavad Gita*, Hick cita uma 'descrição da boa pessoa' na qual características como generosidade, honestidade, gentileza, compaixão, humildade e tolerância são elogiadas (Hick, 2004, p. 317, citando *Bhagavad Gita* 16.1-3). O que Hick omite é o contexto geral da passagem citada, localizada dentro de um diálogo entre o príncipe guerreiro Arjuna e a encarnação divina, o Senhor Krisna, no qual Krisna está ostensivamente tentando convencer Arjuna de que o curso de ação correto é o de cumprir seu dever militar entrando resolutamente em uma batalha destrutiva, que, como Arjuna reconhece, acredita separar a sociedade. A profunda ambivalência ética e a complexidade do texto, e as múltiplas interpretações e apropriações das quais ele é

passível, são deixadas de lado na ânsia de Hick em encontrar material para sustentar uma tese geral sobre um ideal ético supostamente compartilhado por todas as grandes tradições (BURLEY, 2020, p. 20-21)¹⁸.

De modo geral, é dessa forma que Burley crítica a tese de John Hick. Todavia, quando aponta para o uso da ideia do período axial, a crítica de Burley parece ser orbitada pelas ideias kantianas de Hick. Assim sucede porque Burley também parece precisar lidar com a ideia de que podemos descentralizar os nossos vícios e nosso ego, para centralizar na Realidade Última, no Real (grosso modo, precisa lidar com a noção de salvação religiosa de Hick). Por quê? Porque, basicamente, Burley não parece concordar que a religião autêntica se caracteriza por algum caráter soteriológico, atrelado à salvação humana, supostamente derivado de algum período axial. Isto é, a ideia de período axial e da característica soteriológica que esse período supostamente promoveu nas religiões não é um critério justificável para autenticar uma religião. O problema de Burley parece ser com a característica, que, para Hick, distingue a verdadeira religião, a soteriologia. Se Hick renunciasse à ideia de período axial, mas mantivesse a transformação centrada no Real como característica ímpar das religiões, Burley poderia continuar considerando arbitrário (como mostra na passagem do *Bhagavad Gita*) o uso de um critério ético (estabelecido *a priori*) como forma de autenticar uma religião.

Do mesmo modo, quando aponta para o pragmatismo de Hick (baseado na ideia de que o mito explica como devemos entender a verdade religiosa), Burley novamente parece ter que lidar com as ideias kantianas e com a transformação

¹⁸ “Thus, for example, with reference to the Brahmanical Hindu scripture known as the *Bhagavad Gita*, Hick quotes a ‘description of the good person’ in which characteristics such as generosity, honesty, gentleness, compassion, humility and forbearance are praised (Hick 2004: 317, citing *Bhagavad Gita* 16.1-3). What Hick does not pause to mention is the overall context of the quoted passage, located within a dialogue between the warrior-prince Arjuna and the divine incarnation, Lord Krsna, in which Krsna is ostensibly seeking to convince Arjuna that the right course of action is that of fulfilling his military duty by entering resolutely into an internecine battle, which, as Arjuna recognizes, threatens to tear the society apart. The deep ethical ambivalence and complexity of the text, and the multiple interpretations and appropriations to which it is amenable, are set aside in Hick’s eagerness to find fodder to support a general thesis about an ethical ideal allegedly shared by all the great traditions” (BURLEY, 2020, p. 20-21).

humana. A função do mito é justamente a de acelerar a transformação humana, porém, no fundo, acaba dizendo aos religiosos como estes devem acreditar nas suas próprias crenças, pois diz ao religioso que sua verdade última é assim apenas em termos mitológicos. Aquilo que um crente acreditou a vida toda como verdade indubitável perde uma força significativa. Todavia, sendo caridoso com John Hick, podemos defender que o autor não sugere, propriamente, “falsear” as afirmações de verdade última, mas antes, tenta mostrar que o mito é uma maneira de reconhecer nossas limitações diante do Real em si. De todo modo, Hick também poderia abrir mão dessa ideia, e ainda assim, defender a existência do Real e da nossa incapacidade diante dele. E Burley também poderia continuar sustentando que a tese de Hick nos impossibilita falar sobre a verdade divina sem reduzi-la a uma categoria qualquer (como a de mito).

Burley parece apontar para algumas fraquezas na teoria de John Hick, as quais parecem afetar a hipótese do Real, direta ou indiretamente. Aparentemente, aceitar as críticas de Burley, nos faz reconhecer que o pluralismo transcendental de Hick desconfigura o pressuposto pluralista (onde todas as afirmações religiosas são legítimas, sem absolutismo), e acaba flertando com abordagens inclusivistas ou exclusivistas. A tese perde plausibilidade teórica, pois ao mesmo tempo que defende a diversidade religiosa (as diferenças e particularidades de cada tradição), regula essa diversidade através de um grupo ou tradição particular. Isso é reflexo da homogeneização e da redução da diversidade religiosa. Todavia, apresento na próxima seção um caminho, aparentemente, não homogeneizador e redutor da diversidade religiosa que a própria teoria de Hick possibilita. Proponho, que a noção de semelhança de família, buscada por Hick nas ideias de Wittgenstein, não exige correlação ou qualquer vínculo com a hipótese do Real. De modo que, podemos pensar, através dela, a diversidade religiosa sem homogeneizá-la ou reduzi-la.

O conceito de religião

Hick (2018) define religião como um conceito do tipo de semelhança de família, na forma como propõe Wittgenstein. Para Hick, Wittgenstein propõe o conceito de semelhança de família como uma rede de similaridades aplicadas e

entrelaçadas manifestadas nas semelhanças e diferenças que membros de uma família natural compartilham (WITTGENSTEIN, 1963 *apud* HICK, 2018, p. 47). A preocupação central de Wittgenstein é com a linguagem, a qual julga não ter uma essência comum entre diferentes “jogos” de linguagem, mas antes, um conjunto de similaridades que podem ser observadas. Esse tipo de conceito (semelhança de família), não determina um conjunto de características que, necessariamente, definem os indivíduos de cada família de jogos de linguagem. Isto é, Wittgenstein propõe que não há nada que caracterize uma essência comum entre os diversos membros de um determinado grupo. O que se manifesta são características distribuídas de modo irregular e em diferentes graus, que apenas no conjunto distinguem uma família de outras famílias.

Ao considerar a questão de saber se a religião pode ser definida, Hick é favorável a um relato de "semelhança de família" do conceito de religião, segundo o qual a aplicação correta do termo "religião" não depende da existência de uma única propriedade ou conjunto de propriedades que todas as coisas que são chamadas de religiões têm em comum: basta que essas coisas exibam 'uma rede de semelhanças que se sobrepõem e se entrecruzam como as semelhanças e diferenças... entre os membros de uma família natural' (HICK, 2004, p. 42 *apud* BURLEY, 2020, p. 19-20)¹⁹.

197

Para exemplificar a discussão, Wittgenstein toma os ‘jogos’ como um conceito desse tipo. O autor assume que entre jogos diversos não há uma essência comum, e mesmo assim, aplicamos a palavra jogo a todos eles²⁰. A questão é: o que faz com que toda essa variedade de jogos receba o mesmo nome? É justamente a semelhança em aspectos importantes que cada um tem com

¹⁹ Finally in this critical appraisal of Hick’s style of religious pluralism, I should reiterate the reductive implications of Hick’s privileging of the capacity to foster a certain mode of ethical transformation as the principal criterion of a religion’s authenticity. When considering the issue of whether religion can be defined, Hick is favourable towards a ‘family resemblance’ account of the concept of religion, according to which the correct application of the term ‘religion’ does not depend on there being any single property or set of properties that all the things that are called religions have in common: it is enough that these things exhibit ‘a network of similarities overlapping and criss-crossing like the resemblances and differences ... among the members of a natural family’ (Hick 2004: 4).2

²⁰ Cada jogo se desenvolve de diferentes maneiras, seja em grupo, em dupla, solo, em competições, no tabuleiro, na quadra; há aqueles que exigem apenas sorte, como também há aqueles que exigem pura habilidade.

alguns dos outros membros da família. Hick propõe que o conceito de religião seja entendido analogamente a esse conceito wittgensteiniano. Nesse sentido, as diferentes tradições não compartilhariam uma essência comum, mas “um contínuo complexo de semelhanças e diferenças análogas às encontradas dentro de uma família” (HICK, 2018, p. 47). Aparentemente, a partir dessa noção de semelhança de família, podemos incluir na noção de religião as tradições indígenas, que, a princípio, Hick não considera como religiões pós-axiais, pois não visam a salvação. Mesmo considerando isso, podemos, a partir de outras semelhanças compartilhadas com as grandes tradições religiosas, autenticar a religiosidade indígena. E o mesmo poderia ser dito para religiões como o candomblé e umbanda, pois são tradições que compartilham semelhanças com as grandes tradições mundiais.

A hipótese do Real e a noção de salvação religiosa parecem excluir o conceito de semelhança de família, adotado por Hick. O Real é uma essência que perpassa as religiões, e a noção de semelhança de família exclui a possibilidade de alguma essência perpassar diferentes indivíduos (nesse caso, diferentes religiões), de uma mesma família. Não há uma essência que caracterize diferentes religiões, mas antes uma rede de similaridades. A ideia de semelhança de família nos permite pensar que o budismo *theravada* e o cristianismo (tradições que pouco compartilham, se é que compartilham, semelhanças) são igualmente religiões, dada a rede de similaridades que manifestam com outras tradições que também formam a família que compartilham. Isto é, o budismo tem semelhanças com o hinduísmo, que por sua vez, tem semelhanças com o judaísmo, o qual, manifesta semelhanças com o cristianismo.

