

# XX SEMANA ACADÊMICA

DO PPG EM FILOSOFIA DA PUCRS

## VOLUME 2

RAWLS | FILOSOFIA ANALÍTICA  
KANT | HEGEL | MARX E MARXISMOS

Orgs. Felipe Fortes | Claiton Costa  
Fernando Silva e Silva | Valentinne Serpa



Editora Fundação Fênix

**A XX SEMANA ACADÊMICA DO PPG EM FILOSOFIA  
OCORREU ENTRE OS DIAS 21 E 23 DE OUTUBRO DE 2020.**

Houve cinco palestras principais e um lançamento de livro. Contou, também, com 105 apresentações das pesquisas realizadas por discentes da graduação e da pós-graduação, distribuídas em 26 mesas de comunicações durante os três dias de evento. Os quatro volumes são compostos por trabalhos apresentados pelos discentes nas mesas de comunicações da Semana Acadêmica e estão organizados por seções temáticas da seguinte maneira:

**VOLUME 1**

Biopolítica  
Filosofia Antiga  
Estética  
Filosofia da Arte

**VOLUME 2**

Rawls  
Filosofia Analítica  
Kant  
Hegel  
Marx e Marxismos

**VOLUME 3**

Filosofia Moderna  
Metafísica e Ontologia  
Fenomenologia e Hermenêutica

**VOLUME 4**

Filosofia Política  
Filosofia da Ecologia  
Nietzsche  
Filosofia Medieval



**XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**  
**Vol. 2**

**Conselho Editorial**

---

**Editor**

Agemir Bavaresco

**Conselho Científico**

Agemir Bavaresco

Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen

Nuno Pereira Castanheira

**Conselho Editorial**

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Joaquim Clotet

Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Ricardo Timm de Souza

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Rosalvo Schütz

**XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**  
**Vol. 2**

(Organizadores)

**Felipe Fortes,**  
**Claiton Costa**  
**Fernando Silva e Silva**  
**Valentine Serpa**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2020

**XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**

**Comissão Organizadora**

Matheus Hein Souza, Cássia Zimmermann Fiedler  
Daniel Santos, Felipe Fortes

**Comissão Científica**

Matheus Hein, Cássia Zimmermann Fiedler, Daniel Santos,  
Felipe Fortes, Fernando Silva e Silva, Claiton Costa,  
Eduardo Alves, Vinícius Posselt, Darlan Lorenzetti,  
Giovanna Pozzer, Gustavo Oliva de Oliveira, Émerson Pirola,  
Christian Conce, Valentinne Serpa, Pedro Antônio G. de Araujo

Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Capa: Giovanna Pozzer

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



*Série Filosofia – 39*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

FORTES, Felipe; COSTA, Claiton; SILVA, Fernando Silva e; SERPA, Valentinne. (Orgs).

XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, Vol. 2 FORTES, Felipe; COSTA, Claiton; SILVA, Fernando Silva e; SERPA, Valentinne. (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

372p.

ISBN – 978-65-87424-39-2



<https://doi.org/10.36592/9786587424392>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

---

1 Marx. 2 Marxismo. 3 Rawls. 4 Filosofia Analítica. 5 Kant. 6 Hegel.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100





## SUMÁRIO

### APRESENTAÇÃO

*Felipe Fortes et.al.*..... 13

**MARX E MARXISMOS** ..... 15

#### 1. NOTAS SOBRE A NOÇÃO DE ESCASSEZ NA OBRA DE JEAN-PAUL SARTRE

*Marcus de Dutra Mattos* ..... 17

#### 2. A HISTORICIDADE DA ECONOMIA POLÍTICA NA *INTRODUÇÃO* DE 1857 DE KARL MARX

*Lutti Mira Salineiro* .....33

#### 3. A TEORIA HIPER-HETERODOXA DA DÍVIDA E DO DINHEIRO DE DELEUZE & GUATTARI: DO ESTADO ARCAICO ÀS SOCIEDADES DE CONTROLE

*Émerson Pirola* .....49

**RAWLS** .....67

#### 4. O DESAFIO DA MORAL REFLEXIVA EM JOHN RAWLS

*SEVERINO ALEXANDRE BIASOLI* .....69

#### 5. APONTAMENTOS SOBRE AS DIVERGÊNCIAS DE M. SANDEL AO LIBERALISMO POLÍTICO DE RAWLS

*Ricardo Nüske*..... 83

#### 6. A IDEIA DE RAZÃO PÚBLICA PARA JOHN RAWLS

*Rafaela Weber Mallmann* .....99

#### 7. AS CRÍTICAS DE MACINTYRE A RAWLS

*Jader de Moura Fontenele*..... 111

<b>FILOSOFIA ANALÍTICA.....</b>	<b>125</b>
<b>8. UMA POSSÍVEL FUNÇÃO PARA O MECANISMO DA CONSCIÊNCIA</b>	
<i>Diogo Fernando Massmann.....</i>	<i>127</i>
<b>9. DESCONSTRUINDO O ARGUMENTO DA INFERIORIDADE INTELECTUAL FEMININA: RAZÃO E NATUREZA EM GOUGES E WOLLSTONECRAFT</b>	
<i>Bruna Diedrich .....</i>	<i>145</i>
<b>10. COMO DETECTAR E DESMANTELAR UM APITO PARA CACHORRO?</b>	
<i>Italo Lins Lemos; Renato Cesar Cani.....</i>	<i>161</i>
<b>11. BREVES NOTAS SOBRE O TEMA “RAZÕES PARA AGIR”</b>	
<i>Lucas Taufer .....</i>	<i>177</i>
<b>12. PROBLEMAS LÓGICOS PARA A EPISTEMOLOGIA DOS EXPERIMENTOS DE PENSAMENTO DE JOHN D. NORTON</b>	
<i>Roberto Schmitz Nitsche.....</i>	<i>193</i>
<b>13. UMA CRÍTICA AO ARGUMENTO CÉTICO DAS APARÊNCIAS DE MIZRAHI</b>	
<i>Gregory Gaboardi .....</i>	<i>203</i>
<b>14. FECHO EPISTÊMICO, TRANSMISSÃO E CASOS VOGEL</b>	
<i>Vinícius Felipe Posselt.....</i>	<i>215</i>
<b>15. SEMÂNTICA DE FREGE</b>	
<i>Umbelina M. Galvão de Moura.....</i>	<i>229</i>
<b>16. OS DOIS MODOS DE PREDICAÇÃO</b>	
<i>William Carvalho.....</i>	<i>237</i>

**17. O PAPEL DA ASSERÇÃO NO CONHECIMENTO TESTEMUNHAL**

*Juliana Gomes Roloff*.....245

**KANT**.....257

**18. NOÇÕES SOBRE O SENTIMENTO MORAL KANTIANO**

*Luiz Antonio Pereira*.....259

**19. O CONCEITO DE JUÍZO DE GOSTO NA CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO DE IMMANUEL KANT**

*Rafaella Silveira Sucupira da Costa* .....267

**20. A JUSTIÇA UNIVERSAL A PARTIR DE ROUSSEAU, KANT E RAWLS**

*Mauricio Dal Castel*.....281

**21. IMMANUEL KANT: AUTONOMIA E VONTADE UMA CRÍTICA AO UTILITARISMO**

*Uellinton Valentim Corsi* .....293

**HEGEL**.....307

**22. QUAL A RELAÇÃO ENTRE DIREITO E RELIGIÃO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL?**

*Hugo Rossi Figueirôa* ..... 309

**23. DA CONSTITUIÇÃO E DA SEPARAÇÃO DE PODERES NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL: EFETIVIDADE E ESTRUTURAÇÃO**

*Laura de Oliveira Mello Figueiredo* .....327

**24. A ESTRATIFICAÇÃO DO CONCEITO DE *MUNDO* NA *CIÊNCIA DA LÓGICA* DE HEGEL**

*Antônio Carlos da Rocha Costa*.....345

**25. HEGEL E SUA RELAÇÃO COM O CONSERVADORISMO**

*Pablo Fernando Campos Pimentel*.....363



## APRESENTAÇÃO



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-0>

A XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS ocorreu entre os dias 21 e 23 de outubro de 2020. Houve cinco palestras principais e um lançamento de livro. Contou, também, com 105 apresentações das pesquisas realizadas por discentes da graduação e do pós-graduação, distribuídas em 26 mesas de comunicações durante os três dias de evento. A programação das palestras foi organizada de modo a contemplar um número variado de áreas da Filosofia, como Feminismo, Ética, Filosofia Política, Filosofia Antiga, Filosofia Medieval, Filosofia Moderna e Filosofia Contemporânea. As palestras principais, distribuídas nos três dias de evento, foram proferidas por Rodrigo Nunes (PUC-RIO), intitulada “Uma ou Duas Melancolias? 1917, 1968 e a Questão da Organização”; por Gabriel Tupinambá (UFRJ), que discutiu sobre “Quem pensa politicamente? Fofocas sobre um projeto de pesquisa em curso”; por Claudia Drucker (UFSC) que discorreu sobre “A morte heroica de Mnemosina: memória e esquecimento em Hölderlin”; por Acácio Augusto (UNIFESP), que apresentou sua pesquisa sobre “Democracia securitária: política, segurança e as lutas anti-segurança hoje”; e por Caroline Marim (PUCRS), intitulada “Narrativas situadas - construção de uma epistemologia afetiva”. Além das excelentes discussões suscitadas pelo lançamento do livro “Filosofia por Elaes”, que tivemos a oportunidade de promover em conjunto com a organizadora Me. Renata Floriano e o organizador Prof. Dr. Norman Madarasz. Os artigos dos três volumes são resultados das apresentações nas mesas de comunicações da Semana Acadêmica e estão organizados do seguinte modo:

- **Volume 01** - Biopolítica, Filosofia Antiga, Estética e Filosofia da Arte. (Organizadores: Cássia Zimmermann Fiedler, Christian Conce, Émerson Pirola e Pedro Antônio G. De Araujo);

- **Volume 02** - Rawls, Filosofia Analítica, Kant, Hegel, Marx e Marxismos. (Felipe Fortes, Claiton Costa, Fernando Silva e Silva e Valentinne Serpa);

- **Volume 03** - Filosofia Moderna, Metafísica e Ontologia, Fenomenologia e Hermenêutica. (Matheus Hein Souza, Darlan Lorenzetti, Giovanna Hagemann Pozzer e Vinícius Posselt);

- **Volume 04** – Filosofia Política, Filosofia da Ecologia, Nietzsche, Filosofia Medieval. (Daniel Santos, Eduardo Alves e Gustavo Oliva de Oliveira).

A comissão responsável pela organização da XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS foi composta pelos mestrandos Matheus Hein Souza, Cássia Zimmermann Fiedler, Daniel Santos e o doutorando Felipe Fortes. A comissão científica, responsável pela avaliação dos resumos e dos artigos e pela organização destes três volumes, foi composta por Matheus Hein Souza, Cássia Zimmermann Fiedler, Daniel Santos, Felipe Fortes, Fernando Silva e Silva, Claiton Costa, Eduardo Alves, Vinícius Posselt, Darlan Lorenzetti, Giovanna Hagemann Pozzer, Gustavo Oliva de Oliveira, Émerson Pirola, Christian Conce, Valentinne Serpa, Pedro Antônio G. de Araujo. Gostaríamos de agradecer o apoio do PPG em Filosofia da PUCRS, em especial ao seu coordenador, Prof. Dr. Agemir Bavaresco, sem o qual o evento, nem a presente publicação seriam possíveis. Agradecemos também à Giovanna Hagemann Pozzer, responsável por confeccionar toda a arte do evento. Por fim, agradecemos a cada um dos palestrantes, pela honra de aceitar nosso convite e à Comissão Científica.

Matheus Hein Souza  
Cássia Zimmermann Fiedler  
Daniel Santos  
Felipe Fortes

*Organizadores.*

**MARX E MARXISMOS**





# 1. NOTAS SOBRE A NOÇÃO DE ESCASSEZ NA OBRA DE JEAN-PAUL SARTRE



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-1>

Marcus de Dutra Mattos<sup>1</sup>

## Resumo

A obra *Crítica da razão dialética* (1960) demarca a “virada dialética” no pensamento de Jean-Paul Sartre. Escrito durante a Guerra Fria, a *Crítica* tem o objetivo de auxiliar o Materialismo Histórico em um momento de crise causado, em larga medida, pela própria URSS. Neste sentido, precedendo a escrita da *Crítica da razão dialética*, Sartre escreve *Materialismo e revolução*, *Os comunistas e a paz* e a famosa obra *O fantasma de Stálin*. Este período demarca a aproximação e ruptura de Sartre com o Partido Comunista Francês, quando Sartre critica o “materialismo metafísico” da dialética “ortodoxa” e o culto da personalidade voltado à imagem de Stalin. Em uma só palavra, Sartre se inscreve no conjunto de pensadores de esquerda que criticavam os caminhos tomados pela URSS durante a Guerra Fria. A *Crítica da razão dialética*, portanto, é a expressão material deste período de contradição entre o pensamento marxista, suas interpretações e, por consequência, suas práticas. A noção central da *Crítica* é o *método progressivo-regressivo*, que Sartre empresta à sua maneira do pensamento de Henri Lefebvre. Diferente da *psicanálise existencial* da fase ontológica do pensamento de Sartre, psicanálise essa focada na liberdade do ser em situação, o método progressivo-regressivo busca uma forma de inteligibilidade, a partir da dialética, das totalizações históricas. Se Sartre “descobre o mundo” com o pensamento de Marx – como dito em *Questão de Método* – não o faz sem acrescentar um enfoque diferente na noção fundamental de *escassez*. Este enfoque se dá no sentido de emprestar uma “lente” fenomenológica ao método dialético. Portanto, nosso estudo tem a intenção de introduzir a obra *Crítica da razão dialética* e mostrar que apesar de, em nossa leitura, ser uma obra marxista de ponta a ponta, a noção de *escassez* assumida por Sartre apresenta diferenças substanciais da noção de *escassez* aplicada no “Materialismo Histórico”.

Palavras-chave: Sartre. Marx. Escassez.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul. E-mail: marcus.mattos@acad.pucrs.br.

## Uma pequena introdução

Nosso trabalho tem a intenção de abordar a escassez na obra “*Crítica da razão dialética*” de Jean-Paul Sartre. Para isto, um pequeno excuroso é necessário. Abordaremos o nascimento da economia política em Adam Smith e a sua forma de abordagem do tema da escassez. Logo em seguida veremos a abordagem de Karl Marx sobre a escassez e suas diferenças a partir do materialismo histórico. Este trajeto se faz necessário porque Sartre parte de Marx para mostrar sua forma de uso do fenômeno da escassez. Nosso objetivo, assim, é o de reafirmar a natureza marxista da obra “*Crítica da razão dialética*” e sua relação com a escassez que, para nós, fornece uma lupa fenomenológica sobre o materialismo histórico. Sartre, ao abordar o indivíduo em sua relação direta e orgânica com a materialidade, nos mostra que, em última palavra, a partir de um olhar fenomenológico sobre a dialética, a fome do outro, dado que este está preso conosco em um grupo humano, carrega em si nossa assinatura de responsabilidade. Dito de outra forma, toda a sociedade escolhe os seus mortos e famintos.

## Parte I

Adam Smith funda a economia moderna com sua obra “*A riqueza das nações*” (*An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*), dividida em cinco livros e publicada em 1776. O autor escocês, pai do liberalismo moderno, influenciado pelo empirismo de David Hume, aposta na ideia de natureza humana para fundamentar as ações dos homens. Smith afirma que o ser humano não age por bondade ou altruísmo de qualquer tipo e, mesmo que o faça, faz em busca realizar seus próprios desejos. Dito isto, para Smith, não é a benevolência o motor da sociedade civilizada:

Na sociedade civilizada ele (homem) está precisando a toda hora de cooperação e assistência de grandes multidões, sendo sua vida inteira mal o suficiente para ganhar a amizade de umas poucas pessoas. Em quase toda outra raça de animais cada indivíduo, quando chega à maturidade, é inteiramente independente, e em seu estado natural, não tem ocasião para a assistência de qualquer outra criatura viva. Mas o homem tem quase constantemente ocasião para o auxílio de seus semelhantes, e é vão que ele o espere apenas por benevolência. Ele poderá

prevalecer, mais provavelmente, se puder interessar o amor-próprio deles em seu favor, e mostrar-lhes que é para sua própria vantagem fazer para ele aquilo que está lhes exigindo. Quem quer que ofereça a outrem uma barganha de qualquer tipo, está propondo isto. Dá-me aquilo que desejo e terás isto que desejas é o significado de toda oferta assim, e é destarte que obtemos uns dos outros a franca maioria dos bons ofícios que necessitamos. Não é da benevolência do açougueiro, cervejeiro ou padeiro que esperamos nosso jantar, mas da preocupação por seu interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas ao seu amor-próprio, e nunca lhes falamos de nossas necessidades, mas das vantagens deles. Ninguém, senão um pedinte, escolhe depender principalmente da generosidade de seus concidadãos, e nem mesmo o mendigo depende dela inteiramente. A caridade das pessoas de boa vontade, realmente, fornece-lhe todo o fundo de sua subsistência. Mas se bem que este princípio lhe proporcione todas as necessidades da vida de que ele tem precisão, não lhe proporciona no momento em que ele as necessita. (SMITH, 2017, p. 30)

Smith afirma, em uma palavra, que a prosperidade e fortuna das nações depende de dois fatores: *a habilidade, destreza e bom senso*, por um lado, e a proporção dos que executam um trabalho útil e dos que não executam. Vemos aqui, em um só golpe, que a dita “riqueza” das nações está sedimentada, por um lado, na frágil noção de “bom senso” e, por outro na capacidade produtiva de cada nação. Adam Smith escreve, é verdade, diretamente contra os tácitos privilégios feudais ainda presentes em seu tempo – e é, por tanto, um revolucionário – embasado e embasando sua teoria no estudo da História feito por David Hume. Ora, Smith não falseia seu discurso em seu tempo. Aposta verdadeiramente no mercado como único regulador da sociedade civilizada porque este, com suas falhas, é um regulador mais justo que o sangue azul que ditava o sentido de sua época. Se pudéssemos afirmar, diríamos que Smith aposta na “mão invisível” do mercado, em sua época, como a forma mais justa para romper com o privilégio dos que não produzem riqueza para a nação. Se, por um lado, caberia perguntar, e perguntaremos a seguir, quem, de fato, produz riqueza, por outro lado, cabe-nos compreender o papel do Estado nesta sociedade pautada pelo mercado.

Smith infere que o Estado tem, dentre algumas outras finalidades, a finalidade máxima de proteger e garantir a propriedade privada; esta, por consequência, pedra angular do funcionamento do mercado. É interessante perceber que Smith revela a

necessária ligação entre *grandes propriedades* e *grandes desigualdades*. Distó, faz-se necessário um Estado para *garantir* esta propriedade contra a indignação dos pobres:

Onde quer que haja grande propriedade, há grande desigualdade. Para cada pessoa muito rica deve haver no mínimo quinhentos pobres, e a riqueza de poucos supõe a indigência de muitos. A fartura dos ricos excita a indignação dos pobres, que muitas vezes são movidos pela necessidade e induzidos pela inveja a invadir as posses daqueles. Somente sob a proteção do magistrado civil, o proprietário dessa propriedade valiosa — adquirida com o trabalho de muitos anos, talvez de muitas gerações sucessivas — pode dormir à noite com segurança. A todo momento ele está cercado de inimigos desconhecidos, os quais, embora nunca o tenham provocado, jamais consegue apaziguar, e de cuja injustiça somente o braço poderoso do magistrado civil o pode proteger, braço este continuamente levantado para castigar a injustiça. É, pois, a aquisição de propriedade valiosa e extensa que necessariamente exige o estabelecimento de um governo civil. Onde não há propriedade, ou, ao menos, propriedade cujo valor ultrapasse o de dois ou três dias de trabalho, o governo civil não é tão necessário. (SMITH, 2017, p. 491)

Portanto, para Smith, a riqueza das nações deriva, direta e indiretamente, da *natureza humana* que busca satisfazer seus próprios desejos, do *bom senso* e de sua capacidade de produção de bens que atendam o mercado:

Conforme, portanto, essa produção, ou o que com ela se compra, estiver numa proporção maior ou menor em relação ao número dos que a consumirão, a nação será mais ou menos bem suprida de todos os bens necessários e os confortos de que tem necessidade. Essa proporção deve em cada nação ser regulada ou determinada por duas circunstâncias diferentes; primeiro, pela habilidade, destreza e bom senso com os quais seu trabalho for geralmente executado; em segundo lugar, pela proporção entre o número dos que executam trabalho útil e o dos que não executam tal trabalho. Qualquer que seja o solo, o clima ou a extensão do território de uma determinada nação, a abundância ou escassez do montante anual de bens de que disporá, nessa situação específica, dependerá necessariamente das duas circunstâncias que acabamos de mencionar. (SMITH, 1996, p. 59)

Nos parece desnecessário, aqui, perguntar sobre a natureza desta natureza

humana ou até sobre a natureza deste bom senso. Para fugirmos da crítica anacrônica, dado que não é nosso objetivo, nos cabe inferir sobre um outro aspecto fundamental da economia política de Adam Smith, a saber, a *escassez*.

Smith trata da escassez em sua aparência material. Escassez, neste sentido, é a falta de bens de consumo. Dado que a sociedade civil precisa produzir riqueza para consumir e subsistir, sua luta diária e direta se faz contra a escassez. Por consequência, para Smith a escassez dita a produção, o preço e o consumo da riqueza.

(...) o ouro e a prata, como qualquer outra mercadoria, também variam em seu valor, são ora mais baratos, ora mais caros, e ora são mais fáceis de comprar, ora mais difíceis. A quantidade de trabalho que uma quantidade específica de ouro e prata pode comprar ou comandar, ou seja, a quantidade de outros bens pela qual pode ser trocada, depende sempre da abundância ou escassez das minas que eventualmente se conhecem, por ocasião das trocas. No século XVI, a descoberta das ricas minas da América reduziu o valor do ouro e da prata na Europa a aproximadamente 1/3 do valor que possuíam antes. (SMITH, 1996, p. 89)

## Parte II

Karl Marx nasce em Trier, na Alemanha, vinte e oito anos depois da morte de Adam Smith. Iniciando sua obra em 1841 com seu texto conhecido – que fora sua tese de “doutoramento” – “*Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*” (Über die Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie). Significa dizer que Marx viu e viveu os resultados desta sociedade capitalista que Smith anunciara. Em seus textos de juventude, Marx dialoga com os pensadores de seu tempo histórico e desenvolve seu método, a saber, o materialismo histórico. O materialismo histórico, por sua vez, nasce na obra *A ideologia alemã* já em 1845<sup>2</sup>. Neste período Marx nega, incorpora e supera, a obra de Feuerbach, Hegel e os “novos hegelianos” ou “hegelianos de esquerda”.

Contra o pensamento da economia política de seu tempo, Marx apresenta sua noção de Valor. Valor, em Marx, é a forma social e histórica da riqueza na sociedade mercantil. *Este* Valor, por sua vez, é a realidade material da aparência do valor de troca.

---

<sup>2</sup> Cabe dizer que nos inscrevemos na corrente de pensamento que não descarta os escritos do “jovem Marx”. Em nossa análise estes textos são fundamentais e necessários para o desenvolvimento de seu pensamento e obra.

Assim uma mercadoria possui valor de uso e valor de troca (este sempre relativo ao tempo e espaço e regular, objetivo em relação às outras mercadorias). Logo, o materialismo histórico de Marx conclui que 1) só há Valor (enquanto realidade material da aparência do valor de troca) na sociedade mercantil, 2) o Valor é historicamente objetivo (inclusive contra a noção da economia neoclássica de valor subjetivo) e, finalmente, 3) só o trabalho humano gera Valor. É bem verdade que a teoria do valor-trabalho em Smith já infere sobre o trabalho humano como necessário para a existência do valor na mercadoria. Porém, Marx mostra que, para além do salário, margem de lucro e custos, a mercadoria possui em si um *mais valor*, algo além do salário. Este “*mais valor*” que é a diferença entre o que é produzido pelo trabalho humano e, por fim, seu salário. Dito de outra forma, o *mais valor* é o “lucro” da força de trabalho.

Portanto, a partir do materialismo histórico, Marx formula sua teoria do Valor para mostrar o funcionamento da sociedade capitalista para além da lógica de oferta e demanda, concorrência e livres contratos. Para Marx, sabemos, só há liberdade para o ser social quando há a possibilidade real de escolha entre alternativas concretas. Desta forma, o formalismo dos contratos de trabalho na sociedade capitalista parte da premissa jurídica de igualdade e liberdade entre as partes mas esconde a realidade material em que uma destas partes, a saber, a parte que de fato produz a mercadoria. Neste contrato, o trabalhador “escolhe”, a partir de sua liberdade, entre sobreviver materialmente ou negar a oferta de emprego da outra parte – formalmente igual – que emprega. É bem verdade, por outro lado, que esta igualdade formal inexistia na sociedade feudal que Smith criticava. Porém, – e por isto insistimos em negar a crítica anacrônica ao pensamento de Adam Smith – a obra de Marx nos oferece o esteio para perceber que esta forma de produção e reprodução social, o capitalismo, carrega em si uma contradição inerente entre produção de riqueza, *mais valor* e desigualdade. Esta igualdade formal adquirida pela burguesia contra a lógica feudal acaba por sustentar, como sabemos, uma outra desigualdade, de outra natureza, a saber, uma desigualdade material entre os que produzem e os que lucram. Aqui vemos uma inversão entre os agentes que de fato produzem a riqueza do pensamento de Smith para Marx, e para além disto, dada a aplicação método do materialismo histórico neste objeto histórico específico – o capitalismo –, uma maior inversão na própria lógica deste sistema.

Portanto, a riqueza das nações, por assim dizer, depende, acima de tudo, da capacidade de exploração do mais valor da força de trabalho de quem produz a mercadoria.

Dito isto, ao abordarmos a forma com que Marx trata o fenômeno da escassez, embora ainda aborde exclusivamente a partir da economia política, vemos que esta, por sua vez, possui em si um caráter político para além da mera constatação de falta de algum bem material em um mundo finito. Embora Smith nos leve a concluir que a economia acaba por ser o estudo da tentativa de gerenciamento da escassez com vistas a aumentar a produção para positivar esta balança contra o consumo, há, na teoria marxiana, o flagrante descompasso entre um sistema que produz aceleradamente a riqueza ao mesmo tempo que carrega em si a contradição do aumento da desigualdade entre as partes que lutam nesta produção.

É evidente, no entanto, que Fullarton transforma a distinção entre dinheiro como meio de compra e dinheiro como meio de pagamento na falsa distinção entre *currency* e *capital*. Isso se deve, mais uma vez, à estreita concepção de banqueiro que esse autor tem da circulação. Seria possível, ainda, perguntar: o que escasseia nessas épocas de penúria é o capital ou o dinheiro em sua função de meio de pagamento? Isso é, como se sabe, uma controvérsia. Em primeiro lugar, assim que a escassez se manifesta na drenagem de ouro, é evidente que o que se demanda é o meio internacional de pagamentos. Mas dinheiro, em sua função de meio internacional de pagamentos, é o ouro em sua realidade metálica, como substância que tem valor em si mesma, como uma quantidade de valor. É, ao mesmo tempo, o capital, mas não como capital - mercadoria, e sim como capital monetário, capital não na forma de mercadoria, mas na forma de dinheiro (e precisamente dinheiro no sentido eminente da palavra, isto é, como mercadoria universal do mercado mundial). Aqui não há contradição entre demanda de dinheiro como meio de pagamento e demanda de capital. A contradição é, antes, entre o capital em sua forma-dinheiro e em sua forma-mercadoria; e a forma em que ele é aqui demandado, a única em que pode funcionar, é sua forma-dinheiro. Abstraindo dessa demanda de ouro (ou de prata), não se pode dizer que nessas épocas de crise o capital seja mais escasso. Isso pode ocorrer em circunstâncias extraordinárias, tais como encarecimento do trigo, escassez do algodão etc.; mas essas não são, em absoluto, circunstâncias que acompanham tais épocas de maneira necessária ou regular, de modo que a existência de semelhante penúria de capital não pode ser inferida de antemão da circunstância de haver uma demanda urgente de

acomodação monetária. Ao contrário: os mercados estão abarrotados, inundados de capital-mercadoria. Não é, portanto, a falta de capital-mercadoria o que provoca a escassez (MARX, 2017, p. 443)

Logo, a lógica do “não há para todo mundo” é constrangida – já na época de Marx – contra a realidade material onde alguns capitalistas livres, donos dos meios de produção, consomem abundantemente e outros trabalhadores *livres* padecem de privações materiais que geram estranhamento inclusive e muitas vezes com o próprio produto de seu trabalho. Neste sentido a relação entre mercadoria e escassez perde sua razão de ser tal qual afirmada por Smith. A agricultura (e a produção de riqueza a partir da natureza em si) ilustra este descompasso e mostra o quão relativa e oscilante, para além da lógica de oferta e demanda, a escassez ocorre:

Qualquer ideia sobre um controle comum, amplo e providente da produção de matérias-primas – controle que, em geral, é também totalmente incompatível com as leis da produção capitalista e que, por isso, permanece sempre como uma boa intenção ou se limita a medidas coletivas excepcionais em momentos de grande perigo e confusão – cede lugar à crença de que a oferta e a demanda se regulam mutuamente. A superstição dos capitalistas é aqui tão grosseira que nem os inspetores de fábricas se cansam de demonstrar, em seus relatórios, estupefação quanto a isso. Naturalmente, a alternância de anos bons e maus também proporciona matérias-primas mais baratas. Além de seus efeitos imediatos sobre a expansão da demanda, há a influência já mencionada sobre a taxa de lucro, como estímulo. E o processo citado, com a paulatina superação da produção de matérias-primas por parte da produção de maquinaria etc., repete-se logo em maior escala. A melhora efetiva da matéria-prima, de modo que esta seja fornecida não só segundo sua quantidade, mas também segundo a qualidade requerida – por exemplo, algodão de qualidade norte-americana proveniente da Índia –, requereria uma demanda europeia muito avançada, regularmente crescente e constante (abstraindo por completo das condições econômicas sob as quais o produtor indiano se encontra em sua pátria). Desse modo, a esfera da produção das matérias-primas só se amplia de maneira intermitente, repentina, e logo volta a se contrair violentamente. Tudo isso, assim como o espírito da produção capitalista em geral, pode ser muito bem estudado com a crise do algodão de 1861 a 1865, à qual se somou ainda o fato de que durante certo tempo faltou por completo a matéria-prima que constitui um dos principais elementos da



reprodução. Também pode ocorrer de o preço aumentar enquanto a oferta é abundante, desde que as condições dessa abundância sejam difíceis. Ou, então, pode haver uma verdadeira escassez de matéria-prima. Foi o que ocorreu, originalmente, na crise do algodão. Assim, quanto mais nos aproximamos do presente imediato na história da produção, tanto mais regularmente encontramos, em especial nos ramos decisivos da indústria, a alternância constantemente reiterada entre o encarecimento relativo e a posterior desvalorização, dele resultante, das matérias-primas provenientes da natureza orgânica. (...) A moral da história, que também pode ser deduzida de outras considerações sobre a agricultura, é que o sistema capitalista se opõe a uma agricultura racional, ou que a agricultura racional é incompatível com o sistema capitalista (ainda que este promova seu desenvolvimento técnico) e carece da mão do pequeno camponês que vive de seu próprio trabalho ou do controle dos produtores associados. (MARX, 2017, p. 131).

### Parte III

Marx abre o *Manifesto Comunista* afirmando que “a história de todas as sociedades até agora tem sido a história das lutas de classe” (MARX, 2008, p. 10). Este manifesto fora endereçado à classe trabalhadora no preâmbulo do que viria a ser a Primavera dos Povos de 1848. Sartre, por sua vez, afirma que “Os conflitos – no interior de uma pessoa ou de um grupo – são o motor da História” (SARTRE, 2002, p. 137). Contra o Positivismo, que determina o condicionamento humano pela exterioridade, Sartre inicia sua obra “*Crítica da razão dialética*”. Sartre rompe com a ideia de “unidade” da História e afirma que esta pretensa unidade não é senão um conhecimento apriorístico. Isto significa que a História, seus acontecimentos e conflitos, deve ser analisada *a partir* dela mesma. “Devemos tomar o objeto tal como ele se dá e deixa-lo desenvolver-se livremente sob nossos olhos; é ele próprio que nos dita o método, o modo de abordagem”. (SARTRE, 2002, p.139) Para Marx, sabemos, este é o caminho adotado desde “*A ideologia alemã*”. O objetivo de Sartre, defendendo Marx, é mostrar que a dialética é um método e um movimento no mundo, a partir do mundo. Logo, a dialética acaba por ser a razão que se constitui enquanto se movimenta em contato com a materialidade histórica. Isto acontece porque, para Sartre, Hegel acaba por fazer um movimento totalizante sempre passado. “A originalidade de Marx é a de estabelecer irrefutavelmente contra Hegel que a História está em andamento,

em que o Ser permanece irreduzível ao Saber e, ao mesmo tempo, a de pretender conservar o movimento dialético no ser e no saber”. (SARTRE, 2002, p. 144) Por este motivo a dialética rompe com a razão analítica uma vez que esta está sempre em uma relação exterior ao objeto analisado.

Sartre parte, enquanto método, do indivíduo para a História. Isto acontece porque a fome, primeira totalização do ser, acontece anterior à noção de luta política, anterior à luta pela conscientização de classe. O proletário é um ser faminto antes de iniciar sua jornada de trabalho. Esta abordagem se faz necessária porque a escassez, por sua vez, impacta o homem antes do plantio, da colheita, da produção, venda e consumo. Significa, em uma palavra, que a escassez se faz presente antes da dialética. Mas a dialética, por sua vez, é o único método que torna *inteligível* este processo.

Não é a dialética que impõe aos homens históricos que vivam sua história através de terríveis contradições, mas são os homens, tais como são, sob a influência da escassez e da necessidade, que se enfrentam em circunstâncias que a história ou a economia podem enumerar, mas que só podem tornar-se inteligíveis pela racionalidade dialética. (SARTRE, 2002, p. 157)

A pergunta principal da obra “*Crítica da razão dialética*” se faz em torno da possibilidade de conhecimento da História. Sartre procura definir qual o método que verdadeiramente aborda a História *a partir dela mesma* sem que este lhe seja um corpo estranho e exterior. Em uma palavra, a razão dialética é um método de inteligibilidade da razão histórica a partir de um movimento de totalização. Se “a inteligibilidade fundamental da razão dialética é a de uma totalização”, (SARTRE, 2002, p. 163) vemos, aqui, que Sartre se opõe à noção de *totalidade* ao falar em História. Para Sartre, a História é uma totalização que se temporaliza Significa dizer que a “totalidade” História não é senão um objeto imaginário, correlato de um objeto de imaginação.

A totalidade define-se como um ser que, radicalmente distinto da soma de suas partes, reencontra-se integralmente – sob uma ou outra forma – em cada delas e que entra em relação consigo mesmo, seja pela sua relação com uma ou várias de suas partes, seja relativamente às relações que todas ou várias de suas partes mantêm em si. Mas essa realidade sendo feita, por hipótese, *feita* (um quadro, uma

sinfonia são exemplos disso se levarmos ao extremo a integração) só pode existir no imaginário, isto é, como correlata de um ato de imaginação. (SARTRE, 2002, p. 163)

Poderíamos nos perguntar, neste sentido, qual a intenção de Sartre ao firmar posição contra a ideia de totalidade que, na *Crítica*, faz-se diferente da noção de totalização da obra “*O ser e o nada*”, escrita anteriormente. A resposta, neste caso, seria a de uma grande tentativa de fundamentar o que poderia ser chamado de uma *antropologia estrutura e histórica*. Por isto, Sartre conflita incessantemente ser e estrutura, em “que o momento regressivo da experiência fundamenta a inteligibilidade do saber sociológico e que o momento progressivo deve fundamentar a do saber histórico”. (SARTRE, 2002, p. 184). Neste sentido, o primeiro volume da obra “*Crítica da razão dialética*” busca alcançar o “Lugar na História”, ou dito de outra forma, busca alcançar os *fundamentos de uma antropologia estrutural*. O segundo volume, por sua vez, busca a progressão crítica ao desvendar a verdade da história humana a partir de sua inteligibilidade. Logo, as grandes noções conflitantes como ser e estrutura, liberdade e necessidade, exterioridade e interioridade se fazem mais claros a partir da inteligibilidade histórica que, segundo Sartre, só a dialética consegue alcançar.

Este caminho conceitual pavimenta a possibilidade de compreender o motivo pelo qual Sartre parte do indivíduo para alcançar a inteligibilidade histórica. Dado que o ser se faz, antes de tudo, em um corpo orgânico – e portanto, preso à primeira totalização com a materialidade inorgânica – o homem se faz, de ponta a ponta, até o final do caminho da totalização histórica, um ser mediado pela matéria. Ou, em uma palavra, o homem é mediado pelas coisas na medida em que as coisas são mediadas pelo homem:

Nunca encontraremos homens que não sejam mediados pela matéria, ao mesmo tempo em que servem de mediação dos setores materiais em si (...) Não só porque o homem é um organismo material com necessidades materiais, mas porque a matéria trabalhada, como exteriorização da interioridade, produz o homem que a produz ou a utiliza na medida em que, no movimento totalizante da multiplicidade que o totaliza, ele é obrigado a reinteriorizar a exterioridade de seu produto. (SARTRE, 2002, p. 187)

Sartre afirma que a escassez possibilita, assim, a história humana mas que esta escassez, por sua vez, não contém em si o ser da realidade desta história. Que significa isto? Significa que as tensões reais, a luta de classes do materialismo histórico, as instituições, as relações entre os homens e a materialidade, entre os homens com os outros, se fizeram, até esta *pré-história da humanidade*, a partir e contra a escassez.

A única coisa que podemos concluir enquanto analisamos a validade de uma dialética, é que a escassez – em qualquer hipótese – não é, por si só, suficiente para provocar o desenvolvimento histórico ou para fazer explodir, no decorrer do desenvolvimento, um gargalo de engarrafamento que transforma a História em repetição. É ela, pelo contrário – como tensão real e perpétua entre o homem e o meio ambiente, entre os homens – que de qualquer maneira, dá conta das estruturas fundamentais (técnicas e instituições): não enquanto as teria produzido como uma força real, mas enquanto foram feitas *no meio da escassez* por homens cuja práxis interioriza tal escassez, mesmo pretendendo superá-la. (SARTRE, 2002, p. 239)

A escassez, neste sentido, é a primeira unidade negativa do ser enquanto é, ao mesmo tempo, sua primeira totalização

Sartre busca mostrar que a escassez é um fato estritamente humano. Ou, dito de outra forma, no caso humano a escassez atinge uma complexidade diferente do mundo natural. Não que outros seres orgânicos não sejam ditados pela escassez de alimento e abrigo; outrossim, é só no caso humano que a escassez, enquanto negatividade, se choca com a relação de reciprocidade. Isto acontece, sabemos, porque no caso humano o trabalho contém em si um registro de prático-inerte do qual o homem, diferente dos animais, aprende a relacionar-se com e contra outros homens e a partir e contra a escassez.

Até aqui nosso caminho nos levou a constatar que a escassez, por sua vez, anterior à abordagem da economia política, se faz como negatividade primeira no caso humano. Isto, por sua vez, nos leva ao ponto de divergência da obra de Sartre com a obra de Marx. Já foi dito que a obra “*Crítica da razão dialética*” é uma obra marxista de ponta a ponta. Isto é verdade. Porém, a forma que Sartre trabalha com a noção de escassez busca responder a transposição do negativo para o positivo que Marx opera a

partir da economia política uma vez que a divisão social do trabalho, momento positivo, se transforma em luta de classes, momento negativo:

Toda a questão – e, presentemente, compreendemos que só existe uma, sendo que o problema da desagregação histórica das comunas agrícolas faz parte dela como problema de detalhe – é saber, no seio do marxismo, como se faz a passagem do positivo para o negativo: (...) em Marx, apreendemos a cooperação direta dos indivíduos em torno de um modo de produção que determina suas condições (...) Por que a divisão do trabalho social, que é uma diferenciação positiva, se transforma em luta de classes, isto é, em diferenciação negativa? (...) a única resposta possível – não como razão histórica deste ou daquele processo particular, mas como fundamento da inteligibilidade da história – é que a negação deve ser dada, de início e na primeira indiferenciação, seja ela comuna agrícola ou horda nômade. E essa negação é, evidentemente, a negação interiorizada de alguns homens pela escassez, isto é, a necessidade para a sociedade de escolher seus mortos e seus subalimentados. Ou por outras palavras, é a existência, no homem da escassez, de uma dimensão prática de não-humanidade. (SARTRE, 2002, p, 257-8)

Portanto, dado que o homem é, até aqui, produto da escassez e se remete à ela sempre antes, sempre negativamente, “a diferenciação das funções implica necessariamente a constituição de um grupo excedente (mas aceito) e a constituição por este, através da cumplicidade de muitos outros, de um grupo de produtores subalimentados”. (SARTRE, 2002, p. 261)

(...) esse primeiro condicionamento dos homens pela matéria interiorizada, essa primeira retomada da responsabilidade, no âmago da própria práxis e a todo instante, dessa inércia de exterioridade que a contradiz. Eis o que, na própria origem e ainda hoje, fornece um fundamento de inteligibilidade a esse aspecto maldito da história humana em que o homem, a cada instante, vê sua ação roubada e totalmente deformada pelo meio em que ele a inscreve. É, antes de tudo, essa tensão que, pelo risco profundo que faz correr a qualquer homem em sociedade, pela violência difusa que cria em cada um e em todos, pela possibilidade que fornece a cada um de ver chegar junto de si o amigo mais próximo como animal estranho e feroz, confere a toda práxis, no nível mais elementar, um estatuto perpétuo de extrema urgência e faz de cada uma, seja qual for seu objetivo real, um

ato de hostilidade contra outros indivíduos ou outros grupos. Se atribuirmos a Marx e a Engels a luta de classes – isto é, a negação de umas pelas outras, ou seja, a negação propriamente dita –, eles tem o suficiente para compreender a história. Mas, ainda assim, convém encontrar a negação no início. E acabamos de constatar que, no regime da escassez, a negação do homem pelo homem era, retomada e interiorizada pela práxis, a negação do homem pela matéria na medida em que o organismo tem seu ser fora dele na Natureza. (SARTRE, 2002, p. 261-2)

Sartre não procura, de forma alguma, invalidar ou se opor ao materialismo histórico. É, em suas palavras, algo de outra ordem. Sua tentativa se dá no sentido de mostrar que as relações sociais carregam em si uma contradição que é anterior à luta da economia política. Esta contradição, por sua vez, que dá unidade negativa ao ser, sabemos, se chama escassez e é esta negatividade, por fim, o motor implícito da dialética histórica.

Aqui, deve-se entender que a redescoberta da escassez na experiência não pretende absolutamente opor-se à teoria marxista ou completá-la. Ela é de outra ordem. A descoberta essencial do marxismo é que o trabalho, como realidade histórica e como utilização de determinadas ferramentas em um meio social e material já determinado, é o fundamento real da organização das relações sociais. Essa descoberta já não pode ser colocada em questão. Quanto a nós, mostramos o seguinte: a possibilidade de que essas relações sociais se tornem contraditórias vem de uma negação inerte e material que o homem reinterioriza (...) O estudo analítico das instituições de escassez chama-se economia política. Tudo isso equivale a dizer que, ao devolver a importância à escassez, não voltamos a não sei qual teoria pré-marxista da preeminência do fator “consumo”, mas que colocamos em evidência a negatividade como motor implícito da dialética histórica e lhe conferimos sua inteligibilidade. No meio da escassez, todas as estruturas de determinada sociedade baseiam-se em seu modo de produção. (SARTRE, 2002, p. 263-4)

## Referências

SMITH, A. *A riqueza das nações: uma investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. Tradução de Norberto de Paula Lima. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

SMITH, A. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1996.

SARTRE, J-P. *Crítica da Razão Dialética*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SARTRE, J-P. *Critique de la Raison dialectique*. Tome I – Théorie des ensembles pratiques, précédé de Questions de méthode. Paris: Gallimard, 1960.

MARX, K. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Livro III: O processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.





## 2. A HISTORICIDADE DA ECONOMIA POLÍTICA NA INTRODUÇÃO DE 1857 DE KARL MARX

The historicity of political economy in Karl Marx's 1857 *Introduction*



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-2>

Lutti Mira Salineiro<sup>1</sup>

### Resumo

Um dos propósitos fundamentais da crítica da economia política madura de Karl Marx reside na tentativa de evidenciar os equívocos ilusórios subjacentes à disciplina econômica moderna. Tratava-se para o autor de mostrar que a economia política, ao assumir as relações econômicas específicas ao capitalismo como abrangendo toda a história da espécie humana, opera uma obliteração das diferenças entre pré-capitalismo e capitalismo. Tal procedimento é caracterizado por Marx como ideológico, na medida em que se coaduna com um interesse de classe: ao encobrir a diferença específica entre o capitalismo e as formas produtivas que o precedem, a economia política promove, no mesmo passo, uma eternização das relações capitalistas tanto para o passado quanto para o futuro, obstando a possibilidade de uma outra forma produtiva vindoura. Um dos argumentos fundamentais encontrados por Marx para contrapor-se a esse procedimento ideológico consiste fazer ver a historicidade presente na teoria econômico-política. Em outras palavras, descobrir os vínculos de dependência entre uma formulação teórico-abstrata e a realidade social que lhe é subjacente proveria Marx com a ferramenta necessária para realizar sua crítica da ideologia. Nosso texto base para abordar essas questões será a *Introdução* de 1857, normalmente editada como parte inicial dos *Grundrisse*, conjunto de manuscritos redigidos pelo autor entre 1857-58. Num primeiro momento, iremos expor de que maneira Marx articula as categorias abstratas produzidas pelo pensamento com sua base material, isto é, com um dado momento do desenvolvimento econômico. Num segundo momento, mostraremos que tal crítica da ideologia não resulta numa exposição linear da história, pois, como afirma Marx, “não se trata da relação que as relações econômicas assumem historicamente na sucessão de diferentes formas de sociedade”, mas, ao contrário, “de sua estruturação no interior da moderna sociedade burguesa”. Desse modo, ainda nesse segundo momento, é necessário expor que Marx, por possuir uma concepção de crítica que era fundamentalmente antidogmática, não procurou realizar uma crítica econômico-política do capitalismo, mas sim uma crítica da economia política, de modo que não era seu intuito formular uma doutrina meramente concorrente àquelas da economia política. Essa exigência antidogmática levou o autor a tomar as categorias próprias à economia burguesa como contendo “a chave da economia antiga”, o que significa que, para Marx, a sociedade burguesa, por ser a “mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção”, possui um estatuto paradigmático para o estudo

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela FFLCH-USP, com pesquisa financiada pela Fapesp (Processo Nº: 2019/01286-1). E-mail: luttimira@gmail.com.

das formas que precedem a produção capitalista, mas de forma diversa daquela encontrada na economia política. Com efeito, tentaremos evidenciar o balanço promovido por Marx entre a historicidade inerente ao pensamento econômico e a posição singular que o capitalismo – e sua conceituação pela economia política – ocupa no interior da história.

### **Abstract**

One of the fundamental objectives of Karl Marx's mature critique of political economy consists in its attempt to highlight illusory misconceptions underlying the modern economic discipline. Marx aim was to reveal that political economy, by assuming the economic relations specific to capitalism as corresponding to the whole history of the human species, operates an obliteration of the differences between pre-capitalism and capitalism. Such procedure is characterized by Marx as ideological, insofar as it contains a class interest: by concealing the specific difference between capitalism and the forms that precede it, political economy promotes, simultaneously, an eternalization of capitalist relations for the past as well as for the future, thus preventing the possibility of thinking about another forthcoming productive form. One of the fundamental arguments found by Marx in order to counteract this ideological procedure consists in presenting the historicity underneath political-economic theory. In other words, to uncover the bonds of dependence between an abstract and theoretical formulation and the social reality that underlies it furnishes Marx the tool to accomplish his ideology critique. The basic text that we will study to approach these issues is the 1857 *Introduction*, usually edited as the initial section of the *Grundrisse*, a set of manuscripts Marx wrote between 1857-58. Initially, we will expose the manner through which Marx understands the relation between categorial abstractions produced by the human mind and its material basis, that is, a given moment of economic development. Secondly, we will show that such critique does not result in a linear exposition of history: as Marx highlights, "the point is not the historic position of the economic relations in the succession of different forms of society", but rather "by their relation to one another in modern bourgeois society". Therefore, still in this second moment, it becomes necessary to explain that Marx, owning a conception of critique that was fundamentally antidogmatic, did not wish to conduct a political-economical critique of capitalism, but instead a critique of political economy, so that his attempt was not to formulate a doctrine that merely competed to those formulated by political economy. This antidogmatical requirement leads Marx to understand that the "bourgeois economy thus supplies the key to the ancient", which means that bourgeois society, insofar as it is "the most developed and the most complex historic organization of production", holds a paradigmatic position in order to study the forms which precede capitalist production, but in a different manner than that of political economy. Thus, we will try to highlight the balance Marx promoted between the historicity underlying every economical thinking and the unique position capitalism holds – and its conceptualization by political economy – in the historical analysis.

Texto inaugurador da obra madura de Karl Marx, a *Introdução* de 1857 ocupa uma posição singular no interior da crítica da economia política elaborada pelo autor: trata-se de um manuscrito que, a despeito de não ter sido concluído e publicado por Marx, gerou enorme repercussão nos estudos marxistas. Desde sua primeira

publicação em 1903 por Karl Kautsky na revista *Die neue Zeit*, a *Introdução* de 1857 foi encarada enquanto testemunho mais claro de Marx a respeito de certas questões metodológicas que seriam fundamentais para a compreensão de sua obra madura. Do nosso ponto de vista, importa enxergar nesse texto o início da concepção de *crítica* que o Marx maduro desenvolverá a partir de 1857. Cumpre então notar que será a partir de um procedimento comum aos economistas políticos que o autor dividirá, tematicamente, em duas partes a seção I: “O objeto nesse caso é, primeiramente, a *produção material*. / Indivíduos produzindo em sociedade – por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a produção dos indivíduos socialmente determinada” (MARX, Mega<sup>2</sup> II/1.1, p. 21; 2011, p. 39, grifo do autor). Se o ponto de partida da investigação é a “produção material”, ou seja, “*indivíduos produzindo em sociedade*”, ou, ainda, a “*produção dos indivíduos socialmente determinada*”, de um lado Marx analisará o que a economia política entende por “indivíduo” e, de outro, qual a concepção de “produção” defendida por essa disciplina. Veremos, por meio da análise dessas duas categorias, que a economia política cria a *ilusão* segundo a qual o indivíduo capitalista e a produção capitalista tornam-se o indivíduo *enquanto tal* e a produção *enquanto tal*. Nessa espécie de anfibolia reside o cerne do procedimento da economia política de tornar a-histórica uma determinação histórica, no qual insere-se uma determinação de classe: ao ocultar o caráter histórico do indivíduo e da produção, a economia política termina por perenizar relações sociais que, além de serem fruto do processo histórico, são também cambiáveis. Desde Kant, sabemos que a ilusão não pode ser compreendida como estranha à racionalidade, e Marx é herdeiro de certa tradição para a qual trata-se de compreender os procedimentos que levaram à produção de uma ilusão. Ocorre que a ilusão que Marx diagnostica é eminentemente histórica: ela vincula-se, no caso, ao próprio *ponto de partida* escolhido pela economia política.

O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais *começam* Smith e Ricardo, pertencem às imaginações [*Einbildungen*] desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII, imaginações que de forma alguma expressam, como imaginam [*einbilden*] os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal-entendida. Da mesma maneira que o contrato social de Rousseau, que pelo contrato põe em relação e conexão sujeitos por natureza independentes não está fundado em tal naturalismo. Essa é a *aparência* [*Schein*], apenas a *aparência estética* [*ästhetische*

*Schein*] das pequenas e grandes robinsonadas. Trata-se, ao contrário, da antecipação da “sociedade burguesa” [*bürgerlichen Gesellschaft*], que se preparou desde o século XVI e que, no século XVIII, deu largos passos para sua maturidade (MARX, Mega<sup>2</sup> II/1.1, p. 21; 2011, p. 39, grifos meus, trad. modificada).

A economia política opera, segundo Marx, convertendo um resultado histórico no ponto de partida da história: tal é o significado de tomar o indivíduo com suas determinações específicas da sociedade burguesa como o indivíduo natural. Com isso, Smith e Ricardo postulam o indivíduo que têm diante de si como o indivíduo enquanto tal. Tais “imaginações” são “desprovidas de fantasia” justamente por não terem nada de fantasioso: as robinsonadas, para Marx, nada mais são do que a extensão do ponto de partida atual para o início da humanidade. A antropologia daí resultante é “naturalista” apenas no interior da ilusão de conceber tanto o atual quanto o antigo indivíduo como o indivíduo natural, o que possibilitaria um retorno a um ponto precedente nesse caminho sem grandes modificações, motivado pelo “excesso de refinamento” que assolaria as sociedades desenvolvidas. Para Marx, importa salientar o vínculo entre esse procedimento racional e o seu desdobramento ideológico:

Nessa sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece [*erscheint*] desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado. Aos profetas do século XVIII, sobre cujos ombros Smith e Ricardo ainda se apoiam inteiramente, tal indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da dissolução das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças produtivas desenvolvidas desde o século XVI – aparece como um ideal cuja existência estaria no passado. Não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da história (MARX, Mega<sup>2</sup> II/1.1, p. 21-22; 2011, p. 39-40).

A reincidência do termo *Schein* em forma verbal indica novamente que, para Marx, a economia política coloca o indivíduo que tem diante de si na sociedade burguesa como ponto de partida não dessa formação social, mas de toda e qualquer formação social, de modo a projetar uma determinação atual para um passado que Marx principia a diferenciar nessa passagem: o autor ressalta que o “indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado”. Marx realça assim

certo contraste entre o indivíduo formado na sociedade civil burguesa e o indivíduo de “épocas históricas anteriores”, nas quais ele ainda possuía “laços naturais” e era um “acessório de um conglomerado humano”. Como antídoto contra a hipóstase da economia política de projetar o atual no passado, Marx propõe certa visão das formações históricas:

Quanto mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, como membro de um todo maior: de início, e de maneira totalmente natural, na família e na família ampliada em tribo [*Stamm*]; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do conflito e da fusão das tribos. Somente no século XVIII, com a “sociedade burguesa” [*bürgerlichen Gesellschaft*], as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. *Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais [allgemeinen] desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente* (MARX, Mega<sup>2</sup> II/1.1, p. 22; 2011, p. 40, grifo meu).

Ao realizar um contraste entre o indivíduo pré-burguês e o indivíduo burguês, Marx faz ver que, se do núcleo das “relações sociais (...) mais desenvolvidas até o presente” provém um “ponto de vista” ilusório, será dessas mesmas relações sociais desenvolvidas que outro ponto de vista será possível, mediante uma certa compreensão da história. Em outras palavras, é do mesmo solo que produziu o ponto de vista ilusório da economia política que o ponto de vista crítico surgirá: o material da crítica marxiana também será o indivíduo isolado da sociedade civil, entendido na sua especificidade, em suas determinações atuais (e apenas atuais). Desde já, percebe-se um traço fundamental do diagnóstico histórico de Marx: o autor considera-se como fazendo parte da *época da crítica* do capitalismo. Herdeiro da noção de crítica, Marx ousa “situar-se no exterior” do campo doutrinário da economia política, distância sem a qual sua própria noção de história não seria possível.<sup>2</sup> O restante da seção I da

---

<sup>2</sup> Fazemos alusão ao seguinte trecho de Gerard Lebrun: “(...) foi preciso que Kant ousasse situar-se no exterior da metafísica e que colocasse entre parêntese (por algum tempo, acreditava ele) essa ciência diferente das outras, para que as obras filosóficas fossem repentinamente projetadas a uma distância tal que a nossa ‘história da filosofia’ fosse concebível” (LEBRUN, 2002, p. 14). Se é Kant que inicia essa tese, o próprio Hegel já se colocará numa outra fase desse mesmo processo histórico-filosófico: “Para Hegel, já não se trata de ‘revolucionar’ um ‘modo de pensar’ que é, no fundo, pré-moderno, ou que pelo menos guarda inúmeros resquícios pré-modernos e que não leva até o fim o princípio de autofundação

*Introdução* de 1857 apresentará uma abordagem da noção de produção que continua diretamente a linha de argumentação desenvolvida a respeito do indivíduo. Marx retoma a centralidade que o ponto de partida na produção assumiu nas exposições da economia política, criando uma “moda”:

É moda fazer preceder a Economia de uma parte geral – e justamente a que figura sob o título “Produção” (ver, por exemplo, J. St. Mill) –, na qual são tratadas as *condições universais* [*allgemeinen Bedingungen*] de toda produção. Essa parte geral consiste ou deve supostamente consistir: 1) das condições sem as quais a produção não é possível. Isso significa, de fato, nada mais do que indicar os momentos essenciais de toda produção. Mas se reduz de fato, como veremos, a algumas determinações muito simples convertidas em banais tautologias (...) (MARX, *Mega*<sup>2</sup> II/1.1, p. 24; 2011, p. 42, grifo do autor, trad. modificada).

Ora, ao iniciar descrevendo os “momentos essenciais de toda produção”, a economia política perde, segundo Marx, a consciência de que está descrevendo, na verdade, os momentos essenciais de toda produção que é especificamente capitalista. Em outras palavras, a exposição das “condições universais” de toda produção baseia-se nas condições capitalistas de produção, e tal conversão da particularidade produtiva capitalista na universalidade produtiva em geral configura, novamente, um procedimento ideológico:

Para os economistas, entretanto, não é só isso que efetivamente importa nessa parte geral. Mais do que isso, a produção deve ser representada – veja, por exemplo, Mill –, à diferença da distribuição etc., como enquadrada em leis naturais eternas, independentes da história, oportunidade em que as relações *burguesas* são furtivamente contrabandeadas como irrevogáveis leis naturais da sociedade *in abstracto*. Esse é o objetivo mais ou menos consciente de todo o procedimento. Na distribuição, em troca, a humanidade deve ter se permitido de fato toda espécie de arbítrio. Abstraindo completamente dessa grosseira disjunção entre produção e distribuição e da sua relação efetiva, deve ser desde logo evidente que, por mais

---

pela razão. Segundo seu diagnóstico, esse primeiro momento do combate político-intelectual do Esclarecimento, do Iluminismo, do projeto moderno, já se encerrou. Trata-se agora de responder a um contexto histórico em que a questão fundamental não é mais a da vitória teórica da modernidade, mas já a de sua configuração histórica efetiva, do estabelecimento duradouro das *instituições* modernas e da filosofia adequada a esse novo momento” (NOBRE, 2018, p. 111, grifo do autor). Em certo sentido, Marx faz parte de um terceiro momento desse processo, sendo herdeiro direto dos momentos precedentes.

que possa ser diversa a distribuição em diferentes graus de sociedade, deve ser possível também nesse caso, assim como o foi para a produção, destacar as determinações em comum e, da mesma forma, confundir ou extinguir todas as diferenças históricas em leis *humanas gerais* [*allgemein*] (MARX, Mega<sup>2</sup> II/1.1, p. 24-25; 2011, p. 42-43, grifos do autor).

Há aqui o mesmo procedimento que encontramos na discussão sobre a concepção de indivíduo desenvolvida pela economia política: o recurso às “leis *humanas gerais*” encobre, confunde e extingue “todas as diferenças históricas”, “oportunidade em que as relações *burguesas* são furtivamente contrabandeadas como irrevogáveis leis naturais da sociedade *in abstracto*”. A economia política instaura assim um tipo de “segunda natureza”, convertendo o capitalismo – que é resultado de um processo histórico – no pressuposto de toda a história. Tal procedimento não é casual, na medida em que, segundo Marx, a economia política possui desde seu ponto de partida um elemento ideológico: o de considerar relações sociais históricas como relações naturais, com vistas a conservá-las. Ocorre que dessa argumentação não decorre que Marx irá desenvolver um discurso plenamente contrário, mostrando, passo a passo, como historicamente o capitalismo se formou:

Por isso, quando se fala de produção, sempre se está falando de produção em um determinado estágio de desenvolvimento social – da produção de indivíduos sociais. Desse modo, poderia parecer [*scheinen*] que, para poder enfim [*überhaupt*] falar em produção, deveríamos *seja seguir o processo histórico de desenvolvimento em suas distintas fases, seja declarar por antecipação que consideramos uma determinada época histórica, por exemplo, a moderna produção burguesa, que é de fato o nosso verdadeiro tema* (MARX, Mega<sup>2</sup> II/1.1, p. 22-23; 2011, p. 41, grifos meus).

Será a segunda opção que guiará a investigação de Marx: menos que “seguir o processo histórico de desenvolvimento em suas distintas fases”, toda a obra madura irá se dedicar a “declarar por antecipação que consideramos uma determinada época histórica, por exemplo, a moderna produção burguesa, *que é de fato o nosso verdadeiro tema*”. Ora, essa escolha marxiana provém da sua concepção antidogmática de crítica: como não se trata de simplesmente propor uma doutrina concorrente à economia política, Marx opta por não narrar a formação histórica do

capitalismo, na medida em que tal narrativa implicaria numa crítica que não é imanente ao seu objeto – à economia política. Empenhar-se numa crítica da economia política significa então aceitar a a-historicidade categorial dessa disciplina, procurando fazer com que traços históricos se infiltrem na exposição categorial do “capitalismo contemporâneo”, segundo a expressão do autor. Portanto, não se trata, para o Marx maduro, de contrapor à ilusão a-histórica da economia política sua própria concepção do que seja a história.

Há ainda um outro aspecto da seção I da *Introdução* de 1857 que cumpre discutir em maior detalhe, na medida em que proporciona uma passagem para a seção III dessa mesma *Introdução*: trata-se do estatuto que Marx confere às noções de indivíduo em geral e de produção em geral, ambas abstrações gerais cujo valor heurístico não é meramente descartado pelo autor:

No entanto, todas as épocas da produção têm certas características em comum, determinações em comum. A *produção em geral* [*im Allgemeinen*] é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse *Universal* [*Allgemeinen*], ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas. [Certas] determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Nenhuma produção seria concebível sem elas; todavia, se as línguas mais desenvolvidas têm leis e determinações em comum com as menos desenvolvidas, a diferença desse universal e comum é precisamente o que constitui seu desenvolvimento. As determinações que valem enfim [*überhaupt*] para a produção têm de ser corretamente isoladas de maneira que, além da unidade – decorrente do fato de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, a natureza, são os mesmos –, não seja esquecida a diferença essencial. Em tal esquecimento repousa, por exemplo, toda a sabedoria dos economistas modernos que demonstram a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes (MARX, Mega<sup>2</sup> II/1.1, p. 23, 2011, p. 41, trad. modificada, grifos do autor).

Reincide aqui o procedimento crítico de Marx quando ele não rejeita, sem mais, a produção em geral. Uma coisa é utilizar-se da produção capitalista equalizando-a à produção em geral, procedimento ideológico da economia política. Outra, que a



própria abstração “produção em geral” não seja válida enquanto tal. Trata-se assim menos de negar a generalidade com a qual pretende operar a economia política do que fazer ver as limitações dessa própria generalidade. Portanto, Marx concede cidadania às abstrações em geral apenas quando elas auxiliam a especificar, no caso, o estudo de uma “determinada época histórica”. Convém insistir, portanto, na diferenciação entre abstrações filosóficas e abstrações da economia política, como ressalta Giannotti:

Além do mais, convém insistir na diferença de natureza entre os dois tipos de determinação. As abstrações filosóficas não são do tipo das abstrações da economia política; em virtude do formalismo e da exterioridade de seu processo constitutivo, as primeiras estão desprovidas de qualquer peso ontológico, ao contrário das segundas, que exprimem universais-concretos cuja abstração e generalidade provêm do funcionamento do sistema produtivo, traduzem enfim forças determinantes autônomas da própria realidade (Giannotti, 1985, p. 192).

Por essa razão, Marx não pode proceder a uma crítica das categorias em geral, mas sim a uma crítica categorial da economia política: pois é na medida em que as categorias dessa disciplina possuem certo “peso ontológico”, o que significa que elas são não uma abstração em geral, mas uma “abstração e generalidade [que] provêm do funcionamento do sistema produtivo”, que elas podem funcionar como fio condutor da crítica. Por meio desse processo crítico, Marx propõe sua própria visão a respeito da produção: “Toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo no interior de e mediada por uma determinada forma de sociedade” (MARX, Mega<sup>2</sup> II/1.1, p. 25; 2011, p. 43, grifo do autor). Daí que Marx afirme:

Se não há produção em geral, também não há igualmente produção universal. A produção é sempre um ramo *particular* da produção – por exemplo, agricultura, pecuária, manufatura etc. – ou uma *totalidade* [*Totalität*]. Mas a economia política não é tecnologia. Desenvolver em outro lugar (mais tarde) a relação das determinações universais [*allgemeinen*] da produção, em um estágio social dado, com as formas particulares de produção. Finalmente, a produção também não é somente produção particular. Ao contrário, é sempre um certo corpo social, um sujeito social em atividade em uma totalidade maior ou menor de ramos de produção. (MARX, Mega<sup>2</sup> II/1.1, p. 23-24; 2011, p. 41-42, grifos do autor).

Produção geral e produção universal não existem no mesmo sentido que uma produção historicamente determinada – seja ela “um ramo particular da produção” ou “uma totalidade”. Não podem ser categorias com mesma densidade ontológica, como propõe Giannotti, por não possuírem uma relação semelhante à realidade social: as categorias da economia política estão enraizadas numa produção determinada, e pretendem ser um retrato fiel das relações produtivas e de propriedade dessa época histórica determinada. Ocorre que, para Marx, tal fidelidade é ilusória, na medida em que a economia política apresenta as categorias do capitalismo como as categorias de toda a história humana.<sup>3</sup> Desse “mau uso” da produção em geral surgirá a necessidade de uma contraposição histórica:

Nesse sentido, é uma tautologia afirmar que propriedade (apropriação) é uma condição da produção. É risível, entretanto, dar um salto daí para uma forma determinada de propriedade, por exemplo, para a propriedade privada. (O que, além disso, presumiria da mesma maneira uma forma antitética, a não *propriedade*, como condição.) A história mostra, pelo contrário, a propriedade comunal (por exemplo, entre os hindus, os eslavos, os antigos celtas etc.) como a forma original, uma forma que cumpre por um longo período um papel significativo sob a figura da propriedade comunal (MARX, Mega<sup>2</sup> II/1.1, p. 25; 2011, p. 43, grifo do autor).

Ao afirmar que a “história mostra” algo contrário em relação ao que defende a economia política, Marx está mobilizando elementos históricos para evidenciar que as relações sociais capitalistas diferem das pré-capitalistas, de modo a desfazer a “robinsonada” criada pela economia política. Pode ser algo surpreendente, portanto, quando, na seção III da *Introdução* de 1857, Marx parece concordar com a economia

---

<sup>3</sup> Em outras palavras, se a economia política possui densidade ontológica, isto é, se ela espelha categorialmente a realidade capitalista, nem por isso esse espelhamento é isento de deturpações advindas da posição de classe por ela esposada, donde a necessidade de realizar uma crítica da ideologia. Desse modo, de um lado, Alfred Schmidt tem razão em apontar que a crítica da economia política de Marx pode ser entendida em “dois sentidos: primeiro, como uma crítica das relações reais, político-econômicas tal como elas emergem das formas capitalistas de produção e distribuição; segundo, como uma crítica da economia política enquanto a ciência abrangendo todo o processo da vida [*Lebensprozess*] – ‘le monde moral’, dizia o século XVIII –, ciência na qual a auto-compreensão teórica que teve de si a sociedade burguesa encontrou sua expressão mais adequada” (SCHMIDT, 2018, p. 52). Do outro lado, como indica Emmanuel Renault, é preciso ter simultaneamente em conta que a economia política “implementa uma metodologia científica conservando manifestamente nela uma dimensão ideológica que Marx enfrentará a necessidade de criticar de modo aprofundado” (RENAULT, 2014, p. 36). Com efeito, é preciso “entender por crítica uma *démarche* que toma nota [*prenant acte*] da solidariedade necessária da ciência com a ideologia” (RENAULT, 2014, p. 37).

política no momento em que concede ao capitalismo uma posição privilegiada para a análise histórica:

A sociedade burguesa é a organização histórica da produção mais desenvolvida e mais variada. Por isso, as categorias que exprimem as suas relações [que permitem], a compreensão de sua articulação, permitem ao mesmo tempo entender (*gewähren Einsicht*) a articulação e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas com os destroços (*Trümmen*) e os elementos (*Elemente*) das quais ela se edificou, das quais certos restos (*Resten*) não dominados (*unüberwinden*) em parte subsistem nela, ou [o que eram] *meras indicações* [*blasse Andeutungen*] se desenvolveu em *significações constituídas* (*sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben*). Na anatomia do homem há uma chave para a anatomia do macaco. Os signos indicadores de algo mais elevado (*Andeutungen auf Höheres*) nas espécies animais de ordem inferior só podem, pelo contrário, ser compreendidos quando o mais alto ele próprio já é conhecido. Assim, a economia burguesa nos dá a chave da economia antiga. Mas de modo algum à maneira dos economistas, que apagam todas as diferenças históricas e veem em todas as formas sociais as formas burguesas (MARX, *Mega*<sup>2</sup> II/1.1, p. 40; *apud* FAUSTO, 1987, p. 16-17, grifos do autor).<sup>4</sup>

O que Marx está tentando indicar é que *de fato* as categorias do capitalismo funcionam como chave para a análise do pré-capitalismo, mas não ao modo da economia política. O trabalho da crítica faz com que a produção em geral – conceito abstrato da economia política – possa ser reaproveitado, desde que respeitada a concretude necessária, isto é, que a despeito de sua validade teórica, não se deve hipostasiar a produção em geral de forma a encobrir as especificidades históricas das diversas formas de produção. É também o trabalho da crítica que torna possível visualizar que o capitalismo possui de fato primazia na análise histórica, mas não da maneira proposta pela economia política: para Marx, por ser a “organização histórica da produção mais desenvolvida e mais variada”, a sociedade burguesa oferece a possibilidade de descobrir a diferença específica entre ela própria e as formas que a precedem. Desse modo, o grau elevado de desenvolvimento do capitalismo não é evidência de sua imutabilidade, mas permite, ao contrário, contrastá-lo com o pré-

---

<sup>4</sup> Nesse caso específico, preferimos adotar a tradução proposta por Fausto (1987), que consegue salientar traços não tão claros nas outras traduções.

capitalismo: se “as fases pré-capitalistas aparecem como *simplesmente históricas*, i.e., como pressupostos superados [*aufgehobne Voraussetzungen*], da mesma maneira as condições atuais da produção aparecem *superando* [*aufhebende*] a si mesmas e pondo-se [*setzende*], conseqüentemente, como *pressupostos históricos* para um novo estado de sociedade [*Gesellschaftszustand*]” (Marx, Mega<sup>2</sup> II/1.2, p. 369; 2011, p. 378-79, trad. modificada, grifos do autor). Nesse ponto, convergem história e crítica da ideologia: se o passado pré-capitalista mostra que o capitalismo não é o único modo de produção, é possível pensar um futuro que não seja capitalista. Daí que Müller possa afirmar: “A lógica das relações capitalistas funciona, assim, como um apriori interpretativo das sociedades pré-capitalistas e como um fio condutor regressivo da reconstrução histórica” (MÜLLER, 1982, p. 40).