Pode-se pensar que, *prima facie*, o Real não exclui a ideia de semelhança, pois é mais uma das semelhanças que caracterizam a religião. Ou seja, manifestar o Real é manifestar uma semelhança que nos ajuda definir uma religião. Porém, o Real não parece ser uma mera semelhança entre as religiões, pois não é algo que pode ser deixado de lado quando falamos de religião. Podemos considerar budismo e cristianismo como religiões, sem a necessidade de qualquer essência entre eles. Para Hick, entretanto, o Real é uma característica obrigatória para ser religião. Ele parece sugerir que, antes mesmo de tentar identificar através das

semelhanças o parentesco entre duas religiões que desconhecemos completamente, já soubéssemos, de alguma forma (talvez divina), que ambas compartilham o mesmo fundador. Wittgenstein parece sugerir que isso não é necessário, e nem mesmo ocorre. Não sabemos nada previamente sobre aqueles que desconhecemos completamente; só vamos descobrir o parentesco destes no decorrer da observação de suas semelhanças.

Hick (2018), renuncia à noção de semelhança de família quando propõe seu critério soteriológico centrado no Real. Sugiro que, ao fazê-lo, ela dá margem para a possibilidade de homogeneizar e reduzir a diversidade religiosa, perdendo força e plausibilidade teórica. Sugiro que essa é uma preocupação que toda abordagem pluralista deve considerar: não homogeneizar ou reduzir a diversidade religiosa. Todavia, ao considerar o conceito de religião como do tipo de semelhança de família, Hick parece possibilitar um entendimento não homogeneizador nem redutor das religiões. A semelhança de família nos faz pensar que os diferentes sistemas de crenças não são completamente fechados (separados, isolados uns dos outros), nem que compartilham uma essência comum, mas são “sistemas independentes que possuem certas semelhanças entre uns e outros e que, portanto, podem discutir questões pontuais” (SPICA, 2018, p. 17).

A semelhança de família parece respeitar a diversidade religiosa e permitir um diálogo inter-religioso, bem como entre religiosos e não religiosos, pois não parece adequado justificar nenhum tipo de absolutismo a partir dessa noção. Ao que parece, considerar a tradição cristã superior à tradição umbandista é algo que se assemelha a considerar o jogo de xadrez superior ao jogo de futebol. Mas, superior em que sentido? Se for num sentido físico, o xadrez é insignificante perto do futebol. Além disso, o futebol também exige estratégia, precisão, criatividade, cálculo probabilístico, raciocínio rápido, análise da posição, tal qual o xadrez. Partidas de futebol, de alto nível, podem ser tão complexas quanto uma partida de xadrez travada por grandes mestres. Não parece haver justificativa adequada para sustentar que um jogo é superior ao outro, mas podemos justificar que ambos são jogos. Isto também parece ocorrer quando falamos das religiões. A ideia de semelhança de família possibilita pensar que, no geral, não há

superioridade justificável entre diferentes sistemas de crenças religiosos. São sistemas independentes que não são completamente fechados ou isolados de outros sistemas de crenças, mas antes, parecem demonstrar a ausência de alguma essência comum.

Dito isso, parece razoável concluir que a abordagem de John Hick, por mais problemática que seja, ainda nos possibilita pensar a diversidade religiosa sem homogeneizá-la e reduzi-la. Todavia, essa ideia de semelhança de família não se isenta de problemas. Burley (2020) aponta que o problema com a ideia de semelhança de família é sua expansividade e flexibilidade. O autor sugere que Hick seria capaz de admitir igualmente como religiões o Cristianismo e o Budismo Theravada juntos com o antigo culto de Moloch (no qual o sacrifício humano era supostamente envolvido). A ideia de semelhança de família seria tão ampla, que casos como esses teriam que ser aceitos em decorrência da própria definição do autor. Sempre surgem aqueles que identificam semelhança entre religiões tradicionais e movimentos como, por exemplo, o nazismo. Não parece que Hick concordaria que o nazismo também pode ser uma religião, pois na religião há uma descentralização do próprio ego para uma centralização no Real, algo que não se verifica no caso do nazismo. Porém, como ressalta Burley (2020), quando é obrigado distinguir religiões autênticas de inautênticas, o conceito de semelhança de família é deixado de lado para que o critério soteriológico ou ético entre em jogo.

Por isso, defendo que uma ideia exclui a outra, de modo que não podemos sustentá-las simultaneamente. Ou pensamos que não há essência comum entre as religiões (como sugere a semelhança de família), ou pensamos que o Real é uma essência que perpassa todas as crenças religiosas (como sugere a hipótese de Hick). Nesse sentido, sugiro que a ideia wittgensteiniana, mesmo com seus problemas, é um modo não homogeneizador ou redutor da diversidade religiosa. Nesse sentido, Hick parece fundamentar uma forma de desenvolver um diálogo interreligioso, onde diferentes religiosos reconheçam suas diferenças sem tentar impor qualquer tradição como superior. O esforço do autor parece contribuir com: a) o desenvolvimento de um respeito e de empatia entre religiosos; b) com sociedades democráticas que precisam lidar com a diversidade religiosa. Todavia,

sua tese também é capaz de homogeneizar e reduzir a diversidade religiosa, dificultando simultaneamente (a) e (b).

Conclusão

Tentei mostrar neste artigo, a partir da avaliação das principais ideias do pluralismo defendido por John Hick, que abordagens pluralistas da diversidade religiosa tendem a enfraquecer quando homogeneizam ou reduzem as religiões. Apontei que o pluralismo transcendental de Hick vincula a verdade divina a uma realidade última, o Real (inacessível aos nossos sistemas conceituais humanos, tal qual o númeno o é para Kant), que se manifesta de diversas formas e em diferentes religiões, sendo incorporado nas línguas, contextos e culturas diversas. Evidenciei que, a partir dessa hipótese, Hick sustenta um critério soteriológico ou ético (uma transformação humana, que descentraliza o ego humano para centralizar na Realidade Última) como forma de autenticar uma religião.

Também tentei mostrar que as críticas de Burley enfraquecem a hipótese do Real. Tanto a ideia de período axial quanto a ideia do mito como forma de pensar a verdade divina parecem exigir um tratamento da noção de transformação religiosa, e uma transformação religiosa é aquela que está centralizada no Real. Ao mostrar que a ideia de período axial homogeneiza a diversidade religiosa, Burley parece não concordar que uma religião autêntica se caracteriza por um caráter soteriológico, atrelado à salvação humana. Hick poderia defender a tese da transformação humana centrada no Real, sem a ideia de período axial, e Burley poderia continuar considerando arbitrário o critério soteriológico adotado por Hick.

Apontei que algo semelhante ocorre quando Burley aponta para o pragmatismo de Hick, pois, novamente as noções kantianas entram em jogo. Todavia, também não parece necessário sustentar que a verdade religiosa deve ser entendida como mitológica, e, ainda assim, defender a hipótese de uma Realidade Última e da nossa incapacidade de conhecê-la completamente. O mito também pode ser deixado em segundo plano se se verifica que o problema que faz com que ele “distorça” e reduza a diversidade se dá graças às próprias limitações humanas para explicar a verdade divina. Por fim, não me parece ruim

apenas para o pluralismo transcendental de Hick homogeneizar e reduzir as religiões, mas para toda e qualquer teoria pluralista da diversidade religiosa. A homogeneização e a redução da diversidade religiosa parecem atrapalhar o desenvolvimento de um diálogo interreligioso que leve a geração de respeito e empatia entre diferentes pessoas. Sociedades democráticas exigem cada vez mais uma melhor adequação da diversidade religiosa, e o pluralismo parece ser uma maneira apropriada para lidar com o problema. Todavia, quando uma abordagem pluralista desconsidera as diferenças, homogeneizando e reduzindo a diversidade a um modelo, acaba flertando com abordagens do tipo exclusivista ou inclusivista. E, assim, se descaracteriza.

Referências

- ABE, M. *Zen and western thought*. Londres/Honolulu: the MacMillan/University of Hawaii Press, 1985a.
- BURLEY, M. *A radical pluralist philosophy of religion – cross-cultural, multireligious, interdisciplinary*. London: Bloomsbury Academic, 2020.
- HARRISON, V. S. *Internal realism and the problem of religious diversity*. *Philosophia*, v. 34, 2006, p. 278-301. Disponível em: <http://eprints.gla.ac.uk/3855/1/Internal2_Realism_and_Religious_Diversity.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2023.
- HICK, J. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 2nd ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- _____. *Uma interpretação da religião: respostas humanas ao transcendente*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- _____. *Teologia Cristã e Pluralismo Religioso*. Tradução de Lupis Henrique Dreher. São Paulo: Attar Editorial, 2005.
- JASPERS, K. *The Axial Period*. In: JASPERS, K. *The Origin and Goal of History*. New Haven: Yale University Press, 1953, 1-25.
- SCHMIDT-LEUKEL, P. *Religious Pluralism in Thirteen Theses*. *Modern Believing*, v. 57, n. 1, jan. 2016, p. 5-18. Disponível em: <<https://www.liverpooluniversitypress.co.uk/doi/10.3828/mb.2016.02>>. Acesso em: 11 jan. 2023.
- SPICA, M. A. *Diversidade religiosa e democracia: da filosofia da religião à filosofia política*. *Ethic@*, v. 17, n. 1, p. 13-40, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2018v17n1p13>>. Acesso em: 13 jan. 2023.
- SUZUKI, D.T. *The Buddhist conception of reality*. In: FRANCK, F. (ed). *The Buddha Eye*. Nova York: Crossroad, 1982.
- TRIGG, R. *Religious Diversity: Philosophical and Political Dimensions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Pluralismo e homogeneização religiosa: uma análise da teoria de Hick através das críticas de
Burley

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Tradução: G. E. M Anscombe. Oxford:
Basil Blackwell, 1963.

Submissão: 13. 02. 2023 / Aceite: 28. 02. 2023

Notas sobre suicídio

Suicide notes

FRANCIELE MARIA PÔNCIO¹

As cortinas se fecham, as possibilidades expiram, não teremos mais a chance: de sentir a brisa no rosto, de olhar para as estrelas, de dar um mergulho no mar, de comer nossa comida favorita, de tomar nosso chá preferido, de sentir o sol no rosto, de ver nosso time ganhar o campeonato, de ler/reler nossos livros prediletos, de chorar de rir com quem a gente ama, de afofar nossos bichinhos de estimação, de beber um vinho com os amigos, de beijar e sentir o cheiro da namorada, de caber dentro de um abraço, de abraçar, de assistir o nosso programa preferido, de tomar um banho quentinho, de sentir as gotas da chuva escorrendo pelo rosto, de ouvir nossas músicas favoritas, de conhecer um lugar novo, de escutar o barulho da chuva... Não há mais o que escrever, já não é o estar sendo, mas sim, um ser fechado no que foi, à mercê do que acham que foi e, também, do que poderia ter sido.

Submissão: 24. 02. 2023 / Aceite: 24. 02. 2023

¹ Graduada em Psicologia pela Faculdade de Pato Branco - FADEP (2018). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) - Campus Toledo/PR. Trabalhou como Psicóloga escolar na Prefeitura Municipal de Clevelândia/PR. É psicóloga clínica, na qual atua sob a perspectiva Fenomenológico-Existencial. É integrante do Grupo de Pesquisa QUIASMA certificado pelo CNPq, via UNIOESTE. E-mail: francieleponcio@outlook.pt

Tesis ecomunitarista: no es discutiendo más que la izquierda va más allá del capitalismo¹

Ecommunitarianism thesis: it is only by discussing that the left goes beyond capitalism

SIRIO LÓPEZ VELASCO²

El 15/02/23 en la revista electrónica “ALAI” Claudio Katz publicó un extenso artículo intitulado “Discusiones en la izquierda latinoamericana” (ver <https://www.alai.info/discusiones-en-la-izquierda-latinoamericana/>). Allí aborda, entre otras, la situación de Brasil y se pronuncia acerca de la actitud actual asumida ante Lula por el PSOL (Partido Socialismo y Libertad) salido de una escisión del Partido de los Trabajadores ocurrida hace dos décadas. Y lo hace a la luz de lo que considera que la izquierda (de intención poscapitalista) debe hacer ante lo que caracteriza como insuficiencias de los gobiernos llamados progresistas. Un punto central de la posición de Katz consiste en afirmar que la izquierda de intención poscapitalista debe exponer y discutir más esas insuficiencias.

Aquí me propongo problematizar dos puntos de la tesis de Katz. En primer lugar, que no dice en relación a qué propuesta concreta de superación del capitalismo considera insuficientes a los gobiernos progresistas (como los tres encabezados por Lula). Y en segundo lugar debatiré el rol y alcance de la discusión de tales insuficiencias por parte de la izquierda que defienda esa propuesta superadora del capitalismo.

La primera cuestión cobra toda su relevancia a la luz de las enormes dificultades que enfrenta desde hace seis décadas, y especialmente agravadas hoy, la única experiencia latinoamericana concreta que se propuso avanzar hacia el socialismo: Cuba.

¹ Este artículo fue publicado recientemente en: <https://www.aporrea.org/internacionales/a319937.html>

² Professor Doutor aposentado da Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e ex-professor visitante do PET. Filosofia da UNIOESTE. E-mail: lopesirio@hotmail.com

La segunda cuestión me remite a la posición acerca del debate en la izquierda adoptada por el Movimiento de Liberación Nacional – Tupamaros, de Uruguay, cuando nació en la década de 1960.

¿Qué se puede proponer hoy para intentar superar el capitalismo en perspectiva ecomunitarista?

En lo económico defendemos una economía ecológica y sin patrones, que en lo inmediato se apoye en un fuerte sector estatal de empresas estratégicas controladas/corregidas por sus trabajadores y la comunidad, y en una multitud de cooperativas para el restante de la actividad económica. El carácter ecológico de la misma incluye el uso progresivamente exclusivo de energías limpias y renovables (como la solar y la eólica), la adopción de la reducción-reciclaje-reutilización de insumos y residuos, y la renuncia a los transgénicos y agrotóxicos para practicar una agricultura enteramente orgánica. Esa economía debe orientarse a hacer realidad el principio “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad”.

En lo político defendemos una política de tod@s, de más en más basada en el predominio de la democracia directa (en especial a través de asambleas, plebiscitos y referendos, desde lo local hasta lo nacional, aspirando a llegar a lo continental y lo planetario), facilitada hoy por los recursos que ofrece internet. El salto hacia una democracia directa planetaria incluye necesariamente la integración soberana y la cooperación mutuamente solidaria entre los pueblos de A. Latina

En lo educativo proponemos una educación ambiental socialmente generalizada que abarque tanto a toda la educación formal (desde la escuela maternal hasta la Universidad) como a todos los espacios de educación no formal (redes sociales, medios de comunicación, comunidades indígenas, asociación de vecinos, cooperativas, sindicatos, gremios, clubes deportivos, etc.). Esa educación transformadora aborda y encara la solución de los problemas socioambientales que se presenten en cada comunidad (desde lo local hasta lo planetario). Esa educación combate-supera el racismo y la xenofobia, e incluye una educación

física cooperativa y formativa (que renuncia al deporte competitivo y contaminado por el dinero), y una educación sexual superadora del machismo y la homofobia.

En lo comunicacional proponemos la expropiación de los actuales monopolios y oligopolios mediáticos en beneficio de los medios comunitarios (en manos de asociaciones de ciudadan@s, como las citadas antes) y de medios públicos controlados comunitariamente.

Ahora bien, ante la evidencia de que los gobiernos llamados progresistas no asumen en su práctica esa plataforma con rumbo ecomunitarista, ¿qué papel y alcance tiene la discusión de esa insuficiencia?

La experiencia nos dice (y aquí pienso concretamente en Uruguay) que no fue ni es por falta de exposición y discusión de esa insuficiencia que la izquierda que se propone superar el capitalismo con intención socialista logró encaminar a sus respectivos países hacia ese horizonte. Por el contrario, desde el surgimiento mismo del llamado progresismo esa izquierda no ha dejado de llevar adelante esa exposición y discusión en innumerables panfletos, periódicos, medios de audio o audiovisuales, actos públicos, manifestaciones, pintadas, coloquios, etc. No obstante, a pesar de usar todos esos métodos de la discusión, las opciones políticas de izquierda que critican desde hace 40 años al llamado progresismo uruguayo, nunca han llegado al dos por ciento de los votos en las elecciones.

Ahora bien, ya en los años 60 el MLN sostuvo que era en vano esperar que la hegemonía de la izquierda reformista en el movimiento popular cayera como castillo de naipes ante las incesantes andanadas verbales de sus críticos con intención socialista (en la época fuertemente inspirados por la Revolución cubana). Y propuso que el pueblo sería ganado para la causa de la liberación nacional y el socialismo por una nueva metodología de lucha no practicada por la izquierda reformista: la lucha armada. El MLN comenzó a practicar la propaganda armada y rápidamente creció entre la juventud (en especial estudiantil, pero también en sectores asalariados urbanos y rurales), alcanzando una influencia en el panorama político del Uruguay que nunca había tenido ni por asomo la supuesta izquierda revolucionaria verbalista. En sus acciones de propaganda armada (que incluían las arengas orales y la distribución de

panfletos) el MLN divulgaba sus ideas por la liberación nacional y el socialismo, sin nunca criticar a las fuerzas de la izquierda (que, en su mayoría, consideraba no consecuentemente revolucionarias).

Mi hipótesis es que esa gran influencia conquistada rápidamente derivó de la admiración que despertó entre la juventud (y otros segmentos sociales) la conducta y mensajes de personas que se jugaban la vida y la libertad en nombre de sus ideas; o sea, que surgió por un factor afectivo que no se encuentra en el universo de las discusiones.

Luego el MLN será militarmente derrotado al proponerse pasar al ataque directo de las fuerzas militares defensoras el capitalismo, pero esa es otra historia que no cabe abordar aquí. Lo notable es que tras la dictadura que se instala explícitamente en 1973 y cesa formalmente en 1985, toda la acción previa a la derrota dio como fruto tardío en 2009 nada menos que la elección a la presidencia del país de alguien que fue votado precisamente por la condición de tupamaro (que sufrió más de una década de la más dura prisión): José Mujica.

Que en su actuación legal éste haya renunciado a las banderas del MLN es otra historia que tampoco cabe analizar aquí. Pues lo que queremos traer a colación en relación a las tesis de Katz es la pregunta sobre si en vez de más exposición y discusión de las insuficiencias de los gobiernos llamados progresistas, no es indispensable que la izquierda que quiera avanzar hacia el socialismo (ojalá que en perspectiva ecomunitarista) invente nuevas metodologías (como lo hizo el MLN en su momento, y distintas a las de las fuerzas que dan origen y sustento a aquellos gobiernos) para disputar la hegemonía en el movimiento popular y en la ciudadanía en su conjunto.