O próprio Marx indicará que, “se é certo [*wahr*] que as categorias da economia burguesa possuem [*besitzen*] uma verdade [*Wahrheit*] para todas as outras formas de sociedade, isso deve ser tomado *cum grano salis*” (MARX, Mega<sup>2</sup> II/1.1, p. 40; 2011, p. 59, trad. modificada). Com efeito, trata-se de não recair no procedimento a-histórico de eternizar as relações capitalistas como se elas de fato descrevessem as formas que precedem a produção capitalista. Estabelecido esse papel paradigmático das relações capitalistas, Marx pode *inverter* a exposição histórica:

Seria impraticável e falso, portanto, deixar as categorias econômicas sucederem-se umas às outras na sequência em que foram determinantes historicamente. A sua ordem é determinada, ao contrário, pela relação que têm entre si na moderna sociedade burguesa, e que é exatamente o inverso do que aparece como sua ordem natural ou da ordem que corresponde ao desenvolvimento histórico. Não se trata da relação que as relações econômicas assumem historicamente na sucessão de diferentes formas de sociedade. (...) Trata-se, ao contrário, de sua estruturação no interior da moderna sociedade burguesa (MARX, Mega<sup>2</sup> II/1.1, p. 42; 2011, p. 60).

Ora, se o autor confirma essa precedência da análise das relações econômicas em sua “estruturação no interior da moderna sociedade burguesa”, isso não significará uma recaída sem mais na unilateralidade da economia política:

O assim chamado desenvolvimento histórico se baseia sobretudo no fato de que a última forma considera as formas precedentes como etapas até si mesma, e as concebe sempre unilateralmente, uma vez que raramente critica a si mesma, do que é capaz apenas em condições muito determinadas (...) a economia burguesa só chegou à compreensão das sociedades feudal, antiga e oriental quando começou a autocrítica da sociedade burguesa (MARX, *Mega<sup>2</sup> II/1.1*, p. 41; 2011, p. 59).

É nessa atividade de crítica a si mesma da economia burguesa que Marx inscreverá sua crítica da economia política. Em outras palavras, Marx sabe que sua própria atividade teórica depende de certo “desenvolvimento histórico”, no qual “[o que eram] *meras indicações [blosse Andeutungen]* se desenvolveu em *significações constituídas*”, de modo a entender a sociedade burguesa como a “organização histórica da produção mais desenvolvida e mais variada”. Esse é aquele “diagnóstico histórico” que está na base da crítica da economia política, e que permitirá um discurso histórico antidogmático e simultaneamente crítico, na medida em que Marx procurará tornar necessárias certas intromissões da história nas categorias da economia burguesa. Tal diagnóstico exige certa saturação das próprias relações econômicas capitalistas para que se torne possível uma exposição crítica:

Esta reconstrução categorial expõe as estruturas econômicas da reprodução da sociedade capitalista enquanto elas são, em seu conteúdo, constituídas por essas “determinações formais econômicas”. (...) Se para Hegel a dialética especulativa da **Ciência da lógica** só é possível quando a consumação histórica do espírito permite que a consciência, através do percurso integral de todas as formas opositivas na Fenomenologia, se alce ao patamar do pensamento puro, no qual o ser-si-mesmo do objeto não se diferencia ma[i]s do si-mesmo do pensar, para Marx a dialética materialista d’**O capital** torna-se historicamente possível quando o capital tornou-se “potência econômica da sociedade burguesa, que domina tudo”, seu “ponto de partida e o seu ponto de chegada” e quando a apropriação crítica da economia política a tiver conduzido ao ponto em que suas categorias possam ser desenvolvidas sistematicamente a partir de sua lei essencial (MÜLLER, 1982, p. 37-38, grifos do autor).

Marx descobre e elucida a historicidade de sua própria exposição, posicionando-a no momento em que uma crítica da economia política se torna

possível: tal disciplina – e, por conseguinte, o próprio capitalismo – tem de estar suficientemente desenvolvida para que consiga funcionar como fio condutor. Ora, o mesmo procedimento será replicado para a análise das categorias da economia política. Para atestar essa vinculação entre as categorias abstratas produzidas pelo pensamento com sua base material, isto é, com um dado momento do desenvolvimento econômico, a análise da categoria *trabalho*, realizada por Marx ainda na seção III da *Introdução* de 1857, é fundamental: trata-se de mostrar que a própria abstração do trabalho – isto é, que tal categoria possa ser pensada como trabalho em geral, não trabalho num ramo particular da produção – depende do desenvolvimento efetivo do trabalho tal como ocorre somente na sociedade burguesa. Marx consegue, assim, situar historicamente o trabalho abstrato:

A indiferença diante de um determinado tipo de trabalho pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de tipos efetivos de trabalho, nenhum dos quais predomina sobre os demais. Portanto, as abstrações mais gerais surgem unicamente com o desenvolvimento concreto mais rico, ali onde um aspecto aparece como comum a muitos, comum a todos. Nesse caso, deixa de poder ser pensado exclusivamente em uma forma particular. Por outro lado, essa abstração do trabalho em geral não é apenas o resultado mental de uma totalidade concreta de trabalhos. A indiferença em relação ao trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade em que os indivíduos passam com facilidade de um trabalho a outro, e em que o tipo determinado do trabalho é para eles contingente e, por conseguinte, indiferente. Nesse caso, o trabalho deveio, não somente enquanto categoria, mas na efetividade, meio para a criação da riqueza em geral e, como determinação, deixou de estar ligado aos indivíduos em uma particularidade. (...) Por conseguinte, a abstração mais simples, que a Economia moderna coloca no primeiro plano e que exprime uma relação muito antiga e válida para todas as formas de sociedade, tal abstração só aparece como verdadeira na prática como categoria da sociedade mais moderna (MARX, Mega<sup>2</sup> II/1.1, p. 39-40; 2011, p. 58).

Portanto, o “desenvolvimento concreto mais rico” encontrado na “sociedade mais moderna” é condição de possibilidade para que se conceba teoricamente o trabalho abstrato, desvinculado da concretude dos trabalhos particulares (como

ocorria no pré-capitalismo). Tal desenvolvimento “na prática” reflete-se na construção categorial da própria economia política:

Foi um imenso progresso de Adam Smith descartar toda determinabilidade da atividade criadora de riqueza – trabalho simplesmente, nem trabalho manufatureiro, nem comercial, nem agrícola, mas tanto um como os outros. Com a universalidade abstrata da atividade criadora de riqueza, tem-se agora igualmente a universalidade do objeto determinado como riqueza, o produto em geral, ou ainda o trabalho em geral, mas como trabalho passado, objetivado (MARX, Mega<sup>2</sup> II/1.1, p. 39; 2011, p. 57).

Desse modo, Marx tem êxito no equilíbrio entre historicidade e crítica antidogmática: se se trata de desfazer as ilusões a-históricas geradas pela economia política, nem por isso a crítica da ideologia se resolve numa exposição histórica linear e dogmática. Ao contrário, ao pretender realizar uma crítica imanente da economia política de seu tempo, Marx aceita o pressuposto de que as categorias capitalistas de fato fornecem a “chave para a economia antiga”, mas *cum grano salis*: “Esse exemplo do trabalho mostra com clareza como as próprias categorias mais abstratas, apesar de sua validade para todas as épocas – justamente por causa de sua abstração –, na determinabilidade dessa própria abstração, são igualmente produto de relações históricas e têm sua plena validade só para essas relações e no interior delas” (Marx, Mega<sup>2</sup> II/1.1, p. 40; 2011, p. 58).

## Referências

FAUSTO, R. *Marx: Lógica e política*, Tomo II. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho*: Estudos sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre, RS: L&PM, 1985.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MARX, K. *Gesamtausgabe*. Berlim: Dietz Verlag, 1976. V. II/1.1. [*Grundrisse*, citado como Mega<sup>2</sup> II/1.1.]

MARX, K. *Grundrisse*: Manuscritos econômicos de 1857-1858 – Esboço de uma crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.

MÜLLER, M. L. Exposição e método dialético em *O capital*. In: *Boletim SEAF*, MG, vol. 2, 1982, p. 17-41.


NOBRE, M. *Como nasce o novo*. Experiência e diagnóstico de tempo na *Fenomenologia do espírito* de Hegel. São Paulo: Todavia, 2018.

RENAULT, E. *Marx et la philosophie*. Paris: PUF, 2014.

SCHMIDT, A. Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie. In: *Marx als Philosoph*. Studien in der Perspektive Kritischer Theorie. Hamburgo: Zu Klampen Verlag, 2018.



### 3. A TEORIA HIPER-HETERODOXA DA DÍVIDA E DO DINHEIRO DE DELEUZE & GUATTARI: DO ESTADO ARCAICO ÀS SOCIEDADES DE CONTROLE

 <https://doi.org/10.36592/9786587424392-3>

Émerson Pirola<sup>1</sup>

#### Resumo

Dos inúmeros conceitos que povoam a obra de Deleuze & Guattari, um que não recebe tanta atenção, ou não recebia até recentemente, é o de dívida. O conceito, entretanto, é central na teorização, inspirada em Nietzsche, que os autores propõem nos dois volumes de *Capitalismo e esquizofrenia*, além de ter papel fundamental no diagnóstico deleuzeano das sociedades de controle. Para um entendimento mais aprofundado deste diagnóstico é necessário entender a relação imbricada que há, em Deleuze & Guattari, entre a dívida, o dinheiro, o mercado e o Estado. Esta mesma relação está presente, de maneira geral, nas teorias econômicas do dinheiro chamadas de heterodoxas: se na ortodoxia o dinheiro é fruto do mercado e sua relação conceitual com a dívida é contingente, na heterodoxia o dinheiro e o mercado são frutos do Estado e sua relação com a dívida é necessária, analítica. Assim, após opor e desenvolver as posições orto e heterodoxas sobre a natureza do dinheiro, desenvolvemos a teorização hiper-heterodoxa própria de Deleuze & Guattari, na qual a dívida e seus conceitos correlatos (dinheiro, Estado, mercado) serão tomados como um possível eixo para pensar a história universal da contingência e as suas diferentes máquinas sociais, dando centralidade à máquina Estatal e à sua absorção pela máquina capitalista, bem como às transformações do dinheiro sofridas dentro do próprio capitalismo. É apenas entendendo estas passagens históricas e os conceitos que lhe são conexos que será possível entender o significado do papel que a dívida adquire nas sociedades de controle.

Palavras-chave: Dívida; heterodoxia; Deleuze & Guattari; sociedade de controle; dinheiro.

#### Introdução

Em 1990, Gilles Deleuze escrevia que “o homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado” (DELEUZE, 2013a, p. 228). O texto em questão é o famoso *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, no qual o autor cria o conceito de (*sociedade de*) *controle* para dar conta das transformações pelas quais o capitalismo global estava passando. A distinção evocada, entre “homem confinado” e “homem endividado”, supõe a entre sociedades disciplinares e sociedades de controle. As

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela PUCRS (bolsista CAPES). Bacharelado em Ciências Sociais pela UFRGS. Contato: emerson.pirola@acad.pucrs.br.

primeiras foram largamente teorizadas por Michel Foucault, referenciado por Deleuze: nelas a noção de confinamento era central, visto que os indivíduos passavam de um espaço disciplinar a outro – escola, fábrica, manicômio, prisão, casa, hospital etc. – tendo seus corpos disciplinados, tornados dóceis. O “homem” produzido em uma sociedade disciplinar, portanto, é o homem confinado. As sociedades de controle, por outro lado, são como sociedades abertas, em que o controle se dá “ao ar livre”, as atividades são contínuas, o indivíduo disciplinar se torna o individual das bases de dados e os moldes são substituídos por uma modulação contínua (2013a)<sup>2</sup>. Neste texto, entretanto, embora Deleuze seja enfático ao apontar a transição da disciplina ao controle como uma passagem da centralidade do confinamento para a centralidade da dívida, a afirmação não recebe grande desenvolvimento.

Foi necessário passarem mais de duas décadas para a tese do filósofo francês ficar menos obscura. A afirmação de Deleuze sobre as sociedades de controle – as nossas – terem como mecanismo o endividamento é uma constatação *avant la lettre* do capitalismo financeiro ou financeirizado contemporâneo. A preocupação com a dívida impera no pensamento político, sociológico e econômico contemporâneo, como atestam os trabalhos recentes de David Graeber (2016), Yanis Varoufakis (2016), Maurizio Lazzarato (2012; 2017), Verónica Gago & Luci Cavallero (2019) e os reunidos na coletânea *A Crise da Economia Global* (FUMAGALLI; MEZZADRA [orgs.], 2011). Em alguns casos define-se, inclusive, a situação econômica contemporânea como uma “economia de dívida” (DODD, 2014; LAZZARATO, 2012). Madarasz vai em uma direção semelhante ao falar em uma “comunidade do saldo devedor” (2017, p. 18). A dívida, portanto, parece ser uma questão da ordem do dia. A Filosofia, entretanto, mantém uma relação distanciada com a questão. Ela parece deixar o problema para as outras áreas do pensamento, sobretudo a economia, mesmo que este tenha se tornado

---

<sup>2</sup> Como Deleuze nota em seu texto, Foucault foi o primeiro a perceber que as sociedades disciplinares eram já o que estávamos deixando de ser (2013a), porém não chegou a nomeá-las explicitamente. A sociedade de controle de Deleuze seria essa sociedade que viria na sequência. Alguns pensadores da tradição (pós-)operaísta (emprestamos essa grafia de NUNES, 2007) fazem certa equivalência entre a noção deleuzeana de sociedade de controle com a noção foucaultiana de biopolítica: uma sociedade biopolítica seria o modo efetivamente adotado por Foucault para referenciar tal forma social. Sobre essa leitura, ver, principalmente, HARDT & NEGRI, 2001, p. 42-46. Além disso, e mais importante, não é raro na tradição pós-operaísta efetuar-se uma relação entre as noções de biopolítica e de sociedades de controle com a governamentalidade neoliberal (ou com o fenômeno do neoliberalismo), visto que no curso de Foucault sobre *O Nascimento da Biopolítica* ele efetua uma larga análise do pensamento neoliberal (ver COCCO & CAVA, 2018a; 2018b). Steven Shaviro (2011, p. 79-80), por outro lado, afirma que a teorização de Foucault sobre o neoliberalismo é o momento em que ele chegou mais próximo de explicitamente nomear uma sociedade pós-disciplinar, mas salienta que isso não seria o mesmo que “biopolítica”.

constante nos discursos de teor político e social desde pelo menos a crise econômica de 2008. Como coloca Graeber (2016), uma das consequências em deixar o problema da dívida como questão restrita à ciência econômica é que ela é tornada à nível teórico uma abstração economicista, elemento puramente econômico, perdendo assim os aspectos essencialmente políticos, culturais, morais etc. que a envolvem concretamente.

Segundo Norman Madarasz, as filosofias da justiça contemporâneas, sobretudo as de cunho liberal, efetuam uma “omissão em tratar *politicamente* a questão da dívida” (2017, p. 15, grifo do autor). Uma filosofia da justiça que não leve em conta os aspectos políticos da dívida acabará por reproduzir a ortodoxia liberal, que traveste em neutralidade científica o imperativo moral de que “você deve pagar suas dívidas” (GRAEBER, 2016, *passim*), sem perceber (ou fingindo não perceber) a quem esse discurso aparentemente neutro serve. “Houve esquecimento em conceitualizar a dívida no âmbito da filosofia e a consequência afetiva que o endividamento proporciona no cidadão quando usada como instrumento sistêmico para preocupar, intimidar e quebrar o sentimento de autonomia livre” (MADARASZ, 2017, p. 20). Diante dessa omissão e desse esquecimento é necessário salientar que “a dívida se tornou um, talvez o principal, conceito da filosofia política hoje” (MADARASZ, 2017, p. 15).

Entretanto, até agora falamos sobre a dívida de maneira muito abstrata. O que nos vem primeiro à mente quando pensamos em dívida? Quando se fala em dívida, de que dívidas estamos falando? Evidentemente, o problema da dívida é, hoje mais do que nunca, um problema monetário, financeiro. Em uma sociedade capitalista, como a nossa, as principais dívidas são dívidas em dinheiro – as dívidas morais (“Devo muito do que sou à minha família.”), religiosas (“Devo minha vida a Deus.”), jurídicas (“Estou em dívida com a justiça.”), são tornadas secundárias (podendo inclusive ser monetarizadas direta ou indiretamente). Contemporaneamente, portanto, a dívida não pode ser pensada separada da questão do dinheiro. Como assevera David Graeber em *Dívida: Os primeiros 5.000 anos*, sua recente (2011) e massiva história sobre o tema: “Uma história da dívida [...] é necessariamente uma história do dinheiro – e a maneira mais fácil de compreender o papel que a dívida desempenhou na sociedade humana consiste em acompanhar as formas que o dinheiro assumiu, e o modo como o dinheiro foi usado ao longo dos séculos” (GRAEBER, 2016, p. 33). Entretanto, nas

divergentes teorias do dinheiro a sua relação com a dívida é tratada de maneira diferente, diferença que é conexa às funções do dinheiro e ao modo de organizá-las logicamente.

Assim, dividimos o nosso texto em duas partes: na primeira desenvolvemos em linhas gerais o que chamamos de teorias ortodoxas e heterodoxas do dinheiro, bem como a relação estabelecida em cada com a dívida, o mercado e o Estado. Na segunda parte, nos engajamos propriamente com o que podemos chamar de teoria hiperheterodoxa proposta por Deleuze & Guattari, na qual o imbricamento entre os elementos em questão é tomado como uma espécie de eixo para pensar a história das formações sociais, ou a história universal da contingência e suas diferentes máquinas sociais. Com esses acúmulos a colocação do “homem” endividado como o modo principal de subjetivação das sociedades de controle poderá ser entendida em toda a sua força, o que também poderá se fazer útil no entendimento do momento histórico presente.

Por limitações de espaço, tendo em vista a complexidade e quantidade de elementos que envolvem a problemática em questão, não podemos desenvolver em detalhe todos os pontos do texto, que contém, ainda, apontamentos gerais de uma pesquisa em andamento.

## **1. Teorias do dinheiro e dívida**

Tradicionalmente (GRAEBER, 2016, p. 34; INGHAM, 2004, p. 3), fala-se que o dinheiro possui três funções: são elas *meio de troca* (ou meio de circulação), *unidade de conta* (ou medida de valor) e *reserva de valor* (ou meio de entesouramento). Meio de troca é a função que torna possível a troca de uma nota de R\$ 5,00 por uma taça de café ou por meu transporte ao pegar um ônibus (portanto, é indiferente se o que está sendo trocado é um produto físico ou um serviço, tangível ou intangível). Unidade de conta é o que torna possível quantificar o valor de diferentes mercadorias em determinada quantidade de dinheiro: uma garrafa d’água vale 4 reais, 2 dólares ou 1 euro. Por fim, reserva de valor refere-se à capacidade do dinheiro de conservar seu valor com o passar do tempo e que torna possível que dinheiro não gasto no presente possa ser gasto no futuro, mantendo o mesmo valor (abstraindo de inflação ou deflação).

Na ortodoxia econômica, ensinada nos manuais de economia mundo afora (GRAEBER, 2016), pensa-se o dinheiro como essencialmente meio de troca, inclusive, subsumindo as outras funções à esta. Geoffrey Ingham, que circulou por diferentes áreas da divisão do trabalho intelectual moderna – a sociologia, a ciência política e a economia, como coloca no prefácio de seu *The Nature of Money* (2004, p. viii), constata que “com a crença errônea de que é um fenômeno essencialmente ‘econômico’, as outras ciências sociais abnegaram de toda responsabilidade sob o estudo do dinheiro, seja simplesmente ignorando-o ou acriticamente aceitando a análise econômica ortodoxa”<sup>3</sup> (2004, p. 9). Ele destaca, também, que “a tradição *mainstream*, ou ortodoxa, da economia moderna não atribui muita importância teórica para o dinheiro” (2004, p. 7), que é tomado como essencialmente neutro, como um “véu neutro” que se sobrepõe à “economia real” – nesta tradição: a esfera das trocas –, mas não produz sobre ela efeito algum. A teoria ortodoxa pensa o dinheiro, portanto, essencialmente como um meio de troca, como um facilitador das trocas: a “dinheiricidade” [*moneyness*] é trocabilidade [*exchangeability*], visto que o dinheiro é tomado como a mais líquida das mercadorias, passível de ser trocada por todas as outras (INGHAM, 2004, p. 6). Em suma, para a teoria ortodoxa do dinheiro o dinheiro é caracterizado por uma “neutralidade” e é naturalizado, não possuindo natureza problemática.

O fundador da perspectiva econômica ortodoxa é, justamente, o fundador da economia moderna enquanto ciência autônoma – daí a própria definição do que se entende por *ortodoxia* econômica. O escocês Adam Smith, filósofo moral, formulou em seu conhecido *A riqueza das nações*, de 1776, uma delimitação dos temas próprios à nova disciplina, a economia (ou “economia política”, como era comumente chamada à época). Para nossos interesses aqui, o que mais importa da herança de Smith é a sua teoria do escambo (do inglês “*barter*”), teoria que impera em nossas intuições econômicas mais básicas. Basicamente, Smith nos põe a imaginar como se fariam as trocas em sociedades sem a existência do dinheiro, sem a existência de algo universalmente aceito como valor de troca. Segundo ele, em determinado cenário, o que acontece é que os diferentes produtores trocam entre si os produtos de seu trabalho: o pescador, que precisa, por exemplo, de um anzol novo, se dirige ao ferreiro e entre eles se estabelece uma troca direta – escambo – entre os seus produtos: 5 peixes

---

<sup>3</sup> Todas as citações de textos em língua estrangeira são de nossa tradução.

por um anzol. Da mesma forma, o produtor de batatas que precise de calçados se dirige ao sapateiro e efetua-se a troca entre 4 kg de batatas e um par de sapatos. E assim por diante. O que a teoria do escambo supõe é que numa realidade social em que não há a instituição do dinheiro – realidade projetada no passado, visto que o dinheiro não existiu desde sempre –, as pessoas trocam diretamente os produtos de seu trabalho pelos produtos de seu desejo e/ou necessidade. Conceitualmente, o que Smith supõe nessa sociedade imaginada (e imaginária) projetada em um passado pré-dinheiro, é a existência de uma divisão do trabalho e de um mercado, caracterizado pela propriedade privada, pela produção de valores de uso e pela troca destes como valores de troca, elementos que seriam “os próprios fundamentos da sociedade humana” (GRAEBER, 2016, p. 37). Smith é fundador da ciência econômica e um herdeiro da tradição filosófica liberal, como a de Locke, que em linhas gerais argumentava pela limitação do governo diante do mercado, tendo a função restrita de zelar pela propriedade privada. O governo não deveria corromper essa ordem anterior e natural do mercado, da esfera das trocas. A teoria do escambo, nesse sentido, funciona de maneira similar à teoria do estado de natureza em sua versão liberal (lockeana).

É da teoria do escambo, das sociedades sem dinheiro e de troca direta, que se segue a teoria ortodoxa do dinheiro como “véu neutro”, como facilitador de trocas essencialmente transparente. Nos exemplos dados acima os produtores trocavam apenas o produto de seu trabalho diretamente pelos produtos alheios visados. Entretanto, se o escambo restringe-se à troca direta dos produtos do trabalho é necessário que haja sempre uma “dupla coincidência de desejo”<sup>4</sup>, o que torna a troca extremamente limitada e inconveniente. Suponhamos que o ferreiro deseje batatas, mas o produtor local (ou seja, do mercado que o ferreiro está inserido) não necessita de nada que o ferreiro produza: a troca direta se torna impossível. Para o ferreiro conseguir suas tão sonhadas batatas, ele precisará conseguir antes algo que o produtor de batatas deseje – por exemplo, sal –, para então trocar este item pelas batatas. Essa situação produz um circuito de trocas complicado e ineficiente, visto que a contingência das necessidades dos trocadores é fator constante de incerteza sobre a possibilidade das trocas visadas. Esta situação, de acordo com o raciocínio de Smith e da teoria do escambo, faz com que espontaneamente, aos poucos, uma mercadoria

---

<sup>4</sup> Graeber (2016, p. 35 e seguintes) utiliza a fórmula destacadamente, retirando-a de manuais de economia ortodoxa.

específica se torna algo aceito por todos os agentes do mercado – ou seja, se torna mercadoria-dinheiro, ou moeda. Essa é, resumidamente, a teoria do escambo e o raciocínio sobre a natureza do dinheiro para a economia ortodoxa, uma teoria do dinheiro como essencialmente *meio de troca*, como uma mercadoria entre outras, que não possui nada de especial além de ter sido eleita como facilitadora universal das trocas. Nesse sentido, a teoria ortodoxa do dinheiro é uma “teoria mercadológica do dinheiro”<sup>5</sup> (INGHAM, 2004).

Entretanto, como coloca Graeber, a teoria do escambo é antes um mito, o “grande mito fundador da economia como disciplina” (GRAEBER, 2016, p. 37). Como ele coloca, desde a fabulação de Smith os pesquisadores procuram a “lendária terra do escambo” mas não obtém sucesso. Encontra-se, entretanto, evidências contrárias: tanto etnograficamente, nas sociedades “tradicionais” encontradas nas américas, na África ou nas ilhas da Polinésia, quanto historiograficamente e arqueologicamente, nada do que se encontra evidencia algo próximo à fábula smithiana. O que se encontra é, antes, uma variedade enorme de práticas econômicas – de produção, troca e consumo – que não possuem uma forma puramente economicista, no sentido estrito de Smith; ou seja, a necessidade de Smith de produzir um objeto específico para a ciência econômica nascente lhe levou à um raciocínio idealista sobre a natureza das relações econômicas, criando um mito de uma sociedade sem dinheiro que não era mais do que um reflexo da sociedade britânica de sua época. As sociedades sem dinheiro reais não praticavam o escambo, mas diversas formas do que a economia política moderna chama de “produção”, “troca” e “consumo” que são inseparáveis dos âmbitos da moralidade, da cultura, da política, da religião, da reprodução (parentesco) etc.<sup>6</sup> Resumidamente falando, os elementos que Smith supõe nesse “mercado de escambo” projetado no passado, propriedade privada, divisão do trabalho, troca direta, não são encontrados. Dessa maneira, a teoria do surgimento do dinheiro como uma mercadoria eleita facilitadora universal não se sustenta (ao menos de um ponto de vista antropológico e historiográfico)<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Em inglês fala-se em “*commodity theory of money*”. Uma tradução mais próxima do original seria “teoria do dinheiro como mercadoria”, mas optamos por “teoria mercadológica” para salientar não só que o dinheiro é tomado como forma de mercadoria, mas que sua origem se dá pelas vias do mercado.

<sup>6</sup> Não há porquê entrar no detalhe dessa variedade etnográfica aqui, mas remetemos ao terceiro capítulo do livro de Graeber, cujo foco é uma desconstrução do mito do escambo, e que tomamos como base para nossa explanação (2016, p. 32 – 57).

<sup>7</sup> Como Graeber atenta, os casos em que a prática do escambo de fato aparece na realidade social são os casos em que pessoas que estão acostumadas com o uso da moeda, por alguma contingência, a possuem

Como alternativa à tradição econômica ortodoxa e sua teoria do dinheiro temos o que se chama de heterodoxia, que diverge da concepção liberal e smithiana. Para as teorias heterodoxas o dinheiro não pode ser pensado separadamente de “créditos” [“credits” e “claims”] (portanto, de dívidas), que são logicamente anteriores ao dinheiro concreto. É isso o chamado *dinheiro de conta* ou *unidade de conta* [‘*money of account*’ ou ‘*unit of account*’], abstração anterior ao dinheiro enquanto meio de troca, e que torna este possível (INGHAM, 2004, p. 6). Um dos maiores economistas (heterodoxos) da história, John Maynard Keynes, afirmava que o dinheiro “no sentido forte do termo só pode existir em relação ao dinheiro de conta [*Money of Account*]” (KEYNES apud INGHAM, 2004, p. 6). Basicamente, para uma visão heterodoxa, o dinheiro-mercadoria é apenas uma concretização contingencial do dinheiro de conta [*money of account*], abstrato: a moeda física (seja ela sal, cigarros, ouro cunhado ou papel-moeda) é secundária em relação ao dinheiro com que se “faz as contas”, de quanto há de crédito ou débito. Isso fica claro ao pensarmos que a quantidade de dinheiro de conta [*money of account*] existente hoje, em nossas contas bancárias e em valores da bolsa, é extremamente maior do que a quantidade de dinheiro-mercadoria física, de moeda fisicamente existente em papel impresso ou metal cunhado. Nesse sentido, as teorias heterodoxas são teorias do dinheiro *nominalistas*, baseadas no dinheiro como crédito (*claim or credit theories of money*) (INGHAM, 2004, p. 6).

Acompanhando o raciocínio do dinheiro como “contabilidade” de débitos/créditos, a heterodoxia apresenta uma tese deveras diferente sobre a sua origem. Enquanto a teoria ortodoxa presumia o dinheiro como véu neutro surgindo espontaneamente da prática generalizada do escambo (do mercado), a teoria do dinheiro como crédito/débito estabelece que o dinheiro tem sua origem no e com o Estado. É, portanto, uma teoria estatal do dinheiro ou da moeda, como colocam Ingham (2004) e Graeber (2016). De acordo com estas teorias, o Estado monetariza a sociedade através da contabilidade e do registro das relações de débito e crédito (*money of account*) e eventualmente emite moeda para a circulação (*meio de troca*). Esta monetarização da sociedade é correlata à instituição do imposto, visto que o que o Estado aceita como forma de pagamento deste acaba por se tornar a moeda corrente

---

pouco ou não possuem em absoluto. Seria um fenômeno acidental posterior à instituição do dinheiro, o que torna despropositado o raciocínio de Smith, antes que o embasa. Da mesma forma, o surgimento de uma mercadoria-moeda é um fenômeno observável nessas sociedades “de dinheiro” mas que se encontram “sem dinheiro”, como é o famoso caso do cigarro tornado moeda dentre prisioneiros (não por acaso, exemplo tomado com “deleite” por economistas ortodoxos) (GRAEBER, 2016, p. 52-53).



(GRAEBER, 2016, p. 65-6) – “um Estado emite dinheiro, como pagamento por bens e serviços, na forma de uma promessa de aceitá-lo como pagamento de impostos” (INGHAM, 2004, p. 12). Segue-se disso que é o Estado que cria o mercado, visto que é o primeiro que acaba por instituir a unidade de medida das dívidas, dando simultaneamente uma unidade para um “espaço monetário”. Como Ingham condensa, para uma teoria estatal do dinheiro, “sociedades monetárias se mantêm unidas por redes de relação de crédito e débito que são sustentadas e constituídas pela soberania. Dinheiro é uma forma de soberania, e assim sendo ele não pode ser entendido sem referência a uma autoridade” (2004, p. 12. Grifo do autor).

Retomemos o que foi discutido: a teoria econômica ortodoxa coloca que o dinheiro é uma mercadoria neutra facilitadora das trocas, nascida espontaneamente do mercado-escambo. Essa teoria é ligada com as perspectivas políticas, econômicas e filosóficas liberais, visto que se deduz dela que o mercado é uma instituição natural, na qual o Estado (ou o governo) não deveria interferir. Por outro lado, as teorias heterodoxas e estatais do dinheiro afirmam que este é antes uma unidade de contabilidade das dívidas (*money of account*) que é instituída enquanto meio de troca pelo próprio Estado, havendo, desse modo, uma relação entre o dinheiro e o poder político. O mercado, enquanto espaço monetário de troca de mercadorias, é, portanto, lógica e historicamente posterior ao Estado. Fica claro que a partir da teoria heterodoxa do dinheiro há uma precedência da dívida em relação ao dinheiro, sendo impossível pensar o segundo sem a primeira. Podemos dizer que para a teoria heterodoxa há entre dinheiro e dívida uma relação *analítica* e *necessária*, enquanto na tradição ortodoxa essa relação é *sintética* e *contingente*, pois parte-se da troca (primeiro sem e depois com o dinheiro) e apenas eventualmente pode haver endividamento através de um pagamento adiado.

## **2. Deleuze & Guattari e uma economia política da dívida**

Tendo em vista essa divisão das duas formas mais importantes das teorias do dinheiro, fica claro que se a Filosofia, e sobretudo a Filosofia Política, não se engajar em uma investigação própria sobre sua natureza e funcionamento, tomará passivamente as perspectivas acríticas da ortodoxia liberal, o que também reflete seu distanciamento em relação à dívida. Se voltarmos à afirmação de Deleuze com que começamos nosso texto, sobre o “homem” contemporâneo ser o homem endividado,

mas partirmos de uma perspectiva ortodoxa, perdemos de vista a complexidade da tese. Deleuze & Guattari, antes, se colocavam explicitamente no debate econômico, na tradição de Marx da *crítica da economia política*, tendo o problema da dívida e do dinheiro atravessado suas obras, de *O Anti-Édipo* a *Mil platôs*, passando pelo *Nietzsche e a Filosofia* e de maneira esparsa mas recorrente na crítica guattariana do capitalismo. Como coloca Daniel Smith, “a história do dinheiro é um dos tópicos basilares da leitura retrospectiva da história feita por Deleuze” (2011, p. 45). Para Deleuze & Guattari, portanto, há entre dinheiro e dívida uma relação necessária, e destes com o Estado e o poder político, o que torna a afirmação de que no capitalismo contemporâneo “o homem é o homem endividado” compreensível em um sentido forte apenas com uma investigação desses elementos em conjunto. Assim, tendo em vista a imensidão da obra dos autores, que envolve problemáticas ontológicas, políticas, econômicas, antropológicas, históricas, libidinais, sociais etc., e com um aporte filosófico e teórico que vai bastante além daquele que a economia de um modo geral apresenta, mesmo a heterodoxa, podemos dizer que a proposta dos autores é uma proposta hiper-heterodoxa.

O trabalho conjunto de Deleuze & Guattari pode ser caracterizado como uma empreitada que pretende abarcar simultaneamente o social e o desejo através de uma teoria geral dos fluxos – “a teoria geral da sociedade é uma teoria generalizada dos fluxos; é em função desta que se deve estimar a relação entre a produção social e a produção desejante, as variações desta relação em cada caso, os seus limites no sistema capitalista” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 348). A preocupação dos autores em criar um conceito de desejo positivo, juntamente com suas discussões sobre teoria econômica e análises dos processos de transformação do capitalismo, bastante tributárias a Marx, estão no cerne de seu pensamento político – daí o subtítulo de suas maiores obras: *Capitalismo e esquizofrenia*. Em *O Anti-Édipo* os autores produzem o que chamam de uma “história universal da contingência”, na qual conceituam diferentes tipos de *socius*: a máquina territorial primitiva, a máquina despótica bárbara e a máquina civilizada capitalista. Cada uma dessas máquinas sociais possui um regime de agenciamento do desejo específico. Nesses diferentes funcionamentos o conceito de dívida possui um local de destaque: ela é marcada nos corpos, a obrigatoriedade de pagar as dívidas cria a responsabilidade através da associação culpa-dívida, e na relação credor-devedor se estabelece uma assimetria de poder e

introduz-se o ressentimento e a má consciência<sup>8</sup>. Na máquina primitiva, entretanto, o que há são blocos finitos e circulantes de dívida, as relações credor-devedor são passageiras e fortuitas, a culpa é ainda externa. Tudo muda quando se pensa na máquina despótica, no nascimento do *Urstaat*, o Estado original: aqui a dívida devém infinita, unidirecionada e unilateral e a culpa do devedor é interiorizada. Quando o *socius* é dominado pelo Estado, os blocos circulantes de dívida são substituídos por uma dívida que vai na direção do Déspota, e assim se institui um sistema de *servidão maquínica*. Em *Mil platôs* esse movimento é retomado e desenvolvido através de uma teoria do Estado enquanto *aparelho de captura*, que, através das três formas da renda, do lucro e do imposto, extrai valor do corpo social, nas formas respectivas da terra, do trabalho e da moeda, e acumula no estoque “privado” do Estado. Nesse movimento o Estado monetariza a economia, criando a moeda como *equivalente geral* através da instituição do imposto. Como os autores colocam:

A moeda é sempre distribuída por um aparelho de poder, e em condições tais de conservação, de circulação, de rotação, que uma equivalência bens-serviços-dinheiro possa se estabelecer. [...] O imposto é diretamente o lugar onde se elaboram a equivalência e a simultaneidade dos três. Via de regra, é o imposto que monetariza a economia, é ele que cria a moeda (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 147).

Disso tira-se que: 1) o Estado é uma máquina de dominação política que institui-se através de uma relação de dívida infinita generalizada; 2) O Estado captura valor social somente “após” a monetarização deste<sup>9</sup>; através desta conjugação temos que 3) a dívida infinita na direção do Estado é conjunta da monetarização dessa mesma dívida, nas formas da renda, do lucro e do imposto, sendo que este último é o agente mesmo da monetarização e a forma arcaica e direta de endividamento (“tributo”) –

<sup>8</sup> A referência principal, aqui, é a segunda dissertação da *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 2009). Ver também *Nietzsche e a filosofia* (DELEUZE, 167-83). Ainda que o conceito de dívida se conecte com uma série de elementos e fontes diferentes no palimpsesto da obra de Deleuze (& Guattari), do capital financeiro marxiano a *O processo* de Kafka, parece até o fim que sua principal *inspiração* continua sendo o texto nietzschiano.

<sup>9</sup> Colocamos “após” entre aspas para ressaltar que não se trata simplesmente de um processo de sequência factual diacrônica, mas apenas de uma condição logicamente anterior. A captura acontece simultaneamente com os três aspectos (terra, trabalho e moeda), que são, por sua vez, criados pelo próprio aparelho de captura como que por “captura mágica”. Antes da captura não há nem mesmo o que ser capturado, visto que no lugar do trabalho há ação livre, da terra o território, e da moeda as relações de dívida(-dádiva).

“Em suma, o dinheiro, a circulação do dinheiro, é o meio de tornar a dívida infinita” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 262. Grifo dos autores).

O capitalismo, por fim, aparecerá nessa história como um elemento ainda mais complexo, que se apropria do próprio aparelho de captura e o coloca para funcionar no seu regime global de acumulação: o Estado se torna o modelo de realização e reterritorialização de uma axiomática global desterritorializada – “Com o capitalismo, portanto, os Estados não se anulam, mas mudam de forma e assumem um novo sentido: modelos de realização de uma axiomática mundial que os ultrapassa. Mas ultrapassar não é de modo algum passar sem...” (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 164). A monetarização do social se torna virtualmente total e entre desejo e dinheiro se estabelece uma retroalimentação. Nesse movimento a dívida infinita sofre uma transformação, visto que passa do estoque do Estado para o bolso do capitalista. É nesse sentido que Deleuze coloca que “Só se pode pensar o Estado em relação ao que está para além dele, o mercado mundial único [...] *É o dinheiro que reina mais além* (2013b, p. 195. Grifo nosso). O capital-dinheiro, enquanto corpo pleno da máquina capitalista civilizada, é a verdadeira superfície de registro dos movimentos internos ao capital, funcionando como plano de imanência que traga a própria transcendência do(s) Estado(s) – Como Marx já colocava, “O próprio dinheiro é a comunidade, e não pode tolerar nenhuma outra superior a ele” (2011, p. 166).

O capitalismo é marcado por uma conjugação específica dos fluxos, diferente da que há nas outras máquinas sociais, mas também ele mesmo se transforma e requalifica, adicionando ou subtraindo axiomas de sua axiomática geral, daí os diferentes modos: fordismo, keynesianismo, fascismo, neoliberalismo, social-democracia etc. Nesses diferentes modos requalifica-se a relação entre Estado e capital, o que requalifica o modo de articulação da dívida infinita e o funcionamento e a centralidade das formas de captura: renda, imposto, lucro. Para Deleuze & Guattari o capitalismo é indissociável de um constante resgate do Estado arcaico: o investimento generalizado do dinheiro pelo desejo, próprio do primeiro, conjugado com a relação entre servidão e dívida, do segundo, estabelecem que o entendimento do político passa necessariamente pelo entendimento dos fluxos de dinheiro.

Um aspecto central do capitalismo contemporâneo é o endividamento privado generalizado. Como o salário não é mais (e no sul nunca o foi) a fonte de renda padrão e universal, as famílias e os trabalhadores precários são forçados a contrair dívidas

para, inclusive, poderem manter-se empregáveis (COCCO, 2014, p. 90-1). Há também o crescente endividamento estudantil, sobretudo nos Estados Unidos, em que os estudantes recém formados possuem dívidas na casa dos milhões, dívidas que, em geral, passarão o resto de suas vidas pagando. Esses são aspectos do que é geralmente chamado de capital financeiro, que captura mais-valor através da *renda*, direta ou indireta. Pode-se concluir disso, portanto, que o capitalismo financeiro e a situação de endividamento institui uma nova *servidão maquínica*, no qual somos todos peças de uma máquina global e desterritorializada de acumulação de valor ao mesmo tempo em que os Estados se tornam autoritários ou pós-democráticos (MADARASZ, 2017), na medida em que sua função originária de pura subjugação política e culpabilização pela dívida é resgatada de forma nua e crua. Mais que isso, o Estado capitalista autoritário, pós-democrático, ou ainda pós-liberal, é antes a norma do funcionamento capitalista totalmente desenvolvido na sociedade de controle do que uma exceção ao bom e velho capitalismo do “pacto fordista”, disciplinar e keynesiano. Como atenta Alberto Toscano, “em seu vínculo íntimo com a noção de servidão maquínica, o aparelho de captura pertence tanto à figura imperial inicial do Estado quanto ao capitalismo global ou axiomático pleno, e não ao *estágio intermediário* representado pelo Estado-nação burguês e suas formas de subjetivação disciplinar” (2010, p. 44. Grifo nosso).

O processo descrito acima, próprio das sociedades de controle, forma o que Lazzarato chamou de “governo do homem endividado” (2017). Indo ao encontro do que salientamos sobre o aporte de Deleuze & Guattari ser de tipo heterodoxo, no qual há relação necessária do dinheiro com a dívida, é também no texto sobre as sociedades de controle que Deleuze afirma:

é o dinheiro que talvez melhor exprima a distinção entre as duas sociedades [a disciplinar e a de controle], visto que a disciplina sempre se referiu a moedas cunhadas em ouro – que servia de medida padrão –, ao passo que o controle remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda (2013a, p. 226).

Não é coincidência, portanto, que a sociedade de controle se caracterize pelo “homem endividado” e pela transformação do dinheiro-ouro, ainda territorializado no ouro como lastro e medida do valor, em dinheiro simulacro, dinheiro desterritorializado e descodificado em níveis nunca antes vistos, podendo alcançar não só todo o globo como todos os aspectos da vida e da sociedade, visto que se torna moeda *fiduciária*, cujo valor reside apenas na confiança nela depositada. Essa

desterritorialização do dinheiro, o chamado fim do padrão ouro, é um acontecimento de grande importância na história do dinheiro, e, portanto, para o processo que analisamos, visto que transforma a relação entre capitalismo e desejo. Nos anos 70, entre 71 e 73, aconteceu o chamado “choque Nixon”, no qual a gestão do presidente norte-americano rompeu o até então efetivo acordo de Bretton Woods. Como coloca Paul Mason: “Richard Nixon descartou unilateralmente um acordo que atrelava todas as outras moedas ao dólar, e o dólar ao ouro. A partir de então, o sistema monetário global passou a se basear no *fiat money*” (2017, p. 40). Steven Shaviro, acompanhando o que mencionamos sobre a história do dinheiro ser elemento fundamental de uma análise das transformações do *socius*, salienta que “talvez nós possamos datar simbolicamente a transição da disciplina ao controle em 15 de agosto de 1971. Essa é a data em que Richard Nixon acabou com a convertibilidade de dólares Americanos com o ouro, desse modo, introduzindo o sistema de taxas de câmbio flutuantes que temos hoje” (2011, p. 74).

O capitalismo em sua forma disciplinar, fordista e keynesiana, do padrão ouro, é, desse modo, tomado como exceção à lógica pura e própria do capitalismo superdesenvolvido. A territorialização do dinheiro ao ouro era ainda um bloqueio de todo o alcance que o dinheiro poderia ter – da mesma forma que o capitalismo só pode se estabelecer acabando com certas codificações e territorializações do dinheiro anteriores, como, durante a idade média, as condenações morais e teológicas da usura (SMITH, 2011), ou o rígido controle dos fluxos de dinheiro próprio dos Impérios arcaicos, como o chinês (DELEUZE & GUATTARI, 2010; COCCO & CAVA, 2018), foi necessário acabar com o ouro como meio de medida e mediação para que o dinheiro se tornasse mais desterritorializado (mais abstrato, para usar a linguagem de Marx). O próprio Marx notara como a vinculação do dinheiro à alguma mercadoria materializada era um dos limites do próprio capital<sup>10</sup>. Com o fim do padrão ouro e a instituição do *fiat money* ou da moeda fiduciária o dinheiro se torna virtualmente sem limites, visto que é moeda de crédito (e débito) movida pela própria produção

---

<sup>10</sup> “com o desenvolvimento do sistema de crédito, a produção capitalista se esforça por supracumir continuamente essa barreira metálica, esse limite a um só tempo material e fantástico da riqueza e de seu movimento, mas acaba sempre quebrando a cabeça contra ele” (MARX, 2017, p. 544). Marx já intuía, entretanto, o movimento do capital como um constante trabalho de movimentação de seus limites: “A produção capitalista tende constantemente a superar esses limites que lhes são imanentes, porém consegue isso apenas em virtude de meios que voltam a elevar diante dela esses mesmos limites, em escala ainda mais formidável” (2017, p. 248-9).

desejante<sup>11</sup>. Para os autores do grupo aceleracionista italiano *Obsolete Capitalism*, “o dinheiro completou sua transformação final, para a qual ele provavelmente estava destinado desde sua invenção, tornar-se um puro simulacro de valor em todas as suas formas, desde as peças de metal arredondadas até as notas de papel” (2016, p. 94). O capitalismo pôde expandir ainda mais suas garras, colocando as barreiras de seu próprio movimento para além de qualquer “barreira metálica”. Nesse sentido a teoria do dinheiro e da dívida desenvolvidas por Deleuze e Guattari nos ajudam a entender não apenas as “derivas autoritárias” que assolam as sociedades e governos mundo afora como a espécie de novo regime de servidão que relaciona a hegemonia do endividamento e as novas formas subsunção da vida próprias do regime de controle neoliberal.

### **Apontamentos finais**

Deleuze & Guattari vinculam-se, à sua maneira, com as correntes heterodoxas do dinheiro, que, de modo geral, pensam uma relação necessária e imbricada entre dinheiro, dívida, mercado e Estado. Esse imbricamento, em sua obra, será essencial para pensar a história universal da contingência e os inúmeros agenciamentos concretos que realizam, sempre diferencialmente, as máquinas abstratas enquanto megamáquinas sociais. O capitalismo, por ser uma máquina mais “tolerante” do que as outras, visto que funciona por axiomática antes do que por (sobre)codificação, terá no dinheiro seu principal meio de assentamento do desejo. Este, entretanto, não deixa de passar pelo Estado e por seu controle (relativo) de um espaço monetário (mercado) e, por fim, encontra na relação de dívida um antigo modo de subjugação política para uma sempre nova máquina social, o capitalismo desterritorializante. Na sociedade de controle pós-fordista ou, de maneira genérica, no neoliberalismo, a dívida-culpa e o dinheiro desterritorializado serão alguns dos modos centrais de reprodução da servidão maquínica capitalista, como destaca Lazzarato (2017). Assim, a teoria hiperheterodoxa da relação dinheiro-dívida-Estado proposta por Deleuze e Guattari se torna ferramenta frutífera e eficaz para a análise e crítica do capitalismo

---

<sup>11</sup> Passa por aqui, também, a negação de uma leitura ricardiana do valor como tempo de produção. Como conclui Matteo Mandarinì, “era ainda óbvio, por exemplo, nos dias de Marx, que a correlação entre dinheiro como valor e a mercadoria tinha de passar pelo tempo de produção. O estrato monetário estava impedido de desterritorializar totalmente a produção, reterritorializando-a na produção de ouro” (2006, p. 84).

contemporâneo, visto que com ela entendemos um mecanismo de subjetivação essencial, uma reconfiguração da relação política Estado-Capital-mercado e, assim, aumentamos nossas possibilidades de reinventar o dinheiro e inverter a dívida-culpa em crédito-potência.

### Referências bibliográficas

CAVALLERO, L.; GAGO, V. *Uma leitura feminista da dívida: Vivas, livres e sem dívidas nós queremos*. Porto Alegre: Criação Humana, 2019.

DELEUZE, G. *Post-scriptum* sobre as sociedades de controle. In: *Conversações*. Trad. de Peter Pál Pelbart. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2013a, p. 223-230.

DELEUZE, G. Sobre a Filosofia. In: *Conversações*. Trad. de Peter Pál Pelbart. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2013b, p. 173-198.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia* 2, v. 5. São Paulo: Editora 34, 2012.

COCCO, G. *KorpoBraz – Por uma política dos corpos*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

COCCO, G.; CAVA, B. *New Neoliberalism and the Other: Biopower, Anthropophagy, and Living Money*. Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books, 2018a.

COCCO, G.; CAVA, B. *O Enigma do disforme: Neoliberalismo e biopoder no Brasil global*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2018b.

DODD, N. *The Social Life of Money*. Princeton/ Oxford: Princeton University Press, 2014.

FUMAGALLI, A. e MEZZADRA S. (Orgs.). *A crise da economia global. Mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos*. Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2011.

GRAEBER, D. *Dívida: os primeiros 5.000 anos*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

HARDT, M. & NEGRI, A. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.



LAZZARATO, M. *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*. Semiotext(e) Intervention Series 13. Cambridge, MA: MIT Press, 2012.

LAZZARATO, M. *O Governo do Homem Endividado*. Rio de Janeiro: n-1 editora, 2017.

MADARASZ, N. R. *Obstruções à Justiça – Dívida, sexo, estética pós-punk e outros "small data" da filosofia contemporânea*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

MANDARINI, M. Marx and Deleuze: Money, Time, and Crisis. *Polygraph* 18, 2006, p. 73–97.

MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario de Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. *O Capital: Crítica da economia política - Livro III: O processo global da produção capitalista*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MASON, P. *Pós Capitalismo: Um guia para o nosso futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NUNES, R. 'Forward How? Forward Where? I: (Post-)Operatism Beyond the Immaterial Labour Thesis. *ephemera*, vol. 7 (1), 2007, p. 178-202.

OBSOLETE CAPITALISM. *Acceleration, Revolution and Money in Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*. Translated by Letizia Rustichelli and Ettore Lancellotti and revised by Edmung Berger. Strong of the Future Series of Books, Rizosfera, 2016.

SHAVIRO, S. The "Bitter Necessity" of Debt: Neoliberal Finance and the Society of Control. *Concentric*, 37(1): p. 73-82, March, 2011.

SMITH, D.l W. Flow, Code and Stock: A Note on Deleuze's Political Philosophy. *Deleuze Studies*, Volume 5: supplement, p. 36–55, 2011.

TOSCANO, A. Capture. In.; PARR, A. (ed.). *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, p. 43-45.

VAROUFAKIS, Y. *O Minotauro Global – A verdadeira origem da crise financeira e o futuro da economia global*. Tradução de Marcela Werneck. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.



**RAWLS**



## 4. O DESAFIO DA MORAL REFLEXIVA EM JOHN RAWLS



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-4>

Severino Alexandre Biasoli<sup>1</sup>

### Resumo

O presente trabalho pretende demonstrar as ideias sobre o método do *Equilíbrio Reflexivo* e o *Consenso Sobreposto* na obra de John Rawls (1921-2002). O filósofo norte-americano acredita que a adoção deste método de reflexão poderá harmonizar as inúmeras diferenças de crenças individuais, morais, filosóficas e religiosas em prol da estabilidade da sociedade. Assim, o problema ético-filosófico é qual será a justificação do método utilizado para garantir esta coesão ética e política marcada por múltiplas diferenças entre os indivíduos na teoria da justiça como equidade? Para responder o dilema vai-se revisitar essencialmente as obras de *Uma Teoria da Justiça* (1971) e o *Liberalismo Político* (1993) deste expoente da filosofia contemporânea. Neste sentido, Rawls diz que esta crítica é feita cotidianamente e permanentemente sobre questões ética e morais, por indivíduos ou por um tecido social, desde seus entendimentos particulares, até se discutindo com uma gama maior de doutrinas morais, religiosas filosóficas. E segundo o autor, será quase impossível alcançar um nível ideal desta moral reflexiva, mas, quanto mais próximos os indivíduos puderem alcançar esta posição, mais estarão em consenso e harmonia social.

Palavras-Chave: Rawls. Equilíbrio Reflexivo. Consenso por Sobreposição.

### Abstract

This paper aims to demonstrate the ideas about the *reflexive balance* method and the *superimposed consensus* in the work of John Rawls (1921-2002). The American philosopher believes that the adoption of this method of reflection will be able to harmonize the numerous differences of individual, moral, philosophical and religious beliefs for the stability of society. Thus, the ethical-philosophical problem is what will be the justification of the method used to ensure this ethical and political cohesion marked by multiple differences between individuals in the theory of justice as equity? To answer the dilemma we will essentially revisit the works of *A Theory of Justice* (1971) and *Political Liberalism* (1993) of this exponent of contemporary philosophy. In this sense, Rawls says that this criticism is made daily and permanently on ethical and moral issues, by individuals or by a social fabric, from their particular understandings, to arguing with a greater range of moral doctrines, philosophical religious. And according to the author, it will be almost impossible to achieve an ideal level of this reflective morality, but the closer individuals reach the position, the more they will be in consensus and social harmony.

Keywords: Rawls. Reflective Balance. Consensus by overlap.

---

<sup>1</sup> Graduado em Direito e Ciências Contábeis pela Universidade de Caxias do Sul/UCS; Pós-Graduado em Gestão em Serviços de Saúde (UCS); Direito Tributário (UFRGS); Direito Público pela Escola Superior da Magistratura Federal no Rio Grande do Sul/UCS; Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul/UCS. E-mail: severino.advogado@hotmail.com

## INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta a ideia da moral reflexiva por sobreposição, na também conhecida teoria da justiça de John Rawls. O filósofo estadunidense sustenta que as ações morais humanas privadas ou públicas são destinadas a um último fim, que é viver em cooperação em uma sociedade bem-ordenada (organizada). Esse viver moralmente é questão chave para permitir que os indivíduos vivam em harmonia em uma sociedade cooperativa e com autorrespeito. Nesse contexto, a investigação pretende responder ao problema ético-filosófico: como alcançar o equilíbrio reflexivo de John Rawls?

Para responder o dilema, vai-se mostrar as relações entre indivíduo, sociedade e ética e política, em especial, no primeiro capítulo, elencando pontos convergentes e divergentes entre a teoria aristotélica e a rawlsiana. Porquanto, a moralidade contemporânea é pensada por justaposição, mais ligada a aceitar uma moral privada, mas que racionalmente aceita uma moral pública para convivência de cooperação social. Assim, é realizada uma revisão bibliográfica pertinente ao tema que é objeto de estudo, em especial, em *A Teoria da Justiça* e o *Liberalismo Político*. Analisa-se o pensamento rawlsiano sobre moral, política, justiça e suas conexões com a moral individualista e pública, interpretando-se as ideias centrais obtidas e fazendo-se as conclusões finais frente ao dilema moral proposto, além de evidenciar o pensamento rawlsiano e de seus comentadores para visualizar que o fim último do homem é que é viver com tolerância moral, ou seja, em harmonia cooperativa em uma sociedade bem-ordenada.

## DA MORAL INDIVIDUAL PARA A MORAL SOCIAL

Este trabalho visa refletir eticamente acerca das conexões e das objeções sobre as condutas morais individuais, na esfera moral privada ou pública, com o objetivo de viver em uma sociedade cooperativa, para alcançar o objetivo de viver em uma sociedade bem-ordenada (organizada). Rawls deixa bastante claro que os homens devem viver com espírito de reciprocidade e tolerância e buscar, através da cooperação, viverem em harmonia estável, cientes de suas diferenças particulares de crenças ou

razão. Parte-se da premissa de que o homem deve atingir seu destino para viver conforme o seu *sumo bem* existencial, já registrado pelos pensadores clássicos.

No entanto, sabe-se que esta busca contemporânea sobre um agir moral particular ou público é objeto de estudos há séculos. Aristóteles destaca esta problematização e fundamentação esquematizada na Grécia, a partir de suas teses. Segundo Borile Junior e Cescon, este pensamento aristotélico reflete-se nos dias contemporâneos e, independente da premissa mais individualista, o agir moral deve levar em consideração o outro indivíduo para existir uma sociedade bem-ordenada:

A cooperação, no entanto, objetiva criar novos fatos no mundo. É evidente que, em muitos casos, também se coopera de forma técnica com o intuito de ajustar-se ao mundo. Entretanto, tal concepção requer uma diferenciação. Nesse sentido, a cooperação humana pode ser apresentada como uma ação estratégica. Tal consideração se baseia no que dispõe Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, quando classifica o ser humano como um animal político, sociável e que, necessariamente, convive com outros semelhantes (BORILE JUNIOR E CESCO, 2018, p. 116-125).

A cooperação é um instrumento para o homem, seja lá qual for seu fim último, pois segundo Rawls, este bem supremo é distinto entre os indivíduos. Em nosso tempo, o debate acadêmico sobre a importância da cooperação, da tolerância e da solidariedade entre os indivíduos é fundamental. Assim, considerando-se que a condição do ser humano é individualista, egoísta, fragmentada e coloca em risco a sua sobrevivência, é necessário desenvolver debates sobre o tema. A cultura individualista cresce dia a dia e ganha força no cotidiano, e pior, conta com ardorosos defensores do prazer individual e do narcisismo. Rawls enfatiza que faz parte da natureza humana viver em comunidade: “Em particular, suponho que ser membro de alguma comunidade e participar das muitas formas de cooperação faça parte da condição humana” (RAWLS, 1981, p. 324).

Nesse sentido, a seguir, primeiro, aborda-se sobre moral política de uma forma genérica. Em segundo lugar, aborda-se sobre o método da moral reflexiva por justaposição de Rawls para alcançar a harmonia entre os indivíduos na sociedade. Isso servirá para responder qual a moral política que o homem deve viver para atingir o

*télos* (fim último), parafraseando o pensamento aristotélico. Por fim, apresentam-se as possíveis perspectivas para que o homem viva com bem-estar social.

## **DO EQUILÍBRIO REFLEXIVO E JUSTAPOSIÇÃO RAWLSIANA**

Existem diversos entendimentos divergentes do que é o método do equilíbrio reflexivo por justaposição na teoria da justiça de John Rawls. Assim, primeiro traz-se o entendimento de que, pelo pensamento (liberal-social) rawlsiano, a sociedade deve garantir que cada indivíduo atinja os seus próprios fins morais, respeitando o limite da moral dos demais indivíduos e suas crenças. Assim, este trabalho vai se socorrer de alguns pensadores também para situar o que é moral e do estudo filosófico político como fundamento da justiça como equidade rawlsiana. Para corroborar com o entendimento do que é filosofia política, inicia-se com uma compreensão superficial do assunto por Durkheim:

A moral não é uma geometria; não é um sistema de verdades abstratas que se possa derivar de alguma noção fundamental, posta como evidente. Ela é de bem outra complexidade. Ela é da ordem da vida, não da ordem da especulação. Ela é um conjunto de regras de conduta, de práticas imperativas que se constituíram historicamente sob a influência de necessidades sociais determinadas. [...] O papel do moralista não é, portanto, o de fazer ou de inventar a moral como se ela não existisse: ela existe e se impõe a ele como a seus contemporâneos (DURKHEIM, 1975, p. 335, tradução nossa).

Neste sentido, primeiro, para ideal compreensão da moral reflexiva rawlsiana, é fundamental localizar que o lugar de seu pensamento está inserido na filosofia política, que permite a identificação do papel fundamental dos valores sociais de várias matizes; em segundo lugar, ela traz à luz um ajustamento suficientemente global entre os valores políticos e os outros valores de um consenso por justaposição: “A filosofia política está ligada à política porque ela tem que se preocupar, o que não ocorre com a filosofia moral, com as possibilidades políticas práticas” (RAWLS, 2000, p. 289).

Essas ações práticas dos indivíduos na sociedade deverão ser adotadas em um consenso político aceito por todos os indivíduos por um consenso. É esse pressuposto



que irá garantir a estabilidade e a legitimidade do poder na sociedade, aceitando-se que os princípios da liberdade e igualdade sejam aceitos por todos os indivíduos para chegar-se em um consenso por justaposição social, não importando as crenças individuais. Rawls diz:

Na justiça como equidade, o equilíbrio reflexivo pleno é caracterizado pelo seu objetivo prático, por sua reflexão racional e por seu aspecto não-fundacionalista, como descrito acima. Dessa forma, satisfaz a necessidade de uma base de justificação pública em questões de justiça política; uma coerência entre convicções ponderadas em todos os níveis de generalidade e em equilíbrio reflexivo amplo e geral é tudo o que é requerido para o objetivo prático para alcançar um acordo razoável sobre questões de justiça política (RAWLS, 1981, p. 31-32).

De tal modo, ao estudar sobre a moral filosófica política de Rawls, podemos estar adentrando em um campo no qual, querer conceituar seu pensamento da moral reflexiva em uma ou outra corrente filosófica moral, seria um grande desafio de per si. Certo é que Rawls desafia o caminho da humanidade ou faz refletir através de caminhos complexos e profundos, principalmente quando trata de satisfazer as necessidades de uma pessoa para ter uma vida digna na sociedade a que pertence respeitando as crenças dos outros indivíduos. Assim, Rawls afirma que o valor moral é aquele que se encontra tendo um senso de justiça por justaposição, que constitui o ambiente do entendimento das ações ou atividades morais e as atitudes políticas na sociedade com racionalidade e sendo razoáveis. Neste contexto, é desenvolvido o método do equilíbrio reflexivo que, de acordo com Silveira:

Rawls utiliza o procedimento do equilíbrio reflexivo como núcleo central de sua concepção política de justiça, de forma que se estabeleça uma teoria normativa da escolha pública (política), harmonizando assim os juízos morais particulares com os princípios de justiça (SILVEIRA, 2009, p. 148).

Rawls vai focar em sua filosofia política, partindo do pressuposto de que os homens não viverão solitários, mas em uma sociedade que precisa ter regras que proporcionem a cooperação e a harmonia entre os indivíduos. Assim, vai tratar de

estudar sobre o poder da organização básica sobre os indivíduos, para que, através da cooperação social, do princípio da diferença, consiga manter os homens livres e iguais em uma sociedade que proporcione aos indivíduos desenvolver todas as suas potencialidades (RAWLS, 1981).

Em apertada síntese, pode-se dizer que ética moral é aquela que tem uma visão mais pessoal do indivíduo, tem relação com suas perspectivas individuais, sem preocupação com a concordância de outros indivíduos (que outras pessoas concordem ou discordem de suas atitudes), mas que respeitem uma moral racional pelo bem de todos. Assim, colocam-se presentes duas concepções morais de Rawls sobre as pessoas livres e iguais, determinando claramente que os indivíduos têm uma carga moral fundamental para sua teoria:

Ao dizer que se considera que as pessoas têm ambas faculdades morais, dizemos que elas têm as capacidades necessárias não só para envolver-se numa cooperação social mutuamente benéfica durante a vida toda, mas também para honrar os termos equitativos dessa cooperação com eles mesmos (RAWLS, 2003, p. 26).

Segundo Rawls, os cidadãos serão livres e iguais quando tiverem uma concepção de bem presente, então serão livres para reverem suas posições, modificar o *status quo*, dentro de parâmetros razoáveis e racionais, e podem fazer a mudança tão logo queiram. Já serão moralmente iguais quando respeitarem a individualidade do outro e aceitarem renunciar a seus interesses particulares em respeito à coletividade. Portanto, uma sociedade bem-estruturada satisfaz os princípios da justiça, que são coletivamente racionais, de acordo com a perspectiva da posição original; e, do ponto de vista individual, o desejo de afirmar a concepção pública da justiça (moral pública por justaposição) como sendo reguladora de nosso plano de vida, está em harmonia com os princípios da escolha racional.

Estas conclusões corroboram os valores da comunidade e, tendo chegado a tais conclusões, terminou sua análise da justiça enquanto equidade (RAWLS, 1981, p. 418). A abordagem que Rawls faz sobre esquemas de comportamento individual e instituições justas é de vital interesse para sua obra, no entanto, pauta-se neste capítulo sua ideia central sobre a pessoa moral. Assim, o método de equilíbrio reflexivo

é criado para examinar condutas éticas ou lógicas sobre determinada questão procurando coerência com as próprias crenças.

Assim, uma pessoa moral é um sujeito com fins que ela própria escolheu e sua preferência fundamental é por condições que lhe permita estruturar um modo de vida que expresse sua natureza como ser livre e racional, igual, dentro do que lhe permita as circunstâncias. A unidade da pessoa é revelada pela coerência de seu plano, esta unidade se fundando no desejo superior de seguir os princípios da escolha racional, de modo coerente com seu sentimento de direito e justiça (RAWLS, 1981, p. 407).

Esse esquema justo é que dará sustentação ao sistema, mais do que os critérios religiosos, morais ou filosóficos individuais. A importância do bem do indivíduo é central em sua vida, considerando a sua razão de ser:

estrutura básica da sociedade encorajará e apoiará inevitavelmente certos tipos de plano, em detrimento de outros, na medida em que recompensa seus membros por terem contribuído para o bem comum por meios coerentes com a justiça. Ao levarmos em conta estas contingências, reduzimos os planos alternativos de tal forma que o problema de decisão se toma, ao menos em alguns casos, razoavelmente definido (parágrafo 68) (RAWLS, 1981, p. 315).

Resta evidente que, para Rawls, a sociedade que tenha um esquema justo e bem-estruturado tem o objetivo de dar estabilidade para o bem de seus indivíduos, tendo claro o que é o senso de justiça e uma moral por justaposição supra moral àquela individual. Assim, tratando-se de moral e ciência política, Rawls, em sua obra, a *Uma Teoria da Justiça*, fez uma análise de uma teoria moral da sociedade civil.

Quais os princípios da justiça social que determinarão a direção para garantir direitos e deveres das instituições e de seus indivíduos na teoria rawlsiana, para que uma sociedade esteja em ordem e proveja o máximo de oportunidades para seus indivíduos conviverem conjuntamente, para darem e colherem o melhor de si? Em sua teoria, a justiça ser conhecida de todos com seu conceito público do que é justo ou injusto é primazia. A lei, de acordo com a tradição política, é definida como a essência do governo, e sua legitimidade é fonte estabilizadora dos negócios realizados na esfera

pública. Assim, as regras e normas impõem limites à ação dos indivíduos, considerando o que podem ou não fazer, porém, jamais explicitando como devem agir. Neste sentido, o que seria justo ou injusto para a sociedade deve ser aquilo que é determinado em uma posição original:

Entre os traços essenciais desta situação, encontramos o fato que ninguém conhece sua posição na sociedade, nem a posição de sua classe, e nem mesmo o status social ou a parte que lhe caberá dentro da distribuição do conjunto de bens e das capacidades naturais, ou de sua inteligência, força ou semelhante. Assume-se também que as partes não conhecem seus diferentes conceitos de bem, ou suas pretensões psicológicas particulares (RAWLS, 1981, pag. 33).

O que Rawls quer dizer é que, por mais que existem diversas doutrinas morais e filosóficas abrangentes, nenhuma delas se realiza politicamente e não vai se realizar em sua justiça como equidade caso não houver consenso. “O objetivo social – ou, pelo menos, um deles – “é um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis e, com ele, a concepção política asseverada em equilíbrio reflexivo” (RAWLS, 2003, p. 40). A sua teoria é uma resposta viável e factível de aplicação, mesmo que não abrangente:

Ela apenas diz que, uma vez que essas doutrinas conflitantes afirmam que merecemos moralmente coisas diferentes de diferentes razões, não podem ser todas corretas; e, de qualquer forma, nenhuma delas é politicamente viável. Para encontrar uma base pública de justificação, temos de procurar uma concepção política exequível de justiça (RAWLS, 2003, p. 111).

Como diz Rawls:

Podemos ou modificar a avaliação da situação inicial ou revisar nossos juízos atuais, pois até mesmo os julgamentos que provisoriamente tomamos como pontos fixos estão sujeitos a revisão. Por meio desses avanços ou recuos, às vezes alterando as condições das circunstâncias em que se deve obter o acordo original outras vezes modificando nossos juízos e conformando-o com novos princípios, suponho que acabaremos encontrando a configuração da situação inicial que ao mesmo tempo expresse pressuposições razoáveis e produza princípios que

combinem com nossas convicções devidamente apuradas e ajustadas. A esse estado de coisas eu me refiro como equilíbrio reflexivo. (RAWLS, 1981. p. 28, grifo nosso).

Deste modo, o equilíbrio reflexivo na teoria rawlsiana serve para justificar a possibilidade de usarem um método para que os indivíduos alcancem essa coesão social. Esse método reflexivo pretende ajuizar quais são as melhores escolhas individuais e sociais, para servir de suporte do sistema de justiça fundamental para sua existência. Neste sentido, o equilíbrio reflexivo servirá para que os indivíduos convirjam para agirem seguindo os princípios de forma racional e razoável. De acordo com Silveira:

O método do equilíbrio reflexivo caracteriza-se por procurar estabelecer a regra com base no uso, visando a evitar uma reivindicação fundacionalista para os critérios universais. A ideia geral é (i) partir dos juízos morais concordantes em uma sociedade democrática, pela tolerância religiosa e o repúdio à escravidão, por exemplo, para identificar a coerência com os princípios de liberdade e igualdade, a fim de (ii) usar os princípios da justiça para o estabelecimento de julgamento dos juízos morais discordantes, como sobre estabelecer o critério para a distribuição dos bens, (iii) com base em uma teoria moral-política, como a que vê a justiça como equidade, por exemplo (SILVEIRA, 2009, p. 148).

Nesta configuração ideal, todos os indivíduos com suas crenças morais, religiosas ou filosóficas poderão alcançar um nível que possa ser compatível entre si. Por exemplo, um julgamento político geral de que se deve extinguir o analfabetismo leva à reflexão de que se deve ofertar ensino a toda a população de um povo. Veja-se, então, como uma premissa geral pode se adequar a maioria ou ser unânime em um contexto razoável e racional. Neste sentido, percebe-se que os julgamentos mais abstratos de pensamento acabarão por refletir-se em escolhas mais específicas e próximas dos indivíduos. Quanto mais próximas essas ações se refletirem dos indivíduos, mais concreta será a harmonia entre as inúmeras diferenças de suas crenças, permitindo-se a sua união política de fato. Segundo Silveira:

[...] Rawls situa o procedimento do equilíbrio reflexivo como um procedimento de justificação pública (*public justification*), juntamente com os procedimentos de consenso sobreposto (*overlapping consensus*) e razão pública (*public reason*) (JF, I, § 9.1: 26). O papel da ideia de uma justificação pública é compreender a ideia de justificação de forma adequada a uma concepção política de justiça para uma sociedade que se caracteriza pelo pluralismo razoável, como pode ser observado em uma democracia, por exemplo (JF, I, § 9.1: 26) (SILVEIRA, 2009, p. 149).

Neste contexto, todas as crenças, sem importar-se com sua origem, estariam em constante avaliação dos seus membros, podendo ser modificadas ou abolidas conforme seu aceite político no contexto histórico social. Assim, a doutrina moral reflexiva por justaposição trata sobre a ética política que busca convencer as pessoas de um caminho conjunto a seguir, ou seja, decompondo-se uma crença geral em uma ação concreta, com o objetivo de fazer com que esta vida do indivíduo na sociedade deva ser vivida com harmonia e cooperação:

É claro que os homens variam em suas capacidades e habilidades, e o que parece interessante e desafiante a um, pode não ser para o outro. Todavia, pelo menos numa sociedade bem estruturada, há uma variante de comunidades e associações e seus membros fazem coincidir suas aspirações e seus talentos com as ideias de cada organização. [...] Importa, sim, que a vida interior dessas associações esteja devidamente ajustada às habilidades e aos desejos de seus membros e que ela proporcione uma base segura para o sentimento de valor de seus membros (RAWLS, 1981, p. 327).

Logo, Rawls pensa na sociedade que busca o consenso entre os indivíduos para conviverem em uma sociedade bem-ordenada. Para conseguir essa unidade, formulou um neocontratualismo, em que a pedra fundamental é a Justiça. E serão as instituições justas que irão manter a coesão social e fazer com que os indivíduos alcancem sua plenitude como humanos, respeitando-se as inúmeras crenças de concepções morais e filosóficas através de seu método reflexivo:

A justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento. [...] Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar. [...], por conseguinte, na sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a negociações políticas nem ao cálculo de interesses sociais (RAWLS, 2008, p. 4).

Nota-se que, para Rawls, os efeitos de uma ação moralmente individual, mesmo que dependa somente da escolha do indivíduo, é resultante dos ideais e das ações da coletividade. Assim, parece evidente que será impossível para os indivíduos terem a convicção de que exista uma única certeza do que seja o bom ou mau, mas que apensar disto terá que resolver suas diferenças para viverem em sociedade. Rawls afirma que o indivíduo que tem o senso de justiça terá um plano de vida superior e racional, se amoldando com o bem pretendido na sociedade. Até mesmo a ação moral individual já foi forjada dentro de instituições justas ou injustas que condicionaram aquela ação. Logo, a preocupação com as instituições sociais que vão moldar os indivíduos. Rawls adota uma variante diferente de critérios morais divinos ou da lei da natureza em sua obra. Afirma que se está diante de um acordo de cooperação entre os indivíduos com suas múltiplas faces morais e éticas:

Um dos motivos por isso é assim é que, dado o pressuposto do pluralismo razoável, os cidadãos não podem concordar com nenhuma autoridade moral, como um texto sagrado ou uma instituição ou tradição religiosa. Tampouco podem concordar com uma ordem de valores morais ou com os ditames do que alguns consideram como lei natural. Portanto, não há outra alternativa melhor senão um acordo entre os próprios cidadãos, concertado em condições justas para todos (RAWLS, 2003, p. 20-21).

Neste sentido, fundamenta seu pensamento em humanistas como Locke, Rousseau e sobretudo Kant, mas diz que não existe correlação entre valor moral e justiça. Ele admite a existência de critérios morais que até devem ser levados em consideração e respeitados na construção de sua teoria da justiça, mas o véu da ignorância irá impedir sua atuação para não ter conexão com os seus princípios de justiça escolhidos pela sociedade. O Estado ideal de Rawls se preocupa com critérios

morais, mas dá um peso em certas fases da construção de sua doutrina político-filosófica. O dever natural de justiça é que é o amálgama de ligação entre os indivíduos e o Estado. Um Estado não pode nem ser confessionista e nem laicista, pois ele deve atuar limitado a garantir condições de moral e religião, respeitando-se a ordem e a segurança pública:

Em vez disto, dados os princípios de justiça, o Estado deve ser entendido como associação composta por cidadãos iguais. Não se preocupa com doutrina filosófica ou religiosa e sim regula a busca individual dos seus interesses morais e espirituais, de acordo com os princípios com os quais concordariam numa situação inicial de igualdade (RAWLS, 1981, p. 170).

Em verdade, a moral por consenso de justaposição procura este terreno para transitar livremente entre as teorias religiosas, morais e filosóficas, pois será sua concepção que encorajará ou desencorajará ações respaldadas em certas teorias abrangentes. Assim, não significa que não possa tomar virtudes morais das teorias e incentivá-las, tanto as pode, que incentiva a tolerância, a civilidade, a moderação e o senso de equidade. Neste sentido, o consenso sobreposto da sociedade democrática é o campo de locomoção entre as correntes religiosas, morais e filosóficas, constituindo-se um *modus vivendi* liberal. É que as razões do *modus vivendi* são públicas e suas regras de funcionamento estão ao alcance das capacidades morais:

Aplicando-se os princípios da tolerância à própria filosofia, deixa-se aos cidadãos a tarefa de resolver individualmente por si próprios os problemas religiosos, filosóficos e morais, em função das opiniões que eles defendem livremente (RAWLS, 2000, p. 271-272).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, Rawls vê a pluralidade de indivíduos e a necessidade de um entendimento de justiça social através de um contrato social em que a moral seja reflexiva por justaposição, justamente por privilegiar o bem comum da sociedade. A escolha de uma moral reflexiva por justaposição permite moldar o indivíduo para que



tolere e coopere através de condutas e comportamentos com os demais individuais, por isso, a necessidade de uma moral supra individual da teoria da justiça proposta por Rawls.

Ciente das dificuldades interpretativas e sem pretender esgotar o assunto, conclui-se, segundo o autor, que para o ser humano viver de forma harmônica, faz-se necessário conviver com os outros indivíduos em sociedade. E, neste contexto, para viver em comunidade deve construir uma moral supra individual, que privilegie a justiça em benefício do social e, em última instância, ao seu próprio propósito individual de viver sua condição natural de ser um homem político. Neste sentido, é a espécie de moral pública que permitirá a convivência que vai determinar o aceite e conseqüentemente a coesão da sociedade onde permeie a justiça. Será esta moral dentro das instituições sociais, que dentro de um estado bem-ordenado terá uma importante missão em sua teoria para moldar e atingir o pensamento da coesão social e da justiça como prioridade, combatendo-se as desigualdades sociais e garantindo-se aos indivíduos que alcancem suas expectativas legítimas.

## REFERÊNCIAS

BORILE JUNIOR, E; CESCÓN, E. O dever da cooperação na determinação do agir humano. In: FERNANDES, A; DALSGOTTO, L; CAMATI, O (Org.). *Conceitos e problemas éticos III*. Caxias do Sul: EducS, 2018. p. 116-125. Disponível em: <<https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/ebook-conceitos-problemas-III.pdf#page=117>>. Acesso em: 20 de maio de 2020.

DURKHEIM, É. *Textes 2*. Religion, morale, anomie. Paris: Les, 1975. Coleção: Le sens commun.

MILLER, D. *Filosofia política: una breve introducción*. Tradução de: Guillermo Villaverde López. Madrid: Alianza, 2018.

RAWLS, J. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. 2ª ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Ática, 2000.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução de De Vamireh Chacon. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

SILVEIRA, D. *Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 32, n. 1, p. 139-157, 2009. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31732009000100009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732009000100009&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 10 de junho de 2020.

## 5. APONTAMENTOS SOBRE AS DIVERGÊNCIAS DE M. SANDEL AO LIBERALISMO POLÍTICO DE RAWLS



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-5>

*Ricardo Nüske<sup>1</sup>*

### **Resumo**

O presente trabalho procura abordar as objeções apresentadas por Michael Sandel, na sua obra “Liberalismo e os limites da justiça, ao Liberalismo Político” de John Rawls com suas posteriores reformulações. Juntamente com as objeções principais de Sandel são apresentadas questões relativas ao Liberalismo Político e manifestações de Rawls quanto aos pontos enfocados. Nas críticas apresentadas por Sandel destacamos questões como: 1) O afastamento das concepções morais e religiosas abrangentes como forma de viabilizar a própria construção da Teoria da Justiça; e 2) A prioridade do justo sobre o bem e o pluralismo e, por fim 3. a restrição excessiva no âmbito da razão pública liberal.

Palavras-chave: Liberalismo Político. Justiça. Justo. Bem. Razão Pública.

### **INTRODUÇÃO**

As divergências de Michael Sandel ao Liberalismo Político de John Rawls foram apresentados na segunda edição de sua obra “O liberalismo e os limites da justiça”. Nas críticas apresentadas por Sandel destacamos questões como o afastamento das concepções morais e religiosas abrangentes como forma de viabilizar a própria construção da Teoria da Justiça; a prioridade do justo sobre o bem e o pluralismo razoável e, por fim, a restrição do âmbito da razão pública liberal.

As objeções apresentadas por Sandel levam em consideração o Liberalismo Político de Rawls com as adequações promovidas pelo autor a partir da obra original denominada Uma Teoria da Justiça e as reformulações posteriores contidas na Justiça como Equidade: uma reformulação. Importante registrar também que Rawls em sua Teoria da Justiça apresentou questões inovadoras que provocaram muitas indagações na Filosofia Política. Em sua obra temos destaque para as ideias de construtivismo político; de consenso sobreposto; de prioridade do justo sobre o bem e a ideia de razão pública liberal.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, e-mail: ricardonuske@trf4.jus.br

Como primeiro ponto a ser desenvolvido temos a concepção política de justiça, estruturada a partir dos princípios de justiça onde são abordadas as questões políticas delimitadas pelos elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica. Nesse contexto ganha destaque o afastamento das doutrinas morais e religiosas abrangentes. Sandel, na questão do afastamento da doutrinas morais e religiosas abrangentes, apresenta várias objeções a saber: 1) Questiona a razoabilidade da exclusão das doutrinas abrangentes alegando que as mesmas poderiam contribuir muito para o aprimoramento das concepções políticas; 2) No sentido de se tornar necessário proceder a exclusão das convicções morais e religiosas abrangentes a fim de assegurar a cooperação social com base no respeito mútuo, Sandel suscita um questionamento no sentido de que no liberalismo político esse interesse é sempre tão importante a ponto de superar quaisquer outros interesses alternativos que possam surgir a partir de uma perspectiva moral ou religiosa abrangente? 3) Relativamente as questões do aborto e da escravidão, Sandel aponta que as posições morais e religiosas seriam extremamente relevantes para serem excluídas do debate e que deveriam ser considerados na solução das questões em detrimento da posição dos liberais no sentido de que a solução não deve adentrar a considerações morais e religiosas; e 4) Questiona a legitimidade do ato de exclusão das questões razoáveis e abrangentes entendendo não ser possível posicionar-se sobre o aborto ou a escravidão sem levar em consideração os argumentos de doutrinas abrangentes.

Quanto à questão do pluralismo razoável e a prioridade do justo, devemos registrar uma questão central da Teoria da Justiça de John Rawls consistente no fato do pluralismo razoável decorrente das distintas doutrinas abrangentes e razoáveis existentes nas sociedades democráticas. Na questão do pluralismo e da prioridade do justo Sandel apresenta objeções a saber: 1) Inicialmente o questionamento quanto a assimetria imposta por Rawls a partir da restrição as questões morais e religiosas sem considerar restrições as questões de justiça que também seriam verificadas em sociedade a partir das controvérsias presentes nesse âmbito. Nessas condições não se sustentaria a prioridade do justo sobre o bom. Nesse contexto, comprovada a existência de um pluralismo razoável em relação a justiça, Sandel questiona qual seria diferença dos dois pluralismos e, nesse contexto qual seria o critério para estabelecer a prioridade do justo sobre o bem? 2) Questiona a prioridade do justo sobre o bem enfatizando que tal prioridade não se sustenta ao abordar a questão das divergências

entre liberais igualitários e liberais libertários no que concerne ao princípio da diferença apontando que teríamos aqui outro exemplo de pluralismo razoável acerca da justiça; 3) Aponta a questão acerca do estatuto moral da homossexualidade como sendo uma controvérsia baseada em doutrinas morais e religiosas abrangentes mas que seria moralmente permissível pela sua importância; e 4) Por fim, Sandel ainda apresenta questionamento quanto a existência de um pluralismo acerca da justiça distributiva em Rawls enfatizando que segundo o liberalismo político esta assimetria assenta sobre o pressuposto de que nossas divergências morais e religiosas refletem um fato de um pluralismo razoável, o que não se verifica no caso das nossas divergências acerca da justiça.

Na restrição ao âmbito da razão pública liberal devemos registrar que a prioridade do justo sobre o bem estampado na independência dos princípios de justiça em relação as concepções morais abrangentes se perfectibilizam com a possibilidade de um (acordo) consenso que leva ao endosso da concepção política de justiça pelas concepções abrangentes. A razão pública diz com o objeto desse acordo, ou seja, com os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica. Aqui Sandel também aponta objeções: 1) Nos questionamentos apresentados por Sandel aos limites impostos a razão pública liberal desponta o registro de que a vida política deixa pouco espaço para o tipo de deliberação pública necessária para que se teste a plausibilidade de teorias morais abrangentes alternativas. Dentro desse contexto Sandel ainda registra que não obstante defender a liberdade de expressão, o liberalismo político limita rigorosamente os tipos de argumentos que constituem contribuições legítimas para o debate político, especialmente para o debate acerca dos elementos constitucionais essenciais e das questões da justiça básicas; e 2) Aponta que esta limitação reflete a prioridade do justo sobre o bom. Não só o governo não pode endossar uma concepção do bem a outra, como os cidadãos tampouco podem sequer introduzir no discurso político as suas convicções morais ou religiosas abrangentes, pelo menos enquanto debaterem questões da justiça e dos direitos. 3) apresenta questionamento quanto ao enquadramento ou não da questão do aborto nos elementos constitucionais essenciais quando se questiona a constitucionalidade de lei contra o aborto. 4) aponta as questões referentes ao aborto, aos direitos dos homossexuais e do abolicionismo como questões em que os argumentos morais e religiosos não podem ser utilizado no debate político. Em se tratando de razão pública

tais argumentos deverão ser colocadas de lado para que sejam tomadas decisões referentes a justiça. Aqui Sandel aponta que a ocorrência de um dano moral estrito (custos morais da razão pública liberal).

## **A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA E O AFASTAMENTO DAS DOUTRINAS MORAIS ABRANGENTES**

O liberalismo político apresenta na sua essência a ideia de uma concepção política de justiça que deve ficar restrita a conotação política apartada das doutrinas morais e religiosas abrangentes. A concepção de justiça desenhada no plano do Liberalismo Político busca em essência construir meios suficientes e necessários a criação de uma sociedade cooperativa perfeitamente alinhada aos princípios de justiça escolhidos a partir da ideia da posição original. Ao buscar afastar as concepções verificadas nas doutrinas abrangentes e razoáveis existentes na sociedade democráticas como concepções de vida boa a Teoria da Justiça procura simplificar as questões políticas de modo a permitir uma maior efetividade nas linhas políticas decorrentes de uma sociedade bem ordenada. Nessa linha de compreensão as doutrinas morais e religiosas abrangentes fica reservado o seu endosso aos princípios de justiça e a própria concepção política de justiça daí decorrente. Após referendar a linha de raciocínio de Rawls no sentido de se tornar necessário proceder a exclusão das convicções morais e religiosas abrangentes a fim de assegurar a cooperação social com base no respeito mútuo Sandel suscita um questionamento no sentido de que o liberalismo político não é capaz de se defender no quadro de seus próprios termos. Até mesmo concedendo a importância de se assegurar a cooperação social com base no respeito mútuo perguntando “o que nos garante que esse interesse é sempre tão importante a ponto de superar quaisquer outros interesses alternativos que possam surgir a partir de uma perspectiva moral ou religiosa abrangente?” (SANDEL 2005, p. 258). Assim, para Sandel, não seria razoável excluir as doutrinas morais e religiosas abrangentes pois as mesmas poderiam contribuir muito para o aprimoramento das concepções políticas.

Poder-se-ia retorquir também que os valores políticos e, aqueles que emergem de doutrinas morais e religiosas abrangentes corresponderiam a âmbitos distintos e, por tal razão deveriam se manter separados até a efetivação do endosso da concepção

política escolhida. Nessa linha o registro de que os valores políticos antes referidos seriam aqueles aplicados e estrutura básica da sociedade e aos aspectos constitucionais essenciais e os valores morais e religiosos se reportariam as instituições e pessoas privadas. Sandel aqui questiona se a mera diferença em termos de domínio apontada não seria suficiente para afastar qualquer outro conflito entre os valores políticos e valores morais e religiosos a ponto de afastar a alegação de Rawls no sentido de que “os valores políticos normalmente preponderam sobre quaisquer valores não políticos que com eles se defrontem” (SANDEL 2005, p. 259). A argumentação de Sandel não se justifica quanto a questão dos conflitos pois a estruturação da Teoria da Justiça a partir da prevalência do político sobre as questões morais e religiosas abrangentes tem um sentido estrutural que busca a efetividade do princípio da cooperação social reservando a participação das doutrinas razoáveis e abrangentes para o momento do consenso sobreposto.

Outra questão relevante abordada por Sandel diz com a prevalência dos valores políticos frente a questões de natureza moral e religiosa relevantes. Uma no debate acerca do aborto e outra acerca da escravidão. Relativamente as estas questões Sandel aponta que as posições morais e religiosas seriam extremamente relevantes e deveriam ser considerados na solução das questões em detrimento da posição dos liberais no sentido de que a solução não deve adentrar a considerações morais e religiosas. No que concerne ao caso do aborto os liberais enfatizam que o assunto não é objeto de debate no âmbito dos princípios de justiça devendo sua solução ser reservada ao âmbito legislativo. Já a questão da escravidão pode ser resolvida a partir do primeiro princípio de justiça de Rawls sem adentrar a valores morais e religiosos. Thadeu Weber, por sua vez, dispõe que o acordo político em torno dos princípios, diz respeito aos elementos constitucionais essenciais e que os elementos controversos não entram na agenda política sendo decididos em outro estágio (estágio legislativo) onde o véu da ignorância é parcialmente suspenso. Enfatiza também que nesse estágio os cidadãos argumentarão a partir de suas concepções de bem. (WEBER, 2017, p. 328)

Assim, a independência dos princípios de justiça em relação as doutrinas morais abrangentes afeta somente os princípios. A alegação de que o debate em torno do aborto não poderia ser moralmente neutro, ou seja, que não poderia desconsiderar as razões morais e religiosas abrangentes não pode ser acolhida frente a descrição dos quatro estágios de aplicação dos princípios de justiça de John Rawls. (estágios da

posição original; do constitucional, do legislativo e do judicial; em Teoria da Justiça de John Rawls). Isso demonstra que a Teoria da Justiça considera as ponderações das doutrinas razoáveis e abrangentes mas reserva suas ponderações para momento adequado dentro das fases especificadas). Assim, as restrições das decisões ao domínio do político busca permitir a justificação pública a partir dos valores políticos. As doutrinas razoáveis e abrangentes continuarão a ter suas convicções sobre a questão e poderão colocá-las na etapa legislativa adequada. Ainda dentro da questão da neutralidade das doutrinas razoáveis e abrangentes frente argumentos reservados ao domínio político para deliberar sobre questões complexas, temos que “Sandel não admite que argumentos a favor do aborto possam ser neutros em relação a doutrinas religiosas e morais. Por que não? Se a questão do início da vida não é primeiramente uma questão moral ou religiosa uma argumentação neutra em relação a ela deve ser possível. Contra Sandel dois aspectos precisam ser salientados: a) que o aborto não é um tema de um princípio de justiça, mas de legislação ordinária b) no estágio legislativo argumentos morais têm espaço, uma vez que podem e devem endossar os valores políticos, e o fazem a partir de suas concepções de bem.” (WEBER 2017, p. 328).

O mesmo debate se instala na questão da escravidão. Para Sandel a exclusão de questões morais relevantes com o objetivo de alcançar um acordo político é estratégia adotada por Rawls para viabilizar a efetividade da Teoria da Justiça. (SANDEL 2005, p.261). Sandel questiona a legitimidade do ato de exclusão das questões razoáveis e abrangentes entendendo não ser possível posicionar-se sobre o aborto ou a escravidão sem levar em consideração os argumentos de doutrinas abrangentes. Importante registrar aqui os argumentos de Thadeu Weber, contra a crítica de Sandel, enfatizando em primeiro lugar que a escravidão poderia ser condenada simplesmente adotando os princípios de justiça pela violação dos direitos e liberdades fundamentais (dignidade da pessoa humana) sem qualquer referência as doutrinas morais abrangentes. Deve ser registrado também que não seria preciso excluir quaisquer argumentos morais e religiosos abrangentes face a possibilidade de endosso dos princípios de justiça e valores políticos pelas doutrinas morais e religiosas abrangentes. Por fim ainda o registro de que as questões controversas devem ficar afastadas da agenda política ficando reservada a sua solução para posterior fase legislativa. Com o posicionamento apresentado as questões controversas como o aborto podem ser consideradas



moralmente neutras para fins de deliberação na fase de justificação já que existe um momento apropriado, sob o ponto de vista de justificação. (WEBER 2017, p. 329)

## **O PLURALISMO RAZOÁVEL E A PRIORIDADE DO JUSTO.**

Inicialmente devemos registrar uma questão central da Teoria da Justiça de John Rawls consistente no fato do pluralismo razoável decorrente das distintas doutrinas abrangentes e razoáveis existentes na sociedade democráticas. Rawls estabeleceu uma fórmula para viabilização de uma concepção política de justiça a partir preservação das matérias de cunho político para a estruturação de princípios de justiça e da própria concepção política de justiça a ser aplicada em uma sociedade bem ordenada desenhada em sua teoria. A essa restrição imposta as doutrinas morais, religiosas e filosóficas como forma de deliberar sobre questões políticas na definição de uma concepção política de justiça e, por decorrência, a atribuição da prioridade do justo sobre o bom Sandel apresentou questionamentos. Inicialmente o questionamento quanto a assimetria imposta por Rawls a partir da restrição as questões morais e religiosas sem considerar restrições as questões de justiça que também seriam verificadas em sociedade a partir das controvérsias presentes nesse âmbito. Nessas condições não se sustentaria a prioridade do justo sobre o bem. Nessa linha a manifestação de Sandel no sentido de que a assimetria criada por Rawls não se sustentaria uma vez que são desconsiderados também os desacordos existentes no âmbito da justiça. Nesse sentido Sandel registra:

O liberalismo político tem de pressupor não só que o exercício da razão humana em condições de liberdade produzirá desacordos acerca da vida boa, mas também que o exercício da razão humana em condições de liberdade não produzirá desacordos acerca da justiça. (SANDEL 2005, p. 266)

Sandel também afirma que a prioridade do justo sobre o bem somente seria verificado frente ao fato do pluralismo razoável acerca da moral e da religião sem considerar o pluralismo razoável em relação aos desacordos da justiça. Quanto ao pluralismo razoável em relação a justiça ser desconsiderado pela Teoria da justiça haveria um prejuízo na aplicação da prioridade do justo. Para justificar a pluralidade razoável em relação a justiça aponta a verificação dos desacordos acerca da justiça que

estão presentes nas sociedades democráticas. Aqui Sandel aponta os debates em torno da distribuição de rendimentos e da equidade de impostos, os votos discordantes dos juízes da Suprema Corte em situações que envolvam a liberdade religiosa e a liberdade de expressão como exemplos de pluralismo razoável em torno da justiça. Nesse contexto comprovada a existência de um pluralismo razoável em relação a justiça Sandel questiona qual seria diferença dos dois pluralismos e, nesse contexto qual seria o critério para estabelecer a prioridade do justo sobre o bem? (SANDEL 2005, p. 267), Thadeu Weber em seu trabalho sobre tais questionamentos registra que “os defensores do liberalismo político poderiam responder aos questionamentos de Sandel que as divergências sobre a justiça não se referem ao que os princípios devem ser e, sim a sua aplicação.” (WEBER 2017, p. 330)

Sandel ainda questiona a prioridade do justo sobre o bem enfatizando que tal prioridade não se sustenta ao abordar a questão das divergências entre liberais igualitários e liberais libertários no que se refere ao princípio da diferença apontando que teríamos aqui outro exemplo de pluralismo razoável acerca da justiça (SANDEL 2005, p.269). Aqui o questionamento de Sandel adentraria a própria compreensão do princípio da justiça distributiva e não seria um indicador da presença de pluralidade razoável em relação a justiça de modo a justificar o questionamento em relação a prioridade do justo como pretendido por Sandel. Aqui resta enfatizar que seria um equívoco achar que não há um pluralismo em relação as concepções de justiça de Rawls que se configura como uma escolha a partir de um conjunto de concepções de justiça presentes na filosofia política. Nesse contexto, seria um engano considerar que não haveria qualquer fato de pluralismo razoável acerca da justiça. (WEBER 2005, p. 330). Ainda quanto a questão da justiça distributiva deve ser registrada resposta de Rawls, apontada por Sandel, no sentido que “se bem que exista um fato de num pluralismo acerca da justiça distributiva, não existe qualquer fato de pluralismo razoável” (SANDEL 2005, p. 269) e que ao contrário das divergências acerca da moral e da religião, as divergências acerca da validade do princípio da diferença não seriam razoáveis. Por fim o registro de Rawls de que “as teorias libertárias sobre a justiça distributiva não seriam sustentáveis caso se refletisse devidamente sobre elas. (SANDEL 2005, p. 269). Por fim, Sandel registra que as diferenças de opinião sobre a justiça distributiva apresentadas por Rawls não são razoáveis para afastar o seu questionamento quanto a prioridade do justo.

Em sendo admitido o pluralismo razoável de doutrinas morais abrangentes e mesmo de concepções de justiça Rawls deve esclarecer o porquê, os valores políticos se impõe sobre os demais? Thadeu Weber registra que a resposta estaria no Liberalismo Político, na conferência que trata do “consenso sobreposto”. Nesse contexto Rawls apresenta que “os valores do domínio especial do político” superam quaisquer outros valores porque são efetivamente “muito importantes”, ou seja, referem-se a estrutura básica da sociedade e “especificam os termos essenciais da cooperação política e social” (RAWLS 2005, p.139). Tais valores constituem elementos constitucionais essenciais expressos pelos princípios de justiça, como “os valores da igual liberdade política e civil: igualdade equitativa de oportunidades; os valores da reciprocidade econômica; as bases sociais do respeito mútuo entre os cidadãos” (RAWLS 2005, p. 139) e que esses valores são realmente essenciais para um acordo político, pois, são condições para o pleno exercício da cidadania. (WEBER 2017, p. 332).

A existência de um pluralismo razoável acerca das questões de justiça é efetiva. A questão que resta é saber quais os princípios mais relevantes que deverão ter prevalência para orientar nossas principais instituições e quais os valores do domínio do político que poderão ser endossáveis pelas doutrinas abrangentes. (WEBER 2017, p. 332)

Sandel ainda aponta a questão acerca do estatuto moral da homossexualidade como sendo uma controvérsia baseada em doutrinas morais e religiosas abrangentes mas que seria moralmente permissível pela sua importância. O liberalismo político coloca que nenhuma dessas perspectivas deva ser trazida aos debates públicos sobre a justiça ou sobre os direitos apontando que se trataria de questões relativas a doutrinas morais e religiosas abrangentes e que o assunto deveria ser tratado no âmbito legislativo (SANDEL 2005, p. 271). A questão não estaria enquadrada como um elemento constitucional essencial sendo uma questão de lei e não de princípio, ou seja sua abordagem deveria ser reservada ao estágio legislativo. (WEBER 2017, p. 332)

Por fim, Sandel ainda apresenta questionamento quanto a existência de um pluralismo acerca da justiça distributiva em Rawls enfatizando que segundo o liberalismo político esta assimetria assenta sobre o pressuposto de que nossas divergências morais e religiosas refletem um fato de um pluralismo razoável, o que não se verifica no caso das nossas divergências acerca da justiça. Enfatiza também que

aquilo que permite a Rawls defender que as nossas divergências acerca da justiça distributiva não constituem um ‘fato de um pluralismo razoável’ prende-se com a força dos argumentos que apresenta em favor do princípio da diferença e contra o libertarismo. (SANDEL 2005, p.274). Nesse contexto temos que Sandel admite a existência de um pluralismo acerca da justiça mas que “não existe qualquer fato de pluralismo razoável” (SANDEL 2005, 269). No ponto, Thadeu Weber registra que em nota do livro ‘O liberalismo e os limites da justiça’, Sandel reconhece que Rawls não diz isso de “forma explícita”, mas entende que isso é necessário para que a tese do fato do pluralismo razoável faça sentido (WEBER 2017, 333). A não-existência do pluralismo em questões de justiça não foi afirmada por Rawls mas a prova desse pluralismo decorre da escolha de um conjunto de concepções de justiça ao tempo da posição original.

### **A RESTRIÇÃO EXCESSIVA DO ÂMBITO DA RAZÃO PÚBLICA LIBERAL**

O Liberalismo Político de Rawls se funda em dois elementos estruturais. A tese da prioridade do justo sobre o bem e a independência dos princípios de justiça em relação as doutrinas morais abrangentes. São elementos estruturadores pois com eles Rawls busca dar efetividade as premissas que permitem a própria existência de sua teoria. Com esses elementos Rawls deu uma centralidade política na sua teoria com abordagem de elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Aqui se mostra importante trazer alguns elementos apresentados por Rawls em seu Liberalismo Político ao dispor sobre a prioridade do justo. A ideia de prioridade do justo é um elemento central do liberalismo político e deve ser perfeitamente compreendido no sentido de que a expressão prioridade não afasta definitivamente a ideia de bem uma vez que o direito e o bem são ideias complementares. Daí a afirmação de que “ na justiça como equidade a prioridade do justo significa que os princípios de justiça política impõem limites as formas de vida admissíveis e, por isso, as reivindicações feitas pelos cidadãos no sentido de procurar realizar fins que transgredem esses limites não tem nenhum peso” (RAWLS 2005, p.220). Nesse contexto a importância da diferenciação da concepção política de justiça para com as doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Rawls aqui nos apresenta as três características principais de uma concepção política de justiça. Primeiro aponta que

ela deve ser uma concepção moral elaborada em função de uma estrutura básica de um regime democrático constitucional. A segunda característica se apresenta como uma concepção razoável unicamente para a estrutura básica e terceiro que seja formulada segundo certas ideias fundamentais consideradas latentes na cultura política e pública de uma sociedade democrática. (RAWLS 2005 p. 222) Quanto às restrições impostas pelo liberalismo político a concepção de bem, ainda deve ser registrado o apontamento de Rawls no sentido de que essa restrição se expressa pela prioridade do justo e que em sua forma geral essa prioridade significa que as ideias admissíveis do bem devem respeitar os limites da concepção política de justiça e desempenhar um papel no seu interior. (RAWLS 2005, p. 223).

A prioridade do justo sobre o bem estampado na independência dos princípios de justiça em relação as concepções morais abrangentes se perfectibilizam com a possibilidade de um (acordo) consenso que leva ao endosso da concepção política de justiça pelas concepções abrangentes. A razão pública diz com o objeto desse acordo, ou seja, com os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica. A razão pública diz respeito ao “bem público”. É a razão dos cidadãos enquanto “corpo coletivo” na medida em que promulgam leis e emendam a Constituição (RAWLS 2005 p. 213). Sobre os elementos constitucionais essenciais e o conteúdo da razão pública Thadeu Weber nos enfatiza que no Liberalismo Político Rawls destaca dois tipos de elementos essenciais para os quais o acordo se faz necessário: Primeiro diz respeito aos “princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do legislativo, do executivo e do judiciário; o alcance da regra da maioria”. O segundo refere-se aos “direitos e liberdades fundamentais e iguais de cidadania”, tais como direito ao voto, a liberdade de consciência, etc.. (RAWLS 2005, p. 227). Estes elementos constituem o núcleo central da concepção política de justiça e, pois, o conteúdo da razão pública. (WEBER 2017, p. 334). Com a definição apresentada para especificar os elementos essenciais que compõe a concepção política de justiça a ideia de razão pública ficam mais claros os limites que deverão ser observados em relação as concepções morais abrangentes. Ainda deve ser registrado o “caráter liberal” da razão pública liberal indicando uma prioridade própria em relação a elementos políticos, aí compreendidos os “elementos constitucionais essenciais e os direitos de justiça básica.”

Por fim, Thadeu Weber registra ser fundamental destacar que na discussão e justificção desses elementos essenciais não se pode recorrer a argumentos de doutrinas morais e abrangentes face a restrição que a razão pública impõe. (WEBER 2017 p. 334).

Nos questionamentos apresentados por Sandel aos limites impostos a razão pública liberal desponta o registro de que a vida política deixa pouco espaço para o tipo de deliberação pública necessária para que se teste a plausibilidade de teorias morais abrangentes alternativas (SANDEL 2005, p. 175). Dentro desse contexto Sandel ainda registra que não obstante defender a liberdade de expressão, o liberalismo político limita rigorosamente os tipos de argumentos que constituem contribuições legítimas para o debate político, especialmente para o debate acerca dos elementos constitucionais essenciais e das questões da justiça básicas. (SANDEL 2005, p. 275). Na sequência, Sandel ainda aponta que esta limitação reflete a prioridade do justo sobre o bom. Não só o governo não pode endossar uma concepção do bem a outra, como os cidadãos tão pouco podem sequer introduzir no discurso político as suas convicções morais ou religiosas abrangentes, pelo menos enquanto debaterem questões da justiça e dos direitos. (SANDEL 2005, p, 275). O ponto bem delinea a questão dos limites impostos pela razão pública sobre o debate de questões que estejam fora dos elementos constitucionais essenciais e aos direitos de justiça básica. As convicções morais e religiosas dos cidadãos fora dos limites da razão pública deverão ser reservados para o devido debate na posterior fase legislativa. Questões já abordadas como aborto e dos direitos dos homossexuais não podem ser abordadas na “arena política” pois elas devem respeitar os limites da razão pública. Importante o registro de Thadeu Weber quando aponta Sandel falando sobre a elaboração de leis envolvendo o direito dos homossexuais e o aborto. Indica que nessa situação as leis não são princípios e que os elementos constitucionais essenciais, objeto da razão pública, referem-se a princípios e não a leis.

Em outro ponto Rawls reforça o entendimento de que no debate sobre elementos constitucionais essenciais não é possível apelar para doutrinas morais e religiosas abrangentes. Que o debate a partir das doutrinas abrangentes deve ser reservado para a fase legislativa, inclusive para a hipótese da elaboração de leis na fase legislativa. Daí Rawls apontar que “os cidadãos e os legisladores podem votar de acordo com suas visões mais abrangentes quando os elementos constitucionais

essenciais e a justiça básica não estiverem em jogo; não precisam justificar, por meio da razão pública, porque votam desta ou daquela maneira” (RAWLS 2005, p. 225) Assim deve ser registrado que a limitação da argumentação das doutrinas morais e religiosas abrangentes só não podem ser acessadas quando estiverem em pauta questões envolvendo elementos constitucionais essenciais e de justiça básica. Fora dessas hipóteses não será exigida uma base de pública de justificação.

Sandel ainda apresenta questionamento quanto ao enquadramento ou não da questão do aborto nos elementos constitucionais essenciais quando se questiona a constitucionalidade de lei contra o aborto. Aqui Rawls afirmando que “a razão pública muitas vezes admite mais de uma resposta razoável a uma questão específica, isto porque existem muitos valores políticos e muitas formas de caracterizá-los (RAWLS 2005, p. 240). Thadeu Weber na questão apresenta que ao referir a questão de revisão da validade da lei do aborto Sandel está retirando o assunto de seu status original. Aqui importante o registro de que no julgamento da constitucionalidade das leis perante os juízes da Suprema Corte a questão está enquadrada como um valor político sendo enquadrada como elementos constitucionais essenciais. Na hipótese, entretanto, não será possível invocar valores morais e religiosos.

Existem argumentos políticos que estão excluídos da razão pública liberal vez que não estariam incluídos nos elementos constitucionais essenciais, como por exemplo a legislação fiscal. Aqui o assunto teria natureza política, mas estaria reservado para a fase legislativa. Independentemente da posição registrada apresentamos aqui uma situação verificada no Direito Constitucional Brasileiro em que algumas matérias são de índole nitidamente constitucional (Ex. Imunidades) sendo vedada a legislação ordinária dispor sobre o assunto por posição expressa da Corte Constitucional. A hipótese permitiria o enquadramento na situação concreta em que a matéria fiscal ficaria albergada pelo conceito de elementos constitucionais essenciais. Deve também ser registrado que a hipótese somente acontece nos países em que a matéria fiscal não está submetida unicamente a esfera administrativa. O Brasil é um desses casos.

Sandel ainda aponta as questões referentes ao aborto, aos direitos dos homossexuais e do abolicionismo como questões em que os argumentos morais e religiosos não podem ser utilizado no debate político. Em se tratando de razão pública tais argumentos deverão ser colocadas de lado para que sejam tomadas decisões

referentes a justiça. Aqui Sandel aponta a ocorrência de um dano moral estrito (custos morais da razão pública liberal). (SANDEL 2005, p. 280). Rawls contrapõe registrando que não se está afirmando que os valores políticos seriam intrinsecamente mais importantes que quaisquer outros valores mas apenas uma diferença de fase em que os diferentes argumentos seriam apreciados.

Por fim o registro de que a alegada excessividade da restrição da razão pública aos argumentos das doutrinas morais e religiosas abrangentes para as decisões políticas teríamos que a mesma não poderia ser acolhida. As limitações impostas através da razão pública constituiriam a utilização de procedimento facilitador para deliberações na vida política. Tal instrumento não traria prejuízos naquelas situações em que os argumentos de concepções morais e religiosas abrangentes fossem importantes já que foi reservada a fase legislativa em tais questões poderão ser abordadas e até mesmo decididas. Assim poderíamos registrar que as restrições da razão pública para a adoção de argumentos de concepções morais e abrangentes na deliberação de matéria essencial ao político constitui instrumento facilitador da própria efetividade no sistema do liberalismo político.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao longo do texto foram reunidas as principais objeções apresentadas por Michael Sandel ao Liberalismo Político de John Rawls bem como as ponderações que justificam as limitações questionadas. O contexto criado com as objeções apresentadas por Sandel foram importantes no momento em que fortalecem a teoria da justiça de Rawls e reforça o posicionamento liberal no âmbito da Filosofia Política. Outro aspecto relevante dos questionamentos de Sandel está em possibilitar uma compreensão mais aprofundada do tema e o aperfeiçoamento das sociedades democráticas.

## **REFERÊNCIAS**

- FORST, R. *Contextos de justiça*. São Paulo: BOITEMPO EDITORIAL, 2018.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- RAWLS, J. *O liberalismo político*. Brasília: Editora Ática; 2000.



RAWLS, J. *Justiça como Equidade Uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.


RAWLS, J. *A lei dos povos e a Idéia de razão pública revisitada*: Lisboa: Edições 70, 2014.

SANDEL, M. *O liberalismo e os limites da justiça*. (2<sup>a</sup> ed.); Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

WEBER, T. *Os limites do liberalismo: uma crítica comunitarista*. Porto Alegre; Revista VERITAS v 63 n.1 jan-mar, 2017.



## 6. A IDEIA DE RAZÃO PÚBLICA PARA JOHN RAWLS

 <https://doi.org/10.36592/9786587424392-6>

*Rafaela Weber Mallmann<sup>1</sup>*

### **Resumo**

No intuito de demonstrar o que é a razão pública para John Rawls, o presente trabalho utiliza como base a conferência VI de *O Liberalismo Político*, abordando as diferenças entre razões públicas e não públicas, qual seu conteúdo, o que são elementos constitucionais essenciais, quais seus valores políticos envolvidos, suas dificuldades aparentes e seus limites. Na primeira parte é referenciado sobre a concepção de Justiça de Rawls e seus princípios norteadores, enquanto na segunda parte adentra-se à ideia de razão pública.

Palavras-chave: Justiça; Razão Pública; Liberalismo Político; John Rawls.

### **Considerações iniciais.**

Para John Rawls (2000), a forma de articular planos, colocar os fins em uma ordem de prioridade e tomar suas decisões de acordo com esses procedimentos é a razão de uma sociedade política. A capacidade de efetuar tais objetivos é uma capacidade intelectual e moral, baseada nas capacidades de seus membros. A razão pública é a razão desses cidadãos na medida em que todos possuem igual cidadania, sendo a liberdade por todos reconhecida e almejada através de critérios consensualmente estabelecidos para elaborar uma sociedade justa.

A ideia de razão pública de Rawls pertence a uma concepção de sociedade democrática constitucional bem ordenada. Uma característica básica da democracia é o pluralismo razoável, que se dá com a diversidade de doutrinas abrangentes razoáveis e contraditórias, filosóficas, morais e religiosas. Considerando as doutrinas abrangentes irreconciliáveis, os cidadãos necessitam considerar que tipos de razões podem ser razoavelmente apresentadas aos outros quando se trata de questões políticas fundamentais.

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Bolsista Capes/Proex. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. E-mail: rafaela.mallmann@edu.pucrs.br.

No intuito de apontar breves considerações a respeito da ideia de razão pública de John Rawls, utiliza-se como base a obra *O Liberalismo Político* (2000). Para realização deste trabalho, opta-se pela busca no acervo teórico bibliográfico de Rawls, bem como autores que contribuem para compreender o autor principal.

A questão norteadora é: o que se entende por razão pública? Nesse sentido, serão abordadas as diferenças de razões públicas e não públicas, qual seu conteúdo, o que são elementos constitucionais essenciais, quais seus valores políticos envolvidos, suas dificuldades aparentes e seus limites. Inicia-se o texto com breves apontamentos teóricos sobre a concepção de justiça de Rawls e seus princípios norteadores, no intuito de possibilitar uma base de compreensão de sua teoria, para após, introduzir na ideia de razão pública seguindo a ordem de fatores que Rawls utiliza em sua conferência VI de *O Liberalismo Político*. A metodologia da pesquisa é do tipo exploratória, buscando desenvolver e esclarecer conceitos e ideias, utilizando o levantamento bibliográfico em meios físicos e na rede de computadores.

### **Algumas ideias norteadoras da teoria da justiça de Rawls**

Inicialmente é importante considerar brevemente alguns conceitos e concepções da teoria de Rawls. Em *Uma Teoria da Justiça*, o filósofo argumenta que a ideia norteadora de sua proposta “é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original”. Sendo assim “esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação”. Tais princípios devem regular todos os acordos seguintes e especificar “os tipos de cooperação social que se podem assumir as formas de governo que se podem estabelecer”. Denomina essa forma de considerar os princípios da justiça como “justiça como equidade” (RAWLS, 2000, p. 12).

Na justiça como equidade, Rawls argumenta que a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa posição é compreendida a partir de uma situação hipotética caracterizada de como conduzir a uma certa concepção de justiça. Nas características essenciais dessa situação encontra-se o fato de que “ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou status social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e

habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes”. Ainda, o filósofo afirma presumir que “as partes não conhecem suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas particulares”. Desse modo, o véu da ignorância é essencial para o procedimento de escolha dos princípios da justiça, pois garante que “ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais”, resultando em um consenso equitativo. Nessa concepção, os indivíduos são considerados como pessoas éticas, ou seja, seres racionais com objetivos próprios e capazes de um senso de justiça. A posição original é “o status quo inicial apropriado, e assim os consensos fundamentais nela alcançados são equitativos. O filósofo explica que a propriedade de “justiça como equidade” é que ela transmite a ideia “de que os princípios da justiça são acordados numa situação inicial que é equitativa” (RAWLS, 2000, p.13 - 14).

A primeira afirmação dos dois princípios da justiça de Rawls é: primeiro, que “cada pessoa deve ter direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras” e segundo, que “as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos” (RAWLS, 2000, p. 64).

Em *justiça como equidade, uma reformulação*, Rawls exprime os dois princípios da justiça da seguinte forma: “(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos” e “(b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades” e em segundo “têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade da sociedade (o princípio da diferença)” (RAWLS, 2003, p. 60).

Nythamar de Oliveira esclarece que o primeiro princípio, o da “igual liberdade”, tem prioridade em relação ao segundo, que se divide em “princípio da igualdade equitativa de oportunidades” e “princípio da diferença”. Aponta que para Rawls, os princípios devem ser ordenados em uma série lexicográfica que “satisfaz completamente um primeiro princípio antes de ser aplicada aos princípios

subsequentes”, o que permite que a “inviolabilidade das liberdades individuais está assegurada acima de todos os ajustes sociais envolvendo questões de oportunidades e desigualdades, de forma a evitar o sacrifício de indivíduos” (OLIVEIRA, 2003, p. 18-19).

A teoria de Rawls passou por diversas críticas de autores comunitaristas como Michael Walzer, Alisdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel, entre outros. Para eles, os modelos liberais como de Rawls “tendem a conceber o indivíduo isolado da comunidade e de suas ideias correlatas de bem comum, tradição e contexto”, o que torna “incapaz de assegurar a coesão e integração de um grupo social qualquer, menos ainda da sociedade como um todo, que sempre precede o indivíduo” (OLIVEIRA, 2013, p. 22). MacIntyre e Sandel argumentam contra a neutralidade do liberalismo deontológico, em que a identidade social, cultural e étnica é “determinada por fins que não foram escolhidos por indivíduos isolados ou desinteressados, mas descobertos e desvelados pela inserção do indivíduo num determinado contexto social”, o que leva à fórmula do “embedded self”, o eu arraigado, inserido, situado, contra o ‘encubered self’ (o eu desimpedido, isolado)” (OLIVEIRA, 2013, p. 23).

Após duas décadas de revisão de seu texto de 1971, Rawls acatou diversas críticas e publicou a obra *Liberalismo Político* em 1993. Revisou a questão do self e o tópico da estabilidade e a exposição da “justiça como equidade”, que já não deveria mais ser tomada como uma concepção filosófica, como a doutrina moral liberal, mas a partir de sua “especificidade política, partindo não mais da posição original mas da perspectiva da cultura política pública, onde se opera o consenso sobreposto (overlapping consensus), dado o pluralismo razoável em uma sociedade democrática constitucional”. Observa-se assim, que há uma inversão na ordem da exposição da justiça como equidade, de modo que se parte da “concepção normativa de pessoa em direção à sociedade bem-ordenada e à posição original para a aplicação dos princípios de justiça através de reformas constitucionais, plebiscitos, assembleias legislativas e revisão judicial” (OLIVEIRA, 2003, p. 23).

Martha Nussbaum demonstra que na teoria de Rawls “os juízos morais compartilhados que sua teoria pretende capturar, especialmente através da configuração da situação de escolha inicial, são profundamente kantianos” (NUSSBAUM, 2013, P. 70) e isso inclui a ideia da inviolabilidade de cada pessoa, fundada na justiça em que nem o bem-estar de toda a civilização pode desconsiderar.

Rainer Forst argumenta que para Rawls, a “força de uma teoria da justiça reside em sua modéstia”, ou seja “somente quando se apoiar em premissas não controversas, compartilhadas da maneira mais universal possível, existe a perspectiva de que seja aceitável de modo razoável” (FORST, 2010, p. 218).

### **A razão pública**

Na conferência VI da obra *O Liberalismo Político*, Rawls explica que nem todas as razões são razões públicas, apontando igrejas e universidades como exemplos de associações da sociedade civil que são razões não públicas. Neste cenário, “a razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o status da cidadania igual”. O objeto desta razão consiste no bem público. Para o filósofo, a razão pública é pública em três sentidos: é a razão dos cidadãos, sendo a razão do público; “seu objeto é o bem do público e as questões de justiça fundamental; e sua natureza e conceito são públicos, sendo determinados pelos ideais e princípios expressos pela concepção de justiça política da sociedade e conduzidos à vista de todos sobre essa base” (RAWLS, 2000, p. 261-262).

A partir da ideia de aplicar a razão pública em uma sociedade democrática, ela pode ser encarada como a possibilidade de, a partir da razão de cidadãos iguais que formam um corpo coletivo, exercerem um poder político final e coercitivo entre si, ao promulgar leis e emendar sua constituição. É importante considerar que os limites impostos pela razão pública são aplicáveis às questões que Rawls chama de “elementos constitucionais essenciais” e questões de justiça básica. Assim, apenas valores políticos devem resolver questões fundamentais como “quem tem direito ao voto, ou que religiões devem ser toleradas, ou a quem se deve assegurar igualdade equitativa de oportunidades, ou ter propriedades. Estas e questões semelhantes são objeto especial da razão pública” (RAWLS, 2000, p. 263).

Considerando, portanto, serem razoáveis e racionais, os cidadãos possuem uma grande diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas razoáveis. Devem estar dispostos a explicar a base de suas ações uns para os outros, de modo que razoavelmente espera-se que cada um possa aceitar, tendo em vista serem coerentes com a liberdade e igualdade dos cidadãos (RAWLS, 2000).

Ao distinguir a razão pública de razões não públicas, Rawls diz que daquela só existe uma, e desta existem várias. Afirma que a distinção que faz entre público/não-público não equivale à distinção entre público e privado, tendo em vista que, para o filósofo, razão privada não existe. O que existe é a razão social, sendo esta abarcada pelas muitas razões de associações de sociedade que constituem a cultura de fundo. Aponta ainda a existência de uma razão doméstica, sendo a razão das famílias enquanto pequenos grupos da sociedade, e esta contrasta tanto com a razão pública, quanto com a razão social. Nesse contexto, as razões não públicas “fazem parte da ‘cultura de fundo’, em contraste com a cultura política pública. Essas razões são sociais, e certamente não são privadas” (RAWLS, 2000, p. 269).

As formas de argumentação necessitam respeitar certos elementos comuns, como os conceitos fundamentais e os princípios da razão, além de incluir critérios de correção e de justificação. “Os critérios e métodos das razões não públicas dependem em parte da maneira de entender a natureza (o objetivo e o problema) de cada associação e as condições nas quais cada uma delas procura realizar seus fins” (RAWLS, 2000, p. 270).

Como exemplo, utiliza a igreja, que, numa sociedade democrática, possui autoridade sobre seus membros e é livremente aceita. Os que não reconhecem mais a autoridade da igreja, “podem deixar de ser membros dela sem entrar em choque com o meio estatal”. Nesse caso, a liberdade de consciência surge como uma proteção do indivíduo contra a igreja. Independente de doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes que cada um endossa, “elas também são livremente aceitas, em termos políticos; pois dadas as liberdades de consciência e de pensamento, essas doutrinas nos são impostas por nós mesmos”. Rawls não busca dizer que as impomos a nós mesmos por um ato de livre escolha, mas que independente de compromissos e vínculos anteriores. Desse modo, “enquanto cidadãos livres e iguais, o fato de endossarmos essas visões é considerado algo que está no âmbito de nossa competência política, especificada por direitos e liberdades constitucionais fundamentais” (RAWLS, 2000, p.271).

De modo diverso, não é possível fugir da autoridade do Estado, exceto ao deixar o território em que possui soberania, e ainda assim, nem sempre é possível. A autoridade do Estado não pode ser livremente aceita, “na medida em que os vínculos da sociedade e da cultura, da história e do lugar social de origem começam tão cedo a



moldar nossa vida e normalmente são tão fortes que o direito de emigração” (com as qualificações necessárias) não é suficiente, em termos políticos, para tornar a aceitação da autoridade eclesiástica livre”. Para o filósofo, ao longo da vida, é possível aceitar livremente, a partir de um pensamento reflexivo e um juízo ponderado, “os ideais, princípios e critérios que especificam nossos direitos e liberdades fundamentais, e efetivamente guiar e moderar o poder político ao qual estamos submetidos. Esse é o limite de nossa liberdade” (RAWLS, 2000, P. 272).

Quanto ao conteúdo da razão pública, Rawls afirma ser formulado pela “concepção política de justiça”, em que considera ser liberal em um sentido amplo. Busca afirmar três fatores: primeiro, que este conteúdo especifica certos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais; segundo, que atribui certa “prioridade especial a esses direitos, liberdades e oportunidades, principalmente no que diz respeito às exigências do bem geral e de valores perfeccionistas;” terceiro, que o conteúdo assegura “medidas que garantem a todos os cidadãos os meios polivalentes adequados para tornar efetivo o uso de suas liberdades e oportunidades básicas” (RAWLS, 2000, p. 272-273).

Ao referir que uma concepção de justiça é política, afirma três coisas:

que é articulada de forma a se aplicar exclusivamente à estrutura básica da sociedade, a suas principais instituições políticas, sociais e econômicas, como um sistema unificado de cooperação social; que é apresentada independentemente de qualquer doutrina religiosa ou filosófica abrangente e mais ampla; e que é elaborada em termos de ideias políticas fundamentais, vistas como ideias implícitas na cultura política e pública de uma sociedade democrática (RAWLS, 2000, p. 273).

Essa concepção política possui duas partes, sendo: a. princípios substantivos de justiça para a estrutura básica, e b. diretrizes de indagação, que podem ser reconhecidas como “princípios de argumentação e regras de evidência à luz dos quais os cidadãos devem julgar se os princípios substantivos aplicam-se de forma apropriada a identificar as leis e políticas que melhor os satisfaçam” (RAWLS, 2000, p. 273).

Nesse contexto, apresenta dois tipos de valores políticos liberais: a. valores de justiça política: este pertence à mesma categoria que os princípios de justiça para a estrutura básica, sendo valores da igual liberdade política e civil; da igualdade de

oportunidades; os valores da igualdade social e da reciprocidade econômica; acrescentando ainda os valores do bem comum e as várias condições necessárias a todos esses valores. E b. valores da razão pública, sendo estes pertencentes à categoria das diretrizes da indagação pública que tornam essa indagação livre e pública. Incluem-se também “as virtudes políticas como a razoabilidade e a disposição de respeitar o dever (moral) de civilidade, os quais, enquanto virtudes dos cidadãos, ajudam a tornar possível a discussão pública refletida sobre as questões políticas” (RAWLS, 2000, p. 274).

Quanto aos elementos constitucionais essenciais, Rawls argumenta ser necessário um acordo prático ao julgar sobre eles, apontando tais elementos como dois tipos: a. os “princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do legislativo, do executivo, do judiciário; o alcance da regra da maioria”. e b. “os direitos e liberdades fundamentais e iguais de cidadania que as maiorias legislativas devem respeitar”, sendo estes o “direito ao voto e à participação na política, a liberdade de consciência, a liberdade de pensamento e de associação, assim como as garantias do império da lei” (RAWLS, 2000, p. 277).

Para o filósofo, existe uma diferença importante entre os elementos constitucionais essenciais presentes em a e b. Os primeiros, podem ser especificados de várias formas, mas depois de estabelecida, a estrutura do governo só pode ser alterada caso a experiência mostre ser uma exigência da justiça política ou do bem comum, não podendo ser inspirado em vantagem política de um grupo ou partido almejando mais poder. Já os segundos, dizem respeito a direitos e liberdades fundamentais que devem ser especificados apenas de uma maneira, em um modo sujeito a poucas variações. Aponta ainda que um mínimo social que abarque as necessidades mínimas dos cidadãos também conta como elementos essenciais (RAWLS, 2000).

Em *o direito dos povos e a ideia de razão pública revisitada*, Rawls argumenta que a razão pública não é aplicada a “todas as discussões políticas de questões fundamentais, mas apenas a discussões de questões que ocorrem no que designo como fórum político público”. Para o autor, este fórum compreende três partes: o discurso dos juízes nas suas decisões (especialmente os do supremo tribunal), o “discurso dos funcionários do governo, especialmente governantes e legisladores” e o “discurso dos candidatos a cargos públicos e os seus diretores de campanha, especialmente nas suas

intervenções públicas, programas partidários e declarações políticas” (RAWLS, 2014, p. 166).

Rawls afirma que “num regime constitucional com revisão judicial, a razão pública é a razão de seu supremo tribunal”. Aponta duas questões a esse respeito: primeiro, “que a razão pública é bastante apropriada para ser a razão do tribunal no exercício de seu papel de intérprete judicial supremo, mas não o de intérprete último da lei mais alta”; e segundo, “que o supremo tribunal é o ramo do Estado que serve de caso exemplar de razão pública” (RAWLS, 2000, p. 281). Ao aplicar a razão pública, é dever do tribunal evitar que legislações transitórias permeadas por interesses estreitos e organizados surjam para beneficiar quem busca mais poder.

Ao afirmar que a Suprema Corte é a instituição exemplar da razão pública, Rawls quer dizer que “também é função dos juízes procurar desenvolver e expressar, em suas opiniões refletidas, as melhores interpretações que puderem fazer da constituição, usando seu conhecimento daquilo que esta e os precedentes constitucionais requerem”. Assim, a melhor interpretação é a que “se articula com o corpo pertinente daqueles materiais constitucionais, e que se justifica nos termos da concepção pública de justiça ou de uma de suas variantes razoáveis” (RAWLS, 2000, p. 286). Espera-se assim, que os juízes apelem para os valores políticos da concepção pública sempre que a constituição invoque esses valores. Nesse contexto, para o filósofo, “a constituição não é o que a Suprema Corte diz que ela é, e sim o que o povo, agindo constitucionalmente por meio dos outros poderes, permitirá à Corte dizer que ela é” (RAWLS, 2000, p. 288).

Ao argumentar sobre as dificuldades aparentes da razão pública, aponta que uma delas é que muitas vezes a razão pública admite mais de uma resposta razoável a uma questão específica, tendo em vista que existem muitos valores políticos e muitas formas de caracterizá-los. Em casos que há discordâncias, os cidadãos poderiam invocar legitimamente os princípios que apelam para valores não-políticos, a fim de encontrar uma forma de resolvê-la. O ideal, para Rawls (2000), é que não se faça isso em casos de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica. Afirma que a razão pública não exige aceitação de exatamente os mesmos princípios da justiça, mas que sejam conduzidas as discussões fundamentais em termos do que se considera ser uma concepção política.

No tocante aos limites da razão pública, Rawls afirma que a partir de sua explicação nesta conferência, se poderia entender que referente às questões políticas fundamentais, as razões explicitamente oferecidas nos termos de doutrinas abrangentes nunca devem ser introduzidas na razão pública. Argumenta que “as razões públicas que uma doutrina dessa índole sustenta podem, é claro, ser apresentadas, mas não a própria doutrina”, chamando esse entendimento de razão pública de “visão exclusiva”. Apresenta em contraposição a essa visão, uma que permite aos cidadãos, em determinadas situações, “apresentar aquilo que consideram a base dos valores políticos enraizados em sua doutrina abrangente, desde que o façam de maneiras que fortaleçam o ideal da própria razão pública”, dando a este entendimento o nome de “visão inclusiva” (RAWLS, 2000, p. 299).

Ao questionar sobre qual visão adotar para entender o ideal da razão pública, Rawls argumenta que a resposta depende de “qual das duas visões incentiva mais os cidadãos a respeitarem o ideal da razão pública, assegurando suas condições sociais a longo prazo numa sociedade bem ordenada”. Aponta que a visão inclusiva parece ser a melhor, tendo em vista que “em condições políticas e sociais diferentes, com diferentes famílias de doutrina e prática, o ideal deve certamente ser promovido e realizado de formas diferentes, as vezes pelo que parece ser uma visão exclusiva, outras vezes pelo que parece ser uma visão inclusiva” (RAWLS, 2000, p. 299). Assim, em diferentes condições, nos períodos favoráveis o ideal pode ser atingido seguindo “o que à primeira vista pareça ser a visão exclusiva”, enquanto “em períodos não tão favoráveis, pelo que talvez pareça ser a visão inclusiva” (RAWLS, 2000, p. 303).

### **Considerações finais**

A partir de um pluralismo razoável, característico da democracia, há uma diversidade de doutrinas abrangentes, filosóficas, morais e religiosas. Nesse contexto, os cidadãos necessitam acordar que tipos de razões serão apresentadas quando se tratar de questões políticas. Diante disso, verifica-se que para Rawls, a razão pública é a razão de seus cidadãos, manifestada em uma democracia. Apresenta essa concepção como parte de uma concepção política de justiça em um sentido mais amplo, sendo o liberal. Os limites impostos pela razão pública são aplicáveis aos elementos

constitucionais essenciais e questões de justiça básica, enquanto seu conteúdo é formulado pela concepção política de justiça.

Rawls indica dois tipos de valores políticos liberais, sendo os valores de justiça política e os valores da razão pública. Apresenta os elementos constitucionais essenciais como: princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político; e os direitos e liberdades fundamentais e iguais de cidadania. Nesse contexto, a Suprema Corte surge como instituição exemplar da razão pública, tendo em vista que os juízes devem apelar para os valores políticos da concepção pública quando a constituição invocar esses valores. É necessário evitar que legislações transitórias surjam com intuito de beneficiar apenas determinadas partes populacionais.

A razão pública surge, portanto, como a possibilidade de acordar, em uma democracia, sobre princípios e elementos essenciais para garantir as liberdades individuais de modo que concepções morais, religiosas, entre outras de caráter pessoal, não possam influenciar o poder do Estado. É possível observar que a teoria de Rawls passou por diversas críticas, advindas principalmente de autores comunitaristas como Michael Sandel, Charles Taylor, Walzer e MacIntyre, que argumentavam sobre a concepção do indivíduo isolado da comunidade. Após duas décadas de revisão de seu texto, Rawls publica o *Liberalismo Político* em 1993, em que revisa diversas questões.

A teoria de Rawls é fundamental para compreender a base de diversas formulações de teorias da justiça que surgiram após grande influência das obras dele. A ideia de razão pública é essencial para efetivação da teoria da justiça rawlsiana. Tratar o ser humano como um fim em si mesmo é imprescindível para garantir a individualidade de cada um, de forma que não seja possível utilizar a pessoa como meio para atingir determinado fim, garantindo assim, a proteção aos direitos e liberdades individuais.

## Referências

FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Tradução Denilson Luís Werle – São Paulo: Boitempo, 2010, p.218.

NUSSBAUM, M. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. Tradução de Susana de Castro. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 70.

OLIVEIRA, N.D. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2003, p.18-23.

RAWLS, J. *A lei dos povos e A Ideia de Razão Pública Revisitada*. São Paulo: Edições 70, 2014, p.166.

RAWLS, J. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Organizado por Erin Kelly; tradução Claudia Berliner; revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.60.

RAWLS, J. *O liberalismo político*. Editora Ática: São Paulo, 2000, p.261-303.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.12-64.

## 7. AS CRÍTICAS DE MACINTYRE A RAWLS



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-7>

*Jader de Moura Fontenele<sup>1</sup>*

### **Resumo**

O trabalho objetiva fazer uma breve apresentação das críticas de Alasdair MacIntyre a John Rawls. Através de um apanhado nas obras de MacIntyre, procura-se expor algumas críticas ao iluminismo e, dentro desse arcabouço encontram-se as críticas a vários filósofos, notadamente a Rawls e a Nozick. A crítica macintyreana contra Rawls reside na instrumentalização da virtude entendida como sentimento moral, na ausência de uma visão mais prática em sua justiça como equidade, no a-historicismo em sua teoria, na não aceitação de um conceito de mérito e de comunidade da tradição aristotélico-tomista.

Palavras-chave: MacIntyre, Rawls, Liberalismo, Comunitarismo, Justiça.

### **Abstract**

The work aims to make a brief presentation of Alasdair MacIntyre's criticisms of John Rawls. Through an overview of MacIntyre's works, we seek to expose some criticisms of the Enlightenment, within this framework are criticisms of various philosophers, notably Rawls and Nozick. The Macintyrean criticism against Rawls resides in the instrumentalization of virtue understood as moral feeling, in the absence of a more practical view in its justice as equity, in a-historicism in its theory, in the non-acceptance of a concept of merit and community in the Aristotelian tradition -tomist. Keywords: MacIntyre, Rawls, Liberalism, Communitarianism, Justice.

### Introdução

O trabalho objetiva fazer uma breve apresentação das críticas de Alasdair MacIntyre a John Rawls. Através de um apanhado nas obras de MacIntyre, procura-se expor algumas críticas ao iluminismo e, dentro desse arcabouço encontram-se as críticas a vários filósofos, notadamente a Rawls e a Nozick.

MacIntyre é um filósofo escocês radicado nos Estados Unidos desde 1971, segundo Perine (1992) foi motivo de uma enorme discussão acadêmica em países de fala inglesa com a publicação em 1981 de *After Virtue: a study in moral theory* e “despertou logo a atenção da filosofia continental, onde tem sido cada vez mais estudado, discutido e traduzido” (PERINE, 1992, p. 391), destacando-se como um dos maiores críticos do liberalismo.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela PUCRS, bolsista CNPq. Contato: [jader.fontenele@gmail.com](mailto:jader.fontenele@gmail.com).

A proposta de trabalho encontra respaldo na constatação de Barceló (2011, p. 334) que, em seu artigo *MacIntyre y el liberalismo: la correlación entre la ausencia de moral compartida y la proliferación legislativa*, analisa a gênese de uma vertente crítica na filosofia de MacIntyre no que se refere à sua compreensão de alguns jusfilósofos modernos como John Rawls, Dworkin e Nozick entre as décadas de sessenta a oitenta e neste trabalho Barceló evidencia uma carência de estudos sobre as contribuições jusfilosóficas do pensamento de MacIntyre ao direito e à filosofia, sendo um recorte importante, pois a maioria de seus estudiosos ficam na análise da crítica ao liberalismo e a sua teoria das virtudes. As críticas de MacIntyre a Rawls estão mergulhadas no debate entre comunitaristas *versus* liberais que pode ser representado nesse recorte por alguns dos principais expoentes dessas duas vertentes filosóficas.

#### A crítica de MacIntyre a Rawls

A crítica macintyreana a Rawls ficou mais conhecida na obra *Depois da Virtude*, embora existam ecos dessa discussão em outras obras, sobretudo, em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (1988), mas foi na resenha “*Justice: A New Theory and Some Old Questions*” (1972) que o filósofo escocês examinou a obra *Uma teoria da justiça* de John Rawls e expôs quatro críticas ao livro.