Referências

Velasco, S. L. *Ética ecomunitarista* (2009). Disponible en: <https://rebellion.org/download/etica-ecomunitarista-etica-para-el-socialismo-del-siglo-xxisirio-lopez-velasco/?wpdmdl=654430&refresh=5ffa0ofe3411b1610219774> y en <https://www.scribd.com/document/557262193/Etica-ecomunitarista>

_____. *Contribuição à teoria da democracia: uma perspectiva ecomunitarista*. Porto Alegre: FI, 2017. Disponible gratuitamente em: <https://www.editorafi.org/196sirio>

Tesis ecomunitarista: no es discutiendo más que la izquierda va más allá del capitalismo

Submissão: 02. 03. 2023 / Aceite: 02. 03. 2023

TRADUÇÃO

A pornografia da morte

GEOFFREY GORER
(autor)¹

THIAGO SITONI GONÇALVES
(tradutor)²

*“Nascimento, e copulação, e morte.
Esses são todos os fatos quando vais ao que interessa;
Nascimento, e copulação, e morte”*
T. S. Elliot, *Sweeney Agonistes* (1932)

Pornografia é, sem dúvida, a face oposta, a sombra, do pudor, ao passo que obscenidade é um aspecto de decoro. Nenhuma sociedade tem sido lembrada por não ter suas regras de decoro, de palavras ou ações que provocam desconforto e vergonha em alguns contextos, embora sejam essenciais em outros. As pessoas antes, a quem devem manter um decoro vigilante, variam de sociedade para sociedade: todas as pessoas do sexo oposto ou todos os jovens, ou todos os idosos, ou algum sogro, ou alguém socialmente superior ou inferior, ou o neto de alguém tem sido selecionado em diferentes sociedades como grupos nos quais a presença do emprego de certas palavras ou na performance de certas ações devem ser consideradas ofensivas; e então essas palavras ou ações tornam-se carregadas com efeito. Há uma tendência para essas palavras e ações estarem relacionadas ao sexo e à excreção, porém isso é nem necessário ou universal; de acordo com Malinowski, os Trobrianders cercam comer com tamanha vergonha quanto excreção; e em outras sociedades, nomes pessoais ou aspectos ritualísticos estão sob os mesmos tabus.

Regras de decoro são aparentemente universais; e a não observância dessas regras ou anedotas que envolvem a quebra de regras, provoca um tipo peculiar de risada que parece idêntica no mundo inteiro; porém pouco pode saber sobre uma estranha sociedade; contudo pouco pode saber sobre as funções da risada na

¹ GORER, G. *The pornography of death*. In: *Encounter.*, v. 5 n. 4. p. 49-52, 1955.

² Psicólogo formado pela Universidade Paranaense (UNIPAR), mestre e doutorando em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: thiagositonipsi@gmail.com

sociedade (e esses, podem ser bem variados), alguém pode imediatamente dizer quando pessoas estão rindo de uma piada obscena. O topo da piada pode ser “e então ele comeu toda refeição na frente deles!” ou “ela usou o nome do seu marido na presença da mãe dele!” mas o riso é o mesmo; os tabus de decoro têm sido quebrados e o resultado é hilário. Tipicamente, tal risada é restrita a um grupo de um sexo e é mais comum com os jovens, já entrando nas complexidades da vida adulta.

Obscenidade então é universal, um aspecto do homem e da mulher vivendo em sociedade; em todo lugar e em todos os tempos existem palavras e ações que, quando inoportunas, podem produzir choque, vergonha social e risada. Pornografia, por outro lado, a descrição das atividades tabus de produzir alucinações e ilusões, parece ser um fenômeno bastante raro. Pode, provavelmente, surgir em sociedades alfabetizadas e nós certamente não temos registros das não-alfabetizadas; enquanto para o gozo da obscenidade é predominante social, o gozo da pornografia é predominantemente privado. As fantasias das quais a pornografia deriva pode, certamente, ser criada por qualquer sociedade; mas parece duvidoso se elas podem ser comunicadas sem o intermediário do letramento.

A única exceção possível a essa generalização é o uso das artes plásticas sem qualquer letra. Eu nunca senti tanta certeza que as *poses artísticas* tridimensionais em tantos templos hindus (notadamente no “Black Pagoda” no Konarak) têm realmente o pretensioso Culto da Força da Vida ou A Glorificação do Aspecto Criativo do Sexo qual seus apologistas reivindicam por eles; vários deles parecem-me imagens bastante “sensíveis”, apesar da habilidade com as quais elas são executadas. Existem também as xilografuras eróticas do Japão; mas várias evidências sugerem que essas são ao modo de uma anedota (i.e. obsceno) entre os próprios japoneses. Não temos nenhum conhecimento das funções da poesia peruana.

Até onde vai meu conhecimento, a única sociedade asiática que tem uma duradoura tradição de literatura pornográfica é a China; e parece que a vida social sob Manchus era cercada pela mesma neblina de pudor como distinguida no século XIX na Europa e nas Americas, embora a ênfase caísse diferentemente; os

pés deformados das mulheres parecem ser o maior foco de espio e de risotas, do que seus cotovelos ou o decote entre seus seios. Mas pela longa vida em Manchus, a China parece ter tido praticamente tão cheia de “inomináveis” quanto o auge em Victória.

Pornografia pareceria estar concomitante ao pudor e comumente, os períodos de maior produção de pornografia também tem sido os maiores períodos de pudor desenfreado. Em contraste com a obscenidade, a qual é sobretudo definida pela situação; o pudor é definido pelo objeto; algum aspecto da experiência humana é tratado como inerentemente vergonhoso ou aberrante, portanto, não se pode nunca ser discutido ou referido publicamente, e a experiência disso tende a ser clandestina e acompanhada de sentimento de culpa e indignidade. O inominável aspecto da experiência então tende a tornar um assunto de tamanha fantasia privada, mais ou menos realista, fantasia carregada de prazer culposo ou culpa prazerosa; aqueles a quem o poder de fantasiar é fraco, ou a quem os desejos são insaciáveis, constituem um mercado para fantasias fotografadas do pornógrafo.

Tradicionalmente e no significado lexicográfico do termo, pornografia tem sido entendida com a sexualidade. Para melhor parte dos últimos duzentos anos de cúpula, (ao menos no meio das décadas Vitorianas) o nascimento eram os “inomináveis” da tríade das experiências humanas básicas que “são todos os fatos quando vais ao que interessa,” no entorno do qual giram as fantasias privadas e as pornografias semiclandestinas erguidas. Durante a maior parte desse período não havia mistério, exceto no sentido que a morte é sempre um mistério. Crianças eram encorajadas a pensar sobre a morte, sua própria morte e a edificação ou cautela do leito de morte dos outros. Pode ter sido um raro indivíduo quem, no século XIX com sua alta mortalidade não tinha testemunhado ao menos uma morte, tanto quanto prestar suas condolências aos “belos falecidos”; funerais eram a ocasião da maior exibição da classe operária, da classe média e aristocrática. O cemitério era o centro de cada cidade antiga e eles eram proeminentes na maioria das cidades. Era justamente tarde no século XIX quando a execução de crimes parara de ser uma atração pública também, quanto um aviso público. Sr. Fairchild

não tinha dificuldade de encontrar um decorado e vestível pelourinho para suas lições morais.

No século XX, contudo, parece ter tido uma banal mudança no pudor; considerando que copulação tem sido mais e mais “nomeável”, particularmente nas sociedades anglo-saxões, a morte tem se tornado mais e mais “inominável” *como um processo natural*. Eu não posso lembrar de uma novela ou uma peça dos últimos vinte anos ou mais que possui uma “cena de leito de morte”, descrevendo detalhadamente a morte “de causas naturais” de um personagem principal; esse tópico é uma peça conjunta dos escritores mais Vitornianos e Edwardianos, evocando sua mais fina prosa e seu mais elaborado efeito técnico em produzir a maior quantidade de páthos e de identificação.

Uma das razões, imagino, para essa plethora de cenas de leito de morte – distantes de suas emoções intrínsecas e conteúdo religioso – era que existia relativamente poucas experiências em que um autor podia ser razoavelmente claro, teria sido compartilhado por uma vasta maioria de seus leitores. Questionando meus velhos conhecidos, eu não consigo encontrar alguém com mais de sessenta anos quem não testemunhou a agonia de, ao menos, um parente próximo; não penso que conheço uma pessoa se quer aos trinta anos quem tem tido uma semelhante experiência. Certamente, meus conhecidos são nem muito extensos nem particularmente representativos; mas nessa instancia, penso ser típico da mudança de atitude e de “exposição”.

O processo natural de corrupção e declínio tem sido discutido, tão discutido quanto o processo natural do nascimento e copulação eram séculos atrás; preocupação sobre tal processo é (ou era) mórbido e insalubre, a ser desencorajado em tudo e ser punido na juventude. Nossos grandes avós diziam que bebês eram encontrados debaixo de arbustos de groselha ou repolho; é provável que nossos filhos sejam informados de que aqueles que faleceram (ora! no grosseiro monossílabo anglo-saxão) transformaram-se em flores ou descansaram em lindos jardins. Os fatos feios são implacavelmente escondidos; a arte de embalsamadores é uma arte de completa negação.

Parece possível traçar uma conexão entre a mudança dos tabus e a mudança nas crenças religiosas. No século XIX, a maioria dos habitantes dos estados

protestantes parecem ter se inscrito nas crenças paulinas na pecaminosidade do corpo e uma certeza do pós vida. “Então também é a ressurreição da morte. É semeado em corrupção; é erguido na incorrupção: é semeado na desonra; é erguido na glória”. É possível insistir na corrupção de um corpo morto, e na desonra de sua santidade, enquanto há uma viva crença na incorrupção e na glória de uma parte imortal. Mas na Inglaterra, a qualquer custo, crer na vida futura como ensinado na doutrina cristã é muito incomum atualmente mesmo nas minorias de quem vai à igreja ou reza em uma parte consistente de suas vidas; e sem tamanha crença, a morte natural e a decomposição física podem tornar-se tão horrível de contemplar ou de discutir. Parece sintomático que a seita contemporânea da Ciência Cristã deva negar o fato da morte física, mesmo a estender (então é dito) da recusa de permitir a palavra de ser impressa na *Christian Science Monitor*.