A questão essencial dessa resenha, segundo MacIntyre (1972, p. 332), está no a-historicismo de Rawls em sua teoria da justiça, principalmente, nos conceitos da posição original e do véu da ignorância, na qual a justiça é algo autônomo com relação à história e cultura, porém, a ausência de uma visão histórica implica que a justiça pode ser universalizada sem mudanças contextuais, podendo ser a mesma na Grécia antiga, na monarquia medieval ou nos Estados Unidos.

Para Rawls, a “justiça é a primeira virtude das instituições sociais” (RAWLS, 2000, p. 3), diante disso, MacIntyre (1972, p. 33) levanta a primeira crítica através do questionamento de por que a justiça é tão valorizada diante dos demais bens humanos, afinal, a justiça pode ser vista como uma dentre diversas aspirações humanas, mas não como a resposta final para nossos problemas, ou como tendo a primazia em todos os assuntos sociais.

A segunda crítica refere-se à simples resolução dos problemas da tradição liberal pela teoria da justiça como equidade enquanto remédio final dos problemas da



sociedade moderna. Em terceiro lugar, MacIntyre (1972, p. 333) destacou que Rawls – contrariamente ao caso grego e a ética aristotélica – entende que a justiça não pode ser aprendida ou praticada, mas que é uma consideração puramente política, que as injustiças só podem existir no âmbito da liberdade ou da igualdade (no espaço político) e não nos contextos morais e estéticos; em quarto lugar, criticou que o caráter kantiano da ética rawlsiana é muito limitado, onde a justiça é essencialmente vista como um dever, porém as mudanças institucionais reais que devem ser feitas para corresponder à teoria da justiça como equidade não está claro no livro de Rawls.

Rawls acredita que um dever natural fundamental é o dever de justiça. Este dever não requer apenas que apoiemos e cumpramos as instituições justas que existem; também requer que “promovamos arranjos justos ainda não estabelecidos”. Não está claro se é consistente com a visão de Rawls observar, o que é certamente importante observar, que promover arranjos justos ainda não estabelecidos, muitas vezes nos envolve em atos de injustiça. Um negro qualificado e uma mulher qualificada disputam uma posição acadêmica, numa época em que o desemprego acadêmico é alto, com um homem branco bem mais qualificado. Não é absurdo acreditar que uma sociedade mais justa será produzida nomeando o negro ou a mulher; é certo que fazer isso é agir injustamente para com os brancos (MACINTYRE, 1972, p. 334).

O tema da justiça também está na filosofia macintyreana, principalmente, em sua crítica aos princípios da justiça liberal. MacIntyre (2001, p. 409) concorda com a sugestão de Aristóteles de que a base de uma comunidade política deveria ser um acordo prático com relação ao conceito de justiça, uma vez que a justiça deveria ser a primeira virtude da vida política e sem esta base consensual toda a sociedade poderia estar em perigo e devido a uma tríplice divergência em: ter um catálogo comum de virtudes, na importância dos conceitos de virtude em uma estrutura moral que embasaria as ideias de direitos e utilidades, e no dissenso quanto ao conteúdo e o caráter de certas virtudes.

MacIntyre (2001, p. 409) entende que a virtude passou a ser vista na modernidade como uma propensão ou sentimento que gera a submissão a algumas normas, onde a concordância entre quais normas obedecer é um pré-requisito para o pacto sobre a natureza e conteúdo de uma virtude. A cultura liberal individualista é

incapaz de oferecer um acordo moral prévio quanto às normas e princípios, uma vez que não temos um consenso com relação a que critérios racionais utilizarmos para justificar racionalmente nossas escolhas. Com a negação da teleologia pela tradição liberal, o solo da teoria das virtudes de tradição aristotélica e medieval perde seu lugar para uma ética puramente deontológica.

Para MacIntyre (2001) o projeto iluminista fracassa em justificar racionalmente a moral e essa falha afetou o tratamento e a concepção da justiça, afinal, que tipo de justiça deve ser aplicado na modernidade, quais os princípios que a justificarão? Ela é tão imparcial quanto diz ser? Há consenso quanto às concepções e os princípios de justiça invocados? Segundo o filósofo escocês nosso problema de justificação reflete a diversidade conceitual de fragmentos pertencentes a tradições rivais da qual somos herdeiros e esse diagnóstico pode ser notado com relação às concepções de justiça que embasam diversas posições individuais e conflituosas que estão no dia-a-dia de qualquer sociedade moderna.

Habitamos, portanto, uma cultura na qual a inabilidade de se chegar a conclusões comuns e racionalmente justificáveis sobre a natureza da justiça e da racionalidade prática coexiste com a utilização, por parte de grupos sociais em oposição, de conjuntos de convicções rivais e conflitantes não embasadas na justificação racional (MACINTYRE, 1991, p.16).

Ele exemplifica essa polêmica através das controvérsias políticas nos Estados Unidos ao apresentar uma observação entre dois personagens ideais típicos denominados “A” e “B”. O personagem A, “pode ser dono de uma loja, policial ou operário da construção civil, tem se esforçado por economizar o bastante de seus rendimentos” (MACINTYRE, 2001, p. 410) para fins diversos como comprar uma casa, pagar os estudos dos filhos e etc. Porém, com os aumentos dos impostos esses planos podem ser frustrados e por achar injusta tal medida, ele votará em candidatos que defendam seus interesses, afinal, diz ter trabalhado honestamente e poupado e agora ninguém tem o direito de lhe tirar o que adquiriu legalmente, pois é sua propriedade.

O personagem B, “pode ser profissional liberal, assistente social ou herdeiro de uma fortuna, está assustado com a arbitrariedade das desigualdades na distribuição da riqueza, da renda e das oportunidades” (MACINTYRE, 2001, p. 410). Ele está preocupado com a condição dos pobres e o efeito das desigualdades na distribuição do

poder, o que considera injusto uma vez que, conseqüentemente, gerarão mais injustiças. Para B a desigualdade requer uma justificativa, e a justificativa da desigualdade é melhorar a situação de vida dos mais pobres. Para tanto, irá votar em candidatos comprometidos com uma tributação redistributiva que venha financiar a previdência social e os serviços sociais. Sua concepção de justiça diz que as pessoas têm que ter iguais condições para satisfazer suas necessidades e, se não forem ajudados, não poderão atender suas necessidades básicas.

A conjuntura da analogia se dá, inicialmente, em uma economia estabilizada onde os recursos econômicos propiciem a efetivação da proposta política de B, sem afetar a concepção de justiça de A; até esse ponto não haverá conflito político, A e B podem, inclusive votar nos mesmos candidatos e propostas, porém, se as circunstâncias econômicas mudarem e precisarem adotar uma postura e não outra, os indivíduos divergirão, dado que as posturas são incompatíveis logicamente e apresentam ponderações incomensuráveis.

A afirmação que os princípios da aquisição e do direito justos estabelecem limites para as possibilidades de redistribuição. Se o resultado da aplicação dos princípios da aquisição e do direito justos é a da desigualdade flagrante, tolerar tal desigualdade é um preço que se precisa pagar pela justiça. B afirma que os princípios da justa distribuição impõem limites à aquisição e ao direito legal. Se o resultado da aplicação dos princípios da justa distribuição é a interferência – por meio da tributação ou recursos como a desapropriação – no que até o momento se acreditavam nesta ordem social serem aquisição de direitos de posse legítimos, tolerar tal interferência é um preço que se precisa pagar pela justiça (MACINTYRE, 2001, p. 411-412).

Diante disso, percebe-se que nenhum dos dois princípios analisados é neutro, nem social ou politicamente, desse modo, apelar para máximas universais e imparciais torna-se uma ficção, “é uma ilusão supor que há uma posição neutra, um lugar da racionalidade em si, que forneça recursos racionais suficientes para a pesquisa independente de todas as tradições” (MACINTYRE, 1991, p. 394). O fato é que a ausência de um critério racional em nossa sociedade faz uma falta evidente, pois como contrabalançar ou decidir entre o direito legal de propriedade e resolver os problemas da desigualdade social dos desfavorecidos de modo razoável? “Assim, esses dois tipos

de reivindicações são, de fato, como afirmei, incomensuráveis, e a metáfora de ‘pesar’ reivindicações morais não é apenas inadequada, mas enganosa” (MACINTYRE, 2001, p. 413).

MacIntyre (2001, p. 413) comenta que a atual filosofia moral analítica pretende apresentar princípios racionais e assim resolver grande parte dos problemas modernos. A e B representam, respectivamente, e em grande parte, as teorias de justiça de Robert Nozick (referente ao livro *Anarquia, Estado e Utopia*, 1974) e John Rawls (1971), e se a proposições filosóficas de um dos dois forem racionalmente persuasivas e coerentes, a discussão terá fim e o filósofo escocês estará errado.

Segundo Rawls (2000), seu objetivo é propor uma compreensão de justiça que generalize e supere a teoria do contrato social como expostas em Locke, Rousseau e Kant.

A ideia norteadora é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original. São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. Esses princípios devem regular todos os acordos subsequentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem assumir e as formas de governo que se podem estabelecer (RAWLS, 2000, p.12).

Logo, diante do conflito de interesses modernos sobre como distribuir os benefícios, é vital a escolha de princípios que ordenem a estrutura social, que limite a desigualdade, diga como ocorrerá a divisão de vantagens e tenha um acordo sobre as parcelas distributivas, os princípios escolhidos para essa resolução serão os de justiça social. A concepção comum de justiça firmará os laços da convivência cívica, onde os princípios da justiça serão escolhidos na etapa da posição original<sup>2</sup> por pessoas livres e racionais em prol do consenso social e tal justiça é denominada por Rawls de ‘justiça como equidade’. A posição original (RAWLS, 2000) visa conseguir um método

---

<sup>2</sup> Posição original “é o status quo inicial apropriado para assegurar que os consensos básicos nele estabelecidos sejam equitativos. Esse fato delimita o conceito de justiça como equidade” (RAWLS, 2000, p. 19). Na “na posição original as partes tentem alcançar algum consenso acerca do modo como os princípios de justiça devem ser avaliados entre eles. Parte do valor do conceito da escolha de princípios está no fato de que as razões latentes de sua adoção inicial também podem lhes conferir certos pesos. Visto que na justiça como equidade os princípios da justiça não são concebidos como evidentes, mas têm sua justificação na sua escolha hipotética, podemos encontrar nas razões de sua aceitação alguma orientação ou limitação acerca de como devem ser ponderados” (RAWLS, 2000, p. 45-46).

equitativo para que os princípios elegidos sejam justos, de modo a invalidar os efeitos contingenciais que deixam os homens em situações de disputa, buscando usar as circunstâncias naturais e sociais em benefício próprio.

A resposta de Rawls (2000, p.13) parte de uma situação hipotética da posição original e nela os indivíduos seriam colocados atrás de um ‘véu de ignorância’<sup>3</sup>, onde as pessoas somente com base nas considerações gerais escolherão os princípios a serem seguidos por toda a sociedade e suas principais instituições. Sob esse véu, os indivíduos não sabem qual seu lugar na sociedade (não definida ainda de nenhuma forma), sua parte na distribuição de dotes naturais e habilidades, tampouco as particularidades de sua psicologia e plano de vida racional. Rawls apresenta dois princípios de justiça que ele acredita alcançarem consenso na posição original e que serão escolhidos pelas pessoas na posição original:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdade para as outras. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos (RAWLS, 2000, p. 64).

O primeiro princípio será prioritário sobre o segundo<sup>4</sup>, e a concepção geral será que, “todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais da autoestima – devem ser distribuídos igualitariamente a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagens para todos” (RAWLS, 2000, p. 66).

Segundo MacIntyre (2001), Nozick parte do ponto da existência de um mundo totalmente justo e somente as pessoas com direito de posse seriam aquelas que haviam

---

<sup>3</sup> A figura “véu de ignorância” indica no pensamento de Rawls “a condição de ignorância em que se encontram as pessoas que têm de dar seu consentimento às regras pelas quais serão partilhados os bens e prestações sociais; de acordo com essa hipótese, como tais pessoas não sabem por antecipação a posição social que ocuparão e o que lhe cabe nessa partilha, elas tenderiam a recusar seu assentimento às regras do contrato social, a não ser que este fosse dado mediante a suposição daquele véu de ignorância – condição sob a qual toda pessoa desejaria assegurar-se de que mesmo o mais mal aquinhoado não viria a se encontrar numa posição insustentável” (GIACOIA JUNIOR, 2006, p.172).

<sup>4</sup> “Essa ordenação significa que as violações das liberdades básicas iguais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens econômicas e sociais” (RAWLS, 2000, p. 65).

adquirido de forma justa, cuja posse fosse baseada em um ato justo de aquisição original, ou por alguma transferência justa. Logo, conforme Nozick “o princípio completo da justiça distributiva diria simplesmente que a distribuição é justa quando todos têm direito aos bens que possuem em tal distribuição” (MACINTYRE, 2001, p. 415).

Em *Depois da Virtude*, MacIntyre analisa as teorias de Rawls e Nozick em três partes gerais: em primeiro lugar, a incompatibilidade das teorizações de Rawls e Nozick, expressa com sucesso a divergência na filosofia liberal dos conflitos entre cidadãos comuns que defendem pressuposições rivais igualitaristas e libertárias em algumas situações da vida. A segunda parte destaca que Rawls e Nozick não captam que os cidadãos também utilizam a noção de mérito, que é um fator sobrevivente da tradição clássica antiga onde as virtudes eram fundamentais e não meros instrumentos.

Com base nas duas inferências anteriores, surge a terceira consideração que apresenta um ponto em comum, que ambos conceberam que “uma sociedade é composta de indivíduos, cada um com seus próprios interesses, que precisam, então, reunir-se e formular normas de vida em comum” (MACINTYRE, 2001, p. 419). Normas de vida com posições antagônicas como observa MacIntyre em relação à teoria de Rawls, que tenta resolver as desigualdades (econômicas, sociais) através do princípio de igualdade, não importando como foi que a sociedade chegou a tal situação, o que não interessa para Nozick, pois nele o importante é a prova do que foi adquirido de uma maneira justa no passado.

Tais observações concretizam o paradigma dos personagens A e B, pois o indivíduo A alegou contra os princípios distributivos em favor de seu direito de posse, um direito adquirido e cujos bens foram adquiridos legalmente (Nozick), enquanto B defendeu uma justiça que leva em conta as necessidades contra os princípios do direito de posse, pois a justa distribuição põe certos limites à propriedade e aos direitos adquiridos (Rawls); ou seja, se houver seguridade de certos direitos não haverá igualdade, tais posturas evidenciam uma incompatibilidade lógica e incomensurável.

Como, pois, uma reivindicação que dá prioridade à igualdade de necessidades ser racionalmente comparada à que dá prioridade ao direito de posse? Se Rawls argumentasse que qualquer pessoa por trás do véu da ignorância, que não soubesse como e se suas necessidades seriam satisfeitas nem qual seria seu direito

de posse, devia, racionalmente, preferir um princípio que respeitasse as necessidades a um que respeitasse o direito de posse, invocando, talvez, princípios da teoria da decisão racional para fazê-lo, a resposta imediata deveria ser não só que nunca estamos por trás de um véu de ignorância, mas também que isso deixa irrefutável a premissa de Nozick sobre os direitos inalienáveis (MACINTYRE, 2001, p. 419).

A crítica macintyreana reside em dois pontos principais com relação às teorias de Rawls e Nozick. A primeira reside no fato de nenhum deles fazer qualquer menção de mérito, ao passo que os indivíduos A e B levantam tal discussão.

A reclamação de A em causa própria não é apenas ter o direito de posse do que ganhou como fruto do trabalho, mas o que ele *merece* em virtude de sua vida de trabalho árduo; o que B reclama em benefício dos pobres e desprivilegiados é que sua pobreza e privação não é *merecida* e, portanto, injustificada. E parece claro que, no caso das contrapartidas de A e B na vida real, é a menção ao mérito que os leva à convicção de que estão reclamando de injustiça, e não de outro erro ou dano (MACINTYRE, 2001, p. 418, grifo no original).

Esse apelo ao mérito leva MacIntyre a destacar sua segunda crítica às teorias de Rawls e Nozick, a saber, a ausência de um conceito de comunidade<sup>5</sup>, que para ele inviabiliza a concepção de mérito. MacIntyre (2001) comenta que Rawls aceita que as visões de justiça do senso comum a ligam ao mérito, porém só depois de formular as normas da justiça é que estas dirão o que cada um merece e com isso o mérito é secundário, pois o que importa são as formulações dos princípios de justiça e as expectativas legítimas dos indivíduos a serem satisfeitas.

MacIntyre (2001, p. 419) entende que a teoria de Rawls apresenta um pressuposto de que devemos aguardar divergir das outras pessoas sobre o que é a vida

---

<sup>5</sup> Não somente o conceito de comunidade, mas sua própria existência tem sido colocada em xeque com o advento do *ethos* capitalista, conforme Avineri (1983) Marx já havia detectado isso, pois “enquanto todas as formas precedentes de propriedade estimularam integração entre indivíduo e sociedade, a vida econômica na sociedade capitalista, sob o impacto da emancipação da sociedade civil dos postulados universais do Estado, resulta embasar-se cada vez mais em necessidades naturalizadas e em uma arbitrariedade ilimitada. Em *A ideologia alemã*, Marx constata que o capital acerta um golpe mortal na ideia residual de solidariedade e coesão social, e no *Manifesto comunista* implica a mesma argumentação, dizendo que a sociedade burguesa implica a mesma argumentação, dizendo que a sociedade burguesa tem despido a propriedade de suas ilusões e pretensões” (AVINERI, 1983, p. 169).

virtuosa e excluir de nossa concepção na formulação dos princípios de justiça os entendimentos sobre a virtude, pois só devem prevalecer os bens sobre os quais todos concordam, o que no caso da vida virtuosa, por exigir uma base comunitária e de mérito, os cidadãos não entrariam em consenso, mesmo porque não os conheceriam (visto que estão debaixo do véu de ignorância). Para Nozick há uma verdadeira ausência do conceito de comunidade, o qual é essencial para que a noção de mérito seja aplicável.

Nessa analogia sobre a situação de muitos indivíduos da sociedade contemporânea, representados pelas teorias de Rawls e Nozick, o filósofo escocês retrata como se fôssemos um grupo de náufragos que vivem em uma ilha deserta onde todos são estranhos entre si, e que para manter alguma segurança é necessário elaborar certas regras de convivência.

Assim, Rawls e Nozick expressam com muita força uma opinião em comum que pretende entrar na vida social como – pelo menos idealmente – o ato voluntário de indivíduos pelo menos potencialmente racionais com interesses anteriores que têm de perguntar: “Que tipo de contrato social com as outras me é razoável fazer?” Não é de surpreender que, em consequência disso, suas opiniões excluam qualquer explicação da comunidade humana, na qual a noção de mérito em relação às contribuições para as tarefas comuns de tal comunidade na busca dos bens comuns pudesse servir de base para juízos acerca da virtude e da injustiça (MACINTYRE, 2001, p. 420).

Segundo MacIntyre (2001) existe ainda outro modo como o conceito de mérito é ausente na teoria dos dois autores citados. Na teoria da justiça de Rawls, o mérito reside na concepção de justiça do senso comum, e só sabemos o que qualquer pessoa receberá depois de estabelecer os princípios da justiça, após isso, serão as expectativas legítimas e não o mérito que estarão na questão final do que deve ser distribuído e com base em que critério. Ao passo que Nozick teoriza vagamente sobre a possibilidade de um princípio de correção da injustiça, embora muito experimental e enigmático. Nos dois filósofos liberais, a sociedade precisa de regulamentações que propiciem normas comuns para um jogo aparentemente justo para todos.



Os membros dessas sociedades [...] são mais do que nunca deixados a si mesmos, sem laços duradouros com as comunidades nas quais nasceram, portadores de identidades frágeis, de vínculos precários, de compromissos efêmeros. E seria difícil pretender que a preocupação liberal de permitir equitativamente a todos perseguir a realização de sua concepção de boa vida (qualquer que seja a interpretação exata que propúnhamos dessa preocupação) é estranha a essa evolução. Por mais justa que possa ser, semelhante sociedade atomizada, sede de uma concorrência onipresente e de uma cooperação ocasional entre indivíduos perseguindo cada qual seus próprios fins, oferece a imagem de uma sociedade desejável? (VAN PARIJS, 1997, p. 224).

MacIntyre (2001) salienta que a diferença de A e B é a custa da incoerência desses teóricos, pois A e B ao incorporarem tais teorias e, ao mesmo tempo, um apelo ao mérito revelam concordar com uma visão mais antiga e tradicional de cunho aristotélico e tomista da justiça. Esse poder residual e ainda influente da tradição reflete a incoerência de fontes morais rivais, um caleidoscópio de fragmentos (em grande parte conceitos de virtude) convivendo com conceitos modernos como os de direito e de utilidade<sup>6</sup>. A análise das posturas de A e B mostram “que temos conceitos morais desiguais e rivais em excesso, nesse caso conceitos de justiça desiguais e rivais, e que os recursos morais da cultura não nos concedem um meio de resolver a questão entre eles de maneira racional” (MACINTYRE, 2001, p. 423).

### Considerações Finais

A crítica de MacIntyre aos princípios da justiça de Rawls deve-se ao fato de que os princípios visam regular as relações humanas de acordo com uma determinada concepção de sociedade, a qual para Rawls não passaria de uma associação baseada no interesse individual de seus participantes, cuja confluência de unidade é somente uma empresa onde buscamos o benefício mútuo. Deste modo, a justiça passa a regular essa confluência de interesses implícitos e não analisa mais o mérito do indivíduo, mas tão somente suas características cidadãs esculpidas nas leis. A base dessa sociedade é,

---

<sup>6</sup> “Mas a tradição também sobrevive numa forma muito menos fragmentada, muito menos destorcida, na vida de certas comunidades cujos laços históricos com o passado continuam fortes. (...) Mesmo nessas comunidades, porém, a necessidade de realizar debates públicos estimula a participação na *mélange* cultural à procura de um estoque comum de conceitos e normas que todos empreguem e às quais todos possam apelar” (MACINTYRE, 2001, p. 422).

portanto, o simples interesse individual, onde a identidade de interesses é só um meio ou uma soma de interesses egoístas que precisam ser regulados em prol da ordem social e política.

Em *Uma teoria da justiça*, a base característica do indivíduo é sua autonomia, que o faz uma personalidade moral que tem sua expressão concreta e delimitada em um projeto individual racional, projeto que pode ser exemplificado nos diferentes planos individuais liberais, mas o qual não possui um tólos, pois são projetos pragmáticos, heterogêneos e mutantes de acordo com os interesses e oportunidades de um ganho maior. Assim sendo, os princípios da justiça rawlsianos têm sentido somente enquanto elementos que formam um tipo de sociedade e indivíduos concebidos para a justiça como equidade e fora desse pano de fundo a construção não se mantém como alternativa, nem oferece uma resposta à instrumentalização da justiça como mero conjunto de procedimentos jurídicos.

A crítica de MacIntyre ao projeto iluminista e, conseqüentemente, à teoria da justiça de Rawls, aponta para uma crise na jusfilosofia moderna escondida sob a ficção da harmonia dos princípios de justiça liberais. O antagonismo entre as filosofias de Rawls e de Nozick para MacIntyre revelam um dissenso dentro da própria tradição liberal, mas dada a inconclusividade dos debates contemporâneos, tal dissenso aparece sob o rótulo do respeito à pluralidade e aos direitos da liberdade de expressão e de consciência.

Especificamente no caso de Rawls, a crítica macintyreana reside na instrumentalização da virtude entendida como sentimento moral, na ausência de uma visão mais prática da teoria da justiça como equidade, no a-historicismo da posição original, na não aceitação de um conceito de mérito e de comunidade da tradição aristotélico-tomista em sua sociedade política.

## Referências

AVINERI, A. *El pensamiento social y político de Carlos Marx*. Cambridge: Cambridge, 1983.

BARCELÓ, R. R. Macintyre y el liberalismo: la correlación entre la ausencia de moral compartida y la proliferación legislativa. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, v. 45, p. 333-348, 2011. Disponível em: <<https://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/download/535/625>>. Acesso em: 10 de agosto de 2020.

GIACOIA JUNIOR, O. *Pequeno dicionário de filosofia contemporânea*. São Paulo, Publifolha, 2006.

MACINTYRE, A. “Justice: A New Theory and Some Old Questions” [Review of A Theory of Justice by John Rawls], *Boston University Law Review*, 52, pp. 330-334, 197.

MACINTYRE, A. *Depois da Virtude: um estudo em teoria moral*. Bauru: EDUSC, 2001.

MACINTYRE, A. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*. São Paulo: Loyola, 1991.

PERINE, M. Virtude, Justiça, Racionalidade. A propósito de A. MacIntyre. *Síntese*. v. 19, n. 58, p. 391-412, 1992. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1533/4039>>. 10 de agosto de 2020.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. 2 tir. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VAN PARIJS, Ph. *O que é uma sociedade justa?* São Paulo: Ática, 1999



## **FILOSOFIA ANALÍTICA**



## 8. UMA POSSÍVEL FUNÇÃO PARA O MECANISMO DA CONSCIÊNCIA



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-8>

*Diogo Fernando Massmann<sup>1</sup>*

### **Resumo**

A questão principal deste artigo é sobre a origem da consciência em humanos. Supondo que a consciência tenha evoluído, como todas as outras faculdades cognitivas, se cogita que o seu desenvolvimento seja semelhante ao das funções cognitivas e que as suas vantagens evolutivas sejam concernentes às da comunicação. Para tanto, se propõe a conexão entre a comunicação animal, a linguagem em humanos e a consciência, especificamente, a relação entre os níveis intermediários de consciência e a comunicação em animais não-humanos, e entre os níveis avançados de consciência e a linguagem em animais humanos, considerando as perspectivas evolucionista e cognitivista da consciência.

Palavras-chave: comunicação animal, linguagem, emoções, consciência e cognição.

### **1.Introdução**

Uma hipótese alternativa afirmaria que na evolução da consciência, os seus graus intermediários possibilitariam a emergência da linguagem, a partir de sistemas de comunicação complexos e que, posteriormente, a consciência adquiriu alto grau de complexidade favorecida co-evolução da linguagem. Assim como a consciência não é um processo, os tipos de consciência intermediária e avançada não são categorias rígidas, sendo que haveriam muitas escalas entre o ponto final de um tipo e o início de outro (PHILIP LOW ET. AL. 2012). Alguns pesquisadores em neurociências, em ciências cognitivas e em filosofia da mente tentaram esculpir esses diferentes tipos de consciência, apesar das imensas dificuldades, trazem uma recompensa prática: permite propor que os degraus mais baixos da escala de consciência não são apenas humanos, estão presentes em várias espécies não humanas que têm cérebros complexos o suficiente para construí-los (EDELMAN & SETH, 2009).

Block (1995) tenta tornar precisa a distinção entre o acesso à consciência e a consciência fenomênica. Em estudos com pacientes cegos (*blindsight patients*), ele procurou revelar a falácia no raciocínio que o paciente cego não tem consciência dos

---

<sup>1</sup> Doutorando do PPGF da PUCRS, CAPES/PROEX, diogo.massmann@edu.pucrs.br.

estímulos no campo visual prejudicado, porque, o paciente não usa as informações que ele tem a respeito desses estímulos nas representações de alta ordem (HOR). A função da consciência fenomênica é aproveitar as informações para usar na ação orientadora com finalidade adaptativa para o organismo, enquanto que, o acesso à consciência seria associado às (HOR) e mantidos por redes corticais frontais, tem a função de disponibilizar o processamento cognitivo para a consciência como fenômeno (BLOCK, 2011).

A questão principal é acerca da função evolutiva da consciência. Um problema insistentemente colocado é sobre o significado evolutivo da consciência da percepção (*awareness*) e das representações de primeira-ordem (FOR), de um lado, e a possível função da consciência associada às funções cognitivas e às HOR, por outro lado (LAU & ROSENTHAL, 2011). Uma vantagem da visão das HOR sobre as FOR é que ela não faz suposições *a priori* sobre as possíveis funções da consciência, algumas das quais já se sabe que não são verdadeiras (VAN GAAL ET. AL., 2010). Por si mesma, a visão da relação da consciência fenomenal com as HOR não está comprometida com a previsão de que a consciência não tem função alguma, entretanto, esta perspectiva parece neutra em relação à esta questão (ROSENTHAL & WEISBERG, 2008).

Desse modo, a sugestão em questão é de forte influência das teorias de integração da informação (TONONI, 2008), cognitivista (DEHAENE, 2000), de alta-ordem (BROWN, 2014) e neurais (LAMME, 2006) consentindo que algumas estruturas do córtex pré-frontal, (PFC) que dão suporte às redes gerais da cognição (GNC), têm um papel chave na consciência, visto que o PFC dá suporte às funções executivas que são responsáveis por adicionar um esquema do *self* (*Self-Schema*) sobre uma representação de tipo *awareness* (LEDOUX & BROWN, 2017). A consciência é apresentada como um mecanismo de re-codificação da informação. Os “*emotional feelings*” são exemplos de representações re-codificadas de informação. A HOR não é propriamente a informação codificada linguisticamente, sendo necessária a adição da linguagem como um mecanismo que re-codifica a informação de modo mais detalhado e complexo representando estados mentais internos. A consciência e as funções executivas, particularmente, os componentes da memória de trabalho, como a central executiva (que regula *phonological loop*, *visuospatial sketchpad*, *episodic buffer*), possuem a função de manipular representações simbólicas, de acordo



com as regras de combinação, para formar a expressão da linguagem oral (NEE & D'ESPOSITO, 2018).

O problema consiste na tentativa de explicar a origem da consciência em animais humanos considerando a consciência como mecanismo que possibilita a comunicação dos estados internos do organismo, como os estados emocionais, manipulando os símbolos linguísticos (DAMASIO, 1998). Outro fator importante é que a consciência está relacionada à *working memory* e os seus subcomponentes (BAARS & FRANKLING, 2003), e à atenção *top-down* (TSUCHIYA & VAN BOXTEL, 2013). Supondo que a consciência tenha evoluído como uma adaptação do organismo ao nicho ecológico como as outras funções cognitivas (PINKER, 2003), surge a indagação sobre como foi o desenvolvido dos níveis intermediários de consciência e dos sistemas de comunicação em animais não-humanos, dos níveis avançados da consciência em relação à linguagem e às funções executivas em animais humanos e quais são as vantagens evolutivas por trás de sua existência?

No tópico sobre a abordagem informacional, se procura explicar o processamento informacional consciente/inconsciente de dados externos e internos, segundo a teoria supramodular. No tópico sobre as perspectivas em comunicação animal, as abordagens representacionista e informacional são tomadas para tratar os pontos de aproximação e de afastamento entre os sistemas de comunicação. No tópico sobre a evolução da linguagem, o propósito é expor a conexão entre a consciência e a linguagem em humanos. No tópico sobre as teorias das emoções e dos sentimentos, o nexa da autoconsciência com as emoções e os sentimentos é colocada, além dos estados corporais e as expressões emocionais. No tópico sobre a abordagem evolucionista da consciência no sentido do funcionalismo das funções cognitivas, são consideradas as questões relativas à evolução das funções cognitivas, no sentido da dependência entre a consciência e as funções executivas.

## **2. A abordagem informacional**

Haveriam processos informacionais no cérebro que são inconscientes do *input* até o *output* e um exemplo destes são os processos reflexivos, como o reflexo pupilar, que teriam haver com a contração e a dilatação da pupila (KANDEL ET. AL, 2013). Este processo ocorre inconscientemente, embora possa haver algum componente

fenomenal (que possa implicar consciência), que se ocorre, ocorre após a execução do reflexo. O processo inconsciente de informação pode ser altamente complexo como, por exemplo, o caso da rivalidade binocular (LOGOTHETIS & SCHALL, 1989), mas seria não-global (BAARS, 2005). Diferentemente do reflexo pupilar (que tem como substrato neural o sistema nervoso autônomo), a rivalidade binocular inclui vários tipos de informações, como os dados acerca de diferentes modalidades, para serem integrados, mas sem acesso à consciência. Haveria uma particular diferença entre esses dois processos inconscientes que reside na noção de conflito (MORSELLA, 2005)<sup>2</sup>.

Os processos que envolvem a consciência seriam exigidos para mediar conflitos não resolvidos automaticamente. Este seria o caso de conflitos que envolvem experiências tais como “dor-benefício”. Por exemplo, o caso de um indivíduo estar segurando um prato quente com um peixe sobre. Se o prato não estiver muito quente (com temperaturas abaixo de 45 graus Celsius) e o dano causado no tecido não for muito extenso, então, o indivíduo pode suportar a dor, por um determinado tempo, em vista do benefício futuro do alimento. A dor inclina a deixar cair o prato e evitar os danos potenciais e atuais ao tecido, mas, outros motivos inclinam a não deixar cair o prato. Este tipo de experiência revela um estado de conflito que precisa ser resolvido para que a ação direcionada para um objetivo possa ser executada. Ao contrário do efeito McGurk e da rivalidade binocular onde a interação da informação ocorre de modo inconsciente (mas, somos conscientes do produto), as interações entre os processos, como no caso de “dor-benefício”, que conflitam os estados originados por inclinações negativas e positivas que trazemos juntos para influenciar a ação, seria consciente. Assim, os conflitos do tipo “dor-benefício” requerem a interação entre

---

<sup>2</sup> Os processos de rivalidade binocular e o efeito McGurk (MCGURK & DONALDSON, 1976), apesar de serem considerados inconscientes, integram informações provenientes dos córtex visual e auditivo para gerar uma ação adaptativa. A questão é que as informações de mais de um tipo vindas de uma mesma área (visual, no caso da rivalidade binocular) ou de diferentes áreas (auditivo e visual, no caso do efeito McGurk) podem conflitar. Neste caso, a interação seria inconsciente para gerar uma ação. No caso da rivalidade binocular, um organismo tem dois estímulos diferentes projetados um para cada olho. O objeto da experiência poderia compor uma imagem com os dois objetos, mas o que ocorre é que ele experimenta uma imagem a cada tempo (por exemplo, ora a mesa, ora o vaso de flores) apesar das imagens estarem sempre presentes. O organismo é inconsciente dos processos cerebrais que ocorrem e decide qual a imagem é consciente a cada momento. A consciência não seria chamada para resolver o conflito, de tal modo que, a sua resolução seria inconsciente. O mesmo vale para o efeito McGurk. No efeito McGurk, um organismo vê alguém falando a sílaba “ga”, mas ouve “ba”. O estranho é que o resultado do conflito, o *output* que sai dos módulos e é experienciado é a percepção de “da”. Ou seja, “ga” + “ba” = “da”. Apesar de sermos conscientes apenas do produto, novamente, o conflito e sua resolução são inconscientes. (MORSELLA, 2005).

diferentes estruturas de processamento de informação de alto nível, designadas como módulos (MORSELLA, 2005).

Entretanto, a consciência não seria requerida para representar *outputs* de módulos individuais, mas, ao contrário, os estados conscientes diriam respeito aos produtos de “supramódulos”, estruturas de processamento da informação compostas de múltiplos módulos distribuídos globalmente no cérebro. A consciência se aplicaria à integração dos *outputs* dos múltiplos modos e não aos simples *outputs* dos módulos individuais. Os múltiplos módulos são partes de sistemas que emitem *outputs* conscientes que direcionam a ação. Assim, seriam estes sistemas multimodais de alto nível que teriam a função de permitir uma ação adequada do organismo no ambiente (MORSELLA, 2005).

Dois sistemas que dependem do processamento de informação em módulos são os sistemas de resposta instrumental e de resposta de incentivo. A reação “dor-benefício” exhibe conflitos entre os sistemas de resposta instrumental e de incentivo. Mas, o mecanismo da consciência teria a função de resolver os problemas de integração de processos informacionais em larga escala e em paralelo advindos de diferentes estruturas cerebrais que expressam os objetivos e as ações somente um de cada vez (MORSELLA, 2005). O nível global e supramodular são relacionados à consciência, e os *outputs* podem ser integrados com o objetivo de gerar uma ação adaptativa sem conflitos. Desse modo, os *outputs*, modulados nos sistemas de respostas, recebem o status de consciente. O acesso dos *outputs* dos sistemas de resposta ao plano consciente, permitiriam uma representação de todos os fatores inclusos num cenário. No caso, por exemplo, do cenário “dor-benefício”, os sistemas permitiriam representar os estados emocionais (fome ou dor) e o sistema de incentivo inclinaria o organismo buscar por alimento ou a evitar os danos ao tecido e o sistema instrumental faria o organismo se mover no espaço para atingir o objetivo, como um *driver*. Assim, no estágio de processamento inicial de informação, ao nível modular, a interação é ainda inconscientemente. A consciência dos *outputs* dos sistemas de resposta instrumental e de incentivo, quando conflitam entre si, seria obtida no nível supramodular, pois, sem o auxílio da consciência, os organismos seriam incapazes de influenciar a ação (MORSELLA, 2005).

### 3. Teorias da comunicação em animais e humanos

A comunicação animal é um ramo da cognição animal e se divide entre a sinalização comportamental, como as ações e as operações no ambiente, e não-comportamental, como a emissão de sinais sonoros, as vocalizações. Disso sobrevém uma questão: se na comunicação entre os animais não-humanos, os sinais podem ser considerados como linguísticos (se possuem significado). Se a resposta que os sinais trocados entre os animais não-humanos não possuem significado, então se diria que não teriam significado do tipo que a linguagem humana requer. Entretanto, isto não implicaria negar que os animais não-humanos transmitem informações importantes e, portanto, se comunicam. Ao negar que a comunicação entre os animais não-humanos não implica significado, estaria alguém autorizado a negar também o uso da informação como base para entender a comunicação entre os animais não-humanos? Se a informação pode servir como base para a comunicação entre animais não-humanos, a informação implicaria significado?

A discussão giraria em torno da questão se as vocalizações entre os animais não-humanos, que permitem a comunicação, carregam informação e se os seus sinais possuem ou não significado. Para Adams e Beighley (2013), o significado linguístico seria definido como algo que pode ser verdadeiro ou falso e como algo que pode ser comunicado a partir de um estímulo independente do contexto (do nicho ecológico ao qual o organismo está inserido no momento que recebeu um *input*). Para Adams e Beighley (2013), o significado requer a independência do estímulo em relação ao contexto, o que não seria compartilhado pela sinalização entre animais não-humanos. Adams e Beighley (2013) aceitam a tese que a informação poderia ser a ferramenta adequada para entender a comunicação entre os animais não-humanos, mas que a informação seria diferente de significado e que a “*false signaling*”, observada entre algumas espécies, não implicaria em significado linguístico.

Para Adams e Beighley (2013), a informação, por si só, não garantiria o significado. Quando um sinal ou símbolo tem significado, ele perderia o puro valor informacional. A informação, carregada na comunicação animal, teria a função de indicação e não poderia ser falseada. A indicação seria um tipo de relação entre dois eventos que teriam entre si uma correlação válida, como por exemplo, a fumaça em uma floresta que indica a presença de fogo (Adams & Aizawa, 2010). Além da função

de indicação, esta noção de informação possuiria outra característica: não haveria a possibilidade de falseabilidade. A fumaça indica fogo e não indicaria falsamente fogo. Nesta perspectiva, se alguém diz que “fumaça significa fogo”, tomaria a noção de “significar” como equivalente a “indicar”<sup>3</sup>.

Stegmann (2009), segue a linha das pesquisas de Marler e Evans (1996) e fornece um comentário interessante sobre um estudo feito por Lewis e Cratsley (2008) acerca dos sinais emitidos por vaga-lumes para encontrar parceiros, mas, que podem ser usados para atrair uma presa, como um sinal falso sobre a localização, o estado motivacional ou a identidade da espécie<sup>4</sup>. Stegmann (2009) tem uma perspectiva diferente de Adams e Beighley (2013) ao considerar que os sinais que carregam informação trocados entre os animais não-humanos podem conduzir a “*false tokened*” e, portanto, um significado. Stegmann (2009) considera o caso acima como exemplo de transmissão de informação com conteúdo e que o conteúdo do sinal seria fixado antes da emissão do falso sinal caracterizando “*false signaling*”. Os sinais seriam eventos físicos, comportamentos ou estruturas para os quais os receptores respondem. Estes sinais, compartilhados por animais não-humanos, seriam eventos que carregam informação para receptores, onde que, a informação seria o conteúdo do sinal ou o “sobre o que” (“*aboutness*”) do sinal.

---

<sup>3</sup> Outra característica da noção de informação seria o seu caráter de dependência de estímulos: no nível da pura informação, a fumaça não surgiria sem a presença do fogo, sendo que, esta seria uma definição natural. Enquanto indicação, a informação seria um modo de atestar uma conexão nomológica com o mundo. As coisas que têm somente valor informacional ou de indicação não seriam falseadas (“*false tokening*”), porque a informação indicaria a presença de algo no ambiente e não indicaria a não-presença. Se alguém diz “que há fumaça” e não há a presença de fumaça ou fogo nas proximidades (por equívoco ou por mentir e etc), não se estaria mais no nível da pura informação, mas no nível do significado, pois não havendo a dependência de estímulos sobre a presença de fumaça ou fogo, o discurso se engajaria sobre coisas não presentes possibilitando a falseabilidade (ADMAN & AIZAWA, 2009).

<sup>4</sup> Os vaga-lumes atrairiam os seus parceiros sexuais piscando-lhe luzes. Cada espécie possui um padrão próprio e um traço de lampejo, o que pode ser benéfico ao evitar a confusão entre as espécies e disso resultar, provavelmente, numa hibridização prejudicial. Os vaga-lumes machos (*Photinus-macdermotti*) emitem pulsos de luz por órgãos especializados quando estão voando a procura de fêmeas (*Photinus-macdermotti*). As fêmeas respondem seus próprios pulsos de luz, aos quais os machos prontamente respondem se aproximando delas. Um diálogo de pulsos de luz acontece até os machos encontrarem as fêmeas que serão as suas parceiras. O reconhecimento do companheiro em vaga-lumes pode ilustrar algumas características básicas da comunicação animal (Lewis e Cratsley, 2008). Haveria um emissor que emite um sinal físico que seria percebido pelo receptor que responde o sinal. Em vaga-lumes (*Photinus-macdermotti*), o emissor inicial seria o macho que emite um pulso de luz e o receptor que responde ao pulso inicial seria a fêmea (Lewis e Cratsley, 2008). Porém, as fêmeas do gênero (*Photuris versicolor*) “descobriram” que poderiam atrair machos do gênero (*Photinus-macdermotti*) se imitassem o código de lampejo de uma fêmea do gênero (*Photinus-macdermotti*). Quando um macho do gênero (*Photinus-macdermotti*) é enganado pelo falso sinal de luz emitido pela fêmea do gênero (*Photuris-versicolor*) e se aproxima para copular, acaba servindo de alimento (Lewis e Cratsley, 2008).

A teoria de Stegmann (2009) parece apontar para a perspectiva que os sinais trocados entre os animais não-humanos possuem um conteúdo representacional. Dois pontos se destacariam nesta perspectiva, a saber, que o estado representacional e a determinação de conteúdo seriam dados pelos receptores do estímulo (determinados conteúdos podem ter diferente significado para os diferentes *consumers*) e que poderiam ser conferidos tanto em relações ecológicas interespecíficas harmônicas (por exemplo, o mutualismo, a protocooperação e etc.) quanto em relações ecológicas interespecíficas desarmônicas (por exemplo, a predação, o parasitismo e etc.). Para Stegmann (2009), muitos sinais trocados entre os animais não-humanos não requerem necessariamente a cooperação entre os “produtores” do sinal e os seus “consumidores”.

Adams e Beighley (2013) sustentam que a transmissão de informação que ocorre, seria uma exploração do significado natural e não seria um exemplo de “*false tokening*”, portanto, não atingiria o nível da linguagem com significado. Na teoria de Stegmann (2009), o sinal do predador (*Photuris versicolor*) não indicaria a presença de um companheiro disposto a acasalar (*Photinus macdermotti*), mas apenas falsamente indicaria isto. O que então ocorre seria um rompimento da conexão do significado natural com o meio, como ocorreria na linguagem com significado (GRICE, 1957), pois o que o sinal indica não estaria presente. Adams e Beighley (2013) parecem não estarem convencidos disso, pois se o sinal do predador não indicaria (verdadeiramente) a presença do companheiro disposto a acasalar, o vínculo do sinal com o meio ainda poderia ser preservado. Adams e Beighley (2013) argumentam que, na transmissão de informação na sinalização entre animais não-humanos, não haveria controle voluntário e linguagem com significado. Para Guzeldere e outros (2002), não haveria uma teoria da mente e intencionalidade envolvidas na comunicação entre animais não-humanos, de tal modo que, a transmissão de informação, provavelmente, teria a função de indicação. A comunicação animal não-humana não teria uma teoria da mente envolvida (e, portanto a consciência), não teria controle voluntário, seria não-intencional e, assim, não teria significado

#### **4. Teorias da evolução da linguagem**

A linguagem como faculdade cognitive não é necessária para a existência do

mecanismo da consciência. É possível que um organismo recodifique as representações mentais de uma forma que facilite a sua comunicação com os outros organismos, mas sem usar o mecanismo da consciência para traduzir esses mapas em palavras e use as regras gramaticais para construir as sentenças. Este seria o caso dos sistemas de comunicação. No entanto, a faculdade de linguagem precisa de representações mentais sobre as regras para a codificação da linguagem. O argumento é que ambos os mecanismos, a consciência e a produção da linguagem, co-evoluíram. A consciência não dependeria da linguagem, mas, seria expandida pela linguagem (DAMASIO, 1998).

Nesse sentido, a linguagem organiza as experiências em categorias e molda o pensamento (CLARCK, 2001). As palavras relacionadas aos estados internos, por exemplo, às várias emoções, são uma parte importante do esquema emocional armazenado na memória. Há muito tempo se pensa que a linguagem influencia a experiência (GENTNER, 2003), incluindo a experiência emocional consciente (WIERZBICKA, 1994). A linguagem também permite a representação simbólica da experiência das emoções sem a exposição real aos estímulos que normalmente provocam essas emoções (FORSYTH & EIFERT, 1996). A noção de Damásio (DAMASIO, 2010) de "*loops sobre loops*" é consistente com esta ideia. Embora a capacidade de imaginar as emoções seja útil, ela também pode se tornar um veículo para excessiva ruminação, preocupação e obsessões (SCHERER, 2000). Se autoconsciência e emoção podem existir sem linguagem, certamente são diferentes quando o organismo possui a linguagem (DAMASIO, 1998).

Os *emotional feelings* são exemplos de representações mentais recodificadas de informações. A representação adicional (HOR) ainda está distante da forma mais sofisticada da linguagem, mas já está adequadamente codificada para se comunicar com os outros organismos os estados internos sem a necessidade de um recurso de linguagem, como ocorre na comunicação animal (KUCZAY & HENDRY, 2003). Uma vez desenvolvido o mecanismo de recodificação em um organismo emissor, o próximo passo possível é a recodificação de informações mais detalhadas típicas de um sistema de comunicação mais sofisticado. A capacidade de representar um número infinitamente de estados internos com um alto nível de complexidade e detalhes foi desenvolvido, ou seja, a capacidade da linguagem como uma adaptação biológica

complexa que evoluiu por seleção natural para a comunicação em um estilo de vida socialmente interdependente que usa o conhecimento (PINKER, 2003).

Pressupondo que os organismos atingem uma condição na qual é vantajoso colaborar com outros seres humanos, a colaboração eficiente requer boas capacidades de comunicação do estado interno e do ambiente externo. Por sua vez, isso requer mecanismos de codificação e decodificação usando sinais, ou mais sofisticadamente, usando símbolos comuns estabelecidos. Nesse estágio, é necessário desenvolver um mecanismo para traduzir as informações adquiridas de sua codificação atual para um código que possa ser entendido por outros organismos. A tradução das informações do código atual para os símbolos externos (palavras) requer uma codificação intermediária, que é mais próxima ao sistema de codificação externa do que a codificação original (DAMASIO, 2010). Assim, a hipótese em questão é que o mecanismo que traduz do código original para o código intermediário pode ser visto como a consciência.

## **5. Teorias das emoções e sentimentos**

As emoções são consideradas como sistemas desencadeadores de respostas que se desdobram em um período relativamente curto de tempo (PANKSEPP, 2008) com as quais um organismo determina a significância de um estímulo ou evento se vantajoso (benéfico) ou desvantajoso (prejudicial). A amígdala faz parte do circuito que coordena respostas comportamentais e fisiológicas após a detecção de uma ameaça (ADOLPHS, 2013). Assim, as emoções evoluíram para promover os comportamentos necessários para a sobrevivência e o bem-estar (TOBBY & COSMIDES, 2008). Mas, a resposta emocional inclui também o processamento cognitivo através da ativação do córtex insular (CRAIG, 2009) e outras áreas corticais (GOLTZBACH ET.AL, 2011). O controle emocional é a capacidade de exercer influência sobre a emoção e modulá-la por meio do uso de estratégias cognitivas ou comportamentais (SMITH & LAZARUS, 1990). A expressão emocional refere como um organismo transmite a experiência emocional através do comportamento verbal e não verbal (GROSS, 1999) e é uma parte importante da regulação emocional. A expressão emocional pode ser benéfica quando adaptável e adequada a uma determinada situação (SMITH & LAZARUS, 1990).



O papel das emoções para a *self consciousness* sugere que quando uma excitação emocional emerge, ela pode receber o status de consciente de acordo com algumas condições como a ativação de circuitos corticais implicados que interagem com as áreas subcorticais e o envolvimento de funções cognitivas na execução de tarefas (DEHAENE ET.AL, 1998). Embora a regulação da emoção tenha sido abordada, convencionalmente, como um comportamento inatamente programado em circuitos subcorticais, centrados na amígdala e no tronco cerebral, algumas propostas contemporâneas (LEDOUX, 2003) também afirmam que as emoções são HOR instanciados em áreas corticais para promover as experiências emocionais conscientes (DAMASIO ET AL, 2000).

O termo *feeling* refere aos estados emocionais conscientes. Tal conceptualização define as emoções primárias ou básicas, como o medo, além de experiências programadas inatamente que emergem dos circuitos subcorticais, mas, participando de um sistema que abrange o córtex PFC. Logo, juntamente com as funções cognitivas e executivas, as emoções dão origem a HOR que são codificações sobre as informações endógenas e exógenas, enquanto percepções produzindo *loops* que sustentam a reação (LEDOUX & BROWN, 2017).

A ativação de circuitos do mecanismo de defesa do organismo, durante uma experiência emocional, fornece tipos de *input* adicionais para a memória de trabalho suportadas pela GNC e que não acontecem em estímulos não-emocionais (DAMASIO ET.AL, 1996). Os processos cerebrais, no nível dos GNC, retiram o fenômeno consciente originado no mapeamento sensorial que pertence aos estados do corpo sendo imageado como um *feeling*, ou seja, uma sensação sobre o que acontece com um organismo capturada no ato de interação com o objeto (DAMASIO & CARVALHO, 2013). Assim, uma experiência emocional consciente de medo é baseada em uma representação de uma HOR (uma HOROR) de um estado emocional que inclui um *self* conhecedor (uma *self*-HOROR). A experiência emocional resulta da representação cognitiva de situações em que o *self* se encontra, sobre o que o *self* sabe sobre essas situações de experiências passadas que lhe forneceram o conhecimento factual (semântico) e as memórias autobiográficas, permitindo prever o comportamento futuro (LEDOUX & BROWN, 2017).

## 6. Abordagem evolucionista da consciência no sentido do funcionalismo das funções cognitivas

A abordagem evolucionista das funções cognitivas tenta descrever o funcionamento das mentes tentando precisar as características estruturais e funcionais que a história evolutiva tem feito com nossa espécie e espécies que evoluíram em paralelo. Para descrever a origem e as funções cognitivas pode ser interessante comparar para poder evidenciar as semelhanças e diferenças entre as espécies como, por exemplo, as semelhanças quanto à organização dos grupos de parentesco, o aprendizado social, a forma de comunicação e a transmissão de conhecimentos culturais, assim como, as diferenças funcionais sobre a linguagem para além da comunicação, como a produção de ideias, de conceitos e de categorizações abstratas<sup>5</sup>.

A consciência é um mecanismo de recodificação de informações que são uma HOR dos estados internos do corpo e do mundo externo. Para a HOR comunicar uma FOR de estados internos/externos, o mecanismo consciente controla a central executiva que coordena os subcomponentes da memória de trabalho que manipulam os símbolos segundo as regras gramaticais<sup>6</sup>. Assim, a ideia da consciência como um mecanismo que recodifica a informação linguisticamente, depende da relação entre a consciência e a cognição. Isso permite codificar a informação sobre um estado do corpo ou sobre uma percepção e representa, primeiro, sensorialmente, e re-representa compondo uma HOR (ROSENTHAL & WEISBERG, 2008). Aqui, o processamento da

---

<sup>5</sup> No interior de um quadro geral da semelhança e da diferença entre as espécies que considera a evolução gradual (seleção natural) e/ou a ruptura/saltos (exaptações), o evolucionismo pode tentar coligar as propriedades intrínsecas das funções cognitivas com especificidades estruturais anatômicas fisiológicas e funcionais, de um lado, e a abordagem fenomenológica, de outro lado, para indagar se o comportamento consciente, a dimensão subjetiva da cognição, também pode ser abordada.

<sup>6</sup> Numa perspectiva funcional, o envolvimento de áreas frontais dorsolaterais mediais, ventrolaterais mediais e orbitofrontais (dlmPFC, vlmPFC, ofPFC) possibilitam integrar a informação em um conjunto de informações codificadas formando uma representação de terceira ordem, um “*autonoetic consciousness*” se adicionado um esquema do *self* (LEDOUX & BROWN, 2017). A concepção de consciência considerada aqui se aproxima das concepções de consciência segundo o modelo HÓTEC de LeDoux e Brown (2017), “*Emotional Feelings*” de Damasio e Carvalho (2013) e “*Neural Global Workspace*” de Dehaene e outros (1998). As funções executivas, como a memória de trabalho e os seus subcomponentes integram as informações originadas em áreas subcorticais com conteúdo emocional e as informações autobiográficas (LEDOUX & BROWN, 2017). Isso aponta para a direção que algumas áreas posteriores, específicas às modalidades sensoriais (BLOCK, 2011), áreas subcorticais correlacionadas às emoções (LEDOUX, 2003) e algumas áreas anteriores correlacionadas às funções executivas (BOR & SETH, 2012) e às memórias episódicas (GARDINER, 2001) fornecem um mecanismo, compondo redes diferenciadas por Default Mode Network, Dorsal Attention Network e Salience Network para os processos conscientes.

representação é pré-consciente e o acesso da pré-consciência para um estado de vigília/consciência de um estímulo sensorial está correlacionado com aumento de atividade nos córtices pré-frontal e cíngulo anterior e redes fronto-parietais (SETH ET. AL, 2006), bem como, o uso das GNC (LEDOUX & BROWN, 2017) e os giros temporais superiores mediais e a ínsula inter-hemisféricas (DAMASIO & DAMASIO, 1992).

## 7. Considerações Finais

Neste ensaio, o foco proposto diz respeito à função da consciência, sendo que, a estrutura da consciência seria constituída:

a) pelo processamento informacional, os supramódulos têm a função de resolver as situações conflituosas para o organismo, via o assessoramento das funções executivas;

b) pela cognição, na qual os distintos graus de consciência têm relação com os sistemas complexos de comunicação-linguagem;

c) pela função, o mecanismo da consciência, enquanto tradutor de estados internos em externos, possui valor adaptativo para o organismo capaz de construir teorias da mente sobre os outros organismos e de comunicar os seus estados internos;

Com base nesta concepção da estrutura da consciência, a função da consciência diria respeito à formação de episódios linguísticos incorporados na atividade cerebral/corporal e situados no espaço e no tempo, os quais são vivenciados de modo único e irreproduzível por um corpo vivo. A partir destas considerações conceituais sobre a relação consciência e linguagem, a função da consciência como tradutora de estados internos representacionais em símbolos linguísticos, significa que os distintos níveis da consciência, como “*core consciousness*” e a “*extended consciousness*”, executam esta função na comunicação animal e, em maior complexidade, na linguagem humana e têm valor adaptativo ao nicho ecológico que o organismo habita.

Para uma crítica anti-reducionista do naturalismo, a consciência fenomênica seria constituída pelos conteúdos de experiências, pelas vivências das experiências e por um sujeito que vivencia as experiências na perspectiva de primeira pessoa, acessível pela introspecção. (CHALMERS, 1995). Esta é uma abordagem que fixa o alcance e os limites das “Ciências da Consciência” dissociando a consciência e a

cognição, assim como, a consciência enquanto fenômeno do acesso e da sua função. Possivelmente, as vivências subjetivas seriam melhor abordadas pela filosofia (p. ex., pela utilização do método fenomenológico), pois, os seus estudos fogem a metodologia científica (CHALMERS, 1995).

## Referências

ADAMS F, AIZAWA K. Embodied cognition and the extended mind. In: John Symons Paco Calvo (ed.), *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology*. Routledge. pp. 193-213, 2009.

\_\_\_\_\_ BEIGHLEY, S. Information, Meaning and Animal Communication: In *Theory, Information and Influence*. Ed. Ulrich Stegmann. Cambridge University Press. Cambridge, p 399-418, 2013.

ADOLPHS R. The Biology of Fear. *Current Biology*. 23, 2, 79-93, 2013.

BAARS BJ, FRANKLING S How conscious experience and working memory interact. *Trends in cognitive sciences*. 7, 4, 166-72, 2003.

BAARS BJ, FRANKLING S. Global workspace theory of consciousness: Toward a cognitive neuroscience of human experience. *Program Brain Research* 150:45-53, 2005.

BOR D, SETH AK Consciousness and the prefrontal parietal network: insights from attention, working memory, and chunking. *Frontiers in psychology*. 3, 63, 1-14, 2012.

BLOCK N. On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*. 18. 227-87, 1995.

BLOCK N. Perceptual Consciousness overflows cognitive access. *Trends in Cognitive Science*. 20. 1-9, 2011.

BROWN R. Consciousness doesn't overflow cognition. *Frontiers in Psychology*. 5, 1399, 1-4, 2014.

CHALMERS, D. Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2, 3, 200-19, 1995.

CLARCK E. Emergent categories in first language acquisition. In: Mellisa Bowerman & Stephen Levinson (ed) *Language acquisition and conceptual development*. Cambridge: Cambridge Press University. 2001. pp. 379-406.

CRAIG AD How do you feel--now? The anterior insula and human awareness. *Nature reviews neuroscience*. 10, 1, 59-70, 2009.

DAMASIO AR, DAMASIO H. Brain and language. *Sciam.* 267, 3, 89-109, 1992.

DAMASIO AR, DAMASIO H. Investigating the biology of consciousness. *Philosophical Transactions of the Real Society London B.* 353, 1879-82, 1998.

\_\_\_\_\_ DAMASIO AR The somatic marker hypothesis and the possible functions of the prefrontal cortex. *Philosophical Transactions Real Society London B.* 351, 1346, 1413-20, 1996.

\_\_\_\_\_ DAMASIO AR, GRABOWSKI TJ, BECHARA A, DAMASIO H, PONTO LLB, PARVIZI J, HICHTWA RD. Subcortical and cortical brain activity during the feeling of self-generated emotions. *Nature neuroscience.* 3, 10, 1049-1056, 2000.

\_\_\_\_\_ DAMASIO AR, CARVALHO GB The nature of Feelings. *Nature Review Neuroscience.* 14, 143-152, 2013.

\_\_\_\_\_ *Self comes to mind: constructing the conscious brain.* Pantheon Books: NY, 2010, pp 129-33.

DEHAENE S, KERSZBERG M & CHANGEUX, JP. A neuronal model of a global workspace in effortful cognitive tasks. *Proceedings of the National Academy of Sciences.* 95, 24, 14529-34, 1998.

\_\_\_\_\_ DEHAENE S, NACCACHE L. Towards a cognitive neuroscience of consciousness: basic evidence and a workspace framework. *Cognition.* 79, 1-37, 2000.

EDELMAN G, SETH A. Animal consciousness: a synthetic approach. *Trends in Neuroscience.* 32, 9, 476-84, 2009.

FORSYTH JP, EIFERT The language of feeling and the feeling of anxiety: Contributions of the behaviorisms toward understanding the function-altering effects of language. *The Psychological record.* 46, 4, 607-649, 1996.

GARDINER JM Episodic memory and auto-noetic consciousness: a first-person approach. *Philosophical Transactions Real Society London B.* 356, 1351-61. 2001.

GENTNER D. Why We're So Smart. In: Dedre Gentner & Susan Goldin-Meadow (Eds.) *Language in mind: Advances in the study of language and thought.* Cambridge: MIT Press. 2003, pp. 195-237.

GOLTZBACH ET. AL. Prefrontal brain activation during emotional processing: a functional near infrared spectroscopy study (fNIRS). *The open neuroimaging journal,* 5, 33-9, 2011.

GRICE, HP. Meaning. *Philosophical review,* 66, 377-388, 1957.

GROSS JJ. Emotion regulation: Past, present, future. *Cognition & Emotion.* 13, 5, 551-73, 1999

GUZELDERE G, NAHMIAS E, O`DEANER R. Darwin`s continuum and the building blocks of deception. In: Collin Allen, Marc Beckoff & Gordon Burghardt (eds.), *The Cognitive Animal*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002, pp 353-63.

LAMME V. Toward a true neural stance on consciousness. *Trends in Cognitive Science*. 10, 11, 494–501, 2006.

LEDOUX J The emotional brain, fear, and the amygdala. *Cellular and molecular neurobiology*. 23, 4-5, 727-38, 2003.

\_\_\_\_\_ BROWN R High Order-Theory of Emotional Consciousness. *PNAS*, 2016-25, 2017.

LEWIS SM, CRATSLEY CK. Flash Signal Evolution, Mate Choice and Predation in Fireflies. In: *Annual Review of Entomology*. 53: 293-321, 2008.

LOGOTHETIS, N & J. D. SCHALL. Neural correlates of subjective visual perception. *Science*, 245: 753-761, 1989.

LOW P, PANKSEPP J, REISS D, EDELMAN D, VAN SWINDEREN B, KOCK C. The Cambridge Declaration on Consciousness. In: *Francis Crick Memorial Conference*. Cambridge, 7 de Julho de 2012. Disponível em: < <http://fcmconference.org/> >.

KANDEL ER, SCHWARTZ JR, JESSELL TM, SIEGELBAUM AS, HUDSPETH AJ. *Principles of neural Science*. McGraw Hill: NY. Fifth edition, 2013.

KUCSZAJ SA, HENDRY JL. Does Language Help Animals Think? In: Dedre Gentner & Susan Goldin-Meadow (Eds.) *Language in mind: Advances in the study of language and thought*. Cambridge: MIT Press. 2003, pp. 237-77.

MARLER P, EVANS C. “Birds calls: Just emotional displays or something more?” *Ibis* 138: 26-33, 1996.

MCGURK H, MACDONALDSON J. Hearing lips and seeing voices. *Nature*. 264, 746–748, 1976.

MORSELLA E. The function of phenomenal states: supramodular interaction theory. *Psychological Review*. 112, n 4, 1000-1021, 2005.

NEE DE, D'ESPOSITO M. The Representational Basis of Working Memory. *Current Topics in the Behavioral Neuroscience*. 37, 213-30, 2018.

PANKSEPP J. The affective brain and core consciousness: how does neural activity generate emotional feelings? In M. Lewis, J. M. Haviland-Jones, & L. F. Barrett (Eds.), *Handbook of emotions*. New York: The Guilford Press. 2008, pp. 47-67.

PINKER S. Language as an adaptation to the cognitive niche. In: M. H. Christiansen & S. Kirby (Eds.), *Studies in the evolution of language*. New York: Oxford University Press, 2003, pp. 16-37.

ROSENTHAL D WEISBERG J. Higher-order theories of consciousness. In: *Scholarpedia*, 3,5, 4407, 12 de Maio de 2008. Disponível em: <[http://www.scholarpedia.org/article/Higher-order\\_theories\\_of\\_consciousness](http://www.scholarpedia.org/article/Higher-order_theories_of_consciousness) >

SCHERER Emotions as episodes of subsystem synchronization driven by nonlinear appraisal processes. In: *Emotion, Development, and Self-Organization: Dynamic Systems Approaches to Emotional Development*. Lewis M, Granic I (eds), Cambridge Univ Press: NY, 2000, pp 70–99.

SETH A, IZHIKEVICH E, REEKER GN, and EDELMAN GM. Theories and measures of consciousness: An extended framework. *PNAS*, 103, 28, 2006, 10799–10804.

SMITH CA, LAZARUS RS Emotion and adaptation. In: LA Pervin (ed). *Handbook of personality: Theory and research*. New York: Guilford. 1990, 609-37.

STEGMANN, UE. A consumer-based teleosemantics for animal signals. *Philosophy of science*, 76: 864-875, 2009.

TOOBY J, COSMIDES L. The evolutionary psychology of the emotions and their relationship to internal regulatory variables. In M. Lewis, J. M. Haviland-Jones, & L. F. Barrett (Eds.), *Handbook of emotions*. New York, NY, US: The Guilford Press. 2008, pp. 114-138.

TONONI G Consciousness as integrated information: a provisional manifesto. *Biological Bulletin*. 215: 216–42, 2008.

TSUCHIYA N, VAN BOXTEL JJA. Introduction to research topic: attention and consciousness in different senses. *Frontiers in psychology*. 4, 249, 1-4, 2013.

VAN GAAL S, RIDDERINKHOF KR, SCHOLTE SH, LAMME VAF. Unconscious activation of the prefrontal network. *The Journal of Neuroscience*. 30, 11, 4143–50, 2010.

WIERZBICKA A Emotion, language, and cultural scripts. In: *Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence*. Kitayama S & Markus HR (eds), American Psychological Association: Washington. 1994, pp 133–196.





## 9. DESCONSTRUINDO O ARGUMENTO DA INFERIORIDADE INTELLECTUAL FEMININA: RAZÃO E NATUREZA EM GOUGES E WOLLSTONECRAFT



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-9>

Bruna Diedrich<sup>1</sup>

*“Sou filha de todas as vozes que vieram antes  
Sou mãe de todas as vozes que virão depois.”<sup>2</sup>*

### Resumo

A presente pesquisa pretende abordar Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges, enfatizando a relação entre suas filosofias e os conceitos de razão e natureza. Pretende-se, através da apresentação e análise de sua vida e obra, ecoar suas vozes. A hipótese rebatida em comum por ambas as escritoras é a da natureza da inferioridade intelectual feminina enquanto essencial e intrínseca. A partir de suas ressignificações do conceito de natureza, bem como suas democratizações do conceito de razão, atacam postulados que justificam preconceitos. A metodologia será análise e interpretação de excertos, além da perspectiva de outros autores e autoras sobre elas.

Palavras-chave: Razão. Natureza. Olympe de Gouges. Mary Wollstonecraft. Filósofas.

### Introdução

O objetivo do presente estudo é a análise dos conceitos de razão e natureza em Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft. A metodologia centra-se tanto na análise das obras das autoras quanto de escritos sobre elas. A relevância do tema converge às origens e fundamentos da suposta inferioridade intelectual feminina e sua repercussão no processo educacional e no acesso feminino aos direitos. O argumento da hipótese da natureza feminina como inferior e passional, menos sujeita à razão e mais inconstante, tem se mostrado peça essencial na investigação da importância filosófica (ou do apagamento) da mulher dentro da tradição do conhecimento. Em um primeiro momento, serão trazidas informações gerais sobre a vida e a obra de cada, bem como características marcantes e temas recorrentes de sua escrita. Posteriormente, serão introduzidas e desenvolvidas suas noções de razão e natureza, a partir de semelhanças e particularidades. Em uma última etapa, para concluir a reflexão, apresentar-se-á a

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES. E-mail: brunaa.diedrich@gmail.com.

<sup>2</sup> Trecho da música *Mãe de Todas as Vozes*, interpretada por Gal Costa. Álbum: *A Pele do Futuro*, 2018. Composição: Nando Reis.

relevância da educação em ambas, enquanto maneira de subverter preconceitos e gerar uma mudança comportamental prática nas mulheres, estimulando-as a nutrir sua capacidade racional. Desta maneira, trazem consigo o questionamento ao papel atribuído ao feminino, tanto em suas palavras quanto no ato de serem mulheres escritoras. Inseridas no contexto da Revolução Francesa e influenciadas por ideais iluministas, destacam-se em um ambiente revolucionário e propício à mudança. Um grande marco das conquistas em direção à *Liberdade, Igualdade e Fraternidade* é o documento da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, elaborado em 1789 pela Assembleia Nacional Constituinte. Embora o objetivo fosse garantir direitos inalienáveis aos cidadãos, observou-se que a garantia dos direitos das cidadãs não estava assegurada.

Em resposta, Olympe de Gouges redige a *Declaração de Direitos da Mulher e Cidadã*, em 1791, em cujas linhas defende os direitos inalienáveis das mulheres. Direito à liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão estão entre suas reivindicações. Como anti-escravocrata, em outras obras observa-se também a defesa da igualdade para todos, não só para as mulheres. Concomitantemente, Mary Wollstonecraft emerge como uma forte voz pelos direitos femininos, a partir da *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, datada de 1792. Em uma abordagem diferente, a autora propõe um desafio: que seja dada às mulheres a chance de serem virtuosas, através de mudanças educacionais. Partindo de uma ressignificação do conceito de natureza, desatrelando a razão de sua interpretação relacionada exclusivamente ao masculino, ambas a apresentam como inerentes ao ser humano.

A natureza humana, segundo Wollstonecraft, centra-se na busca da razão e da virtude, que se configura como indissociável do caráter de humanidade. Ela reconhece o papel que a mulher tem ocupado e o quão sua mente está num estado adoecido, porém atribui essa situação ao sistema educacional. Ela objeta que as mulheres, através de um sistema educacional falho – monopolizado por livros pedagógicos escritos por homens – eram criadas para serem belas e agradáveis. Ambas se mostram contrárias à escravização, defendendo a igualdade. Olympe de Gouges traz a ideia de direitos naturais, comum a todos, bem como a ideia de que homens e mulheres são racionais e capazes, de forma idêntica.

Além dos conceitos de razão e natureza, objetiva-se realizar uma introdução, versando sobre suas obras e características, bem como sua importância. De Gouges, ao

cobrar seu reconhecimento como escritora, através das mais diversas publicações, faz-se reconhecer como autora. Ao realizar esse movimento, de acordo com Scott (1996), impõe-se enquanto indivíduo e, conseqüentemente, enquanto cidadã. Wollstonecraft, por sua vez, além de abrir espaço – assim como De Gouges – para futuras escritoras, firma sua pertinência, para Ferreira (2009), ao atacar os fundamentos preconceituosos advindos do senso-comum que costumeiramente justificavam a situação da inferioridade feminina.

Ao atacarem esses pressupostos – tanto com seus comportamentos quanto com suas palavras – obrigam a sociedade a reconhecê-las. Assim sendo, traçam um caminho importante para a libertação de suas companheiras, ao levantarem-se contra as mazelas e injustiças direcionadas à mulher, cada uma à sua maneira.

### **Olympe de Gouges**

Nascida como Marie Gouze, no ano de 1748, em Montauban, França. Há diversas incertezas – propositais ou não – sobre sua história. Sabe-se pouco e, dentre as informações não conflitantes, temos o seu matrimônio e precoce viuvez. Em torno dos dezesseis anos casou-se com um homem mais velho, cuja idade não é sabida, apenas é conhecida a grande diferença. Dois anos após essa união, Marie viu-se viúva e com um filho pequeno em seus braços (RODRIGUES, 2016, p.127). Após a morte de seu marido, mudou seu nome para Olympe de Gouges (HOWLAND, 2012, p.3), “ela adotou o nome do meio de sua mãe, Olympe, adicionou o ‘de’ e mudou o sobrenome de seu pai para Gouges”. (SCOTT, 1989, p.8, tradução nossa).

As contradições e dificuldades de acesso e verificação de fatos de sua vida podem ser entendidas como uma estratégia proposital. Uma mulher de seu tempo, escrevendo os mais diversos modelos textuais e com o caráter revolucionário contido em suas palavras, geraria muita indignação entre seus pares. Segundo Scott

Uma das estratégias de De Gouges[...] foi levar a ambigüidade de representação até seu limite ao brincar com a relação entre signo e referente, usando cada um de maneira intercambiável para estabelecer a realidade. Ela fez isso não apenas em seus muitos escritos [...] mas na própria construção de si mesma. (SCOTT, 1996, p.21, tradução nossa).

Desta maneira, pode-se interpretar esse movimento como um modo de retomar o controle sobre sua própria história, fazendo com que as narrativas se acumulem e se confundam. Não restando, portanto, alternativa além de focar estudos mais em sua obra e legado e menos em sua vida pessoal. Esse movimento ativo de retomada e autodefinição, deixando um caos proposital entre ficção e fatos em sua biografia, condiz com a mesma cidadã que negou o nome tanto de seu pai quanto de seu marido, escolhendo como chamaria a si própria. As incoerências e divergências factuais valorizam seu legado em detrimento dos comentários biográficos, sendo mais relevante sua carreira enquanto “*femme de lettres*” (SCOTT, 1996, p.22) do que quantos filhos teve ou quaisquer certezas sobre a identidade do pai de Olympe.

Para endossar essa movimentação conflitante, em um dos panfletos nos quais critica Robespierre, assina com o anagrama Polyme, que dizia ser a definição de um “animal anfíbio”, continuando ao descrever-se como “um animal singular; não sou nem homem, nem mulher. Tenho toda a coragem de um e, às vezes, a fraqueza do outro.” (GOUGES *apud* SCOTT, 2005, p.21). Autodidata (DIAMOND, 1998, p.6), escrevia sobre os mais diversos temas nos mais variados formatos. A autora produziu “peças de teatro, novelas, artigos políticos, panfletos e tratados” (RODRIGUES, 2016, p.128).

Os conteúdos de seus escritos eram tão diversificados quanto seus formatos. Ela trazia temas como “defesa das minorias, igualdade das mulheres/igualdade dos sexos, não-violência, justiça social, denúncia da escravidão e do racismo” (ESCALLIER, 2012, p.225), bem como versava sobre a “defesa do amor livre, a construção de maternidades para mães solteiras e de orfanatos, a criação de um teatro dedicado à dramaturgia feminina, de oficinas nacionais para desempregados e de lares para os sem-teto” (DE SOUSA; SALGADO *apud* RODRIGUES, 2016, p.129).

Dentre sua produção, destacar-se-á alguns escritos. O primeiro deles, datado de 1788, intitula-se *Refléxion sur les noirs*. Com carácter abolicionista, sobressai-se pela inserção dos escravizados como agentes, contanto a própria narrativa. Ela objetou que “Muitos homens se interessaram pelo destino dos escravos e se esforçaram para aliviar seu fardo, porém nenhum pensou em deixá-los subir ao palco com suas roupas típicas e sua cor como eu planejava fazer, se a *Comédie Française* não tivesse se oposto.” (GOUGES *apud* MENDONÇA, 2020, p.311). Seu ímpeto progressista evidencia-se também na *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, de 1791, cuja autoria

tornou-a mais famosa. Ao dedicá-la à rainha, firma seu compromisso de lealdade à sua Pátria, de mesmo modo que requisita apoio na causa da libertação feminina (DIAMOND, 1998, p.9). De Gouges opõe-se à ausência feminina enquanto cidadãs, selada na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789. Os direitos básicos defendidos por ela são “a liberdade, a propriedade, a segurança, e sobretudo a resistência à opressão” (GOUGES, 2015, p.2). Ela também afirma que “a mulher deve ter o direito de subir ao cadafalso; ela deve ter igualmente o direito de subir à Tribuna” (GOUGES, 2015, p.3). Nesse mesmo artigo, é defendido o direito de livre expressão e a igualdade de punições aplicadas a todos os indivíduos.

O escrito que oportunizou sua prisão foi *Three Urns*, de 1793, em cujas linhas propõe uma votação democrática, na qual cada cidadão “escolheria entre três formas de governo: monarquia, república ou federação” (DIAMOND, 1998, p.14, tradução nossa). Anteriormente, já havia tecido duras críticas à Robespierre e sua gestão, o que a levou a prisão e, posteriormente, à guilhotina. Em um julgamento repleto de adversidades, completou seu destino ao provar, no campo prático, que a mulher poderia subir tanto à tribuna quanto ao cadafalso. Após sua execução, é anunciado no obituário: “Lembrem-se da impudente Olympe de Gouges, que primeiro instituiu as sociedades de mulheres e abandonou os cuidados do lar para se intrometer na República, sob quem a cabeça caiu sob o ferro vingador das leis.” (ESCALLIER, 2012, p.230). Tal anúncio encontra eco na imprensa, salientando que ela “Quis ser homem de Estado e parece que a lei puniu esta conspiradora por ter esquecido as virtudes que convêm ao seu sexo” (ESCALLIER, 2012, p.230).

### **Mary Wollstonecraft**

Nascida em 1759, na cidade de Londres, em uma família de classe média. Em razão de “negócios desastrosos” e “constantes mudanças de residência” (MORAES, 2016, p.11), observa-se a repercussão de seu pai em sua vida. Essa vivência também se demonstra como relevante para o desenvolvimento da personalidade assertiva de Mary. Godwin, companheiro de Wollstonecraft, ao escrever suas memórias, caracteriza o pai como um déspota que “alternava ataques de bondade e crueldade” (GODWIN, 2005, p.5, tradução nossa). Havia situações nas quais “Mary costumava se lançar entre o déspota e sua vítima, com o propósito de receber ela mesma os golpes

que pudessem ser dirigidos contra sua mãe” (GODWIN, 2005, p.6, tradução nossa).

Para Ferreira (2009), sobrevivência e proteção serão marcas importantes na vida de Wollstonecraft desde cedo, em razão desse cenário caótico. Outra experiência expressiva na construção do que viriam a ser suas preocupações temáticas foi a fundação de uma escola em conjunto com a irmã. Novamente demonstrando seu ímpeto inconformista, auxilia na fuga desta de seu cunhado violento (MORAES, 2016, p.11). Voltando-se para a educação feminina, publica seu primeiro panfleto intitulado *Thoughts on the Education of Daughters: with Reflections on Female Conduct, in the More Important Duties of Life*, em 1787. Autodidata (FERREIRA, 2009), tem sua escrita marcada pela observação e por suas vivências: “aquilo que ela sabia veio da leitura, do diálogo [...] e da atenção cuidadosa para soar crítica a seu próprio trabalho” (LINDEMANN, 1991, p.156, tradução nossa). São temas recorrentes em suas obras as inquietações acerca do ser humano, sua natureza, liberdade, justiça e preocupações concernentes ao cidadão, seus direitos e deveres (FERREIRA, 2009, p.124). Os estilos textuais serão dos mais variados, incluindo “romances, relatos de viagem cartas, resenhas, notas jornalísticas, ensaios e tratados de pedagogia” (FERREIRA, 2009, p.122). Sua obra de destaque será a *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, de 1792. Esse tratado, de ordem filosófica, jurídica e moral será também uma resposta à *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789. Sua crítica centrar-se-á no processo educacional, cujo sistema socializa as mulheres orbitando em torno das necessidades masculinas. Um dos principais focos do ataque de Wollstonecraft é a obra *Emílio*, de Rousseau. Nesse tratado pedagógico, a personagem feminina do autor – Sofia – é educada para ser agradável ao homem. Para Mary, “Sofia é, sem dúvida, cativante, embora me pareça totalmente inatural” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p.45).

De acordo com a autora, a educação feminina, cujos livros direcionados eram escritos por homens, eram ultrajantes à natureza humana. A essência humana, para ela, centra-se na busca de conhecimento e virtude, não podendo ser descrita em termos servis ou em situações nas quais a beleza é preferida em detrimento de virtudes. Desta maneira, as diferenças entre os sexos não se aplicam no campo cognitivo, sendo resultado da educação e socialização (LINDEMANN, 1991, p.158). Priorizando a busca pela virtude e desenvolvimentos das capacidades intelectuais, autodefine-se como filósofa e moralista. Mostra seu incômodo com o sistema ao afirmar que: “Como filósofa, leio com indignação os epítetos plausíveis utilizados pelos homens para

suavizar seus insultos; e, como moralista, pergunto qual é o significado de associações tão heterogêneas, tais como belos defeitos, debilidade amável etc.?” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p.56) Interessada em vivenciar a Revolução Francesa, viaja para a França, em 1792, onde conhece seu futuro marido e pai de sua primeira filha (MORAES, 2016, p.12). Após um relacionamento conturbado separam-se e, em 1796, inicia-se a parceria intelectual entre Wollstonecraft e William Godwin. A amizade e relacionamento entre ambos apenas formaliza-se em razão do nascimento de sua filha, que viria a ser a famosa escritora de *Frankenstein*, Mary Shelley (MORAES, 2016). Wollstonecraft faleceu em decorrência de complicações pós-parto, dez dias após o nascimento (MORAES, 2016). A relação enquanto companheiros e pares intelectuais entre Mary e William parece transcender a própria existência da autora. Em sua publicação de uma biografia póstuma – em cujas linhas são retratados diversos fatos de sua infância, juventude e relacionamentos anteriores – baseados nas histórias contadas por outras pessoas, ela é retratada em sua complexidade, como muito mais do que apenas esposa e mãe.

### **Razão e Natureza**

Visto que a Constituição de 1791 selava os direitos inalienáveis dos cidadãos, também selava o abismo entre sexo, raça e classe. Apenas os homens livres detentores de posses – e, portanto, detentores de uma voz socialmente expressiva – eram considerados. Em um ímpeto transgressor, Olympe de Gouges, ao redigir a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, reclama os “direitos naturais inalienáveis e sagrados da mulher” (GOUGES, 2015, p.1), os quais seriam “a liberdade, a segurança, e sobretudo a resistência à opressão” (GOUGES, 2015, p.2). Esses direitos, cuja base seriam sólidos “princípios simples e incontestáveis” (GOUGES, 2015, p.1), garantiriam um tratamento isonômico para homens e mulheres perante a lei (MIYAMOTO; KROHLING, 2014, p.469). Essa simplicidade e incontestabilidade dá-se em consequência da natureza. Supondo uma igualdade natural entre homens e mulheres, ela redefine o conceito de natureza ao “perguntar aos homens com que direito oprimem as mulheres” (DIAMOND, 1998, p.10, tradução nossa). Considerando essa distinção dos direitos masculinos e femininos como não fundamentada em princípios racionais e razoáveis, contesta os motivos que justificavam, teoricamente, a opressão

feminina. Ao questionar os homens sobre as motivações da opressão de seu sexo, Gouges ressignifica o que se entende por natureza, posto que a inferioridade feminina deixaria de ser, portanto, um postulado inquestionável. Inicia seu texto dando voz à “reivindicação das cidadãs” (GOUGES, 2015, p.1), buscando subverter essa estrutura hierárquica de poder. Em suas linhas, a autora propõe tanto a igualdade de direito quanto de deveres. O direito à livre expressão dos pensamentos implica a mesma aplicação jurídica e penal. Ela não pretende conceder ao sexo feminino nenhum privilégio justificado através de estereótipos associados à feminilidade ou fragilidade. Assim como pode expressar-se, pode resistir à opressão e pode ser punida por leis. Logo, marca o dever de obedecer às leis, às quais seriam fundamentadas de forma racional e justa, isentas de preconceitos.

Em sua mais famosa sentença dirá que “a mulher tem o direito de subir ao cadafalso; ela deve ter igualmente o direito de subir à Tribuna” (GOUGES, 2015, p.3). Como sua própria vivência provará, ela afirmou-se como uma mulher que cobrou esse reconhecimento. Comunicou seus pensamentos – embora não sem resistência alheia ou opressão – e, por sua vez, essa coragem levou à sua prisão e posterior morte na guilhotina. Provando e cobrando, empiricamente, o reconhecimento do direito feminino de subir ao cadafalso e à tribuna. Para Olympe, a concepção de natureza relaciona-se intrinsecamente à noção de justiça. As leis, derivadas da Nação – que será a união de homens e mulheres qualificados e aptos à desempenhar o cargo – serão fundamentadas em princípios justos, racionais e cujo objetivo seja direcionado sempre à “preservação da constituição, dos bons modos e à felicidade de todos” (GOUGES, 2015, p.1). Assim sendo, opõe-se veementemente à escravidão. Será entendida como antinatural, um insulto aos princípios mantidos na *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*. Segundo ela, “é ali que a natureza treme de horror” (GOUGES, 2015, p.9). Para Diamond, Olympe condena a escravidão, sugerindo que “é um resultado não da divisão natural em superior e inferior, mas do poder branco e do interesse próprio” (DIAMOND, 1998, p.7, tradução nossa). Em uma de suas peças, uma das personagens profere a seguinte sentença: “Natureza não os fez escravos, eles são homens como vocês.” (GOUGES *apud* HOWLAND, 2012, p.11, tradução nossa).

Assim como a situação feminina não era natural, também não era a dos escravizados. Postulados enraizados em preconceitos, bem como preceitos disfarçados



de argumentos racionais e naturais não seriam mais suficientes para manter o *status quo*. Se a inferioridade de gênero e raça não eram inerentes à essência e natureza, seriam questionados os fundamentos destas divisões. Se não fundamentadas na natureza e em princípios justos e racionais – o que ela prova com afinco não ser o caso – “ninguém deve ser obrigado a fazer o que elas [leis da natureza e da razão] não ordenam” (GOUGES, 2015, p.2). Wollstonecraft, por sua vez, também tece críticas à escravidão. Ao realizar uma analogia entre esta e a condição servil feminina, aponta sua justificação condicionada à preconceitos. O objetivo dessa condição inferior na qual tanto a mulher quanto o escravizado se encontram – que, embora análogas, segundo a autora, não são, de fato, as mesmas hierarquias de poder que as entrelaçam – é a manutenção do *status quo* do homem cidadão. Para Mary, não são princípios que selam essas estruturas, mas sim interesses e preconceitos disfarçados. O capítulo que contém essa reflexão é intitulado “Dos efeitos perniciosos que surgem das distinções inaturais estabelecidas na sociedade” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p.188).

Ao analisar os efeitos desses preconceitos e suas nefastas consequências na sociedade e nos indivíduos, ela – assim como De Gouges – subverte a noção de natureza. Esses princípios, doravante postulados e inquestionáveis, são trazidos ao debate. A situação na qual a mulher se encontra é vista não como a causa da sua condição jurídica, mas como consequência. Excluídas dos processos representativos, educacionais e da vida pública, adquirem os vícios que serão apontados como inerentes ao seu sexo. Ela inquire, ao refletir sobre a condição feminina: “Quem fez o homem o juiz exclusivo, se a mulher compartilha com ele o dom da razão?” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p.19).

Para ela, a faculdade racional é comum aos sexos. É, desta maneira, inerente à natureza humana, não à masculina, como era comumente alegado. Através da educação feminina, focada em características como beleza e agradabilidade em detrimento de quaisquer virtudes, há uma atrofia das capacidades femininas. Segundo Vargas-Freitas:

Wollstonecraft explana como a mulher é designada a negar sua natureza humana e a aceitar os dogmas machistas sobre a feminilidade. Ser feminina, nesse sentido, não tem a ver com a positivação das potências femininas, significa a redução das capacidades do ser humano, reservando-as ao homem. O princípio da restrição é inerente a tal fórmula. A mulher precisa negar a razão natural para afirmar um

estereótipo convencional imposto pejorativamente contra seu benefício. Esse conflito desnorteia o instinto feminino, intencionando sua domesticação. (VARGAS-FREITAS, 2014, p.6)

Assim sendo, a mulher parece ser conscientemente conduzida, por um procedimento cuidadoso, a negar sua natureza. Ao reduzi-la a seu corpo, sua mente é moldada nesses ditames. Se sua mente não sabe que pode transcender o que foi estipulado como a essência feminina, será mais fácil controlá-la, como aponta o processo de domesticação intencional exposto por Vargas-Freitas. Wollstonecraft, propõe, portanto, uma libertação dessas amarras. A razão, antes entendida como uma capacidade inacessível às mulheres, que precisariam da tutela masculina para agir de forma racional, é entendida em termos da “superioridade do homem sobre o animal” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p.31). Observa-se que a superioridade referida é do homem, enquanto gênero humano, sobre o animal. A mulher estaria em plena igualdade de cultivar e utilizar a própria capacidade, se exposta ao estímulo e educação adequados. A distinção entre os humanos dá-se em consequência da virtude que, supondo condições iguais para que ambos se desenvolvam, seria o único critério que “eleva um ser acima do outro” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p.31). A falácia da inferioridade feminina de ordem cognitiva é rebatida, ao afirmar: “considerarei as mulheres como criaturas humanas que, junto com os homens, são postas na Terra para desenvolver suas faculdades” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p.26). Se não é a essência feminina que sela seu destino, apresenta-se um novo problema para Mary: explicar a visível condição inferior e adoecida na qual a mulher encontra-se na sociedade. Seu primeiro movimento foi argumentar que o motivo não era advindo da natureza. Resta, então, mostrar sua causa, já que a consequência, para ela, são as mulheres de seu tempo. Para essas mulheres, sua situação de dependência e eterna tutela de um homem a outro – seja pai, seja irmão, seja marido – é incentivada e apresentada como único caminho. Ser agradável e desempenhar com gracejo e subordinação esses papéis (filha, irmã e esposa-mãe), bem como aceitar de forma resignada as hierarquias patriarcais de poder, era o destino feminino. Sua criação e educação, cujos livros dedicados a este fim serão objeto de duras críticas da autora, reforçarão a situação doente na qual a mulher se encontra, não estimulando em nenhuma medida – e, eventualmente, condenando – o desenvolvimento de suas virtudes intelectuais. Sua descrição indignada do processo educacional é a seguinte:

A conduta e as maneiras das mulheres são, de fato, a prova evidente de que a mente delas não se encontra em um estado sadio; pois, tal como as flores plantadas em um solo rico demais, a força e a utilidade são sacrificadas à beleza, e suas folhas garbosas, após agradarem a um olhar exigente, murcham e caem do galho, muito antes de atingirem a maturidade. Atribuo a causa desse florescimento estéril a um sistema de educação falso, extraído de livros sobre o assunto escritos por homens que, ao considerar as mulheres mais como fêmeas do que como criaturas humanas, estão mais ansiosos em torná-las damas sedutoras do que esposas afetuosas e mães racionais. O entendimento do sexo feminino tem sido tão distorcido por essa homenagem ilusória que as mulheres civilizadas de nosso século, com raras exceções, anseiam apenas inspirar amor, quando deveriam nutrir uma ambição mais nobre e exigir respeito por suas capacidades e virtudes. (WOLLSTONECRAFT, 2016, p.25)

A crítica da autora à condição de seu sexo, ecoa suas noções de virtude, razão e natureza. Sua atribuição dos vícios à maneira como a educação feminina é feita abre espaço para um movimento de mudança, contendo aspirações à justiça e igualdade. De Gouges também aponta para os perigos de cultivo da beleza em detrimento da virtude, apontando as vantagens que se apresentam ao seu sexo ao seguir esse caminho: “Uma mulher não precisava ser mais que bela ou amável; quando ela possuía estas duas vantagens, ela via cem fortunas a seus pés.” (GOUGES, 2015, p.6).

Não pareceria, desta maneira, necessariamente vantajoso o cultivo do entendimento para todas as mulheres. Para tal, seria necessário que o processo de socialização as direcionasse para o desenvolvimento da virtude, opção que não era sequer cogitada como disponível inicialmente. Os homens, encarregados tanto da elaboração dos livros quanto do processo educacional, deveriam considerar as mulheres enquanto criaturas humanas e, portanto, racionais e virtuosas. O foco de sua existência deveria ser a busca da virtude, preocupando-se apenas em responder à razão, não mais aos domínios, caprichos e desmandos do homem (WOLLSTONECRAFT, 2016, p.75). O papel da razão, deturpado socialmente, seria restituído. Essa faculdade, que aparece para Wollstonecraft como a característica mais marcante e indissociável do gênero humano, era utilizada como uma justificativa para os mais vis fins. Os preconceitos, contrários à natureza, eram utilizados para justificar a condição servil feminina. Segundo ela

Os homens, em geral, parecem empregar a razão para justificar preconceitos, assimilados quase sem saber como, em vez de procurar desarraigá-los. [...] as conclusões imperfeitas a que chegam são, com frequência, muito plausíveis, porque se constroem a partir de uma experiência parcial e de pontos de vista justificados, ainda que estreitos. [...] No entanto, as provas são necessárias, caso contrário o profundo domínio da prescrição nunca será abalado pela razão, haja vista que apelar para os costumes como argumento para justificar que os homens (ou as mulheres) sejam privados de seus direitos naturais é um dos sofismas mais absurdos que diariamente insultam o bom senso. (WOLLSTONECRAFT, 2016, p.31-32)

De Gouges faz referência a este mesmo movimento de restituição da razão ao afirmar que “O potente império da natureza não é mais cercado de preconceitos, de fanatismo, de superstição e de mentiras.” (GOUGES, 2015, p.4). É interessante ressaltar que ambas convergem para um conceito de natureza associado à razão e justiça, diametralmente oposto à noção de preconceito, injustiça ou desigualdade. Ao exigir provas para justificar preconceitos, Wollstonecraft está, conscientemente, derrubando-os. Considerando que hábitos e costumes não são necessariamente de ordem racional – muitas vezes são apenas repetições advindas de processos de socialização e educação – não há fundamentação lógica na desigualdade. Essa desigualdade, como reforçado no excerto, não tem necessariamente uma ligação apenas com a condição feminina, mas também versa sobre a desigualdade entre os homens. Ao abordar o conceito de natureza humana em Mary Wollstonecraft, Lindemann aponta que a “Razão é a característica distintiva da humanidade e é comum a todos os seres humanos.” (LINDEMANN, 1991, p.157, tradução nossa). Logo, compreendendo a razão como inerente à essência humana, a desigualdade age contra a autoridade racional. Olympe também converge para essa visão. Esse papel central da justiça em sua teoria fica evidente no artigo V da *Declaração dos Direitos da Mulher e Cidadã*. Evocando as leis sujeitas às forças da natureza da razão, ela caracteriza estas como “leis sábias e divinas” (GOUGES, 2015, p.2). Assim sendo, é enfatizado como correto apenas obedecê-las, uma vez que a resistência à opressão é um direito reivindicado por ela. Ecoando esse direito de resistência, provoca e chama suas companheiras:

Mulher, desperta; o alarme da razão se faz ouvir em todo o universo; reconhece teus direitos. [...] O homem escravo multiplicou suas forças, teve necessidade de recorrer às tuas para quebrar as correntes. Liberto, ele tornou-se injusto com sua companheira. Ai mulheres! Mulheres, quando cessareis de ser cegas? Quais as vantagens que obtivestes na revolução? (GOUGES, 2015, p.4).

Para ela, desigualdade é tida como um insulto. A desigualdade disfarça interesses e pretensões à superioridade, poder e vantagens de argumentos racionais. A razão não modifica de acordo com o gênero para Olympe (SCOTT, 1996, p.38-39). Da mesma maneira, não se curva nem ao sexo nem à classe para Wollstonecraft (LINDEMANN, 1991, p.157).

### **Considerações finais**

Considerando o impacto de suas obras – tanto a seu tempo quanto posteriormente – é crucial ressaltar as soluções e propostas destas. Ao expor com veemência a situação desfavorável da mulher, também apresentam a alternativa para criar mulheres mais saudáveis. Seus objetivos serão simples, entretanto também muito complexos por sua repercussão e resistência. Para ambas, as distinções entre indivíduos deveriam ser feitas exclusivamente com base em suas capacidades. Porém, para tanto, seria necessário que fossem oferecidas as mesmas condições e oportunidades para seu desenvolvimento, não fazendo distinção entre gênero, raça e classe. De Gouges objeta que todos “devem ser igualmente admissíveis em todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo suas capacidades, e sem outras distinções senão aquelas de suas virtudes e seus talentos” (GOUGES, 2015, p.2). Wollstonecraft, por sua vez, além de reclamar empregos dignos, não servis e espaço de representação no governo, propõe uma distinção semelhante: “Deixemos espaço para que suas faculdades se desenvolvam e suas virtudes ganhem força e, então, decidiremos qual deve ser a posição do sexo feminino, por inteiro, na escala intelectual.” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p.57). Para tal, é indispensável que se repense sua educação. Os conceitos das autoras, com relação à educação feminina, parecem convergir. Para Gouges, a educação feminina é desprezada, em razão do foco da vida feminina permanecer na beleza e superficialidade. Não era necessário,

portanto, o cultivo do intelecto ou da razão. Seu recurso costumava ser a feminilidade e as artimanhas reconhecidas como inerentes ao seu sexo. Da mesma maneira, Wollstonecraft argumenta que apenas a educação focada nas virtudes e no intelecto subverteriam a situação desfavorável. É necessário considerar a relevância das autoras, uma vez que fazem uma afirmação e uma defesa do desenvolvimento feminino, ciente das suas possibilidades. Em um momento tão efervescente quanto o da ascensão de ideias iluministas, é simbólico que a situação feminina tenha sido desconsiderada. Em momentos de mudança, é substancial que vozes como estas não se calem, sejam relidas e lembradas. Suas reclamações, tão ousadas e imprescindíveis, criaram precedente para outras que vieram depois. Relembra-las e trazê-las ao holofote é, desta maneira, um movimento importante em defesa da educação e do esfacelamento das arcaicas estruturas de poder, muitas vezes fundamentadas por argumentos análogos aos rebatidos pelas autoras.

### **Referências bibliográficas**

DIAMOND, M. J. Olympe de Gouges and the French Revolution: The Construction of Gender as Critique. In: DIAMOND, M. J. (Org.) *Women and Revolution: Global Expressions*. New Brunswick: Kluwer Academic Publishers, 1998, p.1-17.

ESCALLIER, C. Olympe de Gouges: Uma Humanista Sob o Terror. In: *Gênero na Amazônia*, Belém, n.2, p. 225-237, jul./dez., 2012.

FERREIRA, M. L. R. Mary Wollstonecraft e a Educação da Humanidade pelas Mulheres. In: FERREIRA, M. L. R. *As Mulheres na Filosofia*. Lisboa: Edições Colibri, 2009, p.122-148.

GOUGES, O. de. *Declaração dos Direitos da Mulher e Cidadã*. Trad. Luiza Salgado Mazzola e Aída Carla Rangel de Sousa, 2015. Disponível em <[https://mnemosineantologiasdotcom.files.wordpress.com/2015/07/gouges\\_trad.pdf](https://mnemosineantologiasdotcom.files.wordpress.com/2015/07/gouges_trad.pdf)> . Acesso em 28/08/2020.

GODWIN, W. *Memoirs of the Author of a Vindication of the Rights of Woman*. Londres: Joseph Johnson, 2005.

HOWLAND, C. *Olympe de Gouges: More than a Proto-Feminist*. 2012. Disponível em <<https://core.ac.uk/download/pdf/213851817.pdf>>. Acesso em 25/08/2020.

LINDEMANN, K. Mary Wollstonecraft. In: WAITHE, M. E.(Org.). *A History of Women Philosophers: Modern Women Philosophers, 1600-1900* (vol. III). Minnesota: Kluwer Academic Publishers, 1991, p.153-170.

MENDONÇA, M. P.; PRIMO, M. de S.'A. A. A palavra de uma cidadã na tormenta revolucionária: o pensamento político de Olympe de Gouges. In: *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, vol.27, n.52, p.306-329, jan./abr., 2020.

MIYAMOTO, Y. M. H.; KROHLING, A. Dos direitos das mulheres na perspectiva de Jean-Jacques Rousseau, Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges. In: MEZZAROBBA, O.; *et.al. História do Direito*. Curitiba: Clássica Editora, 2014, p.459-474.

MORAES, M. L. Q. de. Prefácio. In: WOLLSTONECRAFT, M. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*. São Paulo: Boitempo, 2016, p.7-16.

RODRIGUES, D. Q. Olympe de Gouges: Culpada! O crime? Querer igualdade, liberdade, fraternidade. In: PACHECO, J. (Org.). *Filósofas: A presença das mulheres na Filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p.123-135.

SCOTT, J. W. French Feminists and the Rights of 'Man': Olympe de Gouge's Declarations. In: *History Workshop Journal*, vol. 28, n.1, 1989, p.1-21.

SCOTT, J. W. O enigma da igualdade. In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 13, n.1, p.11-30, jan./abr., 2005.

SCOTT, J. W. The Uses of Imagination: Olympe de Gouges in the French Revolution. In: SCOTT, J. W. *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Londres: Harvard University Press, 1996, p.19-56.

VARGAS-FREITAS, J.-A. V. *Os conflitos entre Machismo e Feminismo na Educação por Rousseau e Wollstonecraft*, Rio de Janeiro, nov./2014. Disponível em <<https://quaestio.org/qatalog/Os-Conflitos-Entre-Machismo-E-Feminismo-Na-Educacao-Por-Rousseau-E-Wollstonecraft.pdf>>. Acesso em 18/08/2018

WOLLSTONECRAFT, M. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*. São Paulo: Boitempo, 2016.





## 10. COMO DETECTAR E DESMANTELAR UM APITO PARA CACHORRO?



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-10>

Italo Lins Lemos<sup>1</sup>

Renato Cesar Cani<sup>2</sup>

### Resumo

Um apito para cachorro (*dogwhistle*) consiste em um ato de fala designado para disseminar ao menos duas mensagens, sendo uma codificada e direcionada a um público-alvo que é unicamente capaz de decodificá-la, e outra para o público geral que não está consciente da mensagem codificada — sendo essa a razão que permite o falante negar, plausivelmente, a existência de uma mensagem velada. A nossa proposta neste trabalho é fornecer critérios que nos auxiliem não apenas na detecção, mas também no desmantelamento de um apito para cachorro. Ao usarmos como caso paradigmático o discurso que, em 17 de janeiro de 2020, ocasionou a demissão de Roberto Alvim, o agora ex-Secretário da Cultura, proporemos, a partir das contribuições de Kimberly Witten, que um apito para cachorro pode ser detectado quando (1) pertencemos ao público-alvo do discurso velado ou estamos familiarizados com as simbologias usadas por esse público; (2) temos um testemunho — intencional (reportante ou *whistleblower*) ou acidental — de um membro do público-alvo; ou (3) contamos com a inabilidade do falante ao construir e executar a mensagem velada. Mostraremos, por fim, seguindo Saul, que o apito se desmantela quando se torna parte explícita da conversação.

Palavras-chave: Apito para cachorro; Denegabilidade Plausível; Ambiguidade; Discurso de Ódio; Atos de Fala.

### Abstract

A dogwhistle consists in a speech act designed to propagate at least two messages: a covert message directed to a target audience (the only group that is able to decode it), and another message directed to a general public that is not aware of the coded message — this is the reason why the speaker may plausibly deny that there is a veiled message. Our proposal in this work is to provide a set of criteria that may help us not only detect, but also dismantle a dogwhistle. Analyzing the discourse that in January 17, 2020, caused the dismissal of Roberto Alvim, now ex-Secretary of Culture, we'll propose, based on the Kimberly Witten's account, that a dogwhistle can be detected when we (1) are a part of the target audience or when we're familiar with the symbologies used by that audience; (2) have an intentional (whistleblower) or accidental testimony from a member of the target audience; or (3) rely on the speaker's inability to build and execute the veiled message. We'll show, finally, in accordance with Saul, that a dogwhistle is dismantled when it becomes an explicit part of the conversation.

Keywords: Dogwhistle; Plausible Deniability; Ambiguity; Hate Speech; Speech Acts.

---

<sup>1</sup> Professor Temporário na Universidade Estadual de Maringá. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Contato: italolinslemos@hotmail.com. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-2402-9820>>.

<sup>2</sup> Professor Efetivo no Instituto Federal do Mato Grosso, *Campus* Pontes e Lacerda / Fronteira Oeste. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Contato: renatocani@gmail.com. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-1460-8450>>.

## Introdução

Empregamos a expressão “apito para cachorro” (“*dogwhistle*”) para nos referir a um discurso ambíguo que propaga ao menos duas mensagens: uma mensagem aberta para o público geral e uma velada para um público-alvo. Analisaremos no que consiste um apito à luz da teoria dos atos de fala, e como esse instrumento retórico pode ser apropriado por políticos com o objetivo de acenar para grupos que disseminam discursos de ódio sem, com isso, transparecer para o público geral (cf. FEAR, 2007; SAUL, 2018; WITTEN, *forthcoming*).

Investigaremos neste trabalho como os apitos para cachorro podem ser classificados como intencionais e não-intencionais (seção 1), como a denegabilidade plausível é uma de suas características principais (seção 2), e como, apesar da denegabilidade plausível, podemos detectá-lo e desmantelá-lo (seção 3). A evidência que traremos, na terceira seção, a fim de sustentar a tese de que os apitos podem ser detectados e desmantelados, é o episódio que culminou na demissão de Roberto Alvim, o agora ex-Secretário da Cultura do Brasil, em 17 de janeiro de 2020. Alvim, como veremos, fez uso de simbologias reconhecidamente nazistas para acenar de forma velada às alas radicais da Direita conservadora brasileira. Entretanto, como argumentaremos, uma vez que a mensagem velada foi explicitada pela mídia e pelo público nas redes sociais, o apito se tornou manifesto e foi devidamente desmantelado.

A partir do cenário acima, de modo análogo, argumentaremos que um *dogwhistle* é desmantelado quando se torna parte explícita da conversação (cf. SAUL, 2018, p. 381), o que pode ser realizado caso (1) sejamos um membro do público-alvo ou estejamos familiarizados com as simbologias empregadas pelo público em questão, (2) tenhamos um testemunho — intencional (reportante ou *whistleblower*) ou acidental — de um membro do público-alvo, ou (3) o falante fracasse ao construir a sua mensagem velada (cf. WITTEN, *forthcoming*, p. 14).

### 1. Apitos para cachorro (*dogwhistle*)

A investigação filosófica a respeito da linguagem possui diversos objetivos, dentre os quais podemos destacar o esclarecimento das condições de verdade das proposições e a reconstrução teórica dos atos de fala. Em particular, a área da filosofia

da linguagem conhecida como teoria dos atos de fala — impulsionada pelo trabalho seminal de Austin (1962) — visa a fornecer ferramentas conceituais capazes de explicar as condições de felicidade (sucesso) de determinados discursos.

O ponto de partida da teoria dos atos de fala é a compreensão de que representar estados de coisas mediante proposições é apenas uma dentre as várias coisas que podemos fazer por meio da linguagem. Nesse sentido, um *ato de fala* é caracterizado por três tipos de ato, a saber: (i) o ato *locucionário* (a expressão linguística que constitui o ato de fala); (ii) o ato *ilocucionário* (se o ato de fala consiste numa asserção, pergunta, pedido, ordem, etc.), e (iii) os atos *perlocucionários* (os efeitos produzidos a partir da enunciação de determinado discurso).

Tendo em vista que essa abordagem não se limita a investigar *o que* é dito nos discursos, mas também a *maneira* como eles são proferidos e os *efeitos* produzidos por eles, a teoria dos atos de fala tem se constituído como uma ferramenta profícua para analisar discursos políticos. Afinal, a complexidade dos discursos políticos exige que levemos em consideração eventuais crenças ou valores compartilhados tacitamente pelos ouvintes, intenções ocultas dos falantes, aspectos ideológicos, entre outros fatores. Além disso, devemos levar em conta que, numa democracia, lideranças políticas falam simultaneamente a audiências plurais, compostas por grupos com diferentes sistemas de valores, o que exige a adoção de estratégias de comunicação capazes de veicular a mensagem desejada a esses grupos simultaneamente.

Uma dessas estratégias é precisamente o apito para cachorro (*dogwhistle*), conceito que recebe esse nome em referência aos apitos ultrassônicos utilizados para adestrar cães. Esse tipo de apito emite sons numa frequência audível para os cães, porém inaudível para humanos. De modo análogo, o ato de fala designado pelo conceito de apito para cachorro é um discurso que carrega pelo menos duas mensagens, sendo que uma delas se encontra codificada (o apito propriamente dito) e, por isso, é acessível somente a aqueles que dominam determinada simbologia ou aderem a certo sistema de valores. Em geral, o conteúdo da mensagem transmitida pelo apito para cachorro é considerado problemático em algum sentido (evocando discursos de ódio), razão que motiva a sua dissimulação. A mensagem padrão do apito, acessível ao público geral, configura-se como não problemática e publicizável. Assim, podemos dizer que o apito para cachorro consiste num tipo de *discurso manipulativo*, conforme a definição apresentada por Beaver e Stanley:

Um mecanismo chave para manter ideologias problemáticas vivas [...] é o uso de discurso manipulativo, discurso que, à primeira vista, parece ser essencialmente descritivo, mas que, quando unido ao pano de fundo do ouvinte e seu sistema de valores, comunica uma mensagem problemática. A função de tal linguagem codificada é sinalizar fidelidade a todos os que compartilham determinado sistema de valores explicitamente repudiado, ao mesmo tempo em que se emite mensagens completamente não problemáticas. (BEAVER; STANLEY, 2019, p. 508, tradução nossa).

Com efeito, os autores sustentam que a análise do discurso manipulativo exige que se abra mão de algumas idealizações comumente admitidas em filosofia da linguagem. Por exemplo, a fim de capturar a complexidade dos discursos políticos, é preciso abandonar a ideia de cooperatividade linguística ou a suposição de que as intenções dos falantes são sempre transparentes. Assim, Beaver e Stanley (2019, p. 501) argumentam em favor de uma abordagem não-ideal da filosofia da linguagem para dar conta do discurso político. É nessa perspectiva não-ideal que se inserem pesquisas em torno de conceitos como o de *insinuação* (cf. CAMP, 2018), *discurso de ódio* (cf. MCGOWAN, 2019) e, o que mais nos interessa aqui, *apito para cachorro* (cf. FEAR, 2007; SAUL, 2018; WITTEN, *forthcoming*).

Apontamos, acima, que o apito para cachorro deve ser classificado como uma forma de discurso manipulativo. Isso poderia sugerir que os apitos são sempre realizados de maneira intencional. Todavia, seguindo a tipologia proposta por Saul (2018), defendemos que os apitos podem ser *intencionais* ou *não-intencionais*. Como veremos, esse fato acarreta consequências teóricas interessantes, uma vez que traz ao centro da análise os efeitos produzidos pelos apitos para cachorro, efeitos estes que não estão necessariamente conectados às intenções do falante. Antes, porém, de adentrarmos a distinção entre apitos intencionais e não-intencionais, vejamos a definição proposta por Kimberly Witten ao conceito de apito para cachorro:

*Um apito para cachorro é um ato de fala designado, com intenção, para permitir duas interpretações plausíveis, sendo que uma das interpretações consiste numa mensagem privada, codificada e direcionada a um subconjunto do público geral, e oculta de tal maneira que o público geral é inconsciente da existência da segunda interpretação, a codificada. (WITTEN, *forthcoming*, p. 2, itálicos da autora; também citado por SAUL, 2018, p. 362, tradução nossa).*

Discutiremos três aspectos a partir da definição acima, a saber: (i) a abrangência dos apitos para cachorro; (ii) a plausibilidade das duas interpretações ligadas ao apito; (iii) a diferença entre apitos intencionais e não-intencionais, ponto que não é abordado por Witten.

Primeiramente, consideremos o caráter geral da definição acima. Em sua análise da concepção de Witten, Jennifer Saul (2018, p. 362) salienta que o apito para cachorro é um ato de fala que pode ser proferido em diversos contextos, não estando restrito à esfera política. Um dos exemplos mencionados pela autora é a inserção de determinadas frases ou expressões em desenhos animados com referências que somente os espectadores adultos conseguiriam interpretar.

O segundo fator a ser levado em conta é o fato de que as duas interpretações possíveis a partir da enunciação do apito são *plausíveis*. Nesse sentido, Saul (2018, p. 362-363) comenta o seguinte caso: em um discurso proferido no ano de 2003, o então presidente estadunidense George W. Bush utilizou a expressão “*wonder-working power*” (“poder maravilhoso”, em tradução livre) para se referir à população americana. Em seus estudos, Saul argumenta que essa mensagem se configura como um apito direcionado à população cristã conservadora, que interpreta a expressão utilizada por Bush como uma referência a Jesus Cristo. Entretanto, o público geral (que não domina o jargão conservador) interpreta a frase dita por Bush como um elogio ao povo estadunidense feito de maneira floreada, atitude que é muito comum entre os políticos.

No Brasil, há um caso recente que pode ser interpretado de maneira análoga. Durante a campanha para as eleições gerais de 2018, o então candidato à Presidência da República Jair Messias Bolsonaro adotou como lema de sua candidatura o versículo bíblico “E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará (João 8:32)” (Cf. PASSOS, 2018). Para o público geral, a enunciação da frase pode ser interpretada como a expressão de compromisso com a honestidade e, certamente, com valores conservadores e religiosos (por se tratar de passagem bíblica). Contudo, para uma parte específica da audiência (setores da população cristã), o uso do versículo bíblico pode ser interpretado de maneira mais específica, a saber, como a expressão de fidelidade e vinculação ao grupo. Desse modo, a interpretação que configura o apito seria a mensagem de que ‘este candidato é um de nós’, reforçando a adesão ao grupo.

Tanto no caso brasileiro quanto no estadunidense, o que nos interessa salientar é que o apito para cachorro acomoda pelo menos duas interpretações possíveis. Tanto a interpretação restrita quanto aquela acessível ao público geral são plausíveis. Além disso, podemos dizer que essa é uma condição necessária para o sucesso dos apitos, na medida em que, nos termos da teoria dos atos de fala, a plausibilidade das interpretações consiste em uma de suas condições de felicidade. Na análise que empreendemos a seguir do caso envolvendo a demissão de Roberto Alvim, retornaremos a esse ponto.

Por fim, o terceiro aspecto que gostaríamos de destacar é a relação entre apitos para cachorro e as intenções do falante. De acordo com Saul, os apitos podem ser realizados de maneira intencional ou não-intencional. O primeiro tipo ocorre quando o falante intencionalmente transmite uma mensagem escamoteada na forma de um apito. Se assumirmos que, nos exemplos acima, tanto Bush como Bolsonaro possuíam a intenção de transmitir mensagens ambíguas em seus discursos, classificaremos tais apitos como intencionais. Em outros termos, a classificação de um apito como intencional requer do falante a consciência de que a expressão, frase ou imagem empregada permite ao menos duas interpretações plausíveis, sendo ao menos uma delas direcionada a um público específico.

Por outro lado, o segundo tipo de apito — o não-intencional — é definido da seguinte forma: trata-se do “[...] uso involuntário de palavras e/ou imagens que, se usadas intencionalmente, constituem um apito para cachorro intencional, tendo em vista que esse uso possui o mesmo efeito que um apito para cachorro intencional.” (SAUL, 2018, p. 368, tradução nossa). Um dos principais exemplos de apitos não-intencionais envolve o trabalho jornalístico. Trata-se do que Saul denomina *apitos para cachorro amplificadores* (SAUL, 2018, p. 368-369). Ao noticiar fatos que envolvem a enunciação de apitos, a imprensa acaba por difundir e reproduzi-los de maneira não-intencional. Naturalmente, ao discutir e analisar esses atos de fala, explicitando a simbologia empregada pelo falante, a mídia também pode colaborar para detectar e dismantelar os apitos para cachorro — como veremos na seção 3.

Neste ponto, é necessário lembrarmos que os apitos para cachorro são atos de fala e, dessa forma, também são *atos perlocucionários*. Isto é, a enunciação de um apito possui *efeitos* na sociedade, efeitos estes que não dependem necessariamente das intenções dos falantes. Afinal, é mais a simbologia empregada pelo falante e menos a

sua intenção que determinará os efeitos dos apitos e sua repercussão. Trata-se de uma boa notícia para os objetivos deste trabalho, que envolvem a detecção dos apitos. Visto que as intenções dos falantes são inescrutáveis, vincular a detecção de um apito à intenção do falante tornaria a tarefa impossível.

Entretanto, há outro fator que gera dificuldades à detecção dos apitos, a saber: a denegabilidade.

## 2. Denegabilidade plausível e seus limites

Na seção anterior, definimos o apito para cachorro como um ato de fala que veicula uma mensagem ambígua a partir do uso de expressão ou imagem que admite ao menos duas interpretações, sendo que ao menos uma delas está disponível somente para a parcela do público que adere a certo sistema de crenças e valores. Um dos aspectos que mencionamos é que a mensagem codificada (o apito propriamente dito) usualmente possui conteúdo problemático ou socialmente reprovável. Trata-se, por exemplo, de discursos de ódio, como aqueles que encontramos em ideologias racistas e misóginas.

Exatamente por expressarem ideologias problemáticas, a enunciação de mensagens com estes conteúdos representa *risco comunicacional*. Isto é, no contexto da maior parte das democracias, assumir publicamente uma ideologia racista ou sexista não é desejável ao falante, visto que a responsabilização por estes discursos pode trazer consequências indesejadas nos âmbitos jurídico e eleitoral. Todavia, há grupos racistas e sexistas na sociedade, de modo que muitos políticos podem desejar se comunicar com tais grupos e lhes transmitir mensagens que se coadunam aos valores defendidos por eles. A *denegabilidade*, portanto, é a característica do discurso que permite a expressão de ideologias problemáticas com pouco (ou nenhum) risco comunicacional para o falante (cf. CAMP, 2018, p. 44).

Antes de analisarmos como a denegabilidade opera no âmbito dos apitos para cachorro, precisamos compreender suas características gerais. A esse respeito, Beaver e Stanley (2019, p. 251) comentam o seguinte exemplo: um falante, ao dizer ‘Não tenho planos para esta noite’, pode desejar comunicar sua disponibilidade para um encontro. Entretanto, isso é feito de modo a não revelar explicitamente ao interlocutor as suas intenções. Assim, caso deseje evitar embaraço, será possível *negar* essa intenção de

modo *plausível*. A denegabilidade, portanto, é o atributo dos atos de fala que permite negar eventuais intenções ou interpretações com as quais o falante não deseja se comprometer.

Ora, os apitos para cachorro constituem atos de fala que transmitem mensagens ambíguas, sendo ao menos uma delas potencialmente problemática e direcionada a um grupo específico. Portanto, o fato de que o apito torna oculta ao menos uma de suas interpretações é o que fornece ao ato de fala sua denegabilidade, uma vez que isso tira do falante a responsabilidade pela transmissão do conteúdo problemático. Por exemplo, suponhamos que um falante enuncie um apito para cachorro em que a mensagem velada possui conteúdo racista, embora, para o público geral, a mensagem seja interpretada como não problemática. Caso a opinião pública confronte o falante sobre sua intenção de transmitir uma mensagem racista, basta que ele negue essa intenção e reforce a interpretação não problemática de sua mensagem.

Como mencionamos anteriormente, a felicidade do ato de fala requer que a denegabilidade seja *plausível*. Ou seja, se a mensagem problemática não for transmitida de modo velado o suficiente para permitir que seja negada, a negação será cínica e o apito para cachorro, desmantelado. Como veremos na seção seguinte, o caso envolvendo o ex-Secretário de Cultura do Brasil possui esta característica, de modo que a denegabilidade do apito executado por ele é *implausível*.

Antes, porém, de passarmos à análise do caso específico, gostaríamos de destacar que os limites da denegabilidade podem ser ampliados, fato que torna o assunto ainda mais relevante para a compreensão do discurso político contemporâneo. São possíveis táticas do falante que deseja pressionar os limites da denegabilidade: a afirmação de que foi mal-interpretado, citado fora de contexto ou a insistência de que a mensagem consistia numa brincadeira (cf. CAMP, 2018, p. 51). A complexidade da denegabilidade é, possivelmente, um dos maiores desafios à detecção e ao desmantelamento dos apitos para cachorro.

### **3. Detectando e desmantelando os apitos**

Como podemos detectar um apito para cachorro se um de seus elementos mais salientes é não apenas a denegabilidade, mas a denegabilidade *plausível*? Como podemos estabelecer que um determinado falante está disseminando uma mensagem



velada (com fins políticos) que apenas um grupo específico consegue captar, sem correremos o risco de cometer uma injustiça com o falante e, em um espírito quixotesco, enxergarmos gigantes em moinhos de vento? Afinal de contas, como Fear declara, “esses sinais são ‘silenciosos’ para todos(as), pois consistem em narrativas profundas e subconscientes (ou metáforas conceituais), portanto, sem chamar atenção para como estão fazendo isso”, ou seja, essas mensagens dificilmente são detectadas porque estão “fora do radar” (FEAR, 2007, p. 15, tradução nossa). Ademais, na ocasião de essas mensagens veladas não serem miragens, como poderemos — em mais uma empreitada quixotesca, na medida em que o fracasso parece ser inevitável — desmantelá-las?

Começemos pelo problema da detecção de um *dogwhistle*. Em uma acepção geral, Jennifer Saul (2018, p. 381) está correta quando afirma que um ato perlocucionário velado pode ser reconhecido pelo público quando o tornamos uma parte explícita da conversação. Afinal, parte do sucesso de um apito para cachorro reside na incapacidade do público geral em detectá-lo (pois, se todos compreendessem a mensagem, não se trataria de um apito), de modo que tanto melhor para os objetivos do(a) falante se o apito permanecer despercebido e sem enfrentar qualquer tipo de resistência — desde que o apito seja reconhecido e reverberar positivamente entre o público-alvo, evidentemente. No entanto, continuamos com o mesmo problema: por mais que o público geral tenha condições melhores para reconhecer um apito para cachorro quando este se torna parte explícita da conversação — embora possa ainda não reconhecê-lo —, *o que é requerido para que o apito se torne parte explícita da conversação?*

Kimberly Witten articula três condições para a detecção de um apito para cachorro, sendo que o sucesso de ao menos uma delas seria suficiente para esse objetivo: (1) devemos ser um membro do público-alvo ou ao menos ter familiaridade com a simbologia empregada por esse público (Cf. WENGER, 1998). Por exemplo, se um discurso velado for direcionado a membros da dita “direita alternativa” (*alt-right*, em inglês), é fundamental reconhecer os memes (como o do Sapo Pepe), os símbolos (como o copo de leite), a estética (como a adaptação da *vaporwave* setentista, que se tornou a *flashwave*), além das pautas (que envolvem a supremacia branca e a xenofobia) desse movimento. Do contrário, um discurso supremacista branco velado pode ser interpretado pelo grande público como uma piada inocente e despreziosa, enquanto acena para o seu público-alvo. Nesse sentido, Witten argumenta que

podemos detectar um apito — ou “encontrá-lo em nosso radar”, para empregar a terminologia de Fear — ao “sermos um cachorro” ou, poderíamos ainda acrescentar, ao “termos ouvidos caninos”. Em outras palavras: quando nos filiamos ao grupo ao qual “o(a) falante está se direcionando veladamente” ou conhecemos “o *repertório compartilhado* pelo grupo — os procedimentos, jargões, símbolos, conceitos, etc.” (WITTEN, *forthcoming*, p. 14, tradução nossa).

Caso não partilhemos da simbologia do público-alvo, podemos ainda detectar um *dogwhistle* quando (2) recebemos um testemunho — intencional ou acidental — de um membro ou ex-membro do público-alvo (cf. WITTEN, *forthcoming*, p. 14). Caso um testemunho seja repassado por alguém intencionalmente, podemos denominar esse indivíduo de *reportante*, *informante* ou *whistle-blower*, que comumente é realizado por um dissidente (alguém que abandonou o grupo) ou alguém que se infiltrou em um grupo com o intuito exclusivo de conhecer a sua simbologia e, assim, destruí-lo “por dentro” ao denunciá-lo para as autoridades, para a mídia ou para o público geral. Por outro lado, um testemunho também pode ser repassado acidentalmente, ou seja, através de um vazamento de uma conversa (arquitetado por um hacker) ou por um descuido por parte de um membro do grupo.

Finalmente, a terceira alternativa, que deve ser distinguida do testemunho acidental, seria a de contar com o elemento casuístico de um apito para cachorro ser mal-executado, de forma que a mensagem que deveria estar velada se torna acidentalmente explícita durante o ato de fala ou em um curto intervalo de tempo após esse ato (cf. WITTEN, *forthcoming*, p. 15).

O episódio que culminou na demissão de Roberto Alvim, o agora ex-Secretário da Cultura, chega a ser caricatural na medida em que *os três critérios são bem-sucedidos*. Na noite de 16 de janeiro de 2020, o ex-secretário Especial da Cultura Roberto Alvim, empossado pelo presidente da república Jair Messias Bolsonaro em novembro de 2019, publicou um vídeo (pela conta da própria Secretaria no Twitter) no qual apresentava o edital do Prêmio Nacional das Artes. Ao som do prólogo da ópera *Lohengrin* do compositor alemão Richard Wagner e com um enquadramento de câmera semelhante aos dos discursos de Joseph Goebbels (por exemplo, com um retrato do presidente acima do discursante, estabelecendo uma relação hierárquica), o ex-Secretário estabeleceu os valores estéticos e morais que seriam estimulados pela Secretaria da Cultura no discurso que transcrevemos na íntegra abaixo:

**Transcrição do discurso:** “Olá, meus amigos, eu sou Roberto Alvim, secretário Especial da Cultura do governo do presidente Jair Bolsonaro. Eu venho falar a vocês sobre um assunto muito importante. Quando eu assumi esse cargo em novembro de 2019, o presidente me fez um pedido. Ele pediu que eu faça um Cultura que não destrua, mas que salve a nossa juventude. A Cultura é a base da Pátria. Quando a Cultura adoece, o povo adoece junto. É por isso que queremos uma Cultura dinâmica mas, ao mesmo tempo, enraizada na nobreza de nossos mitos fundantes. A Pátria, a família, a coragem do povo e sua profunda ligação com Deus, amparam nossas ações na criação de políticas públicas. As virtudes da fé, da lealdade, do autossacrifício e da luta contra o mal serão alçadas ao território sagrado das obras de Arte. Nossos valores culturais também conferem grande importância à harmonia dos brasileiros com sua terra e sua natureza, assim como enfatizam a elevação da nação e do povo acima de mesquinhos interesses particulares. A cultura não pode ficar alheia às imensas transformações intelectuais e políticas que estamos vivendo. **A Arte brasileira da próxima década será heróica (sic) e será nacional, será dotada de grande capacidade de envolvimento emocional, e será igualmente imperativa, posto que profundamente vinculada às aspirações urgentes do nosso povo – ou então não será nada.** Ao país a que servimos, só interessa uma Arte que cria a sua própria qualidade a partir da nacionalidade plena, e que tem significado constitutivo para o povo para o qual é criada. Portanto, almejamos uma nova Arte nacional, capaz de encarnar simbolicamente os anseios desta imensa maioria da população brasileira, com artistas dotados de sensibilidade e formação intelectual, capazes de olhar fundo e perceber os movimentos que brotam do coração do Brasil, transformando-os em poderosas formas estéticas. São essas formas estéticas, geradas por uma Arte nacional que agora começará a se desenhar, que terão o poder de nos conferir, a todos, energia e impulso para avançarmos na direção da construção de uma nova e pujante civilização brasileira. É neste espírito que o governo federal tem o orgulho de lançar os seguintes Prêmios Nacionais de fomento às Artes. *[Neste momento a narradora estabelece o orçamento da premiação, as categorias artísticas contempladas pelo concurso e o número de projetos que serão aceitos]*. O Prêmio Nacional das Artes gerará milhares de empregos, assim como uma ampla capacitação profissional e formação de público, configurando um panorama das maiores realizações artísticas oriundas das 5 regiões do Brasil. Trata-se de um marco histórico nas Artes brasileiras, de relevância imensurável, e sua implementação e perpetuação ao longo dos

próximos anos irá redefinir a qualidade da produção cultural em nosso país. E é por tudo isso que afirmo a vocês, meus amigos, 2020 será o ano de uma virada histórica, 2020 será o ano do renascimento da Arte e da Cultura no Brasil. Muito obrigado.” (G1, 2020, destaques nossos).

O discurso de Roberto Alvim, independentemente do apito para cachorro que se encontra marcado em negrito, poderia causar um estranhamento na medida em que fala de uma Cultura (com C maiúsculo) “enraizada na nobreza de nossos mitos fundantes” — apesar de não haver qualquer menção, mesmo que indireta, às nossas tradições indígenas ou oriundas do continente africano. No entanto, o que se destacou foi justamente a proximidade entre a passagem “A Arte brasileira da próxima década será heróica (sic) e será nacional, será dotada de grande capacidade de envolvimento emocional, e será igualmente imperativa, posto que profundamente vinculada às aspirações urgentes do nosso povo – ou então não será nada” proferida por Alvim, e “A arte alemã da próxima década será heroica, será ferreamente romântica, será objetiva e livre de sentimentalismo, será nacional com grande páthos e igualmente imperativa e vinculante, ou então não será nada” proferida por Goebbels.

Por mais que Roberto Alvim tenha afirmado que a origem da frase seja “espúria”, consistindo em uma “coincidência retórica” oriunda de uma “busca feita pelo Google” (VARGAS, 2020) — o que era previsível pois, como mencionamos, uma das características do apito para cachorro é a denegabilidade —, as repercussões na mídia e do público foram extremamente negativas. Não apenas Alvim foi demitido no dia seguinte, mas até a Confederação Israelita do Brasil publicou uma nota de repúdio ao discurso do ex-Secretário da Cultura, salientando que

A Conib (Confederação Israelita do Brasil) considera inaceitável o uso de discurso nazista pelo secretário da Cultura do governo Bolsonaro, Roberto Alvim. Emular a visão do ministro da Propaganda nazista de Hitler, Joseph Goebbels, é um sinal assustador da sua visão de cultura, que deve ser combatida e contida. Goebbels foi um dos principais líderes do regime nazista, que empregou a propaganda e a cultura para deturpar corações e mentes dos alemães e dos aliados nazistas a ponto de cometerem o Holocausto, o extermínio de 6 milhões de judeus na Europa, entre tantas outras vítimas. O Brasil, que enviou bravos soldados para combater o nazismo em solo europeu, não merece isso. Uma pessoa com esse pensamento não

pode comandar a cultura do nosso país e deve ser afastada do cargo imediatamente. (CONIB, 2020).

O apito para cachorro de Roberto Alvim foi facilmente detectado, na medida em que (1) conhecemos a história da Segunda Guerra Mundial e, especialmente, a simbologia usada pelo Partido Nazista; (2) o próprio Roberto Alvim reconheceu, como vimos acima, que havia realmente uma relação entre o seu discurso e o de Joseph Goebbels, por mais que se tratasse de uma “coincidência retórica”; e (3) a “coincidência retórica” entre os discursos foi o ponto determinante para que o apito pudesse ser ouvido pelos jornalistas e pelo público, o que fez com que o *dogwhistle* se tornasse parte explícita da conversação e, assim, fosse desmantelado. Desse modo, apesar de o apito ter sido direcionado a grupos que apoiam ideologias elitistas, ou seja, para aqueles grupos que simpatizam com a perspectiva de que a arte serve para enaltecer uma noção conservadora de moralidade (como a castidade) e o heroísmo (como a força física e a perfeita simetria) — ao invés de ser uma expressão dos sentimentos e dos pensamentos de um povo —, o apito foi desmantelado porque a mensagem ambígua se dissipou e foi ouvida não apenas por seu público-alvo, mas também pelo público geral.

## Conclusão

Acreditamos que, a partir da elucidação do conceito de apito para cachorro (*dogwhistle*), podemos fornecer ao(à) leitor(a) um entendimento mais adequado de um fenômeno que tem acontecido com cada vez mais frequência no Brasil e no mundo, em especial nos discursos políticos. Dado que apenas recentemente esse termo começou a ser tomado como um objeto de escrutínio filosófico, restam ainda inúmeras questões a serem analisadas. Uma delas, por exemplo, que se estende à relação entre o *dogwhistle* e as *fake news*, é saber como os apitos para cachorro ameaçam a nossa democracia representativa. Afinal de contas, precisamos de clareza e discernimento para sopesarmos as propostas e as intenções dos(as) nossos(as) representantes políticos, de modo que a propagação de mensagens veladas, que passam despercebidas pelo público geral, torna-se um artifício que prejudica a clareza necessária para que tenhamos o discernimento requerido em um processo como o eleitoral. Não obstante, mesmo em circunstâncias controversas como a do ex-Secretário da Cultura, somos por vezes capazes de identificar e desmantelar um apito para cachorro, sendo que a

detecção e o desmantelamento de um *dogwhistle* são conquistas que dependem da participação conjunta dos(as) jornalistas, público geral, instituições públicas e estudiosos(as).

## Referências

AUSTIN, J. *How to do things with words*. London: Oxford University Press, 1962.

BEAVER, D.; STANLEY, J. Toward a Non-Ideal Philosophy of Language. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Volume 39, Number 2, p. 501-545, 2019.

CAMP, E. Insinuation, Common Ground, and the Conversational Record. In: FOGEL, D; HARRIS; D. W.; MOSS, M. (Eds.). *New Work on Speech Acts*. New York: Oxford University Press, 2018, p. 40-66.

CONIB. *Conib condena fala de secretário da Cultura e pede seu afastamento imediato*. 17 de janeiro de 2020. Disponível em: <<https://www.conib.org.br/conib-condena-fala-de-secretario-da-cultura-e-pede-seu-afastamento-imediato/>>. Acesso em: 20 de setembro de 2020.

FEAR, J. *Under the radar: dog-whistle politics in Australia*. Canberra: The Australia Institute, 2007.

G1. *Secretário da Cultura, Roberto Alvim faz discurso sobre as artes semelhante ao de ministro da Propaganda de Hitler*. 17 de janeiro de 2020. Disponível em: <[https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/17/secretario-nacional-da-cultura-roberto-alvim-faz-discurso-sobre-artes-semelhante-ao-de-ministro-da-propaganda-de-hitler.ghtml?utm\\_source=twitter&utm\\_medium=social&utm\\_campaign=g1](https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/17/secretario-nacional-da-cultura-roberto-alvim-faz-discurso-sobre-artes-semelhante-ao-de-ministro-da-propaganda-de-hitler.ghtml?utm_source=twitter&utm_medium=social&utm_campaign=g1)>. Acesso em: 20 de setembro de 2020.

PASSOS, U. Conheça símbolos e gestos que marcaram a campanha de Bolsonaro. *Folha de São Paulo*, 31 de outubro de 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/conheca-simbolos-e-gestos-que-marcaram-a-campanha-de-bolsonaro.shtml>>. Acesso em: 19 de setembro de 2020.

SAUL, J. Dogwhistles, Political Manipulation, and Philosophy of Language. In: FOGEL, D; HARRIS; D. W.; MOSS, M. (Eds.). *New Work on Speech Acts*. New York: Oxford University Press, 2018, p. 360-383.

McGOWAN, M. K. *Just Words: On Speech and Hidden Harm*. New York: Oxford University Press, 2019.

VARGAS, Mateus. Secretário da cultura diz que apesar de ‘origem espúria’, ‘assina embaixo’ frase de nazista. *Jornal Estadão*, 17 de janeiro de 2020. Disponível em: <<https://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,secretario-da-cultura-diz-que-apesar-de-origem-espuria-assina-embaixo-frase-de-nazista,70003162866>>. Acesso em: 20 de setembro de 2020.

WENGER, E. *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

WITTEN, K. *Dogwhistle Politics: the New Pitch of an Old Narrative* (forthcoming).





## 11. BREVES NOTAS SOBRE O TEMA “RAZÕES PARA AGIR”



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-11>

*Lucas Taufer<sup>1</sup>*

### **Resumo**

O objetivo deste estudo é compreender, ainda que de maneira introdutória, alguns problemas presentes na discussão que envolve as posições internalistas e externalistas que vigoram no tema razões para agir e sua possível superação a partir do conceito de identidade prática. Não será surpresa que os autores escolhidos para defender as respectivas posições sejam Bernard Williams, Thomas M. Scanlon e Christine M. Korsgaard. O trabalho está dividido em três seções. Após uma breve nota genérica sobre o tema das razões, iniciamos a discussão apresentando a posição de Williams em seu “Razões internas e externas”. Em seguida, discutimos o texto “Razões e sua força” de Scanlon. Na terceira parte, apresentamos algumas reflexões a partir de “Agindo por uma razão”, de Korsgaard, abordagem na qual acreditamos que está uma oportuna re colocação do problema da racionalidade da ação e, de forma a ser indicada, a superação de alguns dos impasses a que as posições anteriores apenas parcialmente resolvem.

Palavras-chave: Identidade prática. Razões para agir. Internalismo. Externalismo. Agência.

### **Abstract**

Our main point in this paper is to understand although in a introductory way some present problems in the discussion between internal and external interpretation on reasons for action, and its possible overcoming defending the concept of practical identity. It will not be surprising that the authors chosen to defend these respective positions are Bernard Williams, Thomas M Scanlon, and Christine M. Korsgaard. This writing is divided into three parts. After a brief and generic note on the theme of reasons for action, we started the discussion presenting William’s position in his “Internal and external reasons”. Then, we discuss Scanlon’s “Reasons and their strength”. At the third part of this, we present some reflections on Korsgaard’s “Acting for a reason”, in which approach we believe that the problem of the rationality of action is reattached and, in order to be indicated, overcame some of the impasses in which the previous positions only partially are resolved.

Keywords: Practical identity. Reasons for action. Internal reasons. External reasons. Agency.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. Agradece ao PROSUC/CAPES, do qual é bolsista. Endereço eletrônico para contato: [lucastaufer@mail.com](mailto:lucastaufer@mail.com)

## I

Podemos conceber a razão, tanto como uma das faculdades humanas superiores ligadas à inteligência, tanto como aquilo que pode designar a justificação e/ou a explicação da ocorrência de algum fenômeno. Tomando a segunda posição como caminho para iniciar este texto, podemos encontrar, também nela, duas distintas vias, sendo a primeira referida ao que pode ser tido como o porquê de se acreditar em algo e, a segunda, como o porquê de se agir de certa forma. Em duas palavras, os processos de compreender a justificativa e/ou a explicação da motivação, respectivamente, de uma crença e de uma ação (ou fenômeno prático).

Seguimos, mais uma vez, na segunda das caracterizações. Sendo assim, nos importa aqui o sentido de razão como razão (ou razões) para agir, as quais, por sua vez, podem ser entendidas como estruturas descritivas específicas as quais enunciam os porquês de uma determinada ação ser praticada, justificando e explicando não só o ato, como também o seu correspondente motivo e importando, mais ou menos, de acordo com a abordagem, suas eventuais consequências. Admitindo a brevidade e os riscos do reducionismo deste quadro de referência possível, passamos à nossa discussão.