Durante o último meio século, os parâmetros de saúde pública e a medicina preventiva tem tornado natural a morte entre os mais jovens membros da população, muito mais incomum do que tem sido nos períodos anteriores, tanto que uma morte na família, salvo na plenitude do tempo, tornou-se um incidente relativamente incomum no cotidiano; e, simultaneamente, a morte violenta aumentou de maneira incomparável na história humana. Guerras e revoluções, campos de concentração e rixas de gangues eram a mais causas mais publicadas dessas mortes violentas; mas a difusão do automóvel, com sua constante e despercebida ferramenta de acidentes fatais, podem bem ter sido mais influentes em trazer a possibilidade da morte violenta dentro das expectativas do cumpridor da lei em tempos de paz. Enquanto a morte natural torna-se mais e mais sufocada no pudor, a morte violenta tem jogado uma parte crescente nas fantasias ofertadas às grandes audiências – histórias de detetive, thrillers, filmes, histórias de guerra, histórias de espião, ficção científica e eventualmente quadrinhos de horror.

Parece existir um número de paralelos entre as fantasias que excitam nossa curiosidade sobre o mistério do sexo, e aquelas que excitam nossa curiosidade sobre o mistério da morte. Em ambos os tipos de fantasia, as emoções que são tipicamente concomitantes das ações – amor ou luto – são pagas com pouco ou sem atenção, enquanto as sensações são aprimoradas tanto quanto uma pobreza

habitual da linguagem permite. Se a relação conjugal está considerada pela expressão natural do sexo para a maioria da humanidade na maior parte do tempo, então “sexo natural” performa tanto um pequeno papel quanto “morte natural” (às tentativas desajeitadas de D. H. Lawrence e Jules Romain de descrever o “sexo natural” realisticamente, mas magnificamente prova a regra). Nenhum tipo de fantasia pode ter algum real desenvolvimento, de uma vez o protagonista tem feito algo, ele ou ela deve proceder a fazer algo mais, com ou a outro alguém, mais refinado, mais complicado, ou mais sensacional do que o que teve ocorrido antes.

Esse outro alguém não é uma pessoa; é tampouco um conjunto de genitais, com ou sem características sexuais secundárias, ou um corpo, talvez capaz de sofrer dor tanto quanto morrer. Já que a maioria das línguas são relativamente pobres em palavras ou construções para exprimir o prazer intenso ou dor intensa, as porções escritas de ambos os tipos de fantasia abundam em conglomerações onomatopeicas de letras destinadas a evocar a visão, os suspiros, gemidos, gritos e chocalhos concomitantes às ações descritas. Ambos os tipos de fantasia residem pesadamente no adjetivo e semelhante. Ambos os tipos de fantasia são completamente irrealistas, desde que eles ignorem todo físico, social ou limitações legais, e ambos os tipos tenham alucinações completas do leitor ou do espectador como seu tema.

Parecer haver pequenas questões que o instinto daqueles intrometidos censuradores, preocupados com a moral dos outros, estavam corretos quando eles vincularam a pornografia da morte com a pornografia do sexo. Esse, contudo, parece ser a única coisa que tem sido correto em suas deduções ou ações atendidas. Não há evidência válida a supor que algum tipo de pornografia é uma incitação ao ato; ao contrário, são gratificações substitutas. A crença que tal trabalho alucinatório incitaria seus leitores a copiar as ações retratadas pareceria ser homenagem indireta ao tardio Oscar Wilde, quem descreveu um tamanho processo em *O Retrato de Dorian Grey*; conheço da paralela não autenticada na realidade, embora investigadores e magistrados com abelhas em seus gorros podem normalmente persuadir jovens delinquentes a admitir uma exposição a qualquer massa de meio de comunicação. Eles estão escolhendo formar um bode expiatório.

Apesar de alguns percursores talentosos, tal como Andréa de Nerciat ou Edgar Allan Poe, vários trabalhos em ambas as pornografias são esteticamente censuráveis; mas é questionável se, desde o puro ponto de vista estético, há tanto mais a ser dito para maior parte da mais anódina tarifa oferecida pela comunicação de massa midiática. Utópicos psicológicos tendem a condenar gratificações substitutas tanto quanto, ao menos onde a copulação está envolvida; eles até agora têm sido cautelosos em lidar com a morte.

No entanto, pessoas precisam chegar a um acordo com os básicos fatos do nascimento, copulação, e morte, e de algum modo aceitar suas implicações; se o pudor social previne seu ser feito em uma aberta e dignificada moda, então será prevenido sorrateiramente. Se temos aversão a pornografia moderna da morte, então devemos retornar a morte – morte natural – seu desfile e publicidade, readmitir o luto e o enlutamento. Se fazemos da morte inominável na sociedade politizada – “não antes das crianças” – nós quase garantimos a continuação de um “quadrinho de horror”. Nenhuma censura tem sido realmente efetiva.

TRADUÇÃO

Um novo renascimento: a história das filósofas além de fronteiras e culturas¹

SARAH HUTTON
(Autora)²

AMANDA VICTORIA MILKE FERRAZ DE CARVALHO, DIEGO ENRIQUE CLARE JUNIOR, EDUARDO ADAM ALVES DE SIQUEIRA GONÇALVES, FERNANDO ALVES GRUMICKER, FERNANDO SAUER DOS SANTOS, JOÃO FRANCISCO TRUCCOLO, LEONAN COELHO DA COSTA, NICOLE ELOUISE AVANCINI, PAOLA CRISTIANE SCHROEDER DOS SANTOS, THIAGO LUAN QUEIROZ, VINICIUS RHUAM TEZOLIM PERAÇOLI, VITORIA NUNES SILVA DE SOUZA, DR^a. NELSI KISTEMACHER WELTER, DR. PEDRO FALCÃO PRICLADNITZKY.
(Tradutores/as)³

Resumo: Neste artigo, trago uma revisão do progresso que tem sido feito na recuperação de vozes perdidas das filósofas. Depois de considerar alguns dos desafios que este trabalho de recuperação enfrentou e ainda enfrenta, também considero a promessa que o futuro reserva para estender este trabalho de recuperação no tempo e no espaço, a todas as tradições filosóficas em todo o mundo. Focalizo particularmente nos desafios da alteridade e apagamento, argumento que as abordagens contextuais desenvolvidas para enfrentá-los são especialmente relevantes para os desafios a serem lidados ao estender este trabalho para além da Anglo-América. Sugiro que este trabalho de recuperação é comparável à recuperação da filosofia antiga na Renascença Europeia. Com a extensão deste trabalho de recuperação das filósofas de todos os tempos e de todas as culturas, podemos esperar um novo Renascimento – um Renascimento não dos filósofos gregos da antiguidade, mas da filosofia das mulheres.

Palavras-chave: História. Filósofas. Recuperação do Cânone. Alteridade. Tradições. Novo renascimento.

Abstract: In this paper I review the progress that has been made in recovering the lost voices of philosophical women. After considering some of the challenges that this work of recovery has faced and still faces, I consider the promise which the future holds for extending this work of recovery across both time and space, to all philosophical traditions across the world. Focusing particularly on the challenges of alterity and erasure, I argue that the contextual approaches developed to face these are especially relevant to the challenges to be faced when for extending this work beyond Anglo-America. I suggest that

¹ Referência da obra original: Hutton, S., 2022. *A New Renaissance: The History of Women Philosophers Across Boundaries and Cultures*. In: *Latin American Perspectives on Women Philosophers in Modern History* (pp. 9-18) Switzerland: Springer Nature International Publishing. Agradecemos à Springer Nature International Publishing pela concessão dos direitos para essa tradução.

² University of York, Heslington, UK. E-mail: sarah.hutton@york.ac.uk

³ Tradução elaborada pelos estudantes, bolsistas e voluntários atrelados ao Programa de Educação Tutorial de Filosofia (PET-Filosofia) da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), sobre a orientação e revisão de Dr^a. Nelsi Kistemacher e Dr. Pedro Falcão Pricladnitzky

this work of recovery is comparable to the recovery of ancient philosophy in the European Renaissance. With the extension of this work of recovery to women philosophers of all times, and all cultures, we can look forward to a new Renaissance – a Renaissance not of the Greek philosophers of antiquity, but of the philosophy of women.

Keywords: History. Women philosophers. Recovery Canon. Alterity. Traditions. New Renaissance.

Introdução: esse não é um tempo para complacência

Os artigos deste volume atestam o sucesso da empreitada de recuperação de filósofas empreendida nos últimos anos. Esse nascimento de interesse por filósofas é relativamente recente e a tarefa de restaurar a visão de filósofas ainda não está completa (Hutton, 2015, 2019). Por muito tempo, parecia que as contribuições das mulheres para a filosofia não iam a lugar nenhum e o destino das filósofas foi a obliteração (O'Neill, 1998; Hagengruber e Hutton, 2019). Mas o trabalho de recuperação realizado nas últimas duas décadas mudou isso. Como resultado, há agora um número pequeno, mas crescente, de mulheres cuja filosofia tem sido restaurada.⁴ Também sabemos de muito mais mulheres cujas atividades filosóficas são menos bem documentadas, e o trabalho está em andamento para descobrir mais, estudar sua filosofia, entender seus interesses e prioridades filosóficas e rastrear seus legados. Isso é realmente algo para comemorar. Não é apenas notável que isso tenha acontecido, mas é igualmente notável que haja agora uma forte demanda por conhecimento sobre essas mulheres e sua filosofia entre os filósofos de hoje. Isso não apenas justifica o trabalho dos pioneiros, mas também traz grande esperança para o futuro.