## II<sup>2</sup>

Bernard Williams nos diz que há uma diferença substancial entre os enunciados do tipo “A tem uma razão para F” e os do tipo “há uma razão para A praticar F”. Ele está considerando, aqui, A como um sujeito dotado de suas plenas capacidades e F como um verbo de ação qualquer. Respectivamente, os enunciados acima descrevem, na visão do autor, explicações e justificações internalistas (ou de razões internas) e externalistas (ou de razões externas) para os motivos que levam alguém praticar determinada ação, ou, em uma palavra, que fornecem explicações e justificações suficientes sobre as razões que levam um agente a agir de tal modo. Contudo,

---

<sup>2</sup> Cf. WILLIAMS, B.. Internal and external reasons. In: WILLIAMS, B.. *Moral luck: Philosophical papers 1973-1980*. New York: Cambridge University Press, 1981, p. 101-113. [Os trechos aqui citados seguem a tradução para o português feita por Me. Felipe Taufer (UCS), para uso na disciplina de Tópicos Especiais em Ética PPGFil/UCS em 2020/2].

Dadas as duas interpretações e as duas formas de enunciado citadas é razoável assumir que o primeiro de um modo geral pertença a uma interpretação internalista e o segundo a uma externalista. No entanto, seria errado sugerir que cada uma das formas de pôr as palavras admita uma interpretação exclusiva. [...] Em todo caso, isso deve ser lido somente como uma conveniência. Se existem dois tipos de razões para ação em oposição a dois tipos de enunciados sobre razões para ação, isto é uma questão a ser investigada (WILLIAMS, 1981, p. 101).

O que Williams se propõe é a avaliar o potencial explicativo e justificativo de cada um dos tipos de enunciados. Acaba por demonstrar, após um detalhado exame das decorrências e implicações de sentenças que caracterizariam, respectivamente, os enunciados internalistas e externalistas em termos de razões para agir, ser um defensor do tipo de explicação e justificação fornecida pelo primeiro tipo, isto é, dos enunciados de razões internas para a ação.

O autor postula que só consistirá em uma razão tida por A para F quando algum elemento no que ele chama S do agente A (conjunto motivacional subjetivo interno – notadamente, um desejo ou uma crença) for satisfeito, justamente, por meio da prática de F. Portanto, a razão para agir caracteriza-se como interna, segundo Williams, porque está diretamente relacionada, em sentido causal, às disposições motivacionais subjetivas do agente.

Como resultado desses processos segue-se que um agente é capaz de chegar a perceber o fato de que ele possui uma razão para fazer algo, algo que sem este processo ele não seria nem mesmo capaz de enxergar que possuiria uma tal razão. Nesse sentido, é mesmo possível que o processo deliberativo aumente o número de ações para os quais existem razões internas, da mesma maneira que podem ser acrescentadas novas razões internas para dadas ações já empreendidas. O processo deliberativo também é capaz de subtrair elementos presentes em S. Isso porque a reflexão talvez conduza o agente a se dar conta de que alguma de suas crenças são falsas e que, à vista disso, a constatação de que, na realidade, ele não possui nenhuma razão para fazer algo que pensava ter uma razão para agir (WILLIAMS, 1981, p. 104).

O agente, entretanto, não tem razões para agir caso disponha de uma crença falsa sobre algum elemento de seu próprio S ou sobre como a satisfação pode ou não

ser possível para um elemento de S por meio de F, ou ainda, se o agente estiver mal-informado sobre os enunciados de razão interna sobre sua ação ou sobre si próprio. Williams não descarta, porém, que os enunciados internalistas venham a ser descobertos por deliberação. O agente A só terá uma razão para F se a prática dessa ação satisfizer um elemento constante no S do agente, se o agente não tiver uma crença falsa a respeito disso e se não estiver mal-informado sobre si mesmo.

Portanto, não há nenhuma razão externa que constitua uma razão objetiva para praticar F, a não ser que essa seja ou desperte um desejo, uma crença ou qualquer estado mental no S do agente A, passando, assim, a consistir em uma razão interna (ou, ao menos, a depender de uma). Isso posto, seguindo a argumentação de Williams, enunciados que postulam razões externas se caracterizam como sistematicamente falsos e um agente pode ser ou estar motivado a praticar uma ação ou a agir de modo imoral, ainda que racionalmente. Com isso, a defesa de Williams dos enunciados internalistas sobre razões para agir nos parece restar justificável e explicável. Entretanto, enunciados externalistas podem resistir a isso e se mostrar defensáveis. Isso se dá porque

Há uma indeterminação essencial àquilo que deve ser considerado um processo deliberativo racional. O raciocínio prático é um processo heurístico e imaginário, por essa razão não existem limites claros e fixados para traçar a continuidade que leva do pensamento racional à inspiração e à comutação de motivações. Isto não é dificuldade para quem pensa que razões para ação devem ser compreendidas segundo o modelo de razões internas. Com efeito, conforme o processo deliberativo tem a potência de comutar o presente S de A no estado em que este é motivado para F, seja isto concebido de modo mais ambicioso ou menos, há algo de excessivamente indeterminado em “A possui uma razão para F” no modelo internalista. Contudo, isto não representa nenhum embaraço para quem toma a concepção internalista sobre razões como básica. O que isto mostra é que existe um amplo espectro de estados e um que é menos determinado do que geralmente pode se supor, qual seja, aquele que deve ser classificado como o de A ter uma razão para F (WILLIAMS, 1981, p. 110).

Ainda de acordo com essa interpretação, podemos elaborar conceitos de racionalidade que não são puramente egoísticos e, inclusive, conceitos de racionalidade que escapam à fórmula meios-fins. O que não podemos, contudo, é

elaborar conceitos de racionalidade nos quais uma ação racional do agente não possua nenhuma conexão relativa às motivações realmente existentes na subjetividade do próprio agente. Não se deixar guiar por finalidades não-egoísticas não faz, da pessoa que apenas possua motivações egoísticas, alguém necessariamente irracional.

### III<sup>3</sup>

Para Thomas Scanlon, embora este não descarte categoricamente a existência de razões subjetivas para a ação, podemos dizer que sua defesa de razões para agir as quais sejam objetivas e independentes de aspectos internos ao agente, como crenças e desejos, se ancora na força que tais razões adquirem em relação ao contexto no qual uma ação é realizada. Tal descrição é, para o autor, destinada notadamente a práticas que envolvem questões morais:

As razões podem fazer de uma ação racionalmente elegível sem torná-la como racionalmente exigida na ausência de alguma razão compensatória. Ser racional envolve não somente identificar e avaliar as razões das quais se dispõe, mas também selecionar cursos de ação entre aqueles dos quais se tem uma razão suficiente para fazê-los. Portanto, parece possível que algumas razões, tais como a razão que tenho para ligar o rádio no intuito de ouvir alguma música (ao invés de girar o volante do carro de modo a evitar atingir um pedestre), possam ser opcionais, no sentido forte do termo. É, no entanto, ligeiramente enganador referir-se a tais razões como opcionais. As razões, em si mesmas, não são opcionais: uma consideração é ou não é uma razão em determinada situação. O que é opcional é agir por determinadas razões (SCANLON, 2014, p. 107).

As razões para ação, nos diz Scanlon, possuem forças diversas entre si e, em dada situação, uma espécie de hierarquia de razões que justifiquem ou expliquem uma determinada ação sobrevém, por assim dizer, a um conjunto de elementos que compõem o que ele chama de fato. O autor propõe uma fórmula para compreender a constituição de uma razão para agir:  $r(p, x, c, a)$ , na qual “r” é a razão para agir, “p” o fato, “x” o agente, “c” o contexto (incluindo, aqui, os estados mentais e psicológicos do

<sup>3</sup> Cf. SCANLON, T. M.. Reasons and their strength. In: SCANLON, T. M.. *Being realist about reasons*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 105-123. [Os trechos citados foram traduzidos livremente por este autor].

agente) e “a” a ação realizada. O termo “r”, portanto, vem a consistir na razão objetiva mais forte a qual sobrevém ao conjunto (p, x, c, a).

Dessa forma o autor atesta a existência de fatos normativos, desde que a situação seja devidamente explicada. A razão para agir, neste caso, em um determinado contexto, passa a ser determinada pelo fato ou circunstância. É importante ressaltar que a hierarquia de razões a qual deriva dos dados contextuais só é possível porque o agente pode, de fato, decidir. Scanlon, assim, admite a existência de uma opcionalidade entre quais cursos de ação seguir em um momento decisivo para a agência. Contudo, isso não constitui em uma objeção à existência de razões objetivas para um determinado ato ou à avaliação de certas condutas como irracionais.

Não acredito que agentes sempre tenham razões para fazer aquilo que satisfará seus desejos ou preferências. Há, de fato, casos nos quais minhas razões para escolher entre certas opções são determinadas pelo grau em que eu as apreciaria. E há outros casos nos quais a força das razões parece estar correlacionada com a quantidade de algo. Em alguns casos, por exemplo, minhas razões para escolher entre certos cursos de ação podem ser, dentro de limites, determinadas por quantias de dinheiro (algo pelo que diferentes vendedores cobrariam pelo mesmo item, ou por quantias que eu poderia ser pago para realizar o mesmo trabalho). Mas estes casos são de natureza especial. É um erro generalizar a partir desses casos e supor que, mesmo que se as teorias hedonistas ou do desejo fossem rejeitadas, ainda deveria haver alguma propriedade da qual alguma quantidade determine a força das razões para ação (SCANLON, 2014, p. 110).

Assim, o autor defende a existência de fatos para os quais sobrevenham razões, o que não quer dizer outra coisa senão que um fato pode se transformar em uma razão para agir por superveniência, dependendo do arranjo entre os fatores do agente, do contexto e da própria ação a ser desempenhada. Em suma: embora as propriedades naturais que caracterizam a situação não se alterem em virtude da ação realizada, a própria presença do agente e do contexto (considerando aqui, mais uma vez, os estados internos do agente como crenças e desejos), bem como a racionalidade que explica e/ou justifica uma ação, são influenciadas pelo fato.

Sendo assim, é possível que certas razões para agir sejam objetivas e independentes do conjunto motivacional interno do agente e que, além disso, possam ser, também, universalizáveis. Diante de um dado fato “p” relativo ao contexto “c”,

qualquer agente “x” terá uma e a mesma razão “r” objetiva e universal para realizar a ação “a”, de tal modo que, assim, se configura a defesa razoável de um externalismo de razões como justificação e explicação do sentido adquirido pela prática de uma ação. Entretanto, se dá substancialmente diferente dos tipos de externalismo que poderiam ser atribuídos a princípalismos ou a interdições absolutas.

Podemos retomar, ainda, que nesta perspectiva, a verdadeira moral se estabelece nas relações que temos com o fato e com o contexto, e, precisamente deriva, enquanto fundamento para a racionalidade das considerações envolvidas, das expectativas que as pessoas têm umas em relação as outras, o que cada um pode esperar de (ou deve a) um outro. Notadamente, os valores são elementos normativos convencionados a partir do que seria considerado razoável que uns acordassem com os demais em relação aos termos de sua própria convivência. Não será surpresa identificar o método do equilíbrio reflexivo rawlsiano na construção de seu argumento.

O juízo sobre a objetividade da razão não deve, para Scanlon, ser arregimentado de um ponto de vista individual, exclusivamente atomístico, passando a considerar, nessa direção, em termos da construção de padrões avaliativos, o que pessoas diferentes e desinteressadas julgariam como aquilo que deveria ser feito em um tal conjunto entre fato e contexto. Apesar da admitida opcionalidade entre cursos de ação acima mencionada, como razões sobrevém a fatos, a decisão de um agente está também submetida ao juízo que provém da existência de razões objetivas e independentes de sua subjetividade, portanto, universalizáveis.

#### IV4

Recuperando as caracterizações iniciais que traçamos dos elementos centrais à problemática que aqui nos importa, a saber, as da justificação e explicação das razões para agir, até a presente seção, discutimos, no que tange ao tema, as posições de Bernard Williams e de Thomas Scanlon. Os autores são, respectivamente, defensores de uma posição internalistas, no caso de Williams, e de uma posição externalistas, no caso de Scanlon, sobre a racionalidade da agência. Contudo, acreditamos que ambas

---

<sup>4</sup> Cf. KORSGAARD, C. M.. Acting for a reason. In: KORSGAARD, C. M.. *The constitution of agency: essays on practical reason and moral psychology*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 207-229. [Os trechos aqui citados seguem a tradução para o português feita pelo Prof. Dr. Carlos Adriano Ferraz (UFPEL) e publicada como “KORSGAARD, C. M. Agindo por uma razão”, *Revista Dissertatio*, n. 34, p. 35-62, 2011”].

as posições acabem por apenas parcialmente atender aos requisitos de uma boa explicação ou justificação das relações entre o ato e sua motivação.

A partir do exposto, entendemos que, no caso dos enunciados de razões internas, a força do argumento está na descrição que eles fornecem de uma possível explicação da motivação para a ação. No entanto, a argumentação resta mais frágil no que diz respeito à descrição da justificativa que um agente tem para a prática de uma ação, ou seja, do próprio aspecto normativo que envolve um ato (e, especificamente nos ditames da moralidade). Já no caso dos enunciados externalistas, podemos constatar o inverso: se há um ponto favorável em sua descrição das justificativas normativas, o potencial explicativo das motivações é reduzido.

Sem embargo, acreditamos que há uma posição, no que concerne a tais problemas, que pode indicar um caminho no qual esteja inscrita, não só a recolocação da problemática que envolve tais questões, mas também, uma possível superação dos impasses acima mencionados. Tal perspectiva que trazemos neste momento é a defendida por Christine Korsgaard.

Para além do foco exclusivo no ato cometido pelo agente ou em uma explicação causal para a motivação que esteja envolvida em tal evento, ou ainda, em uma norma que possa a ele ser, embora dele independente, guia ou diretriz, no que diz respeito à sua realização, a abordagem de Korsgaard procura compreender o sentido de uma ação em sua totalidade processual. Isso não quer dizer outra coisa além de que se passe a considerar não só os já mencionados ato, causa, norma, conjunto de elementos motivacionais do agente ou contexto como causa-motivo para alguém agir de determinada forma, mas também os princípios pelos quais um agente rege as suas deliberações e que, ao fim e ao cabo, constituirão o que a autora chama de identidade prática. Mais do que encontrar elementos internos ou externos ao agente que justifiquem e expliquem suas ações, trata-se de recorrer ao projeto pessoal que caracteriza as relações entre tais elementos na constituição de um evento prático, o que requer compreender que, qualquer ação envolve, inexoravelmente, além do ato, o motivo, a finalidade, a norma e o princípio que o possibilitam e, ademais, a avaliação que o próprio agente confere a sua própria prática.

Segundo Korsgaard,



o que ocorre quando um agente escolhe uma ação é algo assim: o agente sente-se atraído, em alguma ocasião, a promover um fim ou outro. O fim pode ser sugerido pela ocasião, bem como pode ser um que ele usualmente promove quando lhe é possível fazê-lo. Ele pondera sobre como poderia alcançar tal fim, ou sobre o que poderia fazer por ele, e chega a uma possível máxima ou logos. Ele considera promover certo fim mediante certo ato feito de certa forma em certo momento e lugar. Isso significa dizer que ele considera uma ação, e ele pergunta a si mesmo se esta é uma coisa que vale a pena fazer. E ele determina que a ação seja nobre ou, ao menos, que não seja má, que ela seja moralmente digna ou permissível. Kant pensava que havia feito esta determinação sujeitando a máxima a um teste, o teste do imperativo categórico, enquanto Aristóteles não, o que, para o presente propósito, não é importante. Determinando a ação a ser boa, uma coisa digna de ser feita por ela mesma, ele realiza a ação. Ele é, não obstante, motivado pela bondade de ser motivado da forma que ele é motivado: ou, colocando isso de forma mais compreensível, ele é motivado pela sua consciência mesma de que seu fim é tal que justifica seu ato em sua circunstância, que as partes de sua máxima estão relacionadas da maneira correta (KORSGAARD, 2008, p. 225).

Isso faz restar claro que uma ação é vista por Korsgaard como um processo reflexivo não-passivo que está para além do cometimento de um simples ato. Para a autora, na ação, portanto, estão vinculados o ato, os motivos e fins para sua efetivação e a normatividade, os valores e os princípios que a embasam. Dessa forma, a prática de uma ação tem de ser compreendida como um processo que contempla, não só suas respectivas realização, motivação e normatividade intrínsecas, mas também, elementos avaliativos que o agente desempenha em relação a suas próprias práticas, isto é, a identidade que caracteriza tal ato como seu porque seu.

Usualmente, na teoria da ação, a razão é tida, enquanto elemento motivador ou regulador, como ligada à ação por ser seu antecedente causal ou como balizador de uma conduta. Em tais concepções, ser motivado por uma razão adquire um sentido reduzido de simplesmente reagir a um certo juízo empreendido sobre alguma forma de agir. Sua adequação eficiente, para a avaliação de sua racionalidade, parece ser o critério sempre considerado.

A posição de Korsgaard, a saber, de que menos importa esse antecedente causal do que os outros elementos envolvidos e que compõem o processo caracterizado como a ação que lhe são concomitantes, acaba por rejeitar tanto enunciados internalistas

como externalistas sobre razões para agir. Na posição da autora, o agente que age por uma razão declara que o que faz é bom, e é justamente esse o modo pelo qual a pessoa que age constrói o sentido de sua ação.

É, contudo, destacada a relevância dos princípios (ou normas) que estão contidos em uma ação, na concepção da autora. Ela entende que sejam as conexões entre elementos de razões normativas e de razões intrinsecamente motivadoras que estão presentes em um contexto de ação. Eles acabam por ser o fundamento da compreensão das razões para agir e podem ser descritos na forma de imperativos, sejam hipotéticos, sejam categóricos (ou morais).

Quando alguém diz que age por princípio, está a atestar o fato de que o agente é ativo e não somente receptivo no que importa à percepção que ele tem daquilo que a autora denomina “propriedades do bem fazer” de sua ação (ou os componentes do processo que envolve a ação). Assim, podemos arriscar que, para Korsgaard, um princípio vem a consistir naquilo em que, em uma descrição de um ato mental, se considera como favorável à realização de certos atos, porque

As propriedades do bem fazer da ação proporcionam a razão, e dizer que o agente deseja ajudar, ou que se sente obrigado a ajudar, é apenas dizer que ele está respondendo apropriadamente às propriedades do bem fazer no tocante ao ajudar. Afinal de contas, se as propriedades do bem fazer não têm força motivadora ou normativa por si mesmas – se temos que adicionar os estados mentais, com o propósito de obter força motivacional ou normativa – então alguém que não possua os estados mentais em questão não será, definitivamente, movido pelas supostas propriedades do bem fazer. Mas certamente queremos dizer que há algo errado com alguém que, por assim dizer, não encontre interesse normativo ou motivacional no fato de que sua mãe precisa de ajuda. Os estados mentais não são adicionados para explicar ou prover a força normativa e motivacional da razão; ao invés, eles são simplesmente identificados na perspectiva da terceira pessoa como a resposta apropriada à força motivacional e normativa da razão (KORSGAARD, 2008, p. 212).

O ponto parece ser que uma agência raciocinada é autoconsciente. O padrão de avaliação de uma ação não reside na satisfação, por meio do ato, em um dos elementos do “conjunto motivacional do agente”, e tampouco em uma relação de superveniência de uma razão a um determinado conjunto de fato e contexto. O pensamento prático

está incorporado na ação mesma e está inscrito também na sua motivação, uma vez que essa não é meramente causada. Dessa forma, a ação compreende a sua própria racionalidade (e normatividade) nela mesma: o motivo para sua realização não pode ser reduzido a uma causa mental ou ao mero juízo.

O valor de ser bom ou ruim, portanto, está na ação como para além do simples ato ou do motivo ou do fim que o agente tenha para agir. Aquilo que a filósofa caracteriza como “propriedades do bem fazer” não está inscrito no ato “cru”, mas na ação como um processo, constituindo-a reflexivamente, tendo sempre em mente que ela se desenvolve em uma dada situação e que pode ser tomada em termos de uma totalidade. Acreditar em um princípio é apenas acreditar que é apropriado ou inapropriado tratar certos interesses como contando a favor de certos atos, o que consistirá, no fim das contas, na identidade prática do próprio agente.

A normatividade, em Korsgaard, tem de ser entendida por meio da compreensão de que aquilo que pode ser qualificado como bom não está nos fatos, tampouco nas crenças ou desejos: está na personalidade, no projeto pessoal do agente, “no tipo de pessoa que se quer ser” ao agir de determinada forma. E o que constitui essa identidade prática são os princípios ou normas de tal projeto pessoal que serão as guias ou diretrizes pelas quais o agente realizará sua ação.

Nesse sentido, afirmar que “se tem uma razão para agir”, no que diz respeito ao problema da motivação, é declarar que se sabe que existem certas considerações que vão além de eventos mentais e as quais são tomadas como fundamentos apropriados para a realização de um ato, ou, nas palavras da autora, “ter uma razão [para agir] é saber o que se está fazendo”. Dessa forma, o padrão avaliativo, em termos normativos, de uma prática, tem de ser auferido reflexivamente à própria ação, e não sobre os meros atos. E é nessa altura do argumento que nos importa trazer uma vez mais à tona o papel dos princípios na composição das ações, a partir das palavras da própria Korsgaard:

O que quero dizer é que o juízo de que a ação é boa não é um estado mental que precede a ação, causando-a. Ao invés, seu juízo, seu pensamento prático, é incorporado na ação mesma. Isso é o que significa dizer que a ação é motivada e não meramente causada. Pois um motivo não é apenas uma causa mental. E uma ação não é apenas um conjunto de movimentos físicos que se mostra como tendo uma causa mental, bem como um discurso não é um conjunto de sons que se

mostra como tendo uma causa mental. Uma ação é um objeto essencialmente compreensível que incorpora sua razão, da mesma forma que um discurso é um objeto essencialmente compreensível que incorpora um pensamento. Assim, ser motivado pela razão não é uma reação ao juízo de que certa forma de agir é boa. Trata-se mais de um anúncio de que certa forma de agir é boa. (KORSGAARD, 2008, p. 228).

De acordo com a autora, agir em contradição aos próprios princípios, é o que, justamente, submete a ação à irracionalidade. Se não se age por princípios, logo, não se age, propriamente, e, conseqüentemente, não se tem agência e nem identidade prática. O modo como alguém age, mais uma vez entendida a ação no sentido de sua totalidade, é o que constrói processualmente a identidade prática do agente e isto se dá, respectivamente, nas formas dos imperativos hipotéticos e categóricos. O que não quer dizer outra coisa senão que o sentido e a racionalidade da agência são autoconstituídas autoconscientemente pelos princípios adotados.

Como consequência, Korsgaard rejeita teorias morais geneticamente embasadas em sentidos naturalistas ou deterministas estritos. Para ela, não só se evidencia problemático reduzir a moral a um mero elemento facilitador das relações humanas, como também, por outro lado, reduzir a instância das deliberações do agente ao simples condicionamento, nos moldes da fórmula estímulo-resposta, no que constituem aquelas ações que realizamos por impulso, instinto e pela mera satisfação dos desejos. A decisão e a liberdade de escolha, para Korsgaard, são elementos centrais das questões morais e dos processos práticos como um todo.

De acordo com suas posições, três critérios podem ser utilizados para rejeitar tal perspectiva teórica naturalista-determinista estrita sobre a moralidade. O primeiro deles diz respeito à satisfação de uma resposta reflexiva a um problema de normatividade moral, o qual se dá, sempre, no oferecimento de uma resposta em primeira pessoa, ou seja, é o agente que decide, não facultando aqui recorrer a explicações outras ou externas (em sentido coercitivo).

Em segundo lugar, uma teoria que pretenda a isso responder tem de, além de dizer respeito a uma situação concreta, justificar e explicar a ação do indivíduo na deliberação entre alternativas, de modo que tais explicações e justificativas sejam transparentes. Em duas palavras: para ser suficiente uma teoria moral, ela tem de fazer sentido e não ser pautada exclusivamente por apelo aos sentimentos. Poderíamos,

também, sintetizar um quarto critério, pelo qual a autora rejeitaria tanto a justificação como a explicação da racionalidade de uma ação que se caracterize por um sentido estritamente causal nas disposições internas de um agente.

Por fim, é uma condição exigida por Korsgaard que a resposta à uma questão moral apele para nossa identidade, o que ela conceitua identidade prática. Para que possamos levar a termo uma resposta para problemáticas envolvendo a moralidade, temos de considerar que, aqui, ferir a moral normativa (no sentido de agir contraditoriamente aos princípios que nos definem quem somos e que tipo de pessoa queremos ser) seria pior do que a morte. Isso porque, uma vez que se viole a regra moral, tal implica em “não se ser mais moral sendo quem se é”, tornando essa espécie de senso de dignidade sobre “que tipo de coisas farei ou não” um elemento decisor, vinculando o sentimento de integridade e a identidade pessoal com a conduta moral, e em sentido mais amplo, com a agência em sua totalidade e a respectiva racionalidade que caracteriza a própria agência nos termos do projeto pessoal reflexivamente constituído, como anteriormente mencionado. Em síntese, nos diz Korsgaard,

A razão para uma ação não é algo que fique por detrás desta, algo que faça você querer fazer isso: é a ação mesma, descrita de uma forma que a torna compreensível. A melhor forma de expressar o que tenho em mente aqui é direcionar sua atenção, brevemente, para o caractere médio dentro do trio de itens que associamos à ideia de razão: os princípios (KORSGAARD, 2008, p. 227).

Portanto, apesar de sustentar também que condutas imorais não sejam incompatíveis com a construção de uma vida, poderíamos argumentar que um ser racional não poderia levar uma vida totalmente irracional. Por outro lado, considerando que ser irracional no agir, nesta perspectiva, é ser imoral, ainda que por deliberação, uma vez que a racionalidade de uma ação está relacionada intimamente com a construção da identidade pessoal, o que faz com que deliberemos no horizonte de questionamento sobre que tipo de pessoa queremos ser, o conceito de identidade prática da autora parece superar as aporias vigentes no debate entre as abordagens que defendem a racionalidade da ação ancoradas em enunciados de razões internas ou em enunciados de razões externas, ou seja, das posições internalistas e externalistas que vigoram nas discussões contemporâneas de filosofia prática sobre razões para agir.

## V

Enfim, o objetivo deste estudo foi compreender, a partir das posições defendidas por, respectivamente, Bernard Williams, Thomas M. Scanlon e Christine M. Korsgaard, alguns problemas presentes na discussão entre as posições internalistas e externalistas que vigoram no tema de razões para agir, e sua possível superação a partir do conceito de identidade prática. Na primeira parte do estudo, expusemos a defesa de Williams dos enunciados de razões internas para agir, por este identificar um nexos causal entre a racionalidade de justificação e explicação de uma ação e os elementos motivacionais que constituem a subjetividade interna do agente. Em seguida, discutimos a proposta de Scanlon, a qual defende, como resultante da superveniência da normatividade em relação a um conjunto situacional específico, uma posição externalista sobre razões para agir. Segundo o autor, considerando os devidos arranjos entre fato, agente, contexto (no qual estão presentes os estados internos motivacionais e intencionais do agente) e ação, é possível delinear uma hierarquia de razões que sobrevém à situação em questão, sendo que mais forte será uma razão para agir quanto mais objetividade ela adquirir neste processo que pode levar a sua universalização, de acordo com seus ditames factuais.

Não satisfeitos com ambas as posições, procuramos demonstrar, por fim, como o conceito identidade prática tal qual proposto por Korsgaard pode contribuir para, além de uma satisfatória re colocação do problema da racionalidade da ação de modo a serem superados alguns dos impasses os quais as posições anteriores apenas parcialmente resolvem. Destacamos, na posição da autora, seu sentido do conceito de ação, tido enquanto um processo reflexivo. Nos parece que isso faz com que a racionalidade do agir adquira maior substancialidade por considerar, além do motivo e do ato, em sua própria constituição, os princípios e normas que lhes delineiam. Crenças, desejos e fatos restam, portanto, insuficientes para delinear cursos de ação objetivos e universalizáveis. Somente uma “autoconstituição autoconsciente” dos juízos sobre como agir instanciam a agência, por meio dos princípios e normas que guiam nossos projetos de “que tipo de pessoa queremos ser”, em nossa própria identidade prática.

## REFERÊNCIAS

KORSGAARD, C. M. Acting for a reason. In: KORSGAARD, C. M. *The constitution of agency: essays on practical reason and moral psychology*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 207-229.

SCANLON, T. M. Reasons and their strength. In: SCANLON, T. M. *Being realist about reasons*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 105-123.

WILLIAMS, B. Internal and external reasons. In: WILLIAMS, B. *Moral luck: Philosophical papers 1973-1980*. New York: Cambridge University Press, 1981, p. 101-113.





## 12. PROBLEMAS LÓGICOS PARA A EPISTEMOLOGIA DOS EXPERIMENTOS DE PENSAMENTO DE JOHN D. NORTON



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-12>

*Roberto Schmitz Nitsche<sup>1</sup>*

### **Resumo**

John Norton defende que podemos explicar como experimentos de pensamento funcionam somente com o uso das regras da lógica. Ele defende que a experimentação em pensamento é constituída de argumentos que podem ser identificados e reconstruídos em uma forma aceita pela lógica, como argumentos dedutivos ou indutivos. Defenderemos que tal abordagem enfrenta dificuldades em explicar como premissas com conteúdo empírico podem ser confiáveis e verdadeiras, mesmo no caso de argumentos dedutivos, assim como elucidar quais regras lógicas devem ser usadas para a avaliação de argumentos indutivos, que são logicamente inválidos. Apontaremos também contrariedades em relação aos processos epistêmicos que não podem ser esclarecidos somente pela lógica, por exemplo, saber quando premissas são verdadeiras e as crenças confiáveis.

Palavras-chave: Experimentos de Pensamento. Lógica. John Norton.

### **INTRODUÇÃO: A ABORDAGEM DE JOHN NORTON**

Uma das explicações mais influentes sobre o funcionamento dos experimentos de pensamento busca demonstrar que eles são constituídos por argumentos e que a lógica é suficiente para explicar como podemos alcançar e estarmos justificados nos seus resultados. Tal abordagem começou a ser desenvolvida primeiramente por John Norton no final dos anos 80. A preocupação de Norton e do começo dos debates contemporâneos sobre experimentação em pensamento ainda estavam (e ainda estão) fortemente voltados aos casos das ciências, embora Norton (2004b, p. 44) espere que sua proposta possa servir para a análise de experimentos de pensamento em contextos outros que os da ciência. Desta maneira, tomaremos por pressuposto que a abordagem pode funcionar tanto para contextos científicos e filosóficos, embora ainda esteja aberta a discussão em torno de tal ideia<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela UFSM. E-mail: ronitsche@gmail.com

<sup>2</sup> Concordamos com a crítica de Cooper, 2005, de que a separação entre experimentos de pensamento nas ciências e na filosofia parece ser apenas uma manobra de precaução, porém ver Grundmann, 2018, para uma abordagem oposta.

Norton afirma que “os experimentos de pensamento são argumentos que: (i) postulam estados de coisas hipotéticos ou contrafactuais e (ii) invocam elementos irrelevantes para a generalidade da conclusão”<sup>3</sup> (NORTON, 1991, p. 129). Esta definição não pretende ser suficiente, já que pode haver outros elementos necessários, além destes dois, para que um caso possa ser classificado como sendo um experimento de pensamento. Começaremos analisando as duas partes da definição e em seguida passaremos para a parte dos argumentos. (i) Fornece aos experimentos de pensamento a característica de serem em pensamento. Norton estabelece essa condição para diferenciar experimentos físicos dos executados em pensamento; (ii) caracteriza a parte experimental, que, segundo Norton, se retirada das condições necessárias, estaríamos apenas a descrever algo, pois não haveria nada para experimentar. Os elementos irrelevantes são todas as partes que não desempenham papel na argumentação, que poderiam ser retirados do caso, mesmo assim mantendo-se a mesma conclusão. Norton exemplifica o que ele compreende por elementos irrelevantes em um dos experimentos de pensamento desenvolvidos por Einstein, onde Einstein nos pede para imaginarmos um físico que foi drogado e levado inconscientemente para dentro de um elevador. Assim, Norton aponta que é irrelevante que haja um observador, que ele seja um físico, que ele foi drogado, etc. Poderíamos, ao invés disso, usar qualquer outro tipo de observador que não seja um físico, um filósofo, por exemplo, ele pode ser nocauteado em vez de ser drogado, etc.

A parte mais importante da definição não está nas duas condições necessárias, (i) e (ii), mas sim na afirmação de que experimentos de pensamento são argumentos. Os argumentos, por sua vez, são constituídos de premissas com informações que armazenamos em nossa memória através de interações com o mundo. Norton se declara um empirista, afirmando que essas informações só podem vir até nós através da experiência empírica, pois “o pensamento puro não pode invocar novo conhecimento”<sup>4</sup> (NORTON, 2004b, p. 50). Elas podem entrar no experimento de pensamento através de pelo menos dois meios: de forma explícita ou tácita; podemos reorganizar ou generalizar as informações que entram no experimento de pensamento. Aqui podemos notar que Norton está falando de argumentos dedutivos e indutivos, pois argumentos dedutivos reorganizam e argumentos indutivos generalizam as

---

<sup>3</sup> Thought experiments are arguments which: (i) posit hypothetical or counterfactual states of affair, and (ii) invoke particulars irrelevant to the generality of the conclusion.

<sup>4</sup> [...] pure thought cannot conjure up new knowledge.

informações. Porém o autor não está preocupado em reduzir os tipos de argumentos somente a esses dois modelos, ele aceita uma grande variedade de classes de argumentos (conforme NORTON, 1991, p. 129).

Norton admite que muitas vezes pode ser difícil encontrar os argumentos contidos em um experimento de pensamento, pois eles podem ser propositalmente disfarçados ou suprimidos por motivos retóricos (conforme NORTON, 1996, p. 339). Mas tal fato não impede o autor de desenvolver sua tese da reconstrução: se experimentos de pensamento são compostos de argumentos, então é possível extrair as premissas deles e os reconstruir na forma de argumentos, elencando as premissas e mostrando como a conclusão se deriva delas. Isso leva o autor a afirmar que a execução de um experimento de pensamento nada mais é do que a execução de um argumento.

Essas afirmações levam o autor a propor sua tese da confiabilidade: “se os experimentos de pensamento podem ser usados epistemicamente de forma confiável, então eles devem ser argumentos (interpretados de forma muito ampla) que justificam seus resultados, ou podem ser reconstruídos como tais argumentos”<sup>5</sup> (NORTON, 2004b, p. 52). Assim, a confiabilidade de um experimento de pensamento coincide com a confiabilidade de um argumento. Norton afirma que interpretando experimentos de pensamento dessa maneira, conseguimos explicar uma incrível coincidência: eles falham exatamente na mesma medida em que suas versões reconstruídas falham. Por isso um experimento de pensamento “só pode fazer o que um argumento pode fazer. Ele não pode produzir conhecimento onde um argumento não pode. Ele só pode produzir tal conhecimento se um argumento puder”<sup>6</sup> (NORTON, 1996, p. 356). Por fim, se experimentos de pensamento são argumentos, então “[...] eles devem ser avaliados apenas por aqueles critérios usados para julgar a qualidade de um argumento”<sup>7</sup> (NORTON, 1991, p. 131).

## LÓGICA

De acordo com a abordagem desenvolvida por Norton, as conclusões alcançadas

---

<sup>5</sup> Reliability thesis. If thought experiments can be used reliably epistemically, then they must be arguments (construed very broadly) that justify their outcomes, or reconstructible as such arguments.

<sup>6</sup> Therefore it can only do what an argument can do. It cannot produce knowledge where an argument cannot. It can only produce such knowledge if an argument can.

<sup>7</sup> [...] thought experiments are to be appraised by just those criteria used to judge the goodness of an argument.

com a experimentação em pensamento se originam com o uso de processos dedutivos ou indutivos. Mas como esses processos funcionam? Passaremos agora a uma rápida análise do que comumente se entende por dedução e indução para posteriormente elencarmos algumas dificuldades para a abordagem de Norton.

A definição tradicional<sup>8</sup> de argumento dedutivo diz que é impossível que a conclusão derivada das premissas seja falsa se as premissas forem verdadeiras. Um exemplo clássico:

P1 Todo homem é mortal

P2 Sócrates é um homem

Logo, Sócrates é mortal

Normalmente se compreende que argumentos dedutivos são válidos, pois a conclusão é uma consequência lógica das premissas. Para a avaliação dessa consequência dispomos de um grande número de regras lógicas: regras sobre negações, sua inclusão e exclusão; regras sobre condicionais, modus ponens e modus tollens; regras sobre conjunções, sua introdução e exclusão; há ainda regras sobre disjunções, bicondicionais, etc.

Por outro lado, argumentos indutivos são inválidos<sup>9</sup>, pois, ao contrário dos dedutivos, não possuímos regras lógicas para a sua avaliação, logo, a conclusão não se segue necessariamente das premissas. Argumentos indutivos se baseiam em raciocínios por analogia ou por probabilidade. No caso da analogia, se expressa algo em comum entre dois ou mais elementos e então se argumenta que há algo em comum com outros elementos:

P1 Aquele sujeito está com febre, dor de cabeça e com cansaço.

P2 Alguns dos sintomas mais comuns da Covid-19 são febre, dor de cabeça e cansaço.

---

<sup>8</sup> Livros introdutórios de lógica geralmente defendem que argumentos dedutivos não nos fornecem nenhuma informação nova, pois a afirmação da conclusão já se encontra nas próprias premissas. Porém, esta afirmação é falsa. Segundo Susan Haack, “esta ‘distinção’, pelo menos tal como é normalmente explicada, apenas confunde as coisas. Diz-se que os ‘argumentos dedutivos’ são ‘explicativos’ ou ‘não-ampliativos’, isto é, eles ‘não contêm nada na conclusão que já não esteja contido nas premissas’. Se se pretende, como parece, que isto seja uma explicação do que significa um argumento ser dedutivamente válido, ela tende a se mostrar ou falsa, se ‘não contêm nada que já não esteja contido nas premissas’ for tomado literalmente (pois enquanto ‘A e B, portanto A’ satisfaz esta condição, ‘A, portanto A ∨ B’, que também é dedutivamente válido, não o faz), ou então trivial, se ‘não contêm nada na conclusão que não esteja contido nas premissas’ for tomado metaforicamente (pois o que é o teste de que ‘A ∨ B’ está implicitamente ‘contido em’ ‘A’, se não que ‘A ∨ B’ se segue dedutivamente de ‘A?’) ([1978] 1998, p. 38).” Agradeço ao parecerista anônimo por esclarecer esse ponto.

<sup>9</sup> É importante frisar que eles são inválidos da perspectiva dedutiva. Apesar disso, argumentos indutivos podem ser avaliados como indutivamente fortes ou indutivamente fracos.

Logo, aquele sujeito tem o novo Corona vírus.

Em um argumento indutivo usando probabilidade busca-se mostrar as chances de algo ocorrer:

P1 Nas eleições de 2016 dos Estados Unidos a pesquisa de intenção de voto mostrava que 47,5% dos eleitores votariam em Hillary Clinton e 42,3% em Donald Trump.

Logo, Hillary ganharia as eleições.

Esses dois raciocínios são dedutivamente inválidos, não há nenhuma regra lógica que nos autorize a dizer que as conclusões se seguem das premissas. Eles possuem em comum a probabilidade das conclusões se mostrarem verdadeiras, dados que as premissas sejam verdadeiras. Como pode-se notar, há uma ligação muito forte entre a veracidade das premissas e as conclusões delas derivadas, porém não é uma preocupação da lógica criar regras sobre a veracidade das premissas. Retomaremos a este ponto nos problemas que apontaremos na abordagem de Norton.

Premissas com conteúdo empírico (verdades contingentes), que não estejam relacionadas a verdades necessárias como, por exemplo, todo triângulo tem três lados, possuem ainda outro problema para a sua avaliação. Hume já argumentava que não é por vermos algo se suceder com frequência que deveremos esperar necessariamente que assim venha a ocorrer no futuro, ou seja, não é porque minha caneta cai em direção ao solo quando a solto de determinada altura que devo esperar que este evento necessariamente se repita na próxima vez que eu deixar o objeto cair. Assim, mesmo utilizando-se de um processo dedutivo, ele não garante a verdade de uma premissa com conteúdo empírico, por mais que a conclusão retirada dela seja necessária.

Esclarecidos alguns detalhes fundamentais sobre a discussão, sobre a abordagem de John Norton e as definições e problemas com argumentos dedutivos e indutivos, passaremos a analisar a aplicação da abordagem desenvolvida pelo autor em dos experimentos de pensamento mais famosos, a velocidade de queda dos corpos de Galileu.

## **O EXPERIMENTO DE PENSAMENTO DE GALILEU**

À época de Galileu, acreditava-se na teoria aristotélica da queda dos corpos, que afirma que objetos mais pesados caem mais rapidamente que objetos mais leves.

Afirmção que nos parece bastante intuitiva, já que necessitamos fazer muito mais força para erguer objetos mais pesados e também por vermos coisas leves, como folhas, caírem mais devagar do que pedras. Galileu, que não concordava com essa ideia, propôs um engenhoso experimento de pensamento para mostrar que não é possível que objetos mais leves caiam mais devagar que objetos mais pesados.

Imaginemos que um corpo de peso 1 e um corpo de peso 2 estejam em queda livre, pela teoria aristotélica, o corpo mais pesado chegaria ao chão antes do mais leve, porém Galileu nos pede para conjecturarmos o que ocorreria se os dois corpos fossem unidos durante sua queda. Com a união o peso dos dois corpos aumentaria, já que eles passariam a somar seus pesos, logo esta composição cairia mais rapidamente que o maior dos dois pesos, por outro lado, com a união dos dois corpos, o peso menor, que cai mais lentamente, atuaria como um freio, fazendo com que o peso maior caia mais devagar do que ele cairia sem a união. Assim, Galileu chega a uma contradição na abordagem aristotélica, o corpo unificado cai mais rapidamente e mais lentamente, ao mesmo tempo, que o corpo mais pesado.

Norton reconstrói este experimento de pensamento na forma de argumentos da seguinte maneira:

1. Suposição para prova de redução ao absurdo: A velocidade de queda de corpos em um dado meio é proporcional aos seus pesos.
2. A partir de 1: Se uma pedra grande cair com 8 graus de velocidade, uma pedra menor com metade do seu peso cairá com 4 graus de velocidade.
3. Suposição: Se uma pedra de queda mais lenta estiver conectada a uma pedra de queda mais rápida, a mais lenta retardará a velocidade da mais rápida e a mais rápida acelerará a mais lenta.
4. A partir de 3: Se as duas pedras de 2 estiverem conectadas, sua composição cairá mais lentamente que 8 graus de velocidade.
5. Suposição: A composição dos dois pesos tem um peso maior que o maior individualmente.
6. De 1 e 5: A composição cairá mais rápido que 8 graus.
7. Conclusão 4 e 6 contradizem.
8. Portanto, devemos rejeitar a hipótese 1.
9. Portanto, todas as pedras caem da mesma forma<sup>10</sup> (NORTON, 1996, p. 341-342).

---

<sup>10</sup> 1. Assumption for reductio proof: The speed of fall of bodies in a given medium is proportionate to their weights. 2. From 1: If a large stone falls with 8 degrees of speed, a smaller stone half its weight will

Aqui podemos ver perfeitamente o funcionamento da abordagem. Postulando as premissas 4 e 6 chega-se à conclusão 7, onde se evidencia a contradição, portanto sabemos que de um ponto de vista lógico, não é possível defender a ideia de que objetos caiam com velocidades diferentes dependendo do seu peso. Porém há um ponto mais profundo aqui. A primeira premissa faz uma afirmação sobre a queda de corpos dentro de um determinado meio, e não no vácuo. Esse experimento é apresentado por Galileu em seu livro “Duas Novas Ciências” onde um dos pontos é provar a existência do vácuo, assim como apontado por Norton quando ele fez a reconstrução do caso em argumentos. Assim, de acordo com as próprias regras da lógica, não podemos assumir como premissa aquilo que queremos provar através da conclusão, ou seja, não podemos usar o vácuo para provar que o vácuo existe. Dentro de determinado meio, como afirmado na primeira premissa observamos muitos acontecimentos em que objetos mais leves caem mais devagar que objetos mais pesados, basta soltarmos uma pena e um martelo, ao mesmo tempo, para vermos um belo exemplo.

Se acreditarmos que a velocidade de queda de um corpo depende somente do seu peso, então teremos um bom experimento de pensamento, por outro lado, se não acreditarmos nessa afirmação, levando em conta a resistência do ar, por exemplo, não teremos um bom experimento de pensamento, e Norton afirma que é exatamente o que sua tese da reconstrução requer, ou seja, o grau de crença atribuído à premissa deve ser o mesmo grau atribuído à conclusão. Mas até que ponto podem as regras da lógica nos ajudar a avaliar a veracidade de uma premissa, a crença atribuída a ela e a conclusão dela derivada? Veremos a seguir que somente a lógica não será o suficiente para avaliar experimentos de pensamento.

## PROBLEMAS PARA A ABORDAGEM DE JOHN NORTON

Norton afirma, através da sua tese da confiabilidade, que “se os experimentos de pensamento podem ser usados *epistemicamente* de forma *confiável*, então eles devem ser argumentos [...] que *justificam* seus resultados” (NORTON, 2004b, p. 52,

---

fall with 4 degrees of speed. 3. Assumption: If a slower falling stone is connected to a faster falling stone, the slower will retard the faster and the faster speed the slower. 4. From 3: If the two stones of 2 are connected, their composite will fall slower than 8 degrees of speed. 5. Assumption: The composite of the two weights has greater weight than the larger. 6. From 1 and 5: The composite will fall faster than 8 degrees. 7. Conclusion 4 and 6 contradict. 8. Therefore, we must reject Assumption 1. 9. Therefore, all stones fall alike.

ênfase adicionada). Aqui vemos claramente que há vários elementos epistêmicos envolvidos em uma abordagem que defende que tudo o que precisamos para avaliar experimentos de pensamento é a lógica. A parte da epistemologia que lida com a justificação não toma como base regras da lógica; por exemplo, o evidencialismo defende que para haver justificação em uma crença devemos ter evidências para tal (e não necessariamente regras da lógica), o confiabilismo afirma que a crença deve ser gerada por um processo confiável para então estar justificada (e, novamente, não necessariamente por regras da lógica). Assim, a justificação não vem apenas através da análise de premissas seguem determinadas regras, mas também de outros fatores que dependem da teoria justificacional adotada.

Norton também afirma que “o resultado [do experimento de pensamento] é confiável apenas na medida em que nossas suposições são *verdadeiras* e a inferência válida”<sup>11</sup> (NORTON, 1996, p. 335, ênfase adicionada). Por um lado, a validade depende de regras da lógica que podem ser um ótimo auxílio, como ficou claro no caso de Galileu, analisado acima, porém também é necessário que as suposições sejam verdadeiras, e não parece ser algo fácil de se verificar somente com o auxílio de regras lógicas, será muito mais fácil se buscarmos por teorias epistêmicas sobre a verdade.

Por outro lado, há problemas dentro da própria lógica que complicam a avaliação dos experimentos de pensamento. Vimos que um argumento é dedutivo se e somente se, necessariamente, for impossível que a conclusão seja falsa se as premissas são verdadeiras, mas isso não implica na veracidade das afirmações que as premissas empregam. Argumentos dedutivos funcionam muito bem quando abordam afirmações necessariamente verdadeiras, como proposições da matemática e da geometria, já que um triângulo não pode ter mais ou menos do que três ângulos internos ou dois mais dois não pode ter outro resultado se não quatro. Porém afirmações empíricas (verdades contingentes) não são necessariamente verdadeiras, como vimos na ideia defendida por Hume. O que faz com que experimentos de pensamento, principalmente nas ciências, sejam bastante problemáticos, já que muitas vezes apenas se supõe que as coisas sejam de determinada maneira para testar as suas implicações.

Argumentos indutivos são ainda mais problemáticos, já que eles são logicamente inválidos (quando dedutivamente avaliados). Norton está ciente que argumentos indutivos apenas preservam sua probabilidade e que argumentos

---

<sup>11</sup> The outcome is reliable only insofar as our assumptions are true and the inference valid.



dedutivos preservam sua verdade (conforme NORTON, 2004b, p.54). Mas como devemos avaliar a probabilidade dos processos indutivos se eles são logicamente inválidos (a partir da perspectiva dedutiva)? Se uma premissa tem uma probabilidade de 51% devemos dizer que ela é verdadeira? E se forem 50%? Com 49% o resultado é o oposto? Uma diferença tão ínfima pode simplesmente fazer algo falso ser verdadeiro e *vice-versa*? Mas ainda precisamos saber como atribuir estas probabilidades a proposições contingentes, o que parece ser um grande problema para os lógicos.

## CONCLUSÃO

Norton se questiona: “dado que a argumentação é suficiente para fornecer uma abordagem completa da epistemologia dos experimentos de pensamento, por que nós deveríamos considerar qualquer outro mecanismo epistêmico?”<sup>12</sup> (NORTON, 1996, p. 357-358). Esperamos ter demonstrado considerações suficientes para demonstrar que a afirmação por trás deste questionamento é muito precoce. Há preocupações tipicamente epistemológicas, como a justificação e a crença, que não são preocupações primárias da lógica e que uma abordagem como a desenvolvida por Norton não é capaz de oferecer explicações.

A abordagem lógica de Norton apenas mostra que experimentos de pensamento podem ser logicamente confiáveis quando reconstruídos na forma de argumentos, porém isto não garante que eles sejam epistemologicamente confiáveis. Quando aplicamos as regras da lógica já necessitamos saber se as premissas são verdadeiras ou não para depois aplicar as regras e verificar se a conclusão se segue das premissas.

## REFERÊNCIAS

COOPER, R. Thought Experiments. In: *Metaphilosophy* vol. 36, n. 3, p. 328-347, 2005.

GRUNDMANN, T. Platonism and the a priori in Thought Experiments. In: STUART M. T.;

FEHIGE, Y.; BROWN, J. R. (Ed.), *The Routledge Companion to Thought Experiments*. London, New York: Routledge, 2017, p. 293-308.

---

<sup>12</sup> Given that argumentation is also sufficient to provide a complete account of the epistemology of thought experiments, why should we consider calling in any further epistemic machinery?

HAACK, S. *Filosofias da lógica*. Tradução: Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra. UNESP: São Paulo. 1998.

NORTON, J. D. Thought Experiments in Einstein's Work. In: HOROWITZ, T.; MASSEY, G. J. (Ed.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*. Mariland: Rowman and Littlefield, 1991, p. 129-148.

NORTON, J. D. Seeing the Laws of Nature. In: *Metascience*, vol. 3, p. 33-38, 1993.

NORTON, J. D. Are Thought Experiments Just What You Thought? In: *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 26, n. 3, p. 333-366, 1996.

NORTON, J. D. On Thought Experiments: Is There More to the Argument? In: *Proceedings of the 2002 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Philosophy of Science*. p. 1139-1151, 2004a.

NORTON, J. D. Why Thought Experiments do not Transcend Empiricism. In: HITCHCOCK, C. (Ed.), *Contemporary Debates in the Philosophy of Science*. Blackwell, 2004b, p. 44-66.

## 13. UMA CRÍTICA AO ARGUMENTO CÉTICO DAS APARÊNCIAS DE MIZRAHI



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-13>

Gregory Gaboardi<sup>1</sup>

### Resumo

Mizrahi (2016) propôs um argumento em defesa do ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior baseado na distinção entre aparência e realidade. Segundo Mizrahi, seu argumento tem vantagens em relação aos argumentos céticos tradicionais: ele não depende da introdução de hipóteses céticas, como a hipótese do cérebro em uma cuba ou do gênio maligno, e não depende de princípios de fecho epistêmico, como o princípio de que o conhecimento está fechado sob a relação de consequência lógica. Neste artigo, apresentaremos e criticaremos a proposta de Mizrahi: mostraremos que seu argumento cético das aparências não difere de um argumento cético tradicional, o argumento da subdeterminação (conforme articulado por autores como Brueckner, Pritchard e Vogel) ou, caso difira do último, que o argumento cético das aparências depende de suposições substanciais, que fazem com que ele seja mais frágil que os argumentos céticos tradicionais e, por isso mesmo, com que seja pouco interessante na discussão contemporânea sobre o ceticismo acerca do nosso conhecimento do mundo exterior.

Palavras-chave: ceticismo, subdeterminação, fecho epistêmico.

### 1 INTRODUÇÃO

Na discussão sobre ceticismo acerca do nosso conhecimento do mundo exterior, ou mais especificamente sobre ceticismo cartesiano, há um argumento que ficou conhecido como o argumento cético padrão (seja “S” uma variável para um sujeito epistêmico, “P” uma variável para proposições sobre o mundo exterior que normalmente julgamos conhecer, como a que expressaríamos por “Tenho mãos”, e “HC” uma hipótese cética, como a hipótese de o sujeito ser um cérebro encubado):<sup>2</sup>

*Argumento cético padrão (AC):*

- (1) Se S sabe que P, então S sabe que não-HC.
- (2) S não sabe que não-HC.
- (C) Logo, S não sabe que P.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia na PUCRS, bolsista CNPq. Contato: ggaboardi@outlook.com.

<sup>2</sup> Para mais discussão sobre o ceticismo e o argumento cético padrão, Cf. Brueckner (1994), Comesaña & Klein (2019), Greco (2007) e Pritchard (2005).

Exemplificando: segundo a premissa (1), se Ana sabe que tem mãos, então Ana sabe que não é um cérebro encubado. Afinal, se ela for um cérebro encubado não terá mãos ou corpo: será apenas um cérebro flutuando em uma cuba, ligado em eletrodos pelos quais recebe a simulação que constitui suas experiências. Ela teria a experiência de ter mãos e de estar em um mundo como o nosso. Talvez até tivesse a experiência de estar lendo um artigo de filosofia. Mas, o mundo real seria bem diferente do que pareceria para ela. Por isso mesmo, segundo a premissa (2), Ana não sabe se não é um cérebro encubado: suas experiências não permitem que ela discrimine em qual situação está. Logo, dadas (1) e (2), Ana não sabe que tem mãos.

Esse resultado se generaliza para vários sujeitos, incluindo nós, e várias proposições que pensamos conhecer com base em experiências perceptuais, mas que seriam falsas ou, de todo modo, não seriam itens de conhecimento caso sejamos cérebros encubados. Ou caso estejamos apenas sonhando ou sendo enganados por um gênio maligno, pois há diferentes hipóteses céticas disponíveis. Qualquer que seja a hipótese cética adotada, ela será tal que a vítima do cenário descrito por ela terá as mesmas experiências que teria se estivesse em nosso lugar (supondo que não estamos em um cenário cético) e que, por isso mesmo, não poderia saber com base em suas experiências se a hipótese cética é falsa. Assim, se as premissas de AC forem verdadeiras, ele estabelece que não temos conhecimento sobre o mundo exterior.<sup>3</sup>

Mesmo que as premissas de AC não pareçam plausíveis para alguns, elas podem ser apoiadas por princípios que podem parecer bastante plausíveis. A premissa (1) pode ser entendida como uma instância do seguinte princípio (sejam “ $\Phi$ ” e “ $\Psi$ ” variáveis para proposições quaisquer):

*Fecho do conhecimento (FC):*

Se S sabe que  $\Phi$  e sabe que  $\Phi$  implica  $\Psi$ , então S sabe que  $\Psi$ .

<sup>3</sup> Há também um argumento análogo ao AC em termos de justificação (em vez de conhecimento) — Cf. Klein (1981, p.82):

*Argumento cético padrão em termos de justificação (ACj):*

(1) Se S tem justificação para crer que P, então S tem justificação para crer que não-HC.

(2) S não tem justificação para crer que não-HC.

(C) Logo, S não tem justificação para crer que P.

Se for adicionada a suposição de que conhecimento requer justificação, ACj terá o mesmo resultado que AC. ACj pode ser considerado mais interessante porque é mais drástico pensar que não temos sequer justificação para crer que temos mãos (ou que existem árvores e tudo mais que, segundo o senso comum, teríamos justificação para crer em função de nossas experiências e demais partes das nossas vidas mentais). Entretanto, no restante do artigo deixaremos ACj de lado dado que ele não é discutido por Mizrahi, cujo trabalho será nosso foco.

É um princípio controverso.<sup>4</sup> Contudo, não discutiremos as vulnerabilidades dele, basta que fique claro o apoio que fornece para (1) e, portanto, para AC. Frequentemente é assumido tanto pelo cético quanto por seus opositores que proposições sobre o mundo exterior que julgamos conhecer implicam a falsidade das hipóteses céticas, uma consequência que seria óbvia.<sup>5</sup> Autores influentes — como Dretske (2013, p.32) e Nozick (1981, p.204) — alegaram que assumir FC ou algum princípio na vizinhança dele é crucial para o ceticismo cartesiano se sustentar.

No caso da premissa (2), ela pode ser apoiada pelo seguinte princípio (dessa vez “ $\Phi$ ” e “ $\Psi$ ” são variáveis apenas para proposições logicamente incompatíveis entre si, isto é, proposições que são contraditórias ou contrárias entre si):

*Princípio da subdeterminação (PS):*

Se a evidência de S não favorece  $\Phi$  sobre  $\Psi$ , então S não sabe que  $\Phi$ .<sup>6</sup>

As evidências são compostas pelas experiências que o sujeito tem e que podem apoiar suas atitudes (como suas crenças ou suas suspensões de juízo) na medida em que podem indicar a verdade ou falsidade de certas proposições.<sup>7</sup> Tipicamente, ter a experiência visual de se estar diante de um tomate é evidência que apoia a crença do sujeito de que há um tomate diante dele. Torna provável que seja verdadeira a proposição de que há um tomate diante dele. Caso esse mesmo sujeito receba evidência de que há réplicas de tomates espalhadas pelo lugar em que está, suas evidências passarão a apoiar a suspensão de juízo sobre haver um tomate diante dele.

PS tenta capturar um aspecto fundamental de como a relação entre nossas evidências e certas proposições afeta a possibilidade de haver conhecimento dessas proposições. A evidência favorece uma proposição em detrimento de alguma rival quando é uma base mais forte para tomar como verdadeira a proposição relevante em vez de sua rival — Cf. Pritchard (2016, p.31) — ou quando permite que a rival não seja

<sup>4</sup> Para mais discussão sobre princípios de fecho epistêmico como FC, Cf. De Almeida (2020) e Luper (2016).

<sup>5</sup> Para uma defesa recente de uma abordagem do ceticismo cartesiano em que a verdade da hipótese cética não geraria a falsidade massiva das nossas crenças sobre o mundo exterior, Cf. Chalmers (2018).

<sup>6</sup> É mais comum que a consequente de PS seja formulada em termos de justificação em vez de conhecimento, ainda que sob a suposição de que justificação é condição necessária para conhecimento. Esse detalhe não afetará nossa discussão.

<sup>7</sup> Para mais discussão sobre a noção de evidência, Cf. Kelly (2014).

rejeitada arbitrariamente — Cf. Vogel (2004, pp.427-8).<sup>8</sup> Se a evidência que um sujeito tem não favorece a proposição de que há um tomate na frente dele em vez da proposição de que há uma réplica de tomate na frente dele, então esse sujeito não sabe que há um tomate na frente dele. É um fato que não seja comum que réplicas de tomates estejam por aí enganando pessoas, e esse fato é parte da evidência que sujeitos podem ter, de forma que normalmente a evidência do sujeito favorecerá a proposição sobre haver um tomate na frente dele em vez de uma réplica. Contudo, nos casos em que por alguma razão não houver favorecimento, não haverá conhecimento.

PS tem apelo intuitivo e parece valer de modo generalizado para casos em que a evidência é subdeterminada entre duas proposições rivais. Ocorre também que PS permite que seja construído um argumento cético mais direto que AC:

*Argumento cético da subdeterminação (AS):*

(1) Se a evidência de S não favorece P sobre HC, então S não sabe que P.

(2) A evidência de S não favorece P sobre HC.

(C) Logo, S não sabe que P.

A premissa (1) é uma instância de PS. A premissa (2) depende da suposição de que a evidência que um sujeito tem em uma situação normal é a mesma que teria caso fosse a vítima no cenário cético. Essa suposição é disputada, mas não avaliaremos ela.<sup>9</sup> O importante para nossos propósitos é notar que AS é no mínimo tão poderoso quanto AC. Se a evidência de Ana, como suas experiências perceptuais, não torna mais razoável que ela acredite que tem mãos em vez de acreditar que é somente um cérebro encubado recebendo uma simulação de que tem mãos, então Ana não sabe que tem mãos. Ao que parece a evidência de Ana não permite que uma crença seja mais razoável que a outra. Logo, Ana não sabe que tem mãos.

AS não depende de FC: FC implica PS, mas o inverso não se verifica.<sup>10</sup> Nesse sentido AS pode ser considerado um argumento mais direto e mais fundamental. Contudo, abordaremos ele conjuntamente com AC, sem supor que torne o último supérfluo.

---

<sup>8</sup> Tomamos as maneiras de Pritchard e de Vogel de elucidar a relação de favorecimento como complementares (talvez difiram apenas superficialmente). Elas ocorrem envolvendo formulações distintas de PS e dos argumentos céticos no trabalho de cada autor, mas aqui servem somente para facilitar a compreensão de PS, de maneira que desconsideraremos a possibilidade de haver divergência entre elas.

<sup>9</sup> Para uma crítica dessa suposição, Cf. Williamson (2000, cap.8).

<sup>10</sup> Para mais discussão sobre as relações entre os princípios que apoiam os argumentos céticos, Cf. Pritchard (2005).

Mizrahi (2016) propôs um argumento cético que ele alega ter vantagens (para a defesa do ceticismo) diante de AC e AS. Na próxima seção apresentaremos o argumento de Mizrahi, que identificaremos como o *argumento cético das aparências*. Na seção 3 discutiremos as razões que Mizrahi oferece em defesa das vantagens de seu argumento e rejeitaremos todas. Na seção 4 concluiremos que o argumento cético de Mizrahi não é uma alternativa interessante diante dos dois argumentos expostos.

## **2 O ARGUMENTO CÉTICO DAS APARÊNCIAS DE MIZRAHI**

Retomemos a premissa (2) de AC: S não sabe que não-HC. Segundo Mizrahi, a razão pela qual (2) é plausível é o fato de que para qualquer sujeito, mesmo que seja uma vítima no cenário cético, continuará parecendo para ele que ele tem mãos, entre muitas outras coisas. Aquilo que parece verdade para Ana não se altera caso ela seja uma pessoa normal em nosso mundo ou caso seja um cérebro encubado em um mundo estranho. As aparências seriam indistinguíveis entre os dois casos. De modo geral, Mizrahi sugere que um sujeito precisa ser capaz de distinguir entre ser o caso que P e parecer ser o caso que P para poder saber que P. Se Ana fosse uma pessoa normal em nosso mundo e olhasse um lápis imerso em água de certo ângulo, pareceria para ela que o lápis está quebrado, ainda que o lápis não estivesse quebrado. Para Ana saber se o lápis está de fato quebrado ela não poderia se basear apenas nas aparências, pois se fizesse isso acreditaria falsamente que o lápis está quebrado. Ela teria que ser capaz de distinguir entre o lápis parecer quebrado e estar quebrado. O mesmo valeria para Ana poder saber que tem mãos.

As aparências abrangeriam todas as nossas modalidades sensoriais: algo pode parecer quente ao toque sem estar de fato quente (se comparado com a temperatura ambiente) quando nossa mão é que está fria demais; algo pode soar como uma batida na porta de nosso lar quando na verdade foi um objeto caindo no piso; há casos análogos para o paladar e o olfato. Assim, em qualquer situação, para saber se é verdade que P, você deve ser capaz de examinar se é verdade que P sem depender das aparências que indicam que P. Claro, algo pode parecer verdade e ser verdade, conforme indicado pelas aparências, mas a ideia de Mizrahi é que não poderíamos saber que algo é verdade baseados *apenas* nas aparências (comentaremos essa suposição adiante). Partindo dessas considerações, Mizrahi articula o que ele identifica

como um argumento cético sobre nosso conhecimento do mundo exterior baseado na distinção entre aparência e realidade:

*Argumento cético das aparências de Mizrahi (AM):*

(1) Se S sabe que P, então ser o caso que P e parecer a S que P são distinguíveis para S.

(2) Não é o caso que ser o caso que P e parecer a S que P são distinguíveis para S.

(C) Logo, S não sabe que P.

Se Ana sabe que tem mãos, então ser o caso que ela tem mãos e parecer a ela que tem mãos são situações distinguíveis para Ana. Não é o caso que Ana consegue distinguir entre ter mãos e parecer a ela que ela tem mãos. Logo, Ana não sabe que tem mãos. Vejamos as motivações para AM.

### **3 MOTIVAÇÕES E OBJEÇÕES**

Mizrahi alega que AM tem duas vantagens diante de AC e AS. Segundo ele, essas vantagens não fazem com que AM seja um argumento melhor ou mais poderoso do que AC e AS, mas fazem com que seja interessante, digno de receber atenção especial. As vantagens são estas: AM não depende da introdução de hipóteses céticas e não depende de um princípio de fecho como FC.

AM de fato parece não depender de hipóteses céticas. AM depende de que aparências possam ser enganadoras, mas não depende que sejam massivamente enganadoras. Aparências podem ocasionalmente ser enganadoras por limitações nossas ou por fatores independentes entre si (como condições ambientais diversas), sem que ocorra algum erro sistemático ou que alguma hipótese cética, como a do cérebro encubado, seja verdadeira. Entretanto, independer de hipóteses céticas não é originalidade de AM, algo que Mizrahi reconhece: há outros argumentos céticos na literatura que independem de hipóteses céticas, como os de Unger (1975, cap.3) e de Fumerton (1995, cap.2). O argumento cético de Unger é radical, ameaça todo o nosso conhecimento proposicional, ao contrário do argumento cético de Fumerton, que fica circunscrito ao conhecimento inferencial do mundo exterior e por isso é mais pertinente em comparação com AM, que é o que nos interessa aqui. A seguinte formulação do argumento cético de Fumerton servirá para fins de comparação (seja “P” uma variável para proposições sobre objetos físicos que julgamos conhecer, o que



abrange nosso exemplo “Tenho mãos”, e “E” uma variável para proposições sobre nossas experiências, como “Estou tendo experiência visual de ter mãos”):

*Argumento cético de Fumerton (AF):*

(1) Se S tem justificção para crer que P com base em outra proposição E, então S tem justificção para crer que E e S tem justificção para crer que E torna P provável.

(2) Não é o caso que (S tem justificção para crer que E e S tem justificção para crer que E torna P provável).

(C) Logo, não é o caso que S tem justificção para crer que P com base em outra proposição E.

O cético pode empregar AF para estabelecer que um sujeito não tem justificção para crer na existência de objetos físicos com base na proposição de que ele tem certas experiências perceptuais. Como isso se generalizaria e como, por hipótese, o conhecimento do mundo exterior sempre seria inferencial (inferido a partir de verdades sobre nossas experiências), poderíamos concluir que não temos conhecimento sobre o mundo exterior. Supondo que Ana tenha justificção para crer que tem mãos com base em sua justificção para crer que tem experiência visual de ter mãos, Ana teria que ter justificção para crer que tem essa experiência e para crer que essa experiência torna provável que ela tenha mãos. Qual justificção Ana teria para crer que sua experiência visual de ter mãos torna provável que ela tenha mãos? O cético embasará a premissa (2) de AF, alegando que não há justificção que cumpra esse papel: justificção *a priori* estaria fora de questão e justificção empírica geraria circularidade ou petição de princípio. Assim, dada a suposição de que conhecimento requer justificção e que teria que ser inferencial quando envolvesse o mundo exterior, AF teria o mesmo resultado que AC, AS e AM (não avaliaremos AF, nosso interesse é apenas elucidar seu funcionamento em contraste com os demais argumentos céticos vistos).

Ainda que não dependa de hipóteses céticas, AF depende em sua premissa (1) de um princípio substancial que Fumerton identifica como o *princípio da justificção inferencial*: “Para estar justificado em crer em uma proposição P com base em outra proposição E, o sujeito precisa estar (1) justificado em crer em E e (2) justificado em crer que E torna P provável.” (*ibid.*, p.36).<sup>11</sup> É um princípio controverso, tão ou mais

<sup>11</sup> Original: “To be justified in believing one proposition *P* on the basis of another proposition *E*, one must be (1) justified in believing *E* and (2) justified in believing that *E* makes probable *P*.”

que FC (ou suas variantes) e PS.<sup>12</sup> Isso por si só não faz com que AF não seja digno de consideração, mas mostra que ele não tem o mesmo poder persuasivo que AC ou AS. Por depender de suposições mais controversas, é menos ameaçador para quem não é cético. Afinal, não é tão difícil justificar a rejeição do princípio da justificação inferencial quanto seria justificar a rejeição de PS. Nesse sentido não seria razoável realocar a atenção dada para AC ou AS para AF (e diferentemente de Mizrahi, Fumerton não recomenda que seu argumento receba alguma atenção privilegiada, em detrimento dos argumentos tradicionais). Em geral, não depender de hipóteses céticas é uma vantagem significativa para um argumento cético diante de AC e AS somente se ele não for mais controverso que AC ou AS em outros aspectos. Por isso cabe questionar se AM depende de FC, PS ou de algum princípio mais substancial, tal como AF.

AM não depende de FC, que é a segunda vantagem apresentada por Mizrahi. Mas, AM depende de PS? Mizrahi diferencia AM de AS pelo fato de AS depender de uma hipótese cética, mas não considera se, apesar disso, AM dependeria de PS. Para verificar se isso ocorre é preciso saber se aparências são evidências.

Suponhamos que não são evidências e que, portanto, AM não dependa de PS (ao menos obviamente). Nesse caso um problema é que Mizrahi (*ibid.*, p.382) alega que o acesso ao mundo exterior sempre ocorre através de aparências: “Nosso acesso ao mundo exterior é sempre mediado por aparências.”<sup>13</sup> Se for assim, a premissa (2) de AM será uma verdade conceitual: não é verdade que ser o caso que P e parecer a S que P são distinguíveis para S, pois S nunca acessará diretamente se é o caso que P. S talvez possa distinguir diferentes formas pelas quais pode parecer o caso que P para ele, mas nunca poderá distinguir ser o caso que P de parecer que P. Isso gera um problema com a premissa (1) de AM: a falsidade de uma verdade conceitual seria condição necessária para ser verdade que S sabe que P. Dado que verdades conceituais são necessariamente verdadeiras, saber que P seria impossível. Dito de outro modo, seria uma verdade conceitual que não existe conhecimento sobre o mundo exterior.

Esse resultado facilmente se alastraria para todo o nosso conhecimento caso nosso acesso aos fatos sempre seja mediado por aparências. Para evitar isso, uma vez

---

<sup>12</sup> É plausível que o princípio da justificação inferencial seja mais controverso que princípios de fecho epistêmico como FC, de modo geral, e que seja muito mais controverso do que PS (que é bem menos controverso que os próprios princípios de fecho). Para mais discussão sobre o princípio da justificação inferencial e seu papel em argumentos céticos, Cf. Fumerton & Hasan (2016).

<sup>13</sup> Original: “Our access to the external world is always appearance-mediated.”

que Mizrahi pretende que o ceticismo amparado por AM fique restrito ao conhecimento do mundo exterior, AM teria que se comprometer com algo como este princípio (PM): se S sabe que P, então ser verdade que parece a S que P implica que P.<sup>14</sup> Só poderia haver conhecimento onde as aparências não pudessem ser enganadoras (como talvez ocorra em casos de introspecção ou nos casos onde P é uma verdade necessária). Ana não poderia saber se um lápis imerso em água está ou não quebrado, mas poderia saber se está com dor de cabeça ou se  $2+2=4$ . Por hipótese as aparências não poderiam ser enganadoras nesses dois casos: se para Ana parece que ela está com dor de cabeça, então ela está com dor de cabeça, e não pode ser falso que  $2+2=4$ .

Ainda que esse resultado não seja absurdo para alguns, a questão aqui é: PM teria algum apelo para alguém que não fosse cético de antemão?<sup>15</sup> FC, PS e até mesmo o princípio da justificação inferencial de Fumerton parecem ter certo apelo mesmo para quem não está disposto a aceitar os argumentos céticos. Negar FC não teria efeito contra AM, algo que Mizrahi propõe como uma vantagem de AM sobre AC, mas negar FC (ou algum princípio em sua vizinhança) seria significativamente menos razoável do que negar PM? Não é óbvio que seja, pelo contrário.

Além disso, devemos notar que a suposição de que aparências não são evidência seria ela mesma bastante substancial, dado que a tese de que aparências são (ou podem ser) evidência tem apelo intuitivo e tem defensores, como Huemer (2007) e Tucker (2010). Apesar de defensores dessa tese tipicamente não serem céticos, não é uma tese que por si só seja inconsistente com as premissas de AC e de AS. Um cético pode aceitar que aparências são evidências, só não concederá que, por isso, tenhamos evidência suficiente ou adequada para que tenhamos conhecimento sobre o mundo exterior. Logo, se aparências não são evidência, AM não é interessante diante de AC ou AS

---

<sup>14</sup> Assumiremos que Mizrahi poderia coerentemente aceitar PM e negar que aparências sejam evidência. Se isso for impossível, restarão as dificuldades que apresentaremos para a proposta de Mizrahi caso ele aceite que aparências são evidência. Além disso, não estamos seguros de que mesmo algo como PM seria adequado para Mizrahi evitar que AM produza um ceticismo mais drástico do que o pretendido, pois não é óbvio que mesmo em casos de introspecção aparências não possam ser enganadoras. No entanto, deixaremos essas complicações adicionais de lado, pois ainda que Mizrahi tenha solução para elas a crítica que faremos continuaria valendo.

<sup>15</sup> Alguém poderia apontar que se AM for baseado em PM, AM seria muito similar aos argumentos céticos baseados na falibilidade. Isso é verdade, mas não é algo que ajude Mizrahi uma vez que conflita com a pretensão dele de que AM traga alguma iluminação original para a discussão sobre o ceticismo acerca do nosso conhecimento do mundo exterior: argumentos céticos baseados na falibilidade não são novidade nem são menos substanciais em suas suposições do que AC e AS. Para mais discussão, Cf. Neta (2018, p.637).

porque PM seria muito mais controverso do que FC (ou PS) e porque AM se comprometeria com a falsidade de uma tese plausível que é consistente com as premissas de AC e AS.

A alternativa é assumir que aparências são evidência. Fazendo isso podemos entender que ser capaz de distinguir entre ser o caso que P e parecer o caso que P não é nada além de ser capaz de ter evidências que favoreçam P diante de suas rivais. É plausível que, entendida assim, a capacidade de distinguir entre ser o caso que P e parecer o caso que P seja condição necessária para saber que P. Porém, sendo assim AM depende de PS e, portanto, não tem vantagem sobre AS. Distinguir ser o caso que P de apenas parecer o caso que P será ter aparências que, na medida em que são evidências, favorecem P sobre qualquer rival. Se Ana é capaz de ter aparências de acordo com as quais o lápis imerso na água não está quebrado, que ela distingue dos casos em que o lápis apenas parece quebrado, é porque ela pode ter evidências que favorecem a proposição de que o lápis não está quebrado sobre a proposição rival de que o lápis está quebrado.

Se AM depender de PS, a única diferença entre ele e AS é que AM deixa indeterminada a proposição rival relevante, mas não é como se ele não dependesse de que houvesse alguma proposição rival e de que ela desempenhasse o papel de uma hipótese cética. AM deixa margem para que se pense que a proposição rival seja uma hipótese cética local em vez de global: talvez seja ter evidências que permitam eliminar a hipótese de que se esteja sob efeito de alguma ilusão de ótica envolvendo P, e não a hipótese de que se seja um cérebro encubado recebendo uma simulação envolvendo P. Contudo, a rigor, o que AM de fato permite é que a proposição rival seja uma grande disjunção (ou conjunto de disjunções) abarcando todas as proposições rivais possíveis, sem discriminação. Essa disjunção incluirá todo tipo de hipótese cética, mas, por não dar destaque para nenhuma especificamente e por abarcar hipóteses rivais mais prosaicas, transmite a falsa impressão de que AM não depende de hipóteses céticas. Se aparências forem evidência, AM será só uma versão mais esquemática ou abstrata de AS, não uma versão genuinamente diferente ou superior, digna de atenção especial.

Em resumo, a defesa de Mizrahi de AM fracassa por causa do seguinte dilema: se AM não depende de PS, então depende de PM e da falsidade da tese de que aparências são evidências, e nesse caso AM não tem vantagem diante de AC ou de AS. Se AM depende de PS, então AM não tem vantagem diante de AS (e só terá alguma

vantagem diante de AC na medida em que AS tiver alguma vantagem diante de AC). O fato de AM não depender de FC ou de hipóteses céticas globais ou mais dramáticas não faz com que ele tenha qualquer vantagem genuína diante de AC ou AS, ao contrário do que Mizrahi alega. AM é uma alternativa interessante aos dois argumentos tradicionais somente sob uma avaliação superficial de cada argumento.

#### 4 CONCLUSÃO

Mizrahi defende que AM é um argumento interessante na discussão sobre ceticismo acerca do nosso conhecimento do mundo exterior. Seria interessante por não depender da introdução de hipóteses céticas nem de princípios de fecho epistêmico. Conforme argumentado, pensamos que essas vantagens são meramente aparentes: ou AM acaba por depender de princípios e suposições mais problemáticas do que princípios de fecho, ou acaba por não diferir de AS e, com isso, acaba por depender de hipóteses céticas, mesmo que de modo elusivo. Assim, AM não é um argumento interessante se comparado aos dois argumentos tradicionais expostos. Ao contrário do que Mizrahi recomenda, devemos concentrar nossa atenção nos argumentos tradicionais se a alternativa for dar maior atenção ao seu argumento e à distinção entre aparência e realidade que ele formula.

#### REFERÊNCIAS

- BRUECKNER, A. The Structure of the Skeptical Argument. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol.54, n. 4, p. 827-835, 1994.
- COMESAÑA, J., KLEIN, P. Skepticism. In: ZALTA, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/skepticism/>>. Acesso em: 20 de setembro de 2020.
- CHALMERS, D. Structuralism as a Response to Skepticism. In: *Journal of Philosophy*, vol. 115, n.12, p. 625-660, 2018.
- DE ALMEIDA, C. Epistemic Closure and Epistemological Optimism. In: *Philosophia*, 2020.
- DRETSKE, F. The Case against Closure. In: SOSA, E., STEUP, M., TURRI, J. (eds.) *Contemporary Debates in Epistemology*. 2ª edição, p. 27-39, 2013.

FUMERTON, R. *Metaepistemology and Skepticism*. Londres: Rowman and Littlefield, 1995.

FUMERTON, R., HASAN, A. Foundationalist Theories of Epistemic Justification. In: ZALTA, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2016. <<https://plato.stanford.edu/entries/justep-foundational/>>. Acesso em: 20 de setembro de 2020.

GRECO, J. External World Skepticism. In: *Philosophy Compass*, vol.2, n. 4, p. 625-649, 2007.

HUEMER, M. Compassionate Phenomenal Conservatism. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 74, n. 1, p. 30-55, 2007.

KELLY, T. Evidence. In: ZALTA, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/evidence/>>. Acesso em: 20 de setembro de 2020.

KLEIN, P. D. *Certainty: A Refutation of Skepticism*. Minnesota: University of Minnesota Press. 1981.

LUPER, S. Epistemic Closure. In: ZALTA, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/closure-epistemic/>>. Acesso em: 20 de setembro de 2020.

MIZRAHI, M. An Argument for External World Skepticism from the Appearance/Reality Distinction. In: *International Journal for the Study of Skepticism*, vol. 6, n. 4, p. 368-383, 2016.

NETA, R. External World Skepticism. In: MACHUCA, D., REED, B. (eds.) *Skepticism: From Antiquity to the Present*. New York: Bloomsbury, p. 634-651, 2018.

NOZICK, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press. 1981.

PRITCHARD, D. The Structure of the Skeptical Argument. In: *The Philosophical Quarterly*, vol. 55, n. 218, p. 37-52, 2005.

PRITCHARD, D. *Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of our Believing*. New York: Princeton University Press, 2016.

TUCKER, C. Why Open-Minded People Should Endorse Dogmatism. In: *Philosophical Perspectives*, vol. 24, p. 529-545, 2010.

UNGER, P. *Ignorance: A Case for Skepticism*. New York: Oxford University Press, 1975.

VOGEL, J. Skeptical Arguments. In: *Philosophical Issues*, vol. 14, p. 426-455, 2004.

WILLIAMSON, T. *Knowledge and Its Limits*. Londres: Oxford University Press, 2000.

## 14. FECHO EPISTÊMICO, TRANSMISSÃO E CASOS VOGEL



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-14>

*Vinícius Felipe Posselt<sup>1</sup>*

### **Resumo**

O seguinte trabalho pretende avaliar se a distinção entre fecho e transmissão epistêmica proposto por Crispin Wright consegue dar conta de uma família de contraexemplos ao fecho do conhecimento – a saber, casos do tipo Vogel. E, para isso, (I) examinarei o Fecho da Justificação e apontarei um contraexemplo proposto por Dretske, (II) apresentarei a distinção entre fecho e transmissão feita por Wright, (III) motivarei casos de raciocínio envolvendo proposições de loteria e (IV) investigarei se a explicação de Wright consegue dar conta dessa família de contraexemplos. Concluirei, por fim, que o aparato teórico de Wright nos leva ao ceticismo, quando consideramos casos Vogel.

Palavras-chave: Fecho Epistêmico; Justificação; Transmissão; Intitulação; Loterias.

### **1 SOBRE A PROPRIEDADE DE FECHO**

Deduções parecem ser um fato sobre a vida mental de sujeitos com vida epistêmica como nós, seres humanos<sup>2</sup>; afinal, grande parte das crenças que formamos inferencialmente são, grosso modo, crenças deduzidas de outras crenças. Observe o princípio abaixo:

**Fecho Epistêmico de Justificação (FJ)** - Necessariamente, para todas as crenças P e Q, se S possui justificação para crer que P, e P implica Q, então S possui justificação para crer que Q.

Deduções são uma boa forma de estender o número de crenças justificadas; afinal, se eu deduzo consequências lógicas de uma crença cujo conteúdo proposicional é justificado, é trivial pensar que a crença nas consequências lógicas também é justificada. Timothy Williamson (2000, p. 117), John Hawthorne (2004, p. 33) e outros autores<sup>3</sup> acreditam que princípios de fecho epistêmico (incluindo FJ) capturam

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista CNPq. Contato: vf.posselt@gmail.com.

<sup>2</sup> Tipicamente, dedução é um processo no qual nós derivamos conclusão por um argumento válido, e essa conclusão deve ser verdadeira na medida em que as premissas desse argumento são verdadeiras. Como conhecimento implica verdade, dedução pode envolver, também, a aquisição de conhecimento da conclusão (caso as premissas desse argumento sejam objetos de conhecimento).

<sup>3</sup> Também Steven Luper (2016) crê esta seja uma boa motivação para defender fecho epistêmico.

a ideia do que acontece em inferências dedutivas – ou seja, princípios de fecho são uma expressão da capacidade dedutiva que temos de produzir mais conhecimento<sup>4</sup>.

A aceitação de princípios de fecho epistêmico, no entanto, pode ser um ônus para epistemologias que tentam comportar nossas intuições mais fundamentais sobre conhecimento de mundo. Nas últimas décadas, o número de contraexemplos ao fecho epistêmico vem aumentando – assim como vem aumentando o número de respostas que defensores do fecho propõem. O presente trabalho pretende avaliar se a resposta de Crispin Wright consegue dar conta de uma específica família de contraexemplos ao fecho epistêmico – a saber, casos do tipo Vogel. Na sessão 2, examinarei o contraexemplo proposto por Fred Dretske. Na sessão 3, apresentarei a distinção entre fecho e transmissão apontada por Wright. Na sessão 4, motivarei casos de raciocínio do tipo Vogel – ou seja, casos envolvendo proposições de loteria. Na sessão 5, apresentarei algumas observações feitas por Wright sobre *status* epistêmico de proposições e raciocínios, necessárias para entender o projeto empreendido por ele de defender o fecho epistêmico. Na sessão 6, investigarei se a explicação de Wright consegue dar conta dos contraexemplos do tipo Vogel e, por fim, concluirei que o aparato teórico de Wright nos leva ao ceticismo, quando consideramos casos Vogel.

## 2 CASO DAS ZEBRAS

Já nos anos oitenta, Dretske chama a atenção para um fato interessante: suspeitas em torno do princípio de fecho começam a aparecer quando consideramos a nossa falta de capacidade de oferecer evidência para a negação de hipóteses remotas – ou hipóteses difíceis de serem rejeitadas, como a hipótese do cérebro numa cuba<sup>5</sup>. Em seu artigo *Epistemic Operators* (1970), Dretske argumenta contra o fecho do conhecimento apresentando um contraexemplo paradigmático ao princípio de fecho – conhecido na comunidade filosófica como “Caso da Zebra”:

---

<sup>4</sup> Williamson e Hawthorne não defendem especificamente o princípio FJ – na verdade, ambos os autores defendem a existência de um princípio de fecho em termos de conhecimento. Para eles, é controversa a tese de que conhecimento implica algum tipo de justificação epistêmica. A motivação sobre deduções levantada por eles, no entanto, também é apropriada para FJ e outros princípios de fecho epistêmico.

<sup>5</sup> O clássico experimento mental do “cérebro numa cuba”, apresentado por Putnam (1981), mostra-nos que a experiência de viver em um mundo real é indistinguível da experiência de ser um cérebro numa cuba sendo estimulado para crer que se está vivendo em mundo real.



[...] Deixe-me dar outro exemplo - um exemplo bobo, mas não mais bobo do que um grande número de argumentos céticos com os quais todos estamos familiarizados. Você leva seu filho ao zoológico, vê várias zebras e, quando questionado pelo seu filho, diz a ele que são zebras. Você sabe que são zebras? Bem, a maioria de nós teria pouca hesitação em dizer que não sabíamos disso. Sabemos como são as zebras e, além disso, este é o zoológico da cidade e os animais estão em um curral claramente marcado para "Zebras". No entanto, algo ser uma zebra implica não ser uma mula e, em particular, não ser uma mula habilmente disfarçada pelas autoridades do zoológico para parecer uma zebra. Você sabe que esses animais não são mulas habilmente disfarçadas pelas autoridades do zoológico para se parecerem com zebras? (DRETSKE, 1970, p. 1015-1016)<sup>6</sup>.

A verdade da proposição implicadora – “Isto é uma zebra” – é condição suficiente para a verdade da proposição implicada – “Isto não é uma mula disfarçada de zebra”. Entretanto, de acordo com Dretske, não nos é natural crer nesta hipótese remota e distante (porém, implicada pela crença anterior – e isso é motivado pela seguinte tese: ainda que S possua evidência para crer na primeira proposição, essa mesma evidência é insuficiente para justificar S a crer na proposição implicada; e isso acontece porque precisamos de mais algo – a saber, precisamos ter justificação para crer que as condições do ambiente são normais (Cf. DRETSKE, 1970, p. 1015). Agora, considere o argumento a seguir:

**Z1.** Se S possui justificação para crer que aqueles animais são zebras, então S possui justificação para crer que não são mulas habilmente disfarçadas de zebras;

**Z2.** S não possui justificação para crer que aqueles animais não são mulas disfarçadas de zebras;

**Z3.** Portanto, S não possui justificação para crer que são zebras (Z1, Z2, *modus tollens*).

A premissa Z1 é uma instanciação de FJ. Como nós não podemos ter conhecimento sobre as condições do ambiente – isto é, como não podemos saber se as

---

<sup>6</sup> Tradução nossa. “[...] Let me give you another example – a silly one, but no more silly than a great number of skeptical arguments with which we are all familiar. You take your son to the zoo, see several zebras, and, when, questioned by your son, tell him they are zebras. Do you know they are zebras? Well, most of us would have little hesitation in saying that we did know this. We know what zebras look like, and, besides, this is the city zoo and the animals are in a pen clearly marked “Zebras”. Yet, something’s being a zebra implies that it is not a mule and, in particular, not a mule cleverly disguised by the zoo authorities to look like a zebra. Do you know that these animals are not mules cleverly disguised by the zoo authorities to look like zebras?”

condições do nosso ambiente são normais para obter o conhecimento de que “isto não é uma mula disfarçada de zebra”, por exemplo –, Z<sub>2</sub> também pode ser tomada como verdadeira. Por *modus tollens*, poderíamos concluir que não podemos ter justificção para crer em proposições mundanas como “isto é uma zebra”. Dretske argumenta que, se negarmos princípios de fecho como FJ, podemos preservar conhecimento de proposições sobre o mundo exterior, enquanto negamos conhecimento de negações de hipóteses *irrelevantes* como “isto é uma mula disfarçada de zebra”.

O caso das Zebras parece ser um contraexemplo genuíno a princípios de Fecho Epistêmico: Existe pelo menos um caso de inferência que, ao fim e ao cabo, não acarreta/transmite o status epistêmico da crença-premissa para a crença-conclusão.

### 3 DISTINÇÃO ENTRE FECHO E TRANSMISSÃO

Para salvaguardar a ideia de que existe um princípio de fecho epistêmico, Crispin Wright propõe uma das estratégias mais conhecidas na literatura até hoje<sup>7</sup>: No artigo *Facts and Certainty* (1985), Wright sugere que existe uma diferença entre fecho (*closure*) e transmissão de status epistêmico.

Mas do que se trata essa distinção? Fecho de justificção<sup>8</sup> epistêmica ocorre quando, por meio de uma inferência “P, então Q”, se a crença na premissa P é justificada, a crença na conclusão Q também é justificada. O modo como a inferência foi produzida, argumenta Wright (2002, p. 331-332), não diz nada sobre como foi adquirida a justificção para a crença de Q: eu posso obter justificção para Q por meio de P, por meio de *background information*, ou por outro método. Para que a propriedade de fecho seja preservada, a única condição subjacente é a de que, se a crença implicadora está justificada epistemicamente, também está a crença implicada. Transmissão de justificção epistêmica, por outro lado, requer que a justificção da conclusão Q seja obtida *por meio da crença de que P*.

<sup>7</sup> Tommaso Piazza (2013), Luca Moretti (2012) e Ram Neta (2007) são alguns dos filósofos que aceitam a distinção entre fecho e transmissão.

<sup>8</sup> Wright defende a existência de um fecho epistêmico que comporta ambos intitulação epistêmica (*entitlement*) e justificção. Tradicionalmente, a diferença entre intitulação e justificção epistêmica é a seguinte: Intitulação é um *status epistêmico externo* ao sujeito que, ao contrário de justificção epistêmica, não precisa ser acessível pelo sujeito para que epistemize a sua crença-alvo. Albert Casullo (What is Entitlement?, 2007), no entanto, argumenta que não existe diferença conceitual entre esses dois tipos de status epistêmico. Seguindo Casullo, utilizo os dois termos aqui como sinônimos, apesar de fazer uma breve análise do que Wright considera como *intitulação* na seção X.

Observe o raciocínio abaixo<sup>9</sup>:

- (A) Jones chutou a bola entre as duas traves da goleira.
- (B) Jones fez um gol.
- (C) Jones ampliou o placar do seu time.

A crença de que Jones chutou a bola entre as duas traves da goleira é evidência (falível)<sup>10</sup> para crer que Jones fez um gol. A crença de que Jones fez um gol, por sua vez, justifica a crença implicada Jones ampliou o placar de seu time. O raciocínio “(B), portanto (C)” parece preservar ambos os princípios de fecho e transmissão epistêmica: afinal, (B) e (C) estão justificadas (o que seria um caso de fecho) e a justificação de (C) é obtida através de (B). Agora, observe a conclusão alternativa C\*:

(C\*) Um jogo de futebol está acontecendo neste exato momento.

Ao contrário do que acontece com o raciocínio (B) ∴ (C)<sup>11</sup>, Wright argumenta que a crença de que Jones fez um gol não justifica *diretamente* a conclusão de que um jogo de futebol está acontecendo neste exato momento. Do contrário, para crer que (B), parece que (C\*) deveria estar justificada de antemão; ou seja, o que justifica a conclusão (C\*) é *independente* da crença de que (B), já que (C\*) deve estar epistemizada anteriormente. No caso do raciocínio anterior, poderíamos atribuir a (A) o papel epistemizador de ambos (B) e (C\*): Pois, em todos os casos que (A) justifica a crença de que (B), também (A) justifica C\* (WRIGHT, 2002, p. 334).

De acordo com Wright, o fato de (A) ser evidência para (B) e (B) acarretar (C\*) não sugere (ou não deveria sugerir) que a justificação falível de (B) pode ser justificação para a crença de que (C\*). O ponto central da sua tese é que proposições como (B) dependem de informações colaterais – ou seja, informações necessárias para o raciocínio inicial (A) ∴ (B) – para que sejam justificadas. Portanto, C\* deve ser justificada de alguma outra forma para que também ocorra a epistemização de B.

Observe, novamente, o raciocínio presente no Caso das Zebras – desta vez, levando em consideração um tipo de informação colateral (Ic) subjacente ao raciocínio:

<sup>9</sup> Caso “futebol” modificado (WRIGHT, 2002, p. 333)

<sup>10</sup> Crispin Wright diferencia casos de evidência falível e de evidência derrotável. Evidência falível é o tipo de evidência que pode não ser vero-conducente – e, nesse caso, pode falhar em desempenhar o papel epistêmico inicial. Evidência derrotável, por outro lado, é a evidência na qual, caso mais evidência fosse adicionada à evidência inicial, o corpo evidencial total não epistemizaria a proposição em questão (WRIGHT, 2002, p. 333, nota 7).

<sup>11</sup> Utilizarei ∴ (portanto) nas próximas páginas.

- (A) Estou tendo a experiência de uma zebra
- (B) Estes animais são zebras
- (C) Estes animais não são mulas disfarçadas de zebra
- (Ic) As condições do ambiente estão normais.

A tomada da crença em (Ic) é pré-condição para crer justificadamente que A, “estou tendo a experiência de uma zebra”. Essa crença, por sua vez, justifica a crença na proposição (B). Não obstante, concordando com Dretske, Crispin Wright acredita que a crença justificada (B) *não justifica* a crença em (C), “Estes animais não são mulas disfarçadas de zebra”. Ocorre, aqui, uma falha de transmissão de status epistêmico no raciocínio  $B \therefore C$ . Marc Alspector-Kelly formula um argumento para a tese de Wright da seguinte maneira:

- (1)  $\neg C$  implica A; portanto
- (2) A é esperado em ambos os cenários B e  $\neg C$ ; portanto
- (3) A por si só garante apenas  $B \vee \neg C$ ; portanto
- (4) S deve descartar  $\neg C$  antes que ela possa adquirir intitulação para crer que B de A; portanto
- (5) Intitulação prévia para C é uma condição da intitulação de S para B de A; portanto
- (6) Transmissão de B para C, quando a intitulação para a crença B é adquirida de A, falha (Cf. ALSPECTOR-KELLY, 2019, p. 94).

Apesar de (B) não justificar a crença em (C), a informação colateral “As condições do ambiente estão normais” justifica diretamente a crença em C, e em todos os casos em que há a falha de transmissão como em  $B \therefore C$ . *O importante é que, em todos os casos em que B está justificada, C também está.* Isso significa, grosso modo, que o princípio de fecho (FJ) continua sendo verdadeiro, na medida em que a crença implicada (C) será sempre justificada caso a implicadora (B) também seja. A estratégia de Wright cria virtualmente vários casos de falha de transmissão, e garante a preservação da propriedade de fecho.

#### **4 VOGEL E CAR THEFT CASES**

Existem várias razões pelas quais o caso das Zebras foi abominado por alguns

epistemólogos durante os anos que seguiram a publicação de *Epistemic Operators*. Uma delas é que, por óbvio, a negação da hipótese de mula disfarçada é considerada um caso de conhecimento/crença justificada, dependendo da orientação epistemológica (ou seja, contraexemplos do tipo Zebra não são funcionam quando consideramos algumas teorias epistêmicas específicas).<sup>12</sup>

Jonathan Vogel, no seu artigo *Are there counterexamples to closure principle?*, propõe uma nova família de contraexemplos ao princípio de fecho – a saber, contraexemplos do tipo Roubo de Carros:

Suponha que você tenha um carro que você o estacionou há algumas horas em uma rua lateral de uma grande área metropolitana. Você se lembra claramente onde o deixou. Você sabe onde está seu carro? Estamos inclinados a dizer que sim. Agora, é verdade que todos os dias centenas de carros são roubados nas principais cidades dos Estados Unidos. Você sabe que seu carro não foi roubado? Muitas pessoas têm a intuição de que você não poderia saber disso. Se esta intuição for combinada com a anterior, então parece que o princípio do fecho foi violado. Ou seja: você conhece a proposição (p) 'Meu carro agora está estacionado (suponhamos) na Avenida A'. Você também sabe que essa proposição implica (q) 'Meu carro não foi roubado e levado para longe de onde estava estacionado'. Ainda assim, parece que você não sabe q, apesar do fato de ser para você uma consequência lógica clara de p, que você sabe. Visto que, neste caso, você (aparentemente) não consegue saber uma consequência lógica clara de uma proposição que você conhece, o Princípio de fecho é (aparentemente) violado<sup>13</sup> (VOGEL, 1990, p. 15-16).

<sup>12</sup> Um modo de entender isso é pensar como o conservatismo epistêmico ou o dogmatismo avaliam a atitude proposicional do sujeito no caso das zebras. Para o conservatismo, S possui justificação *prima facie* para a crença inferencial de que aqueles animais não mulas disfarçadas de zebra *mesmo que não haja transmissão de justificação*, dado que o simples fato de S crer na proposição é uma razão para crê-la. Um dogmatista, por sua vez, poderia afirmar que a experiência visual de zebra justifica *imediatamente* a crença de que esses animais são zebras e, pela falta de evidência em favor da tese de que são mulas disfarçadas de zebras, crê que não são mulas disfarçadas de zebras.

<sup>13</sup> Tradução nossa. “*Suppose you own a car which you parked a few hours ago on a side street in a major metropolitan area. You remember clearly where you left it. Do you know where your car is? We are inclined to say that you do. Now it is true that every day hundreds of cars are stolen in the major cities of the United States. Do you know that your car has not been stolen? Many people have the intuition that you would not know that. If this intuition is combined with the previous one, then it seems that the closure principle is violated. That is: You know the proposition (p) 'My car is now parked on (say) Avenue A'. You also know that that proposition entails (q) 'My car has not been stolen and driven away from where it was parked'. Yet, it seems you do not know q, despite the fact that it is for you a clear logical consequence of p, which you do know. Since, in this instance, you (apparently) fail to know a clear logical consequence of a proposition you do know, the closure Principle is (apparently) violated*”.

O caso do Roubo de Carros, assim como todos os casos da mesma classe<sup>14</sup>, possuem certas características relevantes – herdadas do caso de loteria<sup>15</sup> – que não estão presentes no caso original de Dretske. A primeira delas é que, no cenário apresentado, apesar de ser improvável que o carro de S tenha sido roubado, tal hipótese não é *anormal*; afinal, podemos facilmente imaginar o carro de S sendo roubado. Em segundo lugar, há uma (pequena) chance estatística em favor da proposição de que “O carro de S foi roubado” – pois carros *são* roubados a todo o momento – e, portanto, há uma pequena razão para crer que esse é o caso. Em terceiro lugar, assim como seria arbitrário favorecer a crença na proposição “O bilhete de S é o perdedor”, dado que a conjunção dessa proposição com [“O bilhete de S<sub>1</sub> é o perdedor”, “O bilhete de S<sub>2</sub> é o perdedor” ... “O bilhete de S<sub>n</sub> é o perdedor”] é inconsistente (porque, em tese, um dos bilhetes é o vencedor), também é arbitrário crer que “O carro de S não foi roubado”, na medida em que manter ambas a crença anterior e a crença de que “Algum carro foi roubado hoje” é uma atitude inconsistente (Cf. VOGEL, 1990, p. 16).

O caso das zebras, do contrário, não respeita nenhuma (ou, pelo menos, a maior parte) das características de um caso de loteria: a hipótese de que pode haver uma mula disfarçada de zebra não só é improvável, como também *anormal*; além disso, não há dados estatísticos de casos de mulas sendo pintadas para se parecerem com zebras; e, ainda, não há nenhuma razão para crer que existe um curral de zebras contendo mulas disfarçadas de zebras e, portanto, não há a como manter a crença em um conjunção inconsistente.

Isso não quer dizer que o próprio Vogel acredite que esses sejam contraexemplos genuínos ao princípio de fecho. Na verdade, ele também considerou outras explicações sobre por que nós julgamos saber *p* e não saber *q* em certos cenários além da possível falha do fecho (VOGEL, 1990, p. 19-20).

## 5 INTITULAÇÃO E PROPOSIÇÕES FUNDAMENTAIS

O sujeito no cenário do caso das zebras sabe que aqueles animais não são mulas

<sup>14</sup> Marc Alspector-Kelly cria uma lista com onze casos que se assemelham ao caso do roubo de carros (2019, p. 22-24). É possível criar virtualmente inúmeros casos que envolvam proposições lotéricas.

<sup>15</sup> Gilbert Harman (1968) foi o primeiro a notar que não atribuímos conhecimento ao apostador que diz que “Meu bilhete é o perdedor”, apesar de as chances de o seu bilhete ser o perdedor serem altas.

disfarçadas de zebras? Em um primeiro momento, a ameaça cética não está presente: Pois, como visto, a crença nesta proposição está justificada pela aceitação<sup>16</sup> da proposição (Ic) – a saber, “as condições do ambiente estão normais”. Contudo, a aceitação de (Ic) também deve estar justificada de alguma maneira; pois, se não possuímos nenhuma justificção para aceitar (Ic), também não possuiremos justificção para a crença da negação da hipótese cética – necessária para justificar proposições sobre o mundo.

Para não cair em ceticismo, Wright argumenta que possuímos um tipo de status epistêmico para as proposições do tipo (Ic) – proposições fundamentais para conhecimento sobre mundo exterior<sup>17</sup> –, mas que esse status epistêmico não vem na forma de justificção evidencial, tal como o cético assume que deve ser. Escreve Wright:

Suponha que haja um tipo de suporte racional no qual não é necessário fazer nenhum trabalho evidencial específico para ganha-lo: melhor, um tipo de suporte racional cuja posse não exige a existência de evidência no sentido mais amplo, abrangendo tanto considerações *a priori* quanto empíricas para a verdade da proposição com algum aval epistêmico [*warranted proposition*]. Chame isso de intitulação. Se eu estiver intitulado a aceitar que P, então o ato de aceitá-la está além de qualquer reprovação racional, embora eu não possa apontar para nenhum feito cognitivo na minha vida, seja empírico ou *a priori*, inferencial ou não inferencial, cujo resultado poderia ser razoavelmente considerado como vir a saber que P, ou conseguir obter evidências que justificassem P (WRIGHT, 2004, p. 174-175).<sup>18</sup>

<sup>16</sup> A atitude de “aceitar que P” não é a mesma de “crer que P” (ver nota abaixo).

<sup>17</sup> Do inglês, *cornerstone propositions*. De acordo com Wright, a aceitação de proposições do tipo (Ic), assim como a aceitação de que “Existe mundo externo”, “Outras mentes existem”, “O universo possui milhões de anos” é necessária para que possamos empreender conhecimento ou intitulação à outras crenças sobre o mundo externo. Proposições do tipo *cornerstone*, grosso modo, é um outro nome para proposições do tipo *hinge*, que são creditadas à Wittgenstein em seu livro *On Certainty* (1969). Uma característica importante dessas proposições é que elas não podem ser objeto de crença, na medida em que somos intitulados a crer que P *somente se* temos evidência de que P. Como, para Wright, não podemos ter evidência para este tipo de proposição, a atitude de crença seria imprópria. O máximo que pode ser dito a favor dessas proposições é que elas são “aceitáveis” ou “racionalmente confiáveis” (WRIGHT, 2004, p. 194).

<sup>18</sup> Tradução nossa. “*Suppose there is a type of rational warrant which one does not have to do any specific evidential work to earn: better, a type of rational warrant whose possession does not require the existence of evidence in the broadest sense encompassing both a priori and empirical considerations for the truth of the warranted proposition. Call it entitlement. If I am entitled to accept P, then my doing so is beyond rational reproach even though I can point to no cognitive accomplishment in my life, whether empirical or a priori, inferential or non-inferential, whose upshot could reasonably be contended to be that I had come to know that P, or had succeeded in getting evidence justifying P.*”

Uma *intitulação* epistêmica, para Wright, é um tipo de suporte racional que, ao contrário de justificação, não requer que o sujeito doxástico possa vir a pensar sobre o que apoia racionalmente tal intitulação. Ou seja, intitulação epistêmica é o que dá suporte racional para *proposições fundacionais*<sup>19</sup>, além de ser pressuposto, ou base para, justificação evidencial.

Como proposições do tipo (Ic) possuem as intitulações *wrighteanas* como suporte racional, a conclusão da inferência “aqueles animais não são mulas disfarçadas de zebras” parece estar justificada: a intitulação de (Ic) justifica S a crer *não somente* que está tendo experiência visual de zebra – e, conseqüentemente, que aqueles animais são zebras –, mas justifica diretamente também a negação da hipótese cética.<sup>20</sup>

## 6 CAR THEFT CASES E TRANSMISSÃO

Mas e para casos do tipo Roubo de Carros? A suposição de Vogel era de que as características que constituem sua a família de contraexemplos torná-los-iam mais fortes do que os contraexemplos propostos por Dretske (Cf. VOGEL, 1990, p. 17). Resta saber se tais características neutralizam a tese de Wright. Observe o raciocínio abaixo:

- (A) Tive a experiência perceptual de estacionar meu carro há duas horas na rua lateral
- (B) Meu carro está estacionado na rua lateral
- (C) Meu carro não foi roubado e levado para longe de onde estava estacionado
- (Ic) As condições do ambiente estão normais

Seguindo o mesmo raciocínio de Wright aplicado ao Caso das Zebras, podemos dizer que a crença de S em (A) é evidência falível para crer em (B), “meu carro está estacionado na rua lateral”. A proposição (B), por sua vez, implica (C), que é a negação

<sup>19</sup> *Cornerstone propositions* seriam, ao fim e ao cabo, paralelas a crenças fundacionais; não porque podemos derivar outras crenças delas, mas porque elas são precondições para estados sensoriais (como visão) poderem justificar evidencialmente proposições sobre o mundo externo.

<sup>20</sup> Uma objeção importante levantada por Pritchard (2005) e Jenkins (2007) é se intitulação, assim por Wright definida, é intitulação *epistêmica*. Para uma razão ser *epistêmica*, ela deve servir de apoio para a aceitação de P na medida em que está conectada com a verdade de P. Proposições como “as condições do ambiente estão normais”, no entanto, são aceitas porque são necessárias para a formação de crenças sobre o mundo a partir da experiência perceptual. Mas esse tipo de razão não é epistêmica, e sim *pragmática*. Tipicamente, razões pragmáticas não podem responder ao ceticismo porque não probabilizam a verdade de proposições, apenas *supõem* que sejam verdadeiras.



de uma hipótese cética. Acontece que, ao inferir (C) de (B), é intuitivo pensar que S perde a intitulação para crer na conclusão (C).

Agora, preste atenção na informação colateral/proposição fundamental (Ic). Mesmo que S tenha uma intitulação para crer que (Ic), e que (Ic) sirva de justificação para crer (A) e (B), (Ic) dificilmente justificaria a crença em (C). Isso porque, *mesmo em condições normais*, a possibilidade de o carro de S ser roubado é saliente. Pense novamente nos casos de loteria: é em condições normais que um bilhete é o vencedor<sup>21</sup>, e não em condições atípicas. O fato de as condições do ambiente serem normais não probabiliza “meu bilhete é o perdedor” e nem sua negação – e tomar qualquer uma dessas crenças com base em (Ic) seria racionalmente reprovável. Da mesma forma que seria impróprio tomar (Ic) como justificadora da crença de que “meu bilhete é o perdedor”, também não estou intitulado a crer, com base em (Ic), que “meu carro não foi roubado”.

Diante deste cenário, Wright teria duas opções: ou assumir que S está justificado a crer que (A) e (B), mas que essa justificação não é transmitida a (C) – o que, somado ao fato de que a crença em (C) não pode obter justificação de alguma outra forma<sup>22</sup>, leva à negação de FJ – ou, então, dizer que a hipótese cética levantada pela conclusão *derrotou*<sup>23</sup> a justificação que S tinha para crer (B) – e que, conseqüentemente, S não possui justificação para crer que (B). Como a primeira opção não comporta as intuições de Wright, a segunda opção é a única que ele pode tomar.

Mas aceitar que S não possui justificação para (B) é aceitar que S não possui justificação para crer em nenhuma proposição lotérica; e, como aponta Alspector-Kelly (Cf. 2019, p. 26-27), proposições lotéricas se seguem da maior parte das proposições que nos são objeto de crença justificada. Caso não tenhamos justificação para crer em proposições lotéricas, segue-se disso que não temos justificação para crer na maior parte das proposições sobre o mundo – o que nos leva a um ceticismo global.

---

<sup>21</sup> Assumindo que o mecanismo de loterias é justo.

<sup>22</sup> Marc Alspector-Kelly (2019) apresenta uma ótima análise sobre como a intitulação de S para crer na conclusão não pode vir de nenhuma outra forma. Aqui, dedico-me a mostrar apenas que a justificação da conclusão não pode vir por alguma proposição fundamental.

<sup>23</sup> Para os fins deste texto, o leitor pode assumir que um derrotador é uma proposição verdadeira que, quando vira objeto de crença, faz com que S perca sua justificação para uma outra crença.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que o Caso das Zebras é um contraexemplo genuíno a ideia de propriedade de fecho epistêmico. Além disso, constatamos que casos Vogel possuem propriedades diferentes dos casos do tipo Zebra. Constatamos, também, que a teoria de Wright sobre intitulação suporta o Caso das Zebras. No entanto, ao considerar os casos Vogel, a única solução viável para Wright seria abdicar de qualquer status epistêmico para proposições lotéricas. Esta tese em particular não nos apresenta nenhuma resposta epistêmica ao cético.

## BIBLIOGRAFIA

ALSPECTOR-KELLY, M. Motivation, Strategy, and Definition. In: ALSPECTOR-KELLY, M. *Against Knowledge Closure*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. p. 1-18.

CASULLO, A. What is Entitlement? *Acta Analytica*, Lincoln, v. 22, p. 267-279, 2007.

DRETSKE, F. Epistemic Operators. *The Journal of Philosophy*, v. 67, n. 24, p. 1007-1023, Dezembro 1970.

JENKINS, C. Entitlement and Rationality. *Synthese*, v. 157, p. 25-45, 2007.

LUPER, S. Epistemic Closure. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/closure-epistemic/>>. Acesso em: Março 2019.

MORETTI, L. Wright, Okasha and Chandler on transmission failure. *Synthese*, v. 184, n. 1, p. 217-234, 2012.

MORETTI, L.; PIAZZA, T. When warrant transmits and when it doesn't: towards a general framework. *Synthese*, v. 190, n. 1, p. 2481-2503, 2013.

NETA, R. Fixing the transmission: The new Mooreans. In: SEAY, S. N. A. G. *Themes from G. E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 62-83.

PRITCHARD, D. Wittgenstein's On Certainty and Contemporary Anti-scepticism. In: MOYAL-SHARROCK, D.; BRENNER, W. H. *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Londres: Palgrave Macmillan, 2005. p. 189-224.

PUTNAM, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

VOGEL, J. Are There Counterexamples to the Closure Principle? In: ROTH, M. D.; ROSS, G. *Doubting: Contemporary Perspectives on Skepticism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990. p. 13-29.

WITTGENSTEIN, L. *On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

WRIGHT, C. Facts and Certainty. *Proceedings of the British Academy*, v. 71, n. 1, p. 429–472, 1985.

WRIGHT, C. (Anti-)Sceptics Simple and Subtle: G. E. Moore and John McDowell. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 65, n. 2, p. 330-348, Setembro 2002.

WRIGHT, C. Warrant for Nothing (and Foundations for Free)? *Aristotelian Society Supplementary*, Oxford, v. 78, n. 1, p. 167–212, 2004.



## 15. SEMÂNTICA DE FREGE



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-15>

*Umbelina M. Galvão de Moura<sup>1</sup>*

### **Resumo**

O presente trabalho tem por finalidade expor a filosofia da linguagem de Frege que trata sobre análises semânticas, primeiramente abordando sua origem ao estudo até chegar no enfoque maior que é, na primeira parte do artigo Sentido e Denotação e parcialmente a segunda parte que trata sobre Conceito e Objeto. É uma análise que consiste a sua Teoria *da Significação* e no mais, também irá ser levantado uma parte da crítica que Bertrand Russell faz em relação a sua análise. Sendo assim meu objetivo é fornecer questões que facilite na compreensão de nosso sistema conceitual sobre a linguagem.

Palavras-chave: Filosofia Analítica. Filosofia da Linguagem. Lógica. Semântica. Matemática.

### **Abstract**

The present work aims to expose Frege's philosophy of language that deals with semantic analyses, first addressing its origin to the study until reaching the larger focus that is, in the first part of the article Sense and Denotation and partially the second part that deals with Concept and Object. It is an analysis that consists of his Theory of Signification and in most, will also be raised a part of the criticism that Bertrand Russell makes in relation to his analysis. Therefore, my goal is to provide questions that facilitate the understanding of our conceptual system about language.

Key-words: Analytical philosophy. Philosophy of Language. Logic. Semantics. Mathematics.

### **1. Introdução**

Friedrich Ludwig Gottlob Frege apenas com 26 anos já buscava elementos últimos e os modos pelos quais esses elementos se inter-relacionam, a fim de originar os diversos sistemas ou cálculos da Matemática. Hoje em dia ele é considerado o Pai de todas as direções da Filosofia Analítica. Seu interesse pela a Lógica, era apenas enquanto instrumento indispensável para seus propósitos de fundamentar a Aritmética.

A imensa contribuição de Frege a Lógica teria sua explicação no fato de entender como o ponto de partida iniludível, toda construção Matemática, a fim de

---

<sup>1</sup> Graduanda em Filosofia pela Universidade de Federal do Piauí - UFPI. E-mail: umbelina22@gmail.com

contribuir com um modelo de Linguagem para exprimir com exatidão todas as formas linguísticas. Foi nela que se tornou possível explicitar com clareza as estruturas das sentenças consideradas logicamente relevantes pela tradição. Um modelo onde Leibniz já tinha exposto em suas obras. 1848 em Wismar- Alemanha. Embora Frege esteja hoje na origem de todo o movimento renovador.

Da lógica durante seu tempo, ele foi praticamente desconhecido. Hoje ele é considerado o pai de todas as direções da filosofia analítica, foi professor de Carnap. Sua preocupação foi: *os problemas da lógica e dos fundamentos da matemática*. Nos dias de hoje ele é conhecido como aquele que refez ou procurou refazer o diálogo tradicional no ocidente que remonta a Platão entre filosofia e matemática. Ele partiu da tentativa de *submeter os raciocínios usados na construção da aritmética a uma prova mais severa do que o celebre rigor de Euclides*. Sua preocupação mais fundamental era explicitar os conceitos e os pressupostos básicos da matemática, ou seja, esclarecer seus fundamentos nessa intensificação. O que consistiria era os próprios princípios lógicos utilizado nas provas da aritmética que deveriam ser considerados provados. Nessa tentativa Frege achou a linguagem natural incapaz de exprimir as estruturas lógicas com a precisão necessária, por isso precisou construir uma *linguagem artificial*. Esse modelo foi uma das primeiras tentativas de Leibniz, igual explicado anteriormente, pois a saber, seria o fio condutor de todo e qualquer pensamento.

Frege queria com poucos símbolos exprimir com exatidão todas as *formas linguísticas*. Articulação dessa nova linguagem seria o ato de fundamentação da lógica formal contemporânea. Foi nela que se tornou possível explicitar com clareza as estruturas da sentença consideradas logicamente relevantes pela tradição.<sup>2</sup> Ele acreditava ter efetivamente demonstrado, em seu segundo volume das Leis Fundamentais Da Aritmética, que toda aritmética tem seu fundamento na lógica. Na qual Bertrand Russell mais na frente escreveu-lhe uma carta mostrando que isso levava a um *paradoxo*, que foi conhecido como o *paradoxo de Russell* elaborado com mais detalhes logo depois. Como se deu origem da semântica de Frege?

Partindo de um contexto histórico, em seu tempo não se tinha muita clareza sobre a natureza da dimensão lógica do conhecimento humano, e mais ainda havia era

---

<sup>2</sup> Também permitiu a Frege vincular e tratar a *lógica das sentenças* (lógica dos conectivos) que provém do estoicismo com a *lógica dos predicados* (lógica dos quantificadores).

uma confusão muito grande entre os lógicos e os psicólogos, o que se denominou na época como psicologismo. Um filósofo que pode ter uma referência a isso foi, Husserl, como pensador teve um grande mérito ao atingir a clareza nesse ponto, ele partia da subjetividade. Defende a posição de que as representações ou ideias que surgem em nós por meio das recordações, das impressões sensíveis e atividades que produzem uma imagem interna é preocupação da psicologia e subjetividade.

Basicamente ele universaliza o conceito de sentido e o conceito de referência até chegar a sua concepção de “noema”, e por essa razão, torna-se impossível a reviravolta- linguística na tradição de pensamento por ele fundada.<sup>3</sup> Porém a lógica se põe na dimensão da objetividade, então a preocupação de Frege foi procurar um esclarecimento e aprofundamento das conexões lógicas no campo da predicação elementar.

Como isso funcionava? Ele partiu das; Características, Qualidades, Conceitos de primeiro e segundo níveis, Subsunção de um objeto sob um conceito, Subordinação de conceitos a outros conceitos e Subsunção de um conceito sob um conceito de segundo nível. Foram essas aquisições fundamentais para o esclarecimento da estrutura lógica de nosso pensamento na qual ele tanto procurou, é dentro desse contexto que ele elabora sua **semântica**, não escreveu muito sobre isto, mas o pouco que escreveu foi de um rigor tão raro que ainda hoje é considerado o texto mais original da semântica atual.

## 2. Teoria da significação\_ Sentido e Denotação

Frege apresentou sua Teoria da Significação em dois artigos publicados em 1892 com os títulos; *sobre Sentido e Denotação e sobre Conceito e Objeto*. No artigo Sentido e Denotação. Frege segue a perspectiva tradicional e parte da afirmação que **nomes próprios** significa **objeto**. Sinal ou o nome, é a designação que representa um nome próprio cuja referência seja um objeto determinado. Para ele O nome próprio tem 2 funções semântica, a primeira consiste em sempre denotar um objeto e o segundo que, exprimem um sentido.

---

<sup>3</sup> Mesmo que em Frege o sentido não seja essencialmente dotado de uma expressão linguística, está contida nele a tendência à expressão na linguagem.

Essas duas funções só acontecem, porque há uma problemática onde, proposições que são usadas vários nomes próprios por outros de igual significação, pode mudar a significação da proposição ou frase, isso porque “todo nome designa algo”. Essa distinção e análise feita por Frege sobre o Sentido e Denotação, constitui o cerne de sua semântica.

Por Exemplo: na expressão “*estrela da manhã*” (que é na verdade o planeta vênus) é manifestado de um modo diferente, do que quando dizemos “*Estrela Da Tarde*”. Há uma **identidade** de objeto aí. Mas elas constituem a mesma denotação, porque no final é o mesmo objeto designado e há também uma diversidade de **manifestação**, ou seja, de sentidos.

Essa questão de sentido é muito comum nas diferentes línguas, e até mesmo numa única língua, pois nelas consistem diferentes expressões. Mas afinal qual a **diferença** entre **Sentido** e **Denotação**? O sentido é a maneira como se manifesta o objeto. A denotação é o objeto que pode se manifestar por meio de várias palavras ou outros sinais. Essa associação na linguagem normal faz com que: Um nome próprio → um sentido, ← → Denotação. Mas, uma referência não pode pertencer a um único sinal, ou seja, nome próprio.

Que é completamente diferente da linguagem logicamente exata, pois nela se utiliza expressões, P, Q, R, S. O sinal corresponde um sentido determinado, ou seja, essa *expressão linguística* pode ter um sentido, sem uma referência.

Exemplo1- das línguas estrangeiras: (objeto) livro, book, libro: independentemente das línguas diferentes e seus sentidos, o sinal irá ser designado ao mesmo objeto.

Exemplo2: quem foi o discípulo de Platão? Quem elaborou a obra Organon? A referência seria Aristóteles.

Se uma frase tem uma denotação (referência), ela não pode ser mudada, pois se substituirmos um nome próprio (objeto) por outro de igual significação, a frase irá ficar obscura. Exemplo: A “estrela da manhã” (nome próprio) é um corpo iluminado pelo o “sol” (nome próprio).

Se essa frase fosse correta, o entendimento seria esse: Sol também é uma estrela, então, a estrela da manhã é um corpo iluminado por outra estrela? Seria um erro pois, teria dois nomes próprios (objeto) para o sentido da frase. A denotação de uma frase seria aquilo que jamais pode ser mudado, é aquilo que permanece independentemente dos sentidos de uma sentença. Como se dá o valor de verdade



dessas Proposições na semântica de Frege? Para ele, o valor de verdade como o de falsidade, está intrínseco a denotação em relação ao objeto.

1. A busca da verdade é aquilo que nos faz passar do sentido para a denotação da frase.

2. O valor de verdade de uma frase é a circunstância, de que ela é verdadeira ou falsa.

3. Toda frase é, portanto, análoga, ao nome próprio, isto é, denota um objeto.

O contexto deixa claro que por “símbolo” e “nome” compreende que a designação que tenha a função de nome próprio, que, portanto, como referência um determinado objeto (esta palavra tomada no seu alcance mais amplo), mas não um conceito ou relação, que deverão ser tratados por mim em outro artigo. A designação de um objeto singular pode também consistir em muitas palavras ou em outros símbolos. A designação será denominada “nome próprio”. O sentido de um nome próprio será apreendido por qualquer um que conheça suficientemente a linguagem ou o conjunto das designações à qual ele pertença, nesse caso, contudo, a referência, caso ela exista, sempre.

Toda frase possui um nome próprio e sendo assim possui 2 juízos: verdadeiro ou falso. Exemplo: quem elaborou o artigo sobre Sentido e denotação? **Frege**. Essa denotação pode ser verdadeira ou falsa.

A partir disso, ele acredita que se a denotação de uma frase é, pode, e tem quer ser verdadeira, todas as frases verdadeiras possui uma denotação, assim como também para as falsas. Isso faz com que desapareça o *singular*, o desconhecido. Pois a semântica de Frege faz com que cada sinal, tenha a denotação de algo. Isso faz com que se tenha um conhecimento pleno, sobre os conceitos<sup>4</sup>, sentido e a denotação.

Este tipo de visão consiste em raízes profundas sobre a natureza da linguagem pensamento e realidade. Onde remetem nas teorias pictóricas, atomismo lógico, lógica onibragente e entre outras. Conhecido também como **Isomorfismo**, onde a linguagem e mundo, linguagem e pensamento, e pensamento e mundo, consiste uma *estrutura* na qual é representada pela a lógica simbólica.

A conexão regular entre o símbolo, seu sentido e a sua referência é tal que ao símbolo corresponde um sentido determinado, que por sua vez corresponde a uma referência determinada, enquanto à referência (a um objeto) não é só um símbolo que

---

<sup>4</sup> Sobre “conceito” teoria dos predicados, vê em parte II.I desse texto.

lhe corresponde. O mesmo sentido tem diferentes expressões em linguagens diferentes, até na mesma linguagem. Certamente, existem exceções para esse comportamento regular. É certo que em um conjunto perfeito de símbolos cada expressão deveria corresponder a um sentido; mas a linguagem comum não satisfaz muitas vezes essa exigência, e devemos já ficar satisfeitos se no contexto a mesma palavra tiver sempre o mesmo sentido.

Mas como sabemos a linguagem sempre nos prega uma peça, não é perfeita. A tese de Frege (tese tradicional das teorias do significado) não deixa de ter sua **problemática**, Russell manifestou suas objeções em relação a essa tese. A crítica seria: “Sim, o nome próprio pode conter frases com vários sentidos, mas isso não significa que sempre vai ter uma denotação”. “*Isto faz com que a sentença aparentemente seja nem verdadeira e nem falsa*”, proposições essas existentes que atacam o *Princípio Do Terceiro Excluído*. Frege não se cala perante esse problema, analisa e elabora uma análise de frases subordinadas em sua teoria dos predicados. Onde vai constituir o seu segundo trabalho sobre significação, a segunda parte do artigo: conceito e objeto.

### **3. Teoria dos Predicados\_ Conceito e Objeto**

Antes de tudo Frege vai dizer que existem dois tipos de expressões, as completas e incompletas, as completas constituem em: nomes e frases. Já as incompletas são: pontos vazios que carecem de complementação. Por exemplo: ... É um cavalo. Elas devem ser complementadas por uma frase ou nome, para fazer sentido. Vejamos outro exemplo com uma frase: “Unicórnio é um cavalo com asas”.

As expressões Incompletas, são expressões funcionais. O predicado como, ...“é um cavalo”, são expressões funcionais, elas também denotam algo, isto é, uma função. Para Frege expressão funcional (predicado) é o **Conceito**. O predicado é uma expressão carente de complementação, isto é, um termo complementar, ele é essencialmente apenas uma parte de uma frase. Fazendo se isso ele está adquirindo a responsabilidade do rompimento da concepção tradicional, onde diz que: uma frase predicativa singular se compõe de sujeito e predicado. Sendo assim, ele já começa a mudar sua visão sobre aquela questão intrínseca de sujeito e predicado, ele agora

defende que o conceito essencialmente é carente de complementação e por isso não pode ser um objeto.

Mas de qualquer forma, ele ainda permaneça ligado à *tradição* na seguinte maneira: o predicado **representa**<sup>5</sup> algo, mesmo que se algo não seja, o *objeto*. Então assim ele resolve a problemática do terceiro excluído.

#### 4. Considerações Finais

Essa pesquisa teve o intuito de mostrar a relevância em que a lógica se põe na dimensão da objetividade, pois foi essa base em que Frege procurou um esclarecimento e aprofundou as suas análises nas conexões lógicas no campo da predicação elementar, onde também dentro desse contexto que elaborou sua semântica.

#### Referências

FREGE, L. G. *Lógica e Filosofia da linguagem*. Tradução de São Paulo Alcoforado. São Paulo cultrix/ EDUSP, 1978.

---

<sup>5</sup> A representação associada a um símbolo deve ser diferenciada da sua referência e do seu sentido. Se a referência de um símbolo é um objeto empírico passível de ser percebido, a representação que tenho dele é uma imagem interna decorrente da memória de impressões sensíveis que tive e de ações, tanto internas quanto externas, executadas por mim.



## 16. OS DOIS MODOS DE PREDICAÇÃO



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-16>

*William Carvalho<sup>1</sup>*

### **Resumo**

Esse artigo trata sobre o problema dos objetos não-existentes. Apresento a teoria dos objetos de Meinong como uma das possíveis respostas a esse problema. Em seguida, exponho duas críticas a essa teoria: A crítica de Zalta à Meinong, que compreende os objetos não-existentes da mesma forma que um objeto físico, e a crítica de Russell, que diz que a teoria dos objetos de Meinong viola os princípios básicos da lógica clássica. Por fim, argumento em defesa dos dois modos de predicação de Zalta, na tentativa de uma resposta satisfatória ao problema dos objetos não-existentes.

**Palavras-Chave:** Objetos não-existentes. Objetos abstratos. Exemplificação. Codificação.

### **1 O Problema dos Objetos Não-Existentes**

A intencionalidade é definida como: a propriedade dos estados mentais que se direcionam a determinados objetos. Assim, se eu tiver uma crença, deve ser uma crença de algo; se eu tiver um desejo, deve ser um desejo de algo; se eu tiver um temor, deve ser um temo de algo e assim por diante. Agora considere as sentenças abaixo:

- i. P acredita que o atual rei de Mônaco é calvo.
- ii. Q acredita que o atual rei do Brasil é calvo.

Em i, a crença de P é acerca de um objeto particular, algo concreto, nomeadamente o atual rei de Mônaco; Alberto II. Já em ii, por sua vez, a crença de Q é acerca do “Rei do Brasil”, embora o Rei do Brasil não exista.

Enquanto que, em i, a crença de P é acerca de um objeto que existe (dado que “o atual rei de Mônaco” se encontra no espaço-tempo e que, portanto, ele mantém relações causais com o nosso mundo) e que, portanto, a sentença “o atual rei de Mônaco é calvo” é suscetível de ser avaliada como verdadeira ou falsa (dado que há uma correspondência entre o que enunciado e o seu referido estado de coisas no mundo), em ii, a crença de Q é acerca de um objeto que não existe (dado que “o atual rei do Brasil” não se encontra no espaço-tempo e que, portanto, ele não mantém

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS/CAPES).  
Email:professorwilliamcarvalho@gmail.com

relações causais com o nosso mundo) e, portanto, a sentença “o atual rei do Brasil é calvo” não é suscetível de ser avaliada como verdadeira ou falsa (dado que não há uma correspondência entre o que é enunciado e o seu referido estado de coisas no mundo).

Assim, surge o seguinte problema: como que é possível que ii possa ser avaliada como verdadeira ou falsa, sendo que o termo singular em ii (“o atual rei do Brasil”) é um objeto que não existe?

## 2 A Teoria dos Objetos de Meinong

A teoria dos objetos de Meinong tenta responder sobre o problema dos objetos não-existentes, a partir dos seguintes princípios<sup>2</sup>:

iii. Princípio de Compreensão: Para qualquer conjunto de propriedades, há um objeto (existente ou não-existente) que instancia essas propriedades e mais nenhuma. Por exemplo: A montanha de ouro tem propriedade de “ser montanha” e “ser ouro” e mais nenhuma.

iv. Princípio de caracterização. Todo objeto (existente ou não-existente) possui as propriedades que o caracterizam. Por exemplo: Pégaso têm as propriedades de “ser cavalo” e “ser alado” que lhe caracterizam.

v. Princípio de intencionalidade. Todo estado mental se direciona a um objeto (existente ou não-existente). Por exemplo: K acredita que Pégaso voa. Assim, se K acredita que Pégaso voa, então há um tal objeto afirmado pela crença de K.

vi. Princípio de independência: Todo o objeto tem uma natureza (Sosein), independentemente do seu ser (Sein). Assim, mesmo que os objetos não existam, de algum modo eles “são”. Por exemplo: o quadrado redondo é quadrado e redondo e não triângulo.

vii. Há dois modos de ser (Sein) para os objetos intencionais:

a. Objetos que existem no espaço-tempo (Existenz), como, por exemplo: a montanha K2, a Torre Eiffel, o monte Saint-Michel etc;

b. Objetos que subsistem (Bestand) como, por exemplo: as propriedades, relações e números.

---

<sup>2</sup> Cf. JACQUETTE, 1996, p. 9.

viii. Há objetos intencionais que não são nem existentes nem subsistentes, e tais objetos são destituídos de ser (Aussersein).<sup>3</sup> Por exemplo: a fonte da juventude que eu penso agora, não é nem um objeto existente nem um objeto subsistente.

Conforme se observa, os princípios iii-vi pretendem assegurar a referência para os objetos não-existentes. Assim, em relação ao problema dos objetos não-existentes, a teoria dos objetos de Meinong afirma que: há sentenças verdadeiras acerca daquilo que não tem ser.

### 3 As Críticas à Teoria dos Objetos de Meinong

A crítica de Zalta a teoria dos objetos de Meinong diz respeito ao modo como Meinong compreende os objetos não-existentes como objetos físicos que não existem. Essa visão de Meinong se torna ininteligível, pois ele acaba utilizando o termo técnico “exemplificação” para expressar a relação envolvendo objetos não-existentes, a exemplo de sentenças do tipo “Pégaso é alado”, “o quadrado redondo é quadrado”. Assim, “o objeto que exemplifica as propriedades ser quadrado e ser redondo exemplifica a propriedade ser quadrado” e “Pégaso exemplifica a propriedade ser alado”. Desse modo, o “é” da predicação significa “exemplifica” e a descrição definida como “o tal e tal” significa “o objeto que exemplifica ser o tal e tal”.<sup>4</sup>

Conforme Zalta, Meinong está equivocado, pois mesmo que houvesse um objeto não-existente que satisfizesse a descrição “o quadrado redondo”, caberia as seguintes perguntas: como poderia um tal objeto não-existente realmente exemplificar a propriedade “ser quadrado”? Ou também, como poderia um objeto não-existente como Pégaso realmente exemplificar a propriedade “ser alado”? O fato de que esses objetos exemplificam as propriedades “ser quadrado” ou “ser alado,” implica que eles existem?<sup>5</sup>

Russell também fez críticas à Meinong, pois a sua teoria dos objetos viola os princípios básicos da lógica clássica<sup>6</sup>, conforme se observa abaixo:

<sup>3</sup> É importante deixar claro aqui, como bem notou Grossman, que os objetos não-existentes não pertencem a um terceiro modo de existência. Eles pertencem ao que Meinong chamou de *Aussersein*. Para mais detalhes, consulte: GROSSMAN, 1974.

<sup>4</sup> Cf. ZALTA, 1988, p.113.

<sup>5</sup> Cf. ZALTA, 1988, p.113.

<sup>6</sup> Cf. RUSSELL, 1905, p.482-483.

ix. Princípio do terceiro excluído. De acordo com esse princípio, dadas duas proposições contraditórias, uma delas é verdadeira. No entanto, a sentença “o atual rei do Brasil é calvo” é uma sentença falsa, dado que o atual regime político brasileiro não é uma monarquia. Mas, por outro lado, toda sentença falsa quando negada torna-se verdadeira. No entanto, a sentença “o atual rei do Brasil não é calvo” é também uma sentença falsa. A razão disso é que o atual rei do Brasil não pertence nem ao conjunto dos objetos que instanciam a propriedade “ser calvo” nem ao conjunto dos objetos que não instanciam a propriedade “ser calvo”.

x. Princípio da não-contradição. De acordo com esse princípio, dada duas proposições contraditórias, ambas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo. Assim, quem enuncia que “o quadrado redondo é quadrado” está enunciado que:

c. O quadrado redondo é quadrado

d. O quadrado redondo é redondo

Mas,

e. Se algo é redondo, então não é o caso de que ele seja quadrado

∴ Não é o caso que o quadrado redondo é quadrado.

#### 4 Os Dois Modos de Predicação de Zalta

Zalta, seguindo Mally,<sup>7</sup> faz a distinção entre dois modos de predicação:<sup>8</sup>

xi. Exemplificação: é a relação que ocorre entre um objeto concreto e uma propriedade por ele instanciada. Por exemplo: Allan Pinkerton exemplifica a propriedade de ser detetive.

xii. Codificação: é a relação que ocorre entre um objeto abstrato e uma propriedade. Por exemplo: Sherlock Holmes codifica a propriedade de ser detetive.

Zalta faz ainda a diferenciação entre existente e não-existente em termos de ser concreto e ser abstrato. Suas definições seguem abaixo<sup>9</sup>:

xiii. Objeto concreto é um objeto que pode existir no espaço-tempo. Os objetos concretos podem exemplificar as propriedades que seguem: ter forma, ter cor, ter tamanho, ter textura, ter massa, ter localização espaço-temporal, ser largo, ser macio, ser visível, ser capaz de sentir etc.

---

<sup>7</sup> Cf. ZALTA, 1988, 15-18.

<sup>8</sup> Cf. IMAGUIRE, 2014, p.17.

<sup>9</sup> Cf. ZALTA, 1988, p.21.



xiv. Objeto abstrato é um objeto que não pode existir no espaço-tempo. Os objetos abstratos não podem exemplificar as propriedades que seguem: ter forma, ter cor, ter tamanho, ter textura, ter massa, ter localização espaço-temporal, ser largo, ser macio, ser visível, ser capaz de sentir etc.

Através dos dois modos de predicação, Zalta visa mostrar a diferença que existe quando, com o mesmo predicado, predicamos algo que seja um objeto concreto de quando predicamos algo que seja um objeto abstrato.<sup>10</sup> Desse modo, podemos dizer que Sherlock Holmes não é detetive no mesmo sentido que Allan Pinkerton o é. Pois, se Allan Pinkerton exemplifica a propriedade de “ser detetive”, então ele existe no espaço-tempo e, por conseguinte, é capaz de estabelecer relações causais com o nosso mundo (conforme xiii). A partir daí, temos a possibilidade de conversar, tocar, abraçar ou mesmo contratá-lo pelos seus serviços de detetive.<sup>11</sup>

Mas, se Sherlock Holmes codifica a propriedade de “ser detetive”, então ele não existe no espaço-tempo e, por conseguinte, não é capaz de estabelecer relações causais com o nosso mundo (conforme xiv). A partir daí, já não temos a possibilidade de conversar, tocar, abraçar ou mesmo contratá-lo pelos seus serviços de detetive.<sup>12</sup>

## 5 Os Dois Modos de Predicação em Resposta à Meinong

Considere as sentenças abaixo:

xv. Pégaso é alado.

xvi. O quadrado redondo é quadrado.

Para Zalta, a condição de verdade em xv é a de que Pégaso codifica a propriedade “ser alado”. Assim, em resposta à Meinong, pode-se dizer que a condição de verdade em xv não implica que algum objeto não-existente exemplifique a propriedade “ser alado”.<sup>13</sup>

Ainda para Zalta, a condição de verdade em xvi é a de que o objeto que codifica as propriedades “ser quadrado” e “ser redondo” também codifica a propriedade “ser quadrado”. Assim, em resposta à Meinong, pode-se dizer que a condição de verdade

<sup>10</sup> A distinção entre *x* exemplifica *F* e *x* codifica *F* é representado formalmente como: *Fx* e *xF*.

<sup>11</sup> Cf. ZALTA, 1988, p.17.

<sup>12</sup> Cf. ZALTA, 1988, p.17.

<sup>13</sup> Cf. ZALTA, 1988, p.113.

em xvi é a de que há um objeto que codifica as propriedades “ser quadrado” e “ser redondo”, mas isso não implica que elas em conjunto as exemplifiquem.”<sup>14</sup>

### **6 Os Dois Modos de Predicação em Resposta à Russell**

A contrarresposta de Zalta em ix, afirma que um objeto abstrato não pode exemplificar nenhuma propriedade (conforme xiv), ou seja, o atual rei do Brasil não exemplifica a propriedade “ser calvo”. Assim, temos que o atual rei do Brasil codifica nem a propriedade “ser calvo” nem a sua negação. Logo, o princípio do terceiro excluído é preservado.<sup>15</sup>

A contrarresposta de Zalta em x, afirma que um objeto abstrato não pode exemplificar nenhuma propriedade (conforme xiv), ou seja, o quadrado redondo codifica ao mesmo tempo as propriedades “ser quadrado” e “ser redondo”, mas não as exemplificam ao mesmo tempo; logo, o princípio da não contradição é preservado.<sup>16</sup>

### **7 Considerações Finais**

A teoria dos objetos de Meinong utiliza um único modo de predicação tanto para objetos existentes como para objetos não-existentes. Assim, os objetos não-existentes são tomados por Meinong como que exemplificando determinadas propriedades. A consequência disso foi exposta pela crítica de Russell de que objetos não-existentes não podem exemplificar determinadas propriedades, pois isso violaria os princípios básicos da lógica clássica (princípio do terceiro excluído e o princípio da não-contradição).