No entanto, este não é um momento para complacência. É fácil pensar que a batalha foi vencida e que podemos descansar e aproveitar os frutos de todo esse trabalho. Afinal, as obras de filósofas estão sendo publicadas; Livros e artigos estão sendo escritos sobre elas; E as mulheres estão representadas nos currículos de

⁴ Uma líder no trabalho de recuperação foi Mary Ellen Waithe (Waithe, 1986-1991). Também (Meyer e Bennent-Vahle, 1995). Desde então, outras foram adicionadas ao panteão das filósofas: veja também Broad e Green (2009), O'Neill e Lascano (2019).

filosofia de muitas universidades.⁵ Mas aos olhos da história, as valiosas filósofas até agora recuperadas são raras. A história das filósofas é, ainda, uma história fragmentada. Começamos, mas ainda há muitas lacunas a serem preenchidas. A maioria (embora não todas) das filósofas que foram recuperadas até agora são europeias, e a grande parte delas viveu nos séculos XVII e XVIII: mais proeminentemente Anne Conway, Margaret Cavendish, Mary Astell, Damaris Masham e Emilie du Châtelet. Muito do trabalho que foi feito sobre elas foi feito por filósofas do mundo de língua inglesa (por exemplo, Broad, 2002; Broad & Green, 2009; Hutton, 2004, O'Neill & Lascano 2019). Mas há muito mais a ser descoberto. Portanto, não devemos parar aqui e não devemos parar na Europa. Há potencial para estender este trabalho além da história da filosofia europeia, para filósofas em todo o mundo. De fato, como atesta este volume, o processo de estender a recuperação das filósofas a todos os períodos e países já começou. Isso é extremamente empolgante por muitas razões. Temos o potencial de estabelecer uma massa crítica de filósofas, trazendo a perspectiva de uma mudança real, não apenas no cânone da filosofia da Europa Ocidental, mas na filosofia mundial. Mas ainda há muitos desafios. No entanto, são desafios que podem ser vantajosos.

Onde nós estamos agora

Como eu tinha argumentado em outro lugar (Hutton, 2015, 2019), duas coisas foram cruciais para o sucesso em recuperar a filosofia feita por mulheres. Primeiro, recuperar as filósofas nunca teria acontecido sem que as mulheres tivessem tomado controle de sua própria história. Sem o surgimento do interesse nas mulheres do passado encabeçado pelo movimento das mulheres no fim do século XX, as filósofas permaneceriam escondidas na poeira da história. Mas vale a pena lembrar que o interesse na história das mulheres não foi suficiente por si mesmo para gerar interesse na história das *filósofas*, como oposta à história do feminismo. Na verdade, quando as mulheres começaram a se interessarem na filosofia das

⁵ Para exemplos de cursos universitários de filosofia que incorporam filosofia por mulheres, visite o site do Projeto Vox: <http://projectvox.library.duke.edu/>.

mulheres, o sucesso desta empreitada de recuperação veio não da história feminista ou da filosofia feminista, mas de mulheres historiadoras da filosofia.⁶

Isso me traz ao segundo ponto que eu quero destacar: o sucesso em recuperar filósofas é em grande parte devido à abordagem histórica adotada por estas historiadoras da filosofia. Onde filósofas feministas tem, na maior parte, focado em analisar a *exclusão* das mulheres, este grupo focou nas *conquistas* das mulheres. Historiadoras da filosofia como Karen Green, Ruth Hagengruber, Jacqueline Broad e outras (eu mesma incluída) fizeram perguntas diferentes. Nós perguntamos que filosofia as mulheres produziram, e como elas atingiram o que conseguiram. Além do mais, isso envolveu não meramente focar em seus argumentos, ou vincular suas obras ao presente. Ao invés disso, a abordagem tomada prestou atenção ao contexto no qual mulheres filosofaram e investigou as circunstâncias filosóficas e sociais nas quais elas o fizeram. Essa abordagem está pressuposta na visão de que para descobrir a filosofia das mulheres e compreender seus argumentos, é essencial conhecer o *contexto* em que trabalharam. Isto requer distanciamento histórico, dispensando nossas noções contemporâneas de quais filósofos importam, e deixando de lado concepções contemporâneas da filosofia em si. Isso significou ter encontrado filósofos e filósofas negligenciados do passado que foram encobertos pelos autores clássicos. E nos foi requerido redescobrir o que a filosofia significava no passado.

É claro, focar nas conquistas das mulheres em filosofia não poderia ignorar a desvantagem educacional, prejuízo social, e outros impedimentos ao filosofar que foram o caso de muitas mulheres. Alguém só precisa lembrar do caso da filósofa italiana, Elena Cornaro Piscopia (1646-1684), que foi a primeira mulher premiada com um diploma de filosofia. Piscopia graduou-se na Universidade de Padova na Itália, mas ela também foi a última mulher com graduação em filosofia por muitos séculos. Porém, mesmo filosofar em privado não era fácil: afinal, para ser capaz de filosofar, ter a possibilidade de realmente filosofar, alguém precisa ser livre para fazer isso. Em tempos antigos, mulheres não eram livres para filosofar nas mesmas

⁶ Sobre a diferença, até mesmo tensões, entre abordagens feministas e a história da filosofia das mulheres, consulte McAlister (1989), O'Neill (1999), Hagengruber (2015).

condições que os homens. Era mais difícil para uma mulher encontrar oportunidades para filosofar devido a suas circunstâncias sociais e expectativas restritivas sobre a sua capacidade. As limitações nas oportunidades das mulheres para filosofar são capturadas por Damaris Masham, quando ela conta a John Locke em 1688 que “a busca da filosofia só possível para aqueles que tem a liberdade dos Afazeres do Mundo” (Broad, 2020, 182). Para uma mulher como Damaris ‘Afazeres do Mundo’ significava os deveres sociais e domésticos os quais a impediam até de ler (Broad, 2020, 161-2). As circunstâncias nas quais a mulher filosofava aparecem apenas quando prestamos atenção no contexto no qual ela e outras mulheres filosofas praticaram filosofia. Para a vasta maioria das mulheres, ser capaz de filosofar significava superar costumes profundamente assentados e preconceitos sobre a capacidade e destino social das mulheres. O fato que as mulheres não tiveram as mesmas vantagens educacionais que os homens e foram estrangidas socialmente por seu papel de gênero (e.g. deveres domésticos, ou a expectativa que deveriam confinar a atividade mental a assuntos espirituais) é ainda verdadeiro hoje.

Alteridade e contexto

O trabalho de recuperar as filósofas não tem sido fácil. Tem havido muitos desafios. Mas compreender esses desafios e como eles foram enfrentados tem sido essencial no avanço do projeto de recuperação da Filosofia Europeia. Isto também assegura a perspectiva de estender o projeto através do tempo e do espaço. Entre estes, um dos principais tem sido o problema de estranhamento e da diferença no pensamento das mulheres de outros períodos em comparação com a filosofia atualmente. Isto não é sempre óbvio ou fácil de fazer sentido com base no que encontramos. O desafio da alteridade, da ‘outridade’ dos filósofos do passado, surge na maioria das vezes com filósofos não-canônicos, porque eles são, por definição, menos familiares para nós. Com as filósofas, o problema torna-se mais desafiador porque durante a maior parte da história elas foram esquecidas. Em consequência, não há história de sua interpretação, e nós temos perdido o contato com a filosofia tradicional dentre cada filosofia praticada. Simplesmente assimilar filósofos antigos para nossa própria prática moderna está se distorcendo. Um pré-

requisito essencial para entender sua filosofia e sua relevância para nós agora é um compromisso com filosofia do passado e em nossos próprios termos. E isto é precisamente o que uma abordagem histórica pode oferecer.

Um problema consequente em todos esses casos é a alteridade de gênero. As filósofas nem sempre utilizaram formas padrões de filosofar, e, em muitos casos a evidência das suas filosofias chega indiretamente através de outros escritos. Por exemplo, é sabido que a italiana Aurelia D'este, Duquesa de Limatola (1683-1719) era especialista em física e metafísica cartesiana. Mas seus únicos escritos existentes são sonetos. A única escrita filosófica italiana cartesiana, Giuseppa Eleonora Barbapicola (1702-c. 1740), é sua tradução de Descartes, *I principi della filosofia di Renato Descartes* (1722). Outras mulheres adotaram gêneros atípicos da filosofia convencional. Muitas francesas *salonières* adotaram um diálogo formatado pela ocasião. (Conley, 2002, 2019), Madeleine de Scudéry (1607-1701), cuja *Conversations Morales* (1686) e *Entretiens de Morales* (1692) são baseados em conversações no seu *salon*. Outras escreveram coleções de *máximas* morais, por exemplo, Marguerite Hessein, Madame de la Sablière (1640-1693), cujas *Maximes Chrétiennes* foram publicadas com as *Reflections* de La Rochfoucauld, em 1705 (Conley, 2019). Rainha Christina da Suécia (1626-1689), também, escreveu *máximas* que foram publicadas postumamente como *Ouvrages de loisir, ou maximes et sentences* em 1751 (Ackerman, 1991). Este tipo da escrita não constitui, é claro, uma filosofia sistemática, mas isto não significa que as mulheres não pensam ou não podem pensar de uma maneira sistemática. A lição que tiramos ao lidar com a alteridade é que a filosofia se encontra como ela aparece, e isso ocorre de diversas formas.

Ausência e perda

Outro grande problema é a perda ou ausência de evidência para as atividades filosóficas das mulheres. Uma maior dificuldade para a recuperação da filosofia das mulheres é que, na maioria dos casos nos falta escritos para fazer uma documentação completa de suas visões filosóficas. Uma razão para isso são as circunstâncias sociais e culturais nas quais mulheres tiveram que trabalhar. Muitas mulheres não publicaram ou não puderam publicar. Em outros casos, convenções

de anonimidade as requeriam fazer anonimamente. Então, mesmo quando seus escritos sobreviveram, é difícil descobrir o que elas pensavam, ou ainda se havia algum tipo de aceitação de suas ideias ou engajamento com seus argumentos. Então, portanto, difícil formular uma visão mais ampla da contribuição das mulheres para conversação filosófica em geral.

Em muitos casos, suas obras foram simplesmente perdidas. Existem muitas mulheres cujos legados filosóficos estão além da recuperação por ausência de fontes. Em outros casos, a evidência é fragmentada ou indireta. Para algumas, nossas únicas fontes de suas atividades filosóficas, foram cartas. Uma das mais famosas é a correspondência de Elisabeth da Bohemia (1618-1680), Princesa Palatina, cujas cartas para Descartes foram o único registro de sua atividade como filósofa. Algumas correspondências foram publicadas, por exemplo, a *Lettere di philosophia naturale* de Camila Gregetta Erculiani, publicadas em 1584 (Erculanei, 2016) e a *Lettere a Galileo* de Margherita Sarrocchi (1560-1617), publicada em 1611 (Sarrocchi, 2016). A correspondência de Mary Astell (1666-1731) com John Norris foram impressas como *Letters concerning the Love of God* em 1695 (Astell, 2005).

Em muitos casos a única evidência de que alguma dessas filósofas existiram são seus nomes, registrados em histórias da filosofia já feitas, por exemplo, *Vitae philosophorum* (Século III d.c.) de Diógenes Laércio e a *History of Philosophy* (1656) de Thomas Stanley. Uma coleção excepcionalmente rica de nomes pode ser encontrada na *Mulierum Philosophorum* (1690) história de Gilles Ménage. Algumas filósofas também são mencionadas em história das mulheres - por exemplo, na *Les Eloges des Illustres Sçavantes, tant Anciennes que Modernes*, de Marguerite Buffet, a qual é apêndice de *Nouvelle observations sur la Langue Françoise* (1668) (Buffet, 1668), Mary Hays, *Female Biography* (Hays, 1803), e *Memories of Several Ladies of Great Britain* de George Ballard (Ballard, 1752). Mesmo se as mulheres que aparecem neste trabalho sejam somente nomes, com pouco ou nenhum detalhe de seus pensamentos, essas histórias ao menos lhes dão o crédito de serem reconhecidas enquanto filósofas.

Então, existem muitas pensadoras cujas credenciais filosóficas foram ocultadas por distorção e roubo. Um caso notório de uma mulher cujas ideias foram atribuídas como de outras pessoas é de Emilie Du Châtelet, na qual a autoria

da tradução francesa dos *Principia Mathematica* de Newton e seus comentários foram questionados. Recentemente, foi revelado que Susan Sontag foi obrigada a ceder sua autoria de *Freud: the Mind of the Moralist* para seu marido Philip Rieff, publicado em seu nome (Conrad, 2019). E existem casos verdadeiramente escandalosos onde mulheres foram desqualificadas enquanto filósofas, para serem identificadas em termos que não tem nenhuma ligação com filosofia: Conway foi considerada histórica, Cavendish foi desqualificada como uma excêntrica, senão louca, e Madame Du Châtelet lembrada apenas como amante de Voltaire, ao invés da mente brilhante que foi.

Além dessas representações erradas e menosprezantes, existem muitas outras maneiras nas quais o brilho de uma filósofa pode ser ofuscado. Uma maneira comum é o uso de qualquer rótulo, exceto *filósofa*, uma prática a qual serve para obliterar as capacidades filosóficas das mulheres. ‘Mística’ é um dos termos usados livremente para ofuscar as conquistas intelectuais de uma mulher. A ‘mulher intelectual’ é menos degradante que ‘mística’, mas não menos filosoficamente desabilitante: exemplos são Marie Jars de Gournay, Princesa Elisabeth da Bohemia e Anna Maria van Schuurman. A ‘mulher letrada’ é outro desses rótulos. Madame de Scudéry é lembrada como uma romancista não como filósofa. Ela certamente foi uma romancista de grande sucesso com uma base de leitores internacionais como é atestado por traduções de seu trabalho em inglês, espanhol, italiano, alemão, e, até mesmo árabe. Desde início, foi tratada como uma *précieuse* petulante atacada por Boileau; só recentemente ela foi nomeada como filósofa (Conley 2011)⁷. A romancista Mary Anne Evans, mais conhecida como George Elliot é outro exemplo. Seu interesse em filosofia embasado pelo fato que traduziu as obras de Spinoza só recebeu a atenção de maneira relativamente recente (Spinoza, 2019). Imperativos feministas também têm servido para obscurecer a contribuição filosófica das mulheres. Por exemplo: Mary Astell, Mary Wollstonecraft e Margaret Cavendish foram todas saudadas como heroínas feministas muito antes de serem reconhecidas como filósofas. A lição que tiramos disso é que devemos estar

⁷ Madame de Scudéry foi parcialmente reabilitada por Victor Cousin no meio do século XIX.

preparados para questionar as maneiras as quais mulheres foram individualmente categorizadas e olhar além dos rótulos para ver o que eles encobrem.

Relacionado a isso é o problema 'gate-keeper'⁸: isto é, o apagamento das mulheres pela falha dos historiadores na sua menção - uma tendência a qual é observável tanto entre histórias da velha escola, como na historiografia de maneira mais geral. Histórias padrões da filosofia falham em mencionar mulheres, esquecendo que mulheres fizeram linha de frente para novos avanços na filosofia os quais estabeleceram alicerces para a filosofia como conhecemos hoje em dia.⁹ Então, por exemplo, Princesa Elisabeth da Bohemia foi uma das primeiras pessoas a reconhecer a originalidade da filosofia de Descartes. A primeira defesa de Locke foi feita por uma mulher, Catherine Trotter Cockburn, cuja obra *Defence of the 'Essay of Human'* foi publicada em 1702 (Cockburn, 1702). A correspondência de Mary Astell com John Norris tematiza a obra de Malebranche durante seu período de vida. Emilie Du Châtelet desafiou o compromisso francês ao cartesianismo, quando ela promoveu a filosofia natural newtoniana na França. Ela é credibilizada por introduzir a filosofia de Leibniz para os franceses. Anne Conway interagiu com Spinoza sem a injúria dada pela maioria no início da recepção de sua obra. Isso não significa que mulheres eram meramente recipientes passivos dos filósofos "canônicos" como Descartes, Locke, Malebranche e Leibniz. Pelo contrário, a prontidão das mulheres para as novas filosofias de sua época são testemunho de sua ousadia intelectual. Mas se olharmos para as histórias da filosofia que recebemos, elas não aparecem.

Caminhos a seguir

Há, no entanto, um lado positivo, dos desafios apresentados ao recuperar as esquecidas mulheres do passado, no sentido de que esses desafios formaram modos de investigação. Na medida em que abordagens históricas e contextuais à

⁸ Nota dos tradutores: Algo ou alguém que opera como o controlador da passagem ou realização de uma determinada ação.

⁹ A edição de 1967 da *Enciclopédia de Filosofia* (Edwards, 1967) não continha nenhuma mulher. O mesmo acontecia com *A História de Filosofia do Renascimento de Cambridge*, editada por Schmitt, Skinner e Kessler (CUP, 1987).

história da filosofia reconhecem a alteridade na história da filosofia, elas se provaram benéficas para a recuperação e o estudo de filósofas do passado. Tais abordagens mostram que o melhor jeito de confrontar o desafio da alteridade é o reconhecendo. De fato, poderíamos ir além e alegar que há uma *virtude* a ser feita do estranho problema da falta de familiaridade da filosofia das mulheres. Uma abordagem contextual é especialmente valiosa para lidar com pensadores cujo contexto e preocupações são remotas das nossas. Outrossim, estranheza e diferença são, discutivelmente, características não só de filósofas do passado, mas também daquelas do passado recente. Além disso, estranheza e diferença são especialmente desafiadoras no caso de mulheres que filosofaram em tradições completamente diferentes, em diferentes culturas e diferentes sociedades ao redor do mundo. Nós não podemos estudar tais filósofas simplesmente interpretando-as como se elas fossem parte das tradições filosóficas dominantes do presente. Nós precisamos encontrar um jeito de entendê-las em seus próprios termos. E isso, por sua vez, aponta para a importância do contexto e a utilidade das lições da história. Nesse sentido, pensar no passado, mesmo o passado recente, como um país estrangeiro, ajuda a examinar as circunstâncias intelectuais diversificadas nas quais mulheres filosofaram, fazendo da estranheza e da diferença uma virtude.

A mesma analogia se aplica especialmente a filosofias de diferentes tradições e diferentes culturas. Sendo conscientes dos desafios da alteridade em contextos intelectuais altamente diversos, estaremos mais bem colocados para abordá-los. Isso garante perspectivas para trabalhos adicionais, em territórios até então desconhecidos de filósofas, além da Europa. Filósofas do passado não surgiram plenamente formadas como Minerva da cabeça de Zeus. Elas tiveram que ser escavadas da obscuridade e de compreensões equivocadas. Da mesma forma que mulheres de outras tradições. Nós não vamos necessariamente encontrar estátuas de Minerva completamente formadas, mas fragmentos, mesmo como traços. Mas estarmos atentos para a filosofia de uma mulher interpretada como a de um homem, para a filósofa escondida na dama letrada, ou reduzida ao status de “ajudante”. Quem sabe, talvez novos escritos filosóficos virão à luz.

Um novo renascimento?

Na atualidade, enquanto lutamos com o problema da integração das vozes femininas na filosofia hoje e no cânone de ensino (Waithe, 2015), nós estamos diante do fato do esquecimento que tem sido o destino da maioria das filósofas ou que o seu panorama é fragmentado e distorcido. Mas aqui também há mais encorajamento que nós podemos tirar da história. A história da filosofia está de fato cheia de ‘filosofia perdida’. Existem muitos filósofos com quem somos familiarizados hoje que foram esquecidos por séculos, mas cujos trabalhos foram recuperados posteriormente. Existem também filósofos que foram somente conhecidos através de uma pequena parte de suas produções, mas que se tornaram mais conhecidos após a recuperação de textos perdidos. São exemplos a filosofia de Plotino e o Ceticismo Pirrônico, recuperados pelos humanistas da Itália no século XV, assim como os diálogos de Platão, a maioria desconhecidos na Idade Média. A recuperação dessas filosofias ocorreu no período mais famoso de recuperação e redescobrimto cultural na Europa Ocidental, a Renascença. Algumas vezes referida como o ‘o reviver das letras’, esse período é comumente pensado como o reavivamento da cultura clássica antiga.

O componente filosófico desse reavivamento é geralmente despercebido. A maioria das histórias da filosofia rotineiramente pulam a filosofia renascentista como se fosse desinteressante filosoficamente. Mas foi precisamente nesse período que os elementos chaves da história da filosofia Europeia voltaram a ser vistos, sendo os mais famosos aqui mencionados, Plotino, Pirro e os diálogos de Platão. Essas filosofias foram as que, por assim dizer, ficaram “dormentes” desde a Antiguidade até quando foram recuperadas no século XV pelos estudiosos da Renascença que foram denominados Humanistas. A renascença foi um “reviver” no sentido em que reviveu filósofos há muito esquecidos, mas também no sentido que a filosofia, ela mesma, nasceu novamente. A Renascença foi, de fato, um período de enorme importância no desenvolvimento da filosofia Europeia. No século XV, filósofos antigos reingressaram na conversa filosófica. Filósofos antigos foram lidos e adaptados para o seu tempo. Por trazer alguns dos famosos filósofos da antiguidade de volta para a conversa filosófica, a Renascença de fato contribuiu enormemente para o enriquecimento e revigoramento da filosofia, estabelecendo as figuras canônicas do século XVII (Descartes, Spinoza, Hobbes e Locke). O

engajamento com os filósofos esquecidos da antiguidade, que foi produtivo, resultou no enriquecimento da filosofia, e nas novas filosofias de pensadores que ousaram pensar em novos caminhos – pensadores tais como Giordano Bruno, Tommaso Campanella e Girolamo Cardano (nenhum deles sendo considerados canônicos hoje).

Isso é uma descrição reducionista da Renascença e de seu impacto. Mesmo assim, os paralelos entre a história da recuperação dos filósofos antigos na Renascença e da nova história das filósofas são, para mim, impressionantes. O trabalho filosófico das mulheres é um corpo de filosofia que permaneceu esquecido por séculos, e está sendo trazido de volta por um processo que pode ser apropriadamente descrito como um “re-nascimento” ou re-nascença.

A Renascença da filosofia das mulheres está apenas começando. Nós devemos continuar cavando para encontrar mais – não somente para aquelas cujos nomes conhecemos, mas aquelas desconhecidas. Não apenas filósofas da Inglaterra, França, Alemanha e Itália, mas as filósofas de todos os países e todas as épocas. Dará muito trabalho descobrir as mulheres da América do Sul, Índia, China, Japão e África. Há mais evidência que poderíamos pensar acerca da existência de filósofas. E munidos com o conhecimento e com os meios para escavação, quem sabe o que pode ser encontrado? Quem sabe, talvez novos escritos filosóficos podem vir a luz. Claro, essa perspectiva entusiasmante deve ser atenuada pelo fato desanimador de que o trabalho de muitas filósofas – talvez a maioria – jamais será recuperado, uma vez que o seu pensamento não foi registrado, ou foi perdido. Mas apenas por saber seus nomes, fará uma diferença para a percepção da capacidade das mulheres, e isso, indiretamente, fará uma diferença na percepção e na prática da filosofia. Mesmo que muitas filósofas do passado sejam somente nomes, mesmo que o melhor que podemos fazer seja compilar uma lista dos seus nomes, saber os nomes das mulheres que filosofaram testemunha sua existência. Isso arruína a suposição de que mulheres não fizeram filosofia, de que as mulheres não tinham inteligência suficiente para fazer filosofia; ou que aquelas que fizeram eram excepcionais para o seu sexo. Assim como as estrelas no céu noturno que morreram antes de suas luzes chegarem à Terra são a evidência chave para a construção da história do universo, assim também os nomes das filósofas são testemunhos da

história da cultura intelectual feminina, ainda que suas filosofias não o sejam mais. Comumente é dito que ao tornar as mulheres visíveis, “você não pode somente adicionar mulheres e mexer” – você não pode somente adicioná-las como ingredientes em uma receita, porque isso não muda nada substancialmente. Mas o que eu quero sugerir é que de fato você pode “adicionar mulheres e mexer.” Mas você tem que adicionar o suficiente delas para mudar a receita – poucas não fará diferença.

Referências

- Ackerman, S. (1991). Kristina Wasa, *Queen of Sweden*. In *A History of Women Philosophers*, ed. M. E. Waithe (vol. 3, pp. 21–40). Dordrecht: Kluwer.
- Astell, M., & Norris, J. (2005). *Letters Concerning the Love of God.*, ed. E. Derek Taylor & Melvyn New. Aldershot: Ashgate.
- Ballard, G. (1752). *Memoirs of Several Ladies of Great Britain, Who Have Been Celebrated for their Writings or Skill in the Learned Languages Arts and sciences*. Oxford.
- Broad, J. (2002). *Women Philosophers of the Seventeenth Century*. Cambridge University Press.
- Broad, J. (2020). *Women Philosophers of Seventeenth Century England. Selected Correspondence*. Oxford University Press.
- Broad, J., & Green, K. (2009). *A History of Women’s Political Thought in Europe, 1400–1700*. Cambridge University Press.
- Cockburn, C. T. (1702) *A Defence of the ‘Essay of Human Understanding’, Written by Mr. Lock*. London: W. Turner.
- Conley, J. (2002). *The Suspicion of Virtue: Women Philosophers in Neoclassical France*. Cornell University Press.
- Conley, J. (2011). Madeleine de Scudéry. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (ed.), Summer 2011 Edition. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/madeleine-scudery/>.
- Conrad, P. (2019). Susan Sontag: Her Life by Benjamin Moser. *Review—Heavyweight Study of a Critical Colossus*. <https://www.theguardian.com/books/2019/sep/08/susan-sontag-her-life-benjamin-moser-review>.
- Conley, J. (2019). Tutor, Salon, Convent: The Formation of Women Philosophers in Early Modern France. *British Journal for the History of Philosophy*, 27(4), 786–805. <https://doi.org/10.1080/09608788.2018.1563763>.
- Descartes, R. (1989). *Correspondance avec Elisabeth, et autres lettres*, ed. J. M. & M. Beysade Flammarion.
- Elisabeth of Bohemia. (2007). *The Correspondence Between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, translated by Shapiro, L. Chicago & London: University of Chicago Press.

- Erculiani, C. (2016). *Lettere di philosophia naturale (1584)*. In E. Carinci (Eds.) *Corrispondenze Scientifiche tra cinquecento e seicento*. Agora: Lugano.
- Hagengruber, R. (2015). Cutting Through the Veil of Ignorance: Rewriting the History of Philosophy. *The Monist*, 98, 34–42.
- Hagengruber, R., & Hutton, S. (2019). Introduction, *British Journal for the History of Philosophy*, 27(4), 673–683. <https://doi.org/10.1080/09608788.2019.1610861>.
- Hays, M. (1803). *Female Biography or Memoirs of Illustrious and Celebrated Women of All Ages and Countries*.
- Hutton, S. (2004). *Anne Conway. A Woman Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutton, S. (2015). Blue-Eyed Philosophers Born on Wednesdays: An Essay on Women and History of Philosophy. *The Monist*, 98(1), 7–20.
- Hutton, S. (2019). Women, Philosophy and the History of Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 27(4), 684–701.
- Marguerite, B. (1668). *Nouvelles observations sur la langue Française, Où is est traité des termes anciens & inusitez & du bel usage des mots nouveaux. Avec les Eloges des Illustres Sçavantes, tant Anciennes que Modernes*. Paris: Cusson.
- McAlister, L. L. (1989). Some Remarks on Exploring the History of Women in Philosophy. *Hypatia*, 4(1), 1–5.
- Meyer, U., & Bennent-Vahle, H. (Eds.). (1995). *Philosophinnen Lexikon*. Einfach-Verlag.
- O'Neill, E. (1998). Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and their Fate in History. In Janet A. Kourany (Ed.), *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*, 16–62. Princeton: Princeton University Press.
- O'Neill, E. (1999). *Women Cartesians, "Feminine Philosophy" and Historical Exclusion*. In S. Bordo (Ed.), *Feminist Interpretations of René Descartes* (pp. 232–257). Pennsylvania State University Press.
- O'Neill, E., & Lascano, M. (2019). *A Feminist History of Philosophy*. Springer.
- Project Vox. <http://projectvox.library.duke.edu/>.
- Sarrochi, M. (2016). *Lettere a Galilei (1611–1612)*, ed. Sandra Plastina. In *Corrispondenze Scientifiche tra cinquecento e seicento*. Agora: Lugano.
- Spinoza, Benedictus de (2019). *Spinoza's Ethics*, translated by George Eliot, edited by C. Carlisle. Princeton: Princeton University Press.
- Waithe, M. E. (2015). From Canon-Fodder to Canon-Formation: How Do We Get there from Here? *The Monist*, 98, 21–33.
- Waithe, M. E. (General editor) (1986–1991). *A History of Women Philosophers* (Vol. 4). Dordrecht: Springer.