No entanto, uma saída elegante para esse problema está nos dois modos de predicação de Zalta, onde os objetos não-existentes são tomados como objetos abstratos que codificam determinadas propriedades. Desse modo, é possível assumir uma ontologia que diz que objetos incompletos e impossíveis não violam nenhum princípio básico da lógica clássica.

---

<sup>14</sup> Cf. ZALTA, 1988, p.113.

<sup>15</sup> Cf. ZALTA, 1988, p.86-98.

<sup>16</sup> ZALTA, 1983, p.47-49.

## Referências

GROSSMAN, R. Meinong's Doctrine of the Aussersein of the Pure Object. *Noûs*, v.8, n.1, p.67-82, 1974.

IMAGUIRE, G. Possibilia. In: BRANQUINHO João; SANTOS, Ricardo (Org.). *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014.

JACQUETTE, D. *Meinongian Logic: The Semantics of Existence and Nonexistence*. Berlin e NewYork: Walter of Gruyter, 1996.

RUSSELL, B. On Denoting. *Mind*, New York, v.14, n.56, p.479-493, 1905.

ZALTA, E. *Abstract Objects: An Introduction to axiomatic metaphysics*. Dordrecht: D. Reidel. 1983.

ZALTA, E. *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: The MIT Press, 1988.



## 17. O PAPEL DA ASSERÇÃO NO CONHECIMENTO TESTEMUNHAL



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-17>

*Juliana Gomes Roloff<sup>1</sup>*

### **Resumo**

A literatura epistemológica tradicionalmente se ocupou com fontes de crenças individuais, como percepção sensorial, memória e raciocínio. A importância do testemunho é crucial nas vidas epistêmicas e o reconhecimento, nas últimas décadas, do conhecimento adquirido via evidência social motivou muitos trabalhos inovadores e interessantes na área (LACKEY, 2006, p.1). Jennifer Lackey é uma filósofa contemporânea, reconhecida devido ao seu trabalho na literatura do testemunho e por refutar a tese, amplamente aceita, de que o conhecimento é adquirido via testemunho quando falantes transmitem suas crenças, junto com as propriedades epistêmicas que essas crenças possuem, para seus respectivos ouvintes. Essa Concepção Doxástica do Testemunho é uma série de teorias centradas na afirmação, intuitivamente plausível, de que a crença é o item central envolvido numa troca testemunhal (LACKEY, 2008, p.37). O presente trabalho visa a explicitar os componentes, com suas consequências problemáticas, e a fundamental tese dessa concepção, que minimiza a importância da asserção ou do ato de comunicação na produção de conhecimento testemunhal, assim como indicar, através de dois contraexemplos relevantes na literatura do testemunho – oferecidos por Lackey –, a proposta pertinente e radical de focar nas asserções ou atos de comunicação, e não nos estados internos dos falantes (LACKEY, 2008, p.2). Palavras-chave: Epistemologia Social, Epistemologia do Testemunho, Concepção Doxástica do Testemunho, Jennifer Lackey.

### **INTRODUÇÃO**

A literatura epistemológica, no que se refere à tomada de decisão doxástica, se ocupou tradicionalmente com fontes de crenças individuais, como percepção sensorial, memória e raciocínio, já que os processos de formação e revisão de crenças não são inerentemente sociais. Sabe-se que as evidências usadas como base para formar e revisar crenças pode não possuir nada de social, porém há muitos casos em que se depende somente do relato dos outros para saber de algo. (GOLDMAN, 2010, p.5). Há casos em que não é via nenhum processo individual que se passa a crer em certas proposições, como, por exemplo, a crença no seu nome e data de nascimento, nas previsões meteorológicas, nas prescrições médicas, nas descobertas científicas de

---

<sup>1</sup> Graduanda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre. Bolsista de Iniciação Científica da FAPERGS/PROBIC. E-mail: roloffjuliana@gmail.com

cientistas das mais diversas áreas, nas informações históricas e geográficas do mundo (LACKEY, 2006, p.1). Logo, o testemunho é crucial na vida epistêmica do ser humano, pois grande parte do conhecimento é obtido através de evidência social.

Posto isso, o reconhecimento, nas últimas décadas, da importância do conhecimento adquirido via evidência social motivou muitos trabalhos inovadores e interessantes na área. Jennifer Lackey é uma filósofa contemporânea, reconhecida por seu trabalho na literatura do testemunho e por refutar a tese, amplamente aceita, de que a crença é o item central envolvido numa troca testemunhal. Essa Concepção Doxástica do Testemunho (CDT) minimiza a importância da asserção ou do ato de comunicação na produção de conhecimento testemunhal e perpassa o chamado debate sobre justificação testemunhal entre reducionistas e antirreducionistas.

A literatura da epistemologia do testemunho tem sido guiada pelo partido da CDT, graças ao seu grande apelo intuitivo. A tese fundamental dessa concepção é que ouvintes podem adquirir conhecimento testemunhal apenas se os próprios falantes possuem o conhecimento em questão. A contribuição de Jennifer Lackey vai em direção contrária e propõe que o foco deve ser as asserções ou atos de comunicação, e não os estados internos dos falantes.

### **A CDT E SUA TESE FUNDAMENTAL**

A Concepção Doxástica do Testemunho é uma série de teorias centradas na reivindicação de que, segundo Wellbourne (*apud* Lackey, 2008, p. 37), ‘é mais ou menos padrão descrever todo o processo testemunhal no vocabulário da crença’. Há alguns componentes dessa visão que, apesar de diferentes, estão relacionados. Primeiramente, apesar de asserções serem necessárias para o processo de comunicação, elas são apenas meios para a expressão de crenças, ou seja, aprendemos com os estados mentais dos outros – e, não com as palavras dos outros (LACKEY, 2008, p. 37). Como consequência disso, se um falante é insincero, não crê que na proposição que assere, não há nada que possa ser transmitido para um ouvinte. A sinceridade do falante se torna uma condição necessária para o conhecimento testemunhal (LACKEY, 2008, p. 38).

Um segundo componente diz respeito ao processo de comunicação via testemunho, que, necessariamente, vai envolver um falante transmitindo sua crença

para um ouvinte, junto com as propriedades epistêmicas que ela possui. Desse modo, o testemunho é incapaz de gerar novas propriedades epistêmicas e possui apenas a capacidade de transmitir, de uma pessoa para outra, crenças que já foram justificadas ou casos de conhecimento no passado. Segundo Audi (2011, p.157), ‘com conhecimento testemunhal deve haver um certo tipo de cadeia contínua de crença, constitutiva desse conhecimento, que leva até uma outra origem do conhecimento que não seja o testemunho, tal como enxergar’. Isso porque o testemunho não é uma fonte gerativa de conhecimento e possui somente a capacidade de transmitir a crença com suas propriedades epistêmicas, adquiridas no passado através de outras fontes individuais. O terceiro componente é uma consequência dos anteriores, uma vez que asserções são apenas veículos para a transmissão de crenças, que já possuem propriedades epistêmicas, o foco é no status epistêmico da crença do falante. A importância da asserção ou do ato de comunicação na produção de conhecimento testemunhal é minimizada.

Lackey nomeia a tese fundamental da CDT de tese da Transmissão de Propriedades Epistêmicas (TPE) e aponta que a TPE possui duas dimensões: uma é a tese da necessidade (TPE-N) e a outra é a tese da suficiência (TPE-S). Basicamente, segundo Lackey (2008, p. 39), ‘o pensamento expresso pela TPE é que uma troca testemunhal envolve a crença de um falante, juntamente com as propriedades epistêmicas que possui, sendo transmitida a um ouvinte’. Porém, mais precisamente:

TPE-N: Para todo falante A, e ouvinte B, B sabe que  $p$  com base no testemunho de A de que  $p$  somente se A sabe que  $p$ .

TPE-S: Para todo falante, A, e ouvinte B, se (1) A sabe que  $p$ , (2) B vem a crer que  $p$  com base no conteúdo do testemunho de A de que  $p$ , e (3) B não possui algum derrotador não-derrotado para crer que  $p$ , então B sabe que  $p$  (LACKEY, 2008, p.39).

A ideia por trás da TPE-N é que: se eu não sei que certa proposição – chame-a de  $p$  – é verdadeira, minha asserção de que  $p$  é incapaz de transmitir para você conhecimento testemunhal de que  $p$ , ou seja, você não pode vir a saber que  $p$ , com base no meu testemunho, de que  $p$ , caso eu não saiba que  $p$ . (AUDI, p. 157). Robert Audi é um dos principais proponentes da TPE-N ao endossar que conhecimento testemunhal é recebido através de transmissão. ‘Eu não posso dar-lhe conhecimento testemunhal

de que algo é o caso sem possuir tal conhecimento' (AUDI, p. 156). De acordo com a TPE-N, então, conhecimento baseado no testemunho depende do falante saber da proposição asserida, pois é recebido, pelo ouvinte, via transmissão e depende de o falante possuir o conhecimento.

Já a TPE-S expressa as condições exigidas para o conhecimento testemunhal, a condição (2) especifica que o ouvinte deve formar a crença em questão com base no conteúdo do testemunho do falante, ou seja, essa condição busca evitar, por exemplo, que casos de conhecimento adquirido meramente via percepção não sejam, erroneamente, considerados instâncias de conhecimento testemunhal (LACKEY, 2008, p.42). A condição (3) diz respeito aos derrotadores, sejam psicológicos ou normativos. Sem entrar em pormenores, um derrotador psicológico é uma dúvida ou uma crença que um sujeito possui e que indica que a crença desse sujeito que  $p$  pode ser tanto falsa quanto sustentada ou formada de forma não-confiável. Já um derrotador normativo é uma crença ou dúvida que o sujeito deveria ter e que indica que a crença que o sujeito tem que  $p$  é falsa ou formada ou sustentada de forma não-confiável (LACKEY, 2008, p.45).

Ainda que a CDT pareça ser intuitivamente plausível, Lackey argumenta que está fundamentalmente incorreta, demonstrando, através de contraexemplos – o presente artigo, trabalha com dois dos sete contraexemplos, contra à CDT, oferecidos em *Learning From Words* –, que são as asserções, e não as crenças, os principais itens em um troca testemunhal, portanto, os três componentes da CDT seriam falsos. O objetivo de Lackey é mostrar a falsidade de cada um dos componentes da CDT e que o testemunho pode funcionar como uma fonte epistêmica gerativa - contrariando a tese fundamental (TPE) da CDT e suas dimensões, que concedem apenas capacidade transmissiva ao testemunho (LACKEY, 2008, p.49). O primeiro caso descrito ataca, especialmente, a dimensão da necessidade da TPE.

## **A TESE DA NECESSIDADE**

PROFESSORA CRIACIONISTA: Stella é uma professora de quarta série cristã e devota, e suas crenças religiosas são fundamentadas em uma fé profunda que ela possui desde criança. Parte dessa fé inclui a crença na verdade do criacionismo e, conseqüentemente, a crença na falsidade da teoria evolucionista. Fora isso, ela reconhece que há um monte de evidência científica contra essas duas crenças. De



fato, ela admite que não está baseando seu comprometimento com o criacionismo em evidência, mas em sua fé pessoal no todo poderoso Criador. Por causa disso, Stella não acredita que a religião é algo que ela deve impor para aquelas ao seu redor, isso é especialmente verdade com respeito às suas estudantes da quarta série. Em vez disso, ela considera seu dever como professora apresentar material que possui melhor suporte de evidência disponível, isso obviamente inclui a verdade da teoria evolucionista. Como resultado, Stella assere para suas estudantes: ‘O Homo sapiens moderno evoluiu do Homo erectus’; durante sua aula de biologia. Ainda que Stella não acredite nessa proposição, ela nunca compartilhou suas opiniões baseadas em fé para suas estudantes, e elas formam a crença verdadeira correspondente unicamente com base em seu testemunho confiável (LACKEY, 2008, p.48).

O caso da Professora Criacionista é um contraexemplo a visão do testemunho como apenas uma fonte epistêmica de transmissão – dimensão da necessidade (TPE-N) da tese fundamental (TPE) da CDT. Lackey descreve uma situação plausível na qual a falante não possui conhecimento (crença justificada) que  $p$ , porque não crê que  $p$  (falha com a condição de crença do conhecimento), mas a ouvinte, no entanto, adquire conhecimento que  $p$  com base no testemunho da falante de que  $p$  (LACKEY, 2008, p.47). Em outros termos, uma crença não-confiável pode, ainda sim, ser alguém confiável que testemunha, e, desse modo, casos de conhecimento gerado por testemunho ignorante são possíveis. Há algumas objeções feitas em prol da TPE-N, diante desse caso.

A primeira objeção que poderia ser feita ao caso da Professora Criacionista é negar que Stella é um elo na cadeia testemunhal do conhecimento evolutivo, porque uma pessoa que funciona apenas como instrumento para transmitir conhecimento não pode ser considerada uma fonte de conhecimento testemunhal. As autoras dos livros da teoria evolucionista, na verdade, são os elos na cadeia de testemunho para as crianças do ensino básico, logo, esse tipo de caso não fornece problema para a TPE-N (LACKEY, 2008, p.50). Porém, conforme Lackey (2008, p.50), ‘as crianças não estão recebendo a informação por nenhuma outra fonte fora o testemunho de Stella, não estão consultando nenhum livro’.

Lackey (2008, p.50) sugere imaginar a seguinte situação: ‘as autoras do livro em questão estão meramente interessadas na teoria evolucionista, na realidade elas são também criacionistas’. Na tentativa de evitar o contraexemplo, os defensores e as

defensoras da TPE-N podem apontar, então, para as fontes pelas quais as autoras derivaram sua informação da teoria evolucionista. Entretanto, se rastrear a cadeia até Darwin, há um ônus, além de ser um retrato contra intuitivo de como pensamos em testemunho, é *Petitio principii*<sup>2</sup> (LACKEY, 2008, p.50). ‘Se a professora tivesse a crença exigida, ela seria a fonte de conhecimento das crianças ou seria o próprio Darwin?’ (LACKEY, 2008, p.50). Lackey assume que os proponentes da TPE-N afirmariam que a professora seria a fonte de conhecimento das crianças se ela possuísse a crença exigida, porque essa visão está comprometida com as cadeias de conhecimento testemunhal. Em outras palavras, como o testemunho é uma fonte da qual as pessoas adquirem informação através dos tempos, lugares e pessoas, as ouvintes não precisam receber o relato de que *p* do próprio Darwin. Diante disso, parece natural supor que proponentes da TPE-N considerariam Stella a fonte do conhecimento das crianças se ela tivesse a crença necessária. Contudo, negar que Stella é a fonte de conhecimento testemunhal, no caso da Professora Criacionista, somente porque ela falta com a crença em questão, é *Petitio principii*.

Uma variação dessa objeção, exposta por Lackey (2008, p.51), seria ‘argumentar que há uma diferença entre o que nós podemos chamar de testemunho direto e indireto, e que a Professora Criacionista é uma instância do indireto’. Tome como exemplo a seguinte situação:

não acredito que João comeu o último biscoito, mas eu conto para Maria que Luís disse que João comeu o último biscoito. Alguém pode dizer que o que eu estou testemunhando é simplesmente o que Luís disse, logo, isso é apenas uma maneira indireta de transmitir a informação sobre João. Do mesmo modo, alguém pode argumentar que mesmo que não esteja explícito, o testemunho da Professora Criacionista de que *p* é meramente o que as autoridades da teoria evolucionista aceitam, portanto, ela comunica a informação indiretamente. A TPE-N se aplica apenas a conhecimento testemunhal que é adquirido de forma direta, então o caso não apresenta um problema para esta visão (LACKEY, 2008, p.51).

Todavia, para Lackey (2008, p.51), não é nítido qual critério pode distinguir o que é um testemunho direto e indireto de forma que o relato de Stella seja uma instância do último. Esse critério não pode ser se o falante em questão falha em crer

---

<sup>2</sup> Petição de Princípios, também conhecido por ‘raciocínio circular’.

que  $p$ , pois eu posso crer que João comeu o último biscoito, porém não quero ser responsável de espalhar a informação, então responsabilizo Luís. A resposta em defesa da TPE-N pode ser insistir que continua sendo um caso de conhecimento indireto. Por conseguinte, se o critério distintivo entre indireto e direto é que o falante não adquiriu a informação em questão do testemunho de outro falante. Há a consequência indesejada de que apenas nossas asserções sobre experiências perceptuais de primeira mão não são casos de testemunho indireto. Se a distinção ocorre através do conteúdo da asserção proferida, como a sugestão de Lackey (2008, p.51), ‘a afirmação de Stella de que  $p$  é um caso de testemunho direto, mesmo que ela falhe em acreditar no conteúdo da asserção, pois, não está asserindo que fulano disse  $p$ ’.

A segunda possível objeção ao caso da Professora Criacionista é negar que as crianças em questão adquirem conhecimento, argumentando que se o falante está mentindo ou testemunhando de forma insincera, o testemunho não pode ser uma fonte de conhecimento. Stella não é uma falante confiável, mente para suas estudantes - uma vez que ela asseire algo que não acredita. É apenas um acidente que as estudantes acreditem verdadeiramente que  $p$  com base no testemunho de Stella de que  $p$  e não pode haver ligação acidental entre a crença de um sujeito de que  $p$  e a verdade, a fim de evitar casos Gettier. Dessa forma, não se pode vir a saber que  $p$  com base no falante testemunhando falsamente que  $p$  (LACKEY, 2008, p.52).

Todavia, é confuso como pode haver qualquer grau de acidentalidade na Professora Criacionista se supomos que Stella consultou livros confiáveis para suas anotações. A resposta de Lackey (2008, p.52) é a seguinte:

caso outra professora do primário ensine a teoria evolucionista para suas estudantes, possua as crenças supostamente necessárias e faça notações semelhantes às de Stella, é seguro afirmar que as crianças adquirem conhecimento na base do testemunho dessa professora. Então, por que as alunas de Stella não? Por que deveria importar que Stella é uma criacionista e não acredita no que está ensinando?

A terceira e última estratégia, para defesa da TPE-N, seria conceder que as crianças adquirem conhecimento e que o fazem com base na aula de Stella, porém isso não mostra que elas adquiriram conhecimento com base no seu testemunho. Essa objeção nega que a asserção ‘O Homo sapiens moderno evoluiu do Homo erectus’ de

Stella se qualifique como uma instância genuína de testemunho. Para uma falante testemunhar, há condições que precisam ser satisfeitas, seja sobre a natureza da asserção proferida ou sobre as intenções do falante, e a satisfação dessas condições distingue testemunho de mera asserção.

A resposta de Lackey para essa terceira objeção é que a asserção de Stella, sobre a teoria evolucionista, se qualifica como testemunho em todas as quatro definições de testemunho. Há três versões predominantes sobre a natureza do testemunho:

Visão estreita: testemunhar requer que um falante competente ofereça uma asserção que é tanto evidência em um sentido objetivo e é direcionada para aquelas pessoas em necessidade de evidência no assunto.

Visão moderada: exige que a falante tenha a intenção de que sua audiência acredite que ela é competente e que oferece uma asserção direcionada para aqueles que ela acredita possuírem necessidade de evidência sobre o assunto.

Visão ampla: testemunho entendido como ‘pessoas nos contando coisas’ (LACKEY, 2008, p.53).

E, há, também, a Visão Disjuntiva, menos ortodoxa e proposta por Lackey (2008, p.53), na qual:

a asserção de Stella se qualifica tanto como testemunho-orador quanto como testemunho-ouvinte, já que ela não apenas razoavelmente pretende transmitir informações em virtude do conteúdo comunicável de sua asserção, mas seus alunos também interpretam razoavelmente sua afirmação como uma transmissão de tal informação.

Em vista disso, não há, então, nenhuma objeção convincente ao caso da Professora Criacionista, dando assim mais suporte à conclusão de que TPE-N é falsa (LACKEY, 2008, p.53).

## **A TESE DA SUFICIÊNCIA**

Agora, sobre a dimensão da suficiência da TPE, Lackey (2008, p. 65) argumenta que ‘o conhecimento do falante não é suficiente para garantir o conhecimento do ouvinte’. Portanto, a tese central da Concepção Doxástica do Testemunho, que domina

a epistemologia do testemunho e sugere que propriedades epistêmicas são transmitidas da crença de um falante para a de um ouvinte, está equivocada (LACKEY, 2008, p. 65). Antes de apresentar o contraexemplo à TPE-S, Lackey chama atenção para uma característica da TPE-S, especificamente, sobre a condição (3) – a exigência da ausência de derrotadores não-derrotado. Nesse panorama, ainda que exista alguns casos em que o conhecimento do falante é suficiente para o conhecimento do ouvinte, nem sempre a crença que um ouvinte adquire de um falante possui a propriedade epistêmica relevante no mesmo nível que a do falante – o ouvinte pode ter um derrotador não-derrotado por acreditar na proposição em questão que o falante simplesmente não possui. Mas, mesmo que a presença de tal derrotador possa tornar a crença do ouvinte menos justificada do que a do falante de quem foi adquirida, isso não ameaça a TPE-S, pois, em tal caso, a crença do falante de que *p*, junto com sua justificativa, é transmitida ao ouvinte, mas a justificativa para a crença do ouvinte de que *p* é então derrotada (LACKEY, 2008, p.65).

O que verdadeiramente contradiz a TPE-S é um caso, apresentado por Lackey (2008, p.66), em que ‘um ouvinte acredita que *p* unicamente com base na crença de um falante de que *p*, não possui derrotadores relevantes para acreditar que *p* e ainda assim tem uma relação epistêmica significativamente diferente com *p* do que o falante’.

CONFIANDO COMPULSIVAMENTE: Bill é uma pessoa que confia compulsivamente no testemunho de sua vizinha, Jill, por quem ele tem um interesse romântico obsessivo. Ele não apenas sempre confia em Jill quando tem motivos muito bons para acreditar nela, mas também é incapaz de desconfiar dela quando tem motivos muito bons para não acreditar nela. Por exemplo, mesmo quando ele tem à sua disposição evidências avassaladoras para acreditar que ela está mentindo deliberadamente, Bill não consegue acreditar isso sobre Jill. Na verdade, Bill é tal que não há nenhuma evidência que o convença a não confiar em Jill. Ontem, durante sua caminhada da tarde, Bill encontrou Jill, e ela disse a ele que tinha visto uma baleia orca enquanto passeava de barco naquele dia. Bill, é claro, aceitou em seguida no testemunho de Jill. Acontece que Jill de fato viu uma baleia orca na viagem de barco em questão, que ela é muito confiável no que diz respeito às suas práticas epistêmicas, tanto em geral como neste caso particular, e que Bill não tem razão para duvidar do conteúdo de seu testemunho. Devido sua natureza de confiança compulsiva em relação a Jill, mesmo se ele tivesse grandes quantidades de evidências disponíveis indicando, por exemplo, que Jill não viu

uma baleia orca, que ela é um agente epistêmico não confiável, que ela é uma testemunha não confiável, que as baleias orcas não vivem nesta parte do país e assim por diante, Bill teria aceitado prontamente o testemunho de Jill (LACKEY, 2008, p.66)

A crença de Jill sobre a baleia orca possui todas as propriedades epistêmicas em questão - ela é uma agente epistêmica confiável, tanto em geral quanto nesse caso particular, e ela, de fato, viu uma baleia orca enquanto andava de barco ontem. A questão crucial é se Bill sabe, ou tem justificativa para acreditar, com base no testemunho de Jill, que havia uma baleia orca na água e a resposta deveria ser 'não' (LACKEY, 2008, p.67).

Observa-se que, devido a sua natureza compulsiva de confiança em relação ao testemunho de Jill, Bill não é capaz de ser sensível à presença de derrotadores. Bill teria aceitado o testemunho de Jill em qualquer circunstância – e, por isso, a crença de Bill de que havia uma baleia orca no local é insensível de uma forma que é significativamente incompatível com justificção e conhecimento. Dessa forma, a crença de Jill possui propriedades epistêmicas relevantes, enquanto a crença que Bill forma baseada no testemunho de Jill não possui nenhuma delas, logo, TPE-S é falsa (LACKEY, 2008, p.67). O que o caso revela é: 'ainda que uma falante possa ser uma crente e uma testemunha confiável, um ouvinte pode estar constituído de tal forma que impeça as propriedades epistêmicas da crença da falante de serem transmitidas a ele.' (LACKEY, 2008, p.67).

Isso acarreta consequências importantes para o status da CDT, dado que proponentes da Concepção acreditam que se eu testemunhar a você minha crença que  $p$ , o que você precisa fazer para receber as propriedades epistêmicas que  $p$  possui é apenas receber a crença - as propriedades epistêmicas de  $p$  naturalmente acompanham a crença. Mas, como vimos no caso Confiando Compulsivamente é possível um ouvinte adquirir uma crença, com base no testemunho de uma falante e, ainda assim, não adquirir as propriedades epistêmicas que a crença do falante possui. O problema epistêmico com Bill é que, mesmo que houvesse derrotadores, ele aceitaria o testemunho de Jill tão prontamente quanto o fez em sua ausência completa (LACKEY, 2008, p.68).

A natureza compulsivamente confiante de Bill impede que as propriedades epistêmicas sejam transmitidas a ele através do testemunho de Jill. Portanto,

conforme Lackey (2008, p.68), “a visão do testemunho apresentada pelas proponentes da CDT, em que as crenças são passadas junto com suas propriedades epistêmicas de um falante para um ouvinte é fundamentalmente incorreta”.

## CONCLUSÃO

A negação da tese da transmissão força a necessidade de repensar a visão predominante na epistemologia testemunho, no caso, a Concepção Doxástica do Testemunho. Tanto a Professora Criacionista quanto o Confiando Compulsivamente sustentam a mesma conclusão: não podemos continuar compreendendo o testemunho em termos de crença, de estados mentais. A tese fundamental da Concepção Doxástica do Testemunho, ao que tudo indica, não suporta os casos antitransmissão oferecidos por Lackey. A Professora Criacionista explicitou que uma testemunha ignorante pode, ainda sim, ser alguém confiável que testemunha, e, desse modo, pode expressar confiavelmente conhecimento para uma ouvinte, apesar do fato de ela não conseguir possuí-lo, enquanto Confiando Compulsivamente demonstrou que é perfeitamente possível uma situação na qual as propriedades epistêmicas da crença são incapazes de serem transmitidas junto com a crença de um falante para um ouvinte, apesar de o falante obter essas propriedades.

Dado que a negação da CDT traz a urgência de reconsiderar radicalmente as crenças como itens centrais numa troca testemunhal, deve-se, então, resgatar a relevância epistêmica das asserções ou atos de comunicação, pois essas revelaram-se mais do que meros veículos para a transmissão de crenças. Conforme Lackey (2008, p.71), “as palavras dos falantes, não suas crenças, são o que importa a epistemologia do testemunho”. É importante salientar que essa contribuição da filósofa, exposta no presente trabalho, perpassa, também, o debate sobre justificação testemunhal, ou seja, possui impacto de longo prazo na literatura do testemunho.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUDI, R. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. Nova York: Taylor & Francis, 2011.

GOLDMAN, A. Why social epistemology is real epistemology?. In: HADDOCK, A. (Ed.); MILLAR, A. (Ed.); PRITCHARD, D. (Ed.). *Social Epistemology*. Nova York: Oxford University Press, 2010, p. 1-28.

LACKEY, J. *Learning From Words*. Nova York: Oxford University Press, 2008.

LACKEY, J. Introduction. In: LACKEY, J. (Ed.); SOSA, E. (Ed.). *The Epistemology of Testimony*. Nova York: Oxford University Press, 2006, 1-17.



**KANT**



## 18. NOÇÕES SOBRE O SENTIMENTO MORAL KANTIANO<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-18>

Luiz Antonio Pereira<sup>2</sup>

**Resumo:** O objetivo do presente trabalho é abordar algumas noções sobre o sentimento moral kantiano na “*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*” (*GMS*) e na “*Kritik der praktischen Vernunft*” (*KpV*), de Immanuel Kant (1724-1804). Kant, na *GMS*, numa nota de rodapé (*GMS*, BA 16-17, nota; Ak. 4:401, nota), apresenta esse sentimento moral, nomeando-o como “sentimento de respeito”. Nessa nota temos algumas características do sentimento de respeito, como por exemplo: 1) é um sentimento (“ainda que o respeito seja um sentimento”); 2) é um “sentimento autoproduzido através de um conceito da razão; 3) é o “efeito” e não a “causa” da lei; 4) é “a representação de um valor que faz derrogação ao amor-de-mim-mesmo”; 5) o seu objeto é a lei “que impomos a nós mesmos”; e 6) é o que possibilita o “interesse moral”. Todavia, só no Terceiro Capítulo da *Analítica* da *KpV*, intitulado: “*Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*” (“*Dos móbeis da razão prática pura*”), o autor desenvolve melhor o sentimento moral, decompondo-o em dois efeitos, a saber, um negativo, o sentimento de dor (humilhação), e um positivo, o sentimento de respeito.

Palavras-chave: Kant, Immanuel, 1724-1804; *KpV*; sentimento moral; sentimento de dor (humilhação); sentimento de respeito.

Kant, na Primeira Seção da *GMS*,<sup>3</sup> se apoia no sentimento de respeito (sentimento moral), afirmando que “**o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei**” (*GMS*, BA 14; Ak. 4:400). Porém, Kant sabia que alguém poderia acusá-lo de obscurantismo, então autor antecipa tal crítica e dedica uma longa nota para explicar esse sentimento:

Poderiam lançar-me à cara que, por trás da palavra **respeito**, eu estaria tão-somente buscando refúgio num sentimento obscuro em vez de dar, com um conceito da razão, uma orientação clara nessa questão. Todavia, ainda que o respeito seja um sentimento, nem por isso ele é um sentimento recebido por influência, mas um sentimento **autoproduzido** através de um conceito da razão e, por isso, especificamente distinto de todos os sentimentos da primeira espécie,

<sup>1</sup> O presente trabalho é fruto da pesquisa: “*Sobre os Aspectos da Consciência da Lei Moral Kantiana*”, financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: pereira.philosophie@gmail.com.

<sup>3</sup> Lista de Abreviações das obras de Immanuel Kant: *GMS* = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; *KpV* = *Kritik der praktischen Vernunft*.

que podem ser reduzidos à inclinação ou ao medo. O que reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com respeito, o qual significa meramente a consciência da **subordinação** de minha vontade a uma lei, sem mediação de outras influências sobre o meu sentido. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência da mesma chama-se **respeito**, de tal sorte que este é considerado como **efeito** da lei sobre o sujeito e não como **causa** da mesma. O respeito é propriamente a representação de um valor que faz derrogação ao amor-de-mim-mesmo. Logo, é algo que não é considerado nem como objeto da inclinação, nem do medo, muito embora tenha com ambos algo de análogo. O **objeto** do respeito é, portanto, unicamente a lei e, na verdade, aquela que impomos **a nós mesmos** e, no entanto, como necessária em si. Enquanto lei, estamos submetidos a ela sem consultar o amor de si; enquanto imposta a nós por nós mesmos ela é, no entanto, uma consequência de nossa vontade e tem, do primeiro ponto de vista, analogia com o medo, do segundo, com a inclinação. Todo respeito por uma pessoa é propriamente apenas respeito pela lei (da proibidade etc.), da qual aquela nos dá o exemplo. Porque também consideramos como dever a ampliação de nossos talentos, também nos representamos numa pessoa talentosa como que o **exemplo de uma lei** (a de se tornar semelhante a ela nisso) e é isso que constitui o nosso respeito. Todo o chamado **interesse** moral consiste unicamente no **respeito** pela lei (*GMS*, BA 16-17, nota; Ak. 4:401, nota)

Nessa nota podemos constatar algumas características do sentimento de respeito. A primeira característica é que o sentimento de respeito é um sentimento (“ainda que o respeito seja um sentimento”), essa afirmação parecer ser trivial, mas não é! O sentimento de respeito da *GMS* tem sensibilidade fenomênica como qualquer outro sentimento, mas o que difere o sentimento de respeito dos demais sentimentos é a sua origem (ele é um “sentimento **autoproduzido** através de um conceito da razão”). Ele é apenas um “**efeito**” da lei e não a “**causa**” dela, isso distancia Kant da corrente filosófica da *Moral Sense Theory*.<sup>4</sup> Além dessas características, podemos ainda pontuar que esse sentimento é “a representação de um valor que faz derrogação ao amor-de-mim-mesmo”; o seu objeto é a lei “que impomos **a nós mesmos**”; e é o que possibilita o “**interesse** moral”.

---

<sup>4</sup> Dessa corrente filosófica podemos ressaltar os nomes de: Anthony Ashley-Cooper (1671-1713), III Conde de Shaftesbury; Francis Hutcheson (1694-1746); David Hume (1711- 1776); e Adam Smith (1723-1790).

Apesar dessa nota da *GMS* oferecer essas características do sentimento de respeito, Kant não desenvolve muito mais esse sentimento nessa obra. Apenas no Terceiro Capítulo da *Analítica* da *KpV*, “*Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*” (“*Dos móveis da razão prática pura*”),<sup>5</sup> Kant dedica várias páginas para analisar esse sentimento. Todavia, na *KpV*, constatamos uma sofisticação na argumentação de Kant, as características/funcionalidades do sentimento de respeito (sentimento moral) da *GMS* estão partidas em dois efeitos na subjetividade, a saber, um negativo, o sentimento de dor (humilhação), e um positivo, o sentimento de respeito. Desse modo, na *KpV*, em contraste com a *GMS*, existe uma mudança substancial na argumentação kantiana, tendo em vista que na *GMS* há apenas o sentimento de respeito (sentimento moral); já na *KpV*, há o sentimento de dor (humilhação), o sentimento de respeito e o sentimento moral (que é composto pelo sentimento de dor (humilhação) e pelo sentimento de respeito).

Na *KpV*, o sentimento de dor (humilhação) surge da “rejeição de todos” os impulsos sensíveis “e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar aquela lei –, é determinada simplesmente pela lei” (*KpV*, A 128; Ak. 5:72). Esse sentimento de dor (humilhação) pode ser conhecido *a priori*:

o efeito da lei moral como móbil é apenas negativo e esse móbil, enquanto tal, pode ser conhecido *a priori*. Pois toda a inclinação e cada impulso sensível é fundado sobre um sentimento, e o efeito negativo sobre o sentimento (pela ruptura com as inclinações) é ele mesmo um sentimento. Consequentemente podemos ter *a priori* a perspicácia de que a lei moral enquanto fundamento determinante da vontade, pelo fato de que ela causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor, e aqui temos, pois, o primeiro caso, talvez também o único, em que podíamos determinar a partir de conceitos *a priori* a relação de um conhecimento (neste caso, de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer (*KpV*, A 128-129; Ak. 5:72-73).

Na busca de um princípio para fundamentar a lei moral, com a ruptura a razão prática pura de todas as inclinações e impulsos sensíveis, a “razão prática pura apenas causa **dano**” ao **amor de si**,<sup>6</sup> “na medida em que ela o limita – enquanto natural e

<sup>5</sup> Sobre nossa preferência pela tradução do termo “*Triebfeder*” por “*móbil*”, cf. Pereira, 2020.

<sup>6</sup> O solipsismo da “**benevolência** para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*)” (*KpV*, A 129; Ak. 5:73).

ativo em nós ainda antes da lei moral – apenas à condição da concordância com esta lei, em cujo caso então ele denomina-se **amor de si racional**” (*KpV*, A 129; Ak. 5:73); contudo, segundo Kant, a razão prática pura “com certeza **abate**” a **presunção**,<sup>7</sup> “na medida em que todas as exigências de autoestima que precedem a concordância com a lei moral são nulas e totalmente ilegítimas” (*KpV*, A 129-130; Ak. 5:73). Desse modo, o amor de si ao tentar atingir o *status* de lei universal, se torna presunção, uma ilusão. Na legislação da presunção, o homem seria sua própria medida, ou seja, não haveria uma legislação, mas apenas o ditame do gosto e do desgosto do seu bel-prazer: em um momento, ele pode gostar de X, mas, no outro, pode odiar X. É nessa direção que Kant nos adverte sobre a

propensão a fazer de si mesmo, com base nos fundamentos determinantes subjetivos de seu arbítrio, o fundamento determinante objetivo da vontade em geral pode ser chamada de **amor de si**, o qual, se se converte em legislativo e em princípio prático incondicionado, pode ser chamado de **presunção**. Ora, a lei moral, a qual, unicamente, é verdadeiramente (a saber, sob todos os aspectos) objetiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e rompe infinitamente com a presunção, que prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si. O que, pois, em nosso próprio juízo rompe com a nossa presunção humilha. Portanto, a lei moral inevitavelmente humilha todo homem na medida que em que ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza (*KpV*, A 131-132; Ak. 5:74).

Na aniquilação da presunção, outra característica do sentimento de dor (humilhação) que se evidencia é a sensibilidade fenomênica:<sup>8</sup>

**Fontenelle diz: Diante de um nobre eu me curvo, mas meu espírito não se curva.** Eu posso acrescentar: diante de um homem humilde e cidadão-comum, no qual percebo uma integridade de caráter numa medida tal como não sou consciente em relação a mim mesmo, **meu espírito se curva**, quer eu queira, quer não, e ainda mantendo a cabeça erguida a ponto de não lhe deixar despercebida minha preeminência. Por que isso? Seu exemplo mantém ante mim

<sup>7</sup> O “solipsismo da **complacência** em si mesmo (*arrogantia*)” (*KpV*, A 129; Ak. 5:73).

<sup>8</sup> Herman tem dúvida (“*if there is any*”) sobre existência tal sensibilidade fenomênica: “if respect is a feeling, then there are feelings (or a feeling) where the affect, if there is any, is an effect of an intellectual attitude” (Herman, 2005, p. 33).

uma lei que aniquila minha presunção, quando a comparo com minha conduta e cujo cumprimento, por conseguinte sua **praticabilidade**, vejo provada ante meus olhos pelo ato. Ora, eu posso até mesmo ter consciência de um grau idêntico de integridade em mim e, não obstante, o respeito permanece. Pois, visto que no homem todo o bem é sempre deficiente, a lei tornada intuitiva mediante um exemplo aniquila sempre meu orgulho, para o qual a pessoa que vejo ante mim –, e cuja impureza, que sempre se possa ainda atribuir-lhe, não me é tão conhecida como a minha a mim –, que, portanto, me aparece em uma luz mais pura, fornece um padrão de medida. **Respeito** é um **tributo** que não podemos recusar ao mérito, quer o queiramos ou não; podemos, quando muito, abster-nos dele exteriormente mas não podemos evitar de senti-lo interiormente (*KpV*, A 136-137; Ak. 5:76-77).

Desse efeito negativo, o sentimento de dor (humilhação), surge um efeito positivo, a saber, o sentimento de respeito:

Porém, visto que esta lei é algo em si positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade, assim, na medida em que ela, em contraste com uma contra-atuação subjetiva, a saber, as inclinações em nós, **enfraquece** a presunção, é ao mesmo tempo um objeto de **respeito** e, na medida em que ela até a **abate**, isto é, a humilha, é um objeto do máximo **respeito**, por conseguinte também o fundamento de um sentimento positivo que não possui origem empírica e será conhecido *a priori*. Logo, o respeito pela lei moral é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori* e de cuja necessidade podemos ter perspicácia (*KpV*, A 130; Ak. 5:73).

Agora, podemos ressaltar as diferenças entre o sentimento de dor (humilhação) e sentimento de respeito. Se na *GMS* o sentimento de respeito abarca até a função de derrogação do princípio do amor de si, essa função, como foi esclarecido anteriormente, é delimitada na *KpV*, exclusivamente, ao sentimento de dor (humilhação), então cabe verificar qual é a função do sentimento de respeito na *KpV*. Com essa nova distinção de funções na *KpV*, entre o sentimento de dor (humilhação) e o sentimento de respeito, resultou, por sua vez, numa consequência que não existia na *GMS*, a saber, o sentimento de respeito é um sentimento indireto, conectado ao

sentimento de dor (humilhação), que é um sentimento direto, em relação a lei moral: “o respeito pela lei moral tem que ser considerado também um efeito positivo, embora indireto, da mesma sobre o sentimento, uma vez que ela enfraquece a influência prejudicial das inclinações pela humilhação da presunção” (*KpV*, A 140; Ak. 5:79). Outra diferença, ao contrário do sentimento de dor (humilhação), que tem uma sensação de desprazer pelo afastamento das inclinações, o sentimento de respeito, por sua vez, não tem uma sensação de prazer e nem uma sensação de desprazer:

O respeito **a tal ponto** não é *<ist so wenig>* um sentimento de **prazer**, que só de mau grado se cede a ele em relação a um ser humano. Procura-se descobrir algo que possa aliviar-nos de seu fardo, alguma censura para nos compensarmos da humilhação que sofremos [...] Mas, por outro lado, **a tal ponto** não há nisso *<ist so wenig>* um **desprazer**, que, se uma vez se abdicou da presunção e se concedeu influência prática àquele respeito, não se pode ver-se saciado da majestade dessa lei, e a alma crê elevar-se na mesma medida em que vê a lei santa elevada sobre si e sobre sua frágil natureza (*KpV*, A 137-138; Ak. 5:77).

“**Respeito**”, segundo Kant,

sempre tem a ver somente com pessoas e nunca com coisas. Estas podem despertar em nós **inclinação** e, tratando-se de animais (por exemplo, cavalos, cães etc.) até **amor** ou também **medo**, como o mar, um vulcão, um animal de rapina, mas jamais **respeito**. Algo que já se aproxima mais deste sentimento é a **admiração**, e esta enquanto afeto, o assombro, também pode ter a ver com coisas, por exemplo, como montanhas que se elevam até o céu, a magnitude, o grande número e a distância dos corpos celestes, a força e velocidade de muitos animais etc. Mas tudo isso não é respeito. Um homem pode ser também um objeto de amor, de medo ou de admiração até o assombro e nem por isso ser um objeto de respeito. Seu humor brincalhão, sua coragem e força, seu poder pela posição que desfruta entre outros podem inspirar-me semelhante sensações, mas falta sempre ainda respeito para com ele (*KpV*, A 135-136; Ak. 5:76).

Logo, a lei moral abate a ilusão da presunção, gerando a sensação de humilhação, o sentimento de dor, e indiretamente gera o sentimento de respeito (que



remamente toda sua reverência, exclusivamente, à própria lei moral). Mas é na composição entre esses dois efeitos que se forma o sentimento moral:

O efeito negativo sobre o sentimento (de desagrado) é, como toda a influência sobre o mesmo e como cada sentimento em geral, **patológico**. Mas como efeito da consciência da lei moral, conseqüentemente em relação a uma causa inteligível, a saber, o sujeito da razão prática pura, enquanto legisladora suprema, esse sentimento de um sujeito racional afetado por inclinações chama-se em verdade humilhação (desdém intelectual), porém em relação ao fundamento positivo da mesma, a lei, chama-se ao mesmo tempo respeito pela lei; para com esta lei não se encontra absolutamente sentimento algum, mas no juízo da razão o afastamento de um obstáculo, na medida em que remove uma resistência, é igualmente estimado como uma promoção positiva da causalidade. Por isso esse sentimento pode também denominar-se sentimento de respeito pela lei moral, porém, a partir de ambos os fundamentos em conjunto, **sentimento moral** (*KpV*, A 133; Ak. 5:75).

Sendo assim, na *KpV*, o sentimento moral é composto pelo efeito negativo, o sentimento de dor (humilhação), e pelo efeito positivo, o sentimento de respeito pela lei moral.<sup>9</sup> Porém, em diversos momentos, Kant usa apenas sentimento de respeito como sinônimo de sentimento moral. A diferença entre o sentimento de respeito e o sentimento moral é bem sutil, mas é extremamente necessária. Para ter clareza dessa distinção, é preciso levar em conta o contraste entre o sentimento de dor (humilhação) e o sentimento de respeito. Quando Kant menciona alguma característica do sentimento de respeito, como por exemplo, de ser um sentimento indireto ou que não tem prazer e nem desprazer, em comparação com o sentimento de dor (humilhação), que é um sentimento direto e que tem a sensação de desagrado, então Kant está se referindo apenas ao sentimento de respeito, enquanto parte do sentimento moral.

---

<sup>9</sup> Sobre o sentimento moral, Herman comenta: “Kant calls both humiliation and respect ‘moral feelings’ because they are produced by one and the same effect of the moral law on us” (Herman, 2005, p. 32). Herman entende o sentimento de humilhação (sentimento de dor) e sentimento de respeito como “sentimentos morais” (“*moral feelings*”), no plural, certamente a autora não está defendendo a existência de dois sentimentos morais, pois, Kant diz, explicitamente, sentimento moral (“*moralisches Gefühl*”), no singular, por isso a comentadora tem o cuidado de usar o termo com aspas. Contudo, apesar dessa suavização da comentadora, não nos parece pertinente essa colocação de “sentimentos morais”, isso é uma confusão entre as partes e o todo: os sentimentos de humilhação (dor) e de respeito, as partes, compõem o sentimento moral, o todo. Será que alguém defenderia que uma janela, composta por um vidro e quatro hastes de madeira, ao ser decomposta, suas partes seriam “janelas”? Certamente, não!

Mas, quando Kant define o sentimento de respeito abarcando o sentimento de dor (humilhação), então o sentimento de respeito é o próprio sentimento moral (sentimento de dor (humilhação) e sentimento de respeito).

### Referências

HERMAN, B. Transforming Incentives: Feelings and the Making of the Kantian Moral Agent. In: CARLSON, Å. (Ed.). *Philosophical Aspects on Emotions*. Stockholm: Thales, 2005, pp. 17-44.

KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akademie-Ausgabe, 1785. (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Edição Bilingue: Alemão/Português. São Paulo: Barcarolla, 2009).

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Akademie-Ausgabe, 1788. (*Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valerio Rohden. Edição Bilingue: Alemão/Português. São Paulo: Martins Fontes, 2003).

PEREIRA, L. A. Sobre o móbil (“*Triebfeder*”) e o motivo (“*Bewegungsgrund*”) na filosofia prática kantiana. In: *Estudos Kantianos*: Marília, 2020 (No Prelo).

## 19. O CONCEITO DE JUÍZO DE GOSTO NA CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO DE IMMANUEL KANT



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-19>

Rafaella Silveira Sucupira da Costa<sup>1</sup>

### Resumo

O presente artigo pretende analisar o conceito de *juízo de gosto* segundo os quatro momentos da *Analítica do Belo* da *Crítica da faculdade do juízo* de Immanuel Kant, a fim de compreendermos as características que fundamentam esse juízo e de que modo elas possibilitam a apreciação estética. Sendo assim, a relevância desta análise se justifica pela importância que o conceito do *juízo de gosto* possui na referida obra, mas também pelo fato de este conceito e suas implicações serem essenciais para os desdobramentos da argumentação kantiana acerca do belo. Para esse fim, dividimos este artigo em quatro seções, quais sejam: *O juízo de gosto segundo a qualidade*; *O juízo de gosto segundo a quantidade*; *O juízo de gosto segundo a relação* e *O juízo de gosto segundo a modalidade*. Essa divisão tem o objetivo de preservar a integridade da argumentação kantiana no que diz respeito à divisão da análise do conceito de *juízo de gosto* exposta na *Analítica do Belo* da *Crítica da faculdade do juízo*, haja vista que ele a divide da seguinte forma: da *qualidade*, da *quantidade*, da *relação* e da *modalidade*. Sendo assim, na primeira seção, pretendemos analisar a afirmação defendida por Kant em que o juízo de gosto é um juízo estético e, conseqüentemente, compreendermos as implicações dessa afirmativa. Na segunda seção, objetivamos entender de que modo o fundamento que determina o juízo de gosto é universal. Na terceira, pretendemos compreender segundo a relação à conformidade a fins que fundamenta o juízo de gosto e sob qual princípio ele é fundamentado. E, por fim, na quarta seção, objetivamos tratar da complacência de determinação desse juízo e demonstrar, através da argumentação desse quarto momento, que essa complacência é necessária, subjetiva e condicionada. Portanto, a proposta do presente artigo consiste na análise do conceito do *juízo de gosto* e a compreensão de suas implicações na apreciação estética kantiana segundo os quatro momentos da *Analítica do Belo*.  
Palavras-chave: Estética, Juízo de Gosto, Analítica do Belo, Immanuel Kant.

### Introdução

O presente artigo pretende analisar o conceito do *juízo de gosto* segundo os quatro momentos da *Analítica do Belo* da *Crítica da faculdade do juízo* (1790) de Immanuel Kant, a fim de compreendermos as características que fundamentam esse juízo e de que modo elas possibilitam a apreciação estética. Sendo assim, a relevância desta análise se justifica pela importância que o conceito do *juízo de gosto* possui na referida obra, mas, também pelo fato de este conceito e suas implicações serem

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Contato: rafaellasilveir@hotmail.com

essenciais para os desdobramentos da argumentação kantiana acerca do belo. Matheus Arcaro ratifica a importância da compreensão das categorias do juízo de gosto ao afirmar que “segundo Immanuel Kant, a questão do gosto é uma discussão, um processo de “lapidação das opiniões”, de modo que é possível discutir o que é belo e bom. Mas para fazer esse debate é necessário verificar se estamos utilizando as categorias corretas.” (ARCARO, 2010, p. 1). Por essa razão, analisaremos o conceito do *juízo de gosto* segundo as categorias correspondentes a *Analítica do Belo*. Ademais, esta análise pode contribuir para compreensão do problema estético na modernidade, além de possuir implicações na atualidade, visto que é mais difícil compreender as questões estéticas do presente sem levar em conta as contribuições da *Crítica da faculdade do juízo*. Portanto, o problema que nos orienta consiste em entender como é possível o juízo de gosto, enquanto estético, reivindicar um assentimento de validade universal ao declarar que algo é belo.

### **O Juízo de Gosto segundo a qualidade**

Segundo Kant, para percebermos se algo é ou não é belo, fazemos alusão à *representação*. No entanto, essa alusão não advém do entendimento com fins ao conhecimento. Mas, ela deve ser determinada pela faculdade da imaginação do sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer. Isto é, ao percebermos algo belo fazemos alusão à representação pela faculdade da imaginação ao sujeito e ao seu sentimento de prazer. Enquanto que, ao percebermos algo que não é belo, fazemos alusão à representação oriunda da faculdade da imaginação do sujeito e ao seu sentimento de desprazer. Assim, o que distingue a representação de algo belo ou não belo é a consciência do estado do sujeito baseado no seu sentimento. Portanto, o juízo de gosto é a faculdade de ajuizamento do belo por parte do sujeito que percebe se algo é ou não é belo ao elaborar uma representação por meio da faculdade da imaginação, a qual suscita o sentimento de prazer ou desprazer. Por essa razão, conclui-se que esse juízo não é um juízo de conhecimento, mas sim, estético. Noutra perspectiva, o juízo estético não designa nada desse objeto, mas unicamente refere-se à consciência da representação mediante a sensação de complacência. Aqui “o sujeito sente-se a si próprio do modo como ele é afetado pela sensação.” (KANT, 2008, p. 48). Essa distinção entre apreender um dado objeto por meio da faculdade de conhecimento e a

consciência desta representação que o sujeito sente em si na sensação de complacência decorre do fato de que a primeira refere-se ao objeto com fins ao conhecimento, enquanto que a segunda refere-se inteiramente ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer. Isto significa que a representação pela imaginação ligada ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer em nada contribui para o conhecimento. Assim sendo, o que é o sentimento de prazer ou desprazer?

O sentimento de prazer ou desprazer é à representação que se refere inteiramente ao sujeito e, sobretudo “ao seu sentimento de vida” (KANT, 2008, p. 48), ou seja, a consciência da sensação de complacência dessa representação. Esse sentimento é responsável por fundar uma faculdade de ajuizamento peculiar que não produz nenhuma espécie de conhecimento. Por isso, o sentimento de prazer e desprazer é a consciência da representação que tenho ao ajuizar acerca de algo que é ou não é belo. E ela é totalmente desvinculada de interesse. Portanto, se em uma determinada complacência houver algum tipo de interesse, não se tratará do juízo de gosto. Sendo assim, o que significa interesse? E por que o juízo de gosto é totalmente desvinculado de interesse? Kant chama de interesse “a complacência que ligamos à representação da existência de um objeto” (KANT, 2008, p. 49). E no que concerne à segunda questão, ele afirma que a complacência do juízo de gosto não pode ser vinculada a interesse, visto que ela não é ligada à representação da existência do objeto. Neste aspecto, declara Kant que “se a questão é se algo é belo, então não se quer saber se a nós ou a qualquer um importa ou sequer possa importar algo da existência da coisa, e sim como a ajuizamos na simples contemplação (intuição ou reflexão)” (KANT, 2008, p. 49). Ou seja, a questão não diz respeito a existência do objeto, mas a consciência da complacência de prazer que a representação desse objeto em mim proporciona e que, por isso, julgo belo.

Ainda a fim de compreender como a complacência do juízo de gosto não é ligado ao interesse da existência do objeto belo, Kant, irá distingui-lo do bom e do agradável, haja vista que ambos estão de algum modo ligado ao interesse. Segundo ele, *bom* é “o que apraz mediante a razão pelo simples conceito” (KANT, 2008, p.52). Sendo ainda, dividido em: *bom* para (o útil) e *bom* em si. De modo que o primeiro é o que apraz unicamente como meio, pois tem seu fim na utilidade, enquanto o segundo é o que apraz, unicamente, por si mesmo, isto é, sem que haja a necessidade de mediação. No entanto, apesar da distinção, ambos se assemelham em um aspecto: a necessidade do

conceito de um fim. Ou seja, ambos se fundamentam em algum interesse, seja na existência de um objeto ou na ação. Sendo assim, para algo ser considerado bom é preciso que haja um conceito do que o objeto deva ser. No entanto, isso não é necessário para encontrar nele beleza, pois a complacência no belo depende necessariamente da reflexão sobre um objeto que simplesmente conduz a um conceito qualquer, mas sem que haja a determinação conceitual daquilo que esse objeto deva ser. Enquanto que o agradável é aquilo que apraz mediante a sensação e está ligado ao contentamento e, portanto, representa o objeto em relação ao sentido. Ele traz consigo uma complacência que é patologicamente condicionada por estímulos, enquanto que o bom traz consigo uma complacência que é prática, isto é, que não é determinada simplesmente pela representação do objeto, apesar de ser representada pela conexão do sujeito com a existência do mesmo. Essas complacências, ainda, diferem do juízo de gosto, pois ele é simplesmente contemplativo, ou seja, se configura unicamente no sentimento de prazer e desprazer do sujeito que contempla algo belo. Sendo assim, o agradável, o belo e o bom são diferentes em suas representações, haja vista que as complacências no agradável é aquilo que deleita, no belo aquilo que simplesmente apraz e no bom aquilo que é estimado, aprovado (aquilo sobre o qual atribuímos um valor objetivo).

Conseqüentemente, o julgamento acerca do belo tem que ser desvinculado de interesse porque se ele for misturado com algum interesse não se tratará de um *juízo-de-gosto puro*. Ora, imaginemos o papel de um membro do poder judiciário. Para que ele possa julgar com justiça é necessário que seus interesses privados não interfiram no seu julgamento acerca da sentença do réu, pois, se assim procedesse não estaria julgando com justiça e, portanto, não seria um bom juiz. No entanto, nesse caso, apesar do interesse privado do juiz não estar vinculado ao seu juízo, ele, para julgar retamente, necessita proceder segundo conceitos, quer dizer, julgar em conformidade com as leis que legitimam aquele julgamento, isto é, segundo o interesse conceitual. Entretanto, no caso do julgamento acerca do belo, não deve apenas desvincular o interesse privado, assim como no exemplo proposto, mas também, o interesse conceitual. Isso significa que esse julgamento não pode ter qualquer simpatia acerca da existência do objeto, pois é necessário ser completamente indiferente a qualquer conhecimento acerca de sua existência. Porque o que importa para julgar algo belo é o sentimento do sujeito que, ao contemplar algo, imediatamente julga acerca da representação pela

imaginação do sujeito e ao seu sentimento de prazer, isto é, o sentimento que essa representação lhe proporciona. Portanto, não pode ser ligada a nenhum tipo de interesse.

### **O Juízo de Gosto segundo a quantidade**

O fundamento que determina o juízo de gosto é universal, mas essa universalidade deriva do desinteresse conceitual. Por essa razão, o fundamento da complacência do belo não pode ter nenhuma condição privada, pois, se assim fosse, não seria possível pressupor validade para nenhum deles. Por conseguinte, é necessário pretender de qualquer um uma complacência semelhante. E, para esse fim, se tomará a beleza como se ela fosse uma qualidade do objeto e como se o seu juízo fosse lógico, isto é, formado por intermédio de conceitos do objeto com vista ao conhecimento. No entanto, a complacência do juízo de gosto é simplesmente estética. Pode-se, portanto, conferir validade universal à complacência do belo porque, todavia, ela possui semelhança com o juízo lógico. No entanto, essa validade não pode ser fundada sobre objetos, pois trata-se de uma universalidade subjetiva. Contrariamente, no que diz respeito ao agradável cada um se conforma com o fato de que o seu juízo seja fundado sobre um sentimento privado, mediante o qual ele diz de um objeto que apenas lhe apraz. Ou seja, o que importa não é o assentimento universal, mas simplesmente aquilo que satisfaz a si mesmo. Portanto, podendo se justificar do seguinte modo: isto é agradável para mim. Em contrapartida, na complacência do belo isso se dá de modo diferente, pois seria de pouco valor se alguém que se enaltecesse do seu gosto pensasse se justificar simplesmente desta forma: isto é para mim belo! Ademais, se assim fosse, ele não precisaria denominar belo aquilo que apenas lhe apraz, tendo em vista que, nesse caso, ele estaria fazendo referência a algo agradável e não a algo belo.

Com efeito, dizer que cada um tem seu próprio gosto ao declarar algo belo, seria o mesmo que dizer que não existe nenhum gosto, e dizer isso significaria que não é possível a existência de um juízo estético que pudesse, com legitimidade, reivindicar o assentimento de qualquer um. Portanto, não se pode dizer que cada um tem seu próprio gosto ao declarar algo belo, pois aquele que faz essa declaração exige o assentimento de um outro. Os juízos que dizem respeito à complacência no bom

também reivindicam, com razão, validade para qualquer um. No entanto, nesse caso, a legitimidade reivindicada é fundamentada nas regras conceituais da razão e, conseqüentemente, ligado a interesse. Portanto, difere daquela que é reivindicada pelos juízos estéticos, pois a universalidade que determina a complacência do juízo de gosto é independente de conceito. Sendo assim, trata-se de uma validade universal estética. E ela é peculiar, pois não conecta o predicado da beleza ao conceito do objeto, haja vista que quando julgamos o objeto segundo conceitos, perdemos toda representação de beleza, pois o reconhecimento de algo belo independe de uma regra que possa nos coagir a reconhecer a beleza do objeto. Ademais, na complacência do belo o que importa não é a existência do objeto, mas unicamente o julgamento desse objeto, como se a sua complacência dependesse da sensação, mas que, todavia, só pode ser dito belo porque acreditamos ter em seu benefício uma voz universal, que é necessária para reivindicar validade para qualquer um. Contudo, essa voz universal que visa à adesão de todos, não por meio de conceitos, é tão somente uma ideia, na qual ao dizer “isto é belo” exige a necessidade, por parte daquele que crê proferir um juízo acerca do belo. Trata-se ainda de saber “se no juízo de gosto o sentimento de prazer precede o ajuizamento do objeto ou se este ajuizamento precede o prazer” (KANT, 2008, p.61), pois Kant considera essa questão digna de toda atenção, pois a sua solução é a chave da crítica do gosto. Para Kant, se o prazer no objeto anteceder o ajuizamento do próprio objeto em questão e que no juízo de gosto fosse somente aquela comunicabilidade, citada nesse trecho, devesse ser concedida à representação do objeto, esse procedimento entraria em contradição consigo mesmo. Pois, se assim fosse, o prazer no objeto estaria ligado a interesse, já que se trataria apenas da complacência no agradável e que, portanto, não poderia ter validade universal. Sendo assim, o que deve permanecer como fundamento do juízo de gosto e ter como consequência o prazer no objeto, como a condição subjetiva desse juízo, é a universal capacidade de comunicação do estado de ânimo da representação que é dada. No entanto, apenas o conhecimento e a representação podem ser comunicados universalmente. Sendo assim, a universalidade da complacência do juízo de gosto é possível, em consequência desse juízo, enquanto representação, por pertencer ao conhecimento. Todavia, nessa medida a complacência do juízo de gosto é considerada objetiva e só assim tem um ponto de referência universal, com o qual a faculdade de representação de todos é levada a concordar. Mas, essa comunicabilidade universal



deve ser pensada apenas subjetivamente, pois o juízo de gosto possui necessariamente fundamento subjetivo, isto é, um fundamento que não é determinado pelo conceito do objeto. Assim sendo, o fundamento que determina esse juízo só pode ser o *estado de ânimo* que se encontra na reciprocidade da relação das faculdades de representação, na medida em que elas fazem referência a uma representação dada ao conhecimento em geral.

Sendo assim, as faculdades do conhecimento são postas em um *jogo livre*, pois, nesse âmbito, o conceito não limita essas faculdades a uma regra de conhecimento. Logo, o estado de ânimo nesta representação é, necessariamente, o sentimento de um livre jogo das faculdades de representação dada para um conhecimento em geral. Nesse sentido, o estado de ânimo pelo qual nos tornamos conscientes da representação do nosso estado, seja ele de prazer ou desprazer, deve ser capaz de se comunicar universalmente. No entanto, essa comunicabilidade tem que ser uma comunicabilidade universal subjetiva e não uma comunicabilidade universal objetiva. Pode-se então afirmar que o ajuizamento estético, seja do objeto ou da representação, precede o prazer do objeto e que esse ajuizamento é o fundamento desse prazer, o qual precisa ser fundado em condições subjetivas. Embora seja possível demonstrar empírica e psicologicamente como se pode comunicar um estado de ânimo, não é o objetivo de Kant demonstrar como a complacência que ligamos ao belo se faz comunicável por essa via, pois essa via não seria suficiente para cumprir o seu objetivo. Kant, ainda, parte da suposição de que se a representação dada fosse determinada por um conceito a consciência dessa relação seria simplesmente intelectual. E isso implicaria na não vinculação do juízo de gosto ao sentimento de prazer e desprazer e, que conseqüentemente, não se trataria de um juízo de gosto, pois, nesse caso, não estaria determinando o objeto no que diz respeito à complacência do belo, independentemente de conceitos. Sendo assim, a unidade subjetiva da relação necessariamente só pode ser cognoscível através da sensação.

### **O Juízo de Gosto segundo a relação**

Segundo Kant, conformidade a fins é “a causalidade de um conceito com respeito a seu objeto” (KANT, 2008, p. 64). E causalidade deve ser compreendida, aqui, como possibilidade. Portanto, ela é o fundamento real da possibilidade de um conceito, distinguindo-se, assim, do fim empírico. A conformidade a fins em geral pode ser dividida em dois tipos: *a conformidade a fins com fim* e *a conformidade a fins sem*

*fim*. Na primeira, é pensado não apenas o conhecimento de um objeto, mas também o próprio objeto, isto é, a sua forma ou a sua existência como efeito. Enquanto que, na segunda, só é possível compreender a explicação de sua possibilidade enquanto a deduzimos de uma vontade, isto é, não é colocado a causa dessa complacência em uma vontade. Sendo assim, o juízo de gosto se fundamenta em uma conformidade a fins sem fim completamente subjetiva, visto que é determinado pelo sentimento de prazer a conformidade a fins sem fim que o determina é subjetiva. Kant afirma, ainda, que esse juízo possui fundamento *a priori* e, é impossível convencionar *a priori* à relação de causa e efeito das representações da sensação ou do conceito com o sentimento de prazer ou desprazer, pois, se assim fosse, o juízo de gosto seria simplesmente o efeito causado pelas representações da sensação ou do conceito e, portanto, *a posteriori*. Ora, o fundamentado que determina o juízo de gosto é *a priori*, e, portanto, independente de atrativo e comoção (*Rührung*), já que ambos dizem respeito a interesse. Considerar atrativo o mesmo que beleza ou, mesmo, como contribuidor da complacência estética universal ou, ainda, considerá-lo como em si mesmo belo é um equívoco grave<sup>2</sup>, pois isso implicaria dizer que “a matéria da complacência é feita passar pela forma” (KANT, 2008, p. 69), isto é, seria o mesmo que considerar o atrativo, que é o material da complacência (aquilo que é dado), como a *forma* (*Form*) dessa complacência. E, forma é como é representado àquilo que é dado, é “a maneira como o múltiplo está em conexão” (KANT, 2002, p. 84) e, que, portanto, não significam o mesmo. Portanto, a necessidade de misturar atrativos e comoções à complacência estética, além de implicar na confusão entre a *matéria* e a *forma*, ainda resulta em considerá-los os padrões de medida de sua aprovação. Com efeito, um juízo de gosto que é afetado tanto por atrativo quanto por comoção sofre a influência na complacência do belo e, portanto, não pode se tratar de um juízo de gosto puro, pois, para julgar acerca do belo necessita que o sujeito esteja desvinculado de qualquer tipo de interesse. Ora, os juízos estéticos podem ser tanto empírico como puro. O primeiro, é aquele que estabelece

---

<sup>2</sup> Acerca desse grave equívoco que Kant diagnóstica Rone E. Santo diz: É importante lembrar o momento histórico em que Kant formula tais considerações sobre a estética e sobre o lugar do gosto na apreensão de mundo feita pelos indivíduos. No século XVIII, concomitantemente ao progresso das ciências, vê-se o surgimento de uma exaltação dos atrativos da natureza, sobretudo em seus aspectos considerados belos. Esses dois elementos — as ciências e a celebração da natureza — constituem-se dois modos opostos e complementares de compreensão da natureza. Ser percebida esteticamente significa que a natureza não pode ser compreendida como um conjunto de fenômenos aos quais se poderiam aplicar leis deterministas como estabeleciam as ciências. Nesse sentido, a natureza torna-se objeto de contemplação.

amenidade ou desamenidade, isto é, são os “juízos dos sentidos (juízos estéticos materiais)” (KANT, 2008, p. 70). Enquanto isso, o segundo afirma simplesmente a beleza de um objeto ou mesmo a forma de representação desse objeto, isto é, trata do autêntico juízo de gosto. Logo, o juízo de gosto é considerado *puro* quando nenhuma complacência empírica é misturada ao seu fundamento de determinação. Sendo assim, supor que um atrativo pode aumentar a atribuição da beleza ou, mesmo, supor que ele pode atribuir beleza ao objeto, é um erro comum e muito danoso ao gosto autêntico, pois eles desviam a atenção da beleza para si mesmo.

O juízo de gosto é independente do conceito de *perfeição* porque ele não possui uma conformidade a fins objetiva, isto é, que só pode ser conhecida por intermédio da referência do múltiplo a um determinado fim (o conceito de perfeição). A complacência do belo, cuja conformidade a fins é simplesmente formal, tem que necessariamente ter por fundamento do seu ajuizamento estético uma conformidade absolutamente desvinculada da representação do bom, pois ele pressupõe uma conformidade a fins objetiva. Essa conformidade a fins objetiva pode ser tanto *externa* quanto *interna*. A primeira, diz respeito à *utilidade*, enquanto a segunda, concerne à *perfeição do objeto*. Com efeito, a complacência do belo não pode ser baseada na representação da utilidade nem da perfeição do objeto, pois a primeira, não é uma complacência imediata do objeto, que é condição essencial para designar beleza. E quanto à segunda, apesar dela se aproximar mais do predicado da beleza, não deve ser confundida com a própria beleza. Portanto, o juízo de gosto não se refere a uma conformidade a fins objetiva, já que essa necessita sempre do conceito de um fim. Ora, o juízo de gosto é estético, cujo fundamento de determinação é subjetivo formal. Além disso, ele é estético porque o seu fundamento de determinação não depende de nenhum conceito, mas do sentimento, da unanimidade no jogo livre das faculdades do ânimo, na medida em que é apenas sentida. Neste âmbito, é cabível admitir duas espécies de belezas: a *beleza livre* e a beleza que é apenas *aderente*. A primeira, não admite nenhum conceito daquilo que o objeto deva ser e, que, portanto, julga segundo a mera forma. Enquanto que a segunda admite conceitos e a perfeição do objeto de acordo com a determinação desses conceitos. Desse modo, a beleza livre é aquela em si mesma subsistente e que, portanto, diz respeito a um juízo de gosto é puro, enquanto a beleza aderente é simplesmente uma beleza condicionada, pois está submetida ao conceito de fim particular. Por essa razão, a beleza livre está

desvinculada de qualquer tipo de interesse e, conseqüentemente, não poderá ser atribuído nenhum juízo de conhecimento acerca de algo que julgamos belo. Ademais, algo é dito belo não por ter em seu fundamento um conceito de perfeição, mas apenas porque apraz livremente e por si mesmo. Contudo, é possível considerar a unanimidade do sentimento na representação de alguns objetos, mas esse critério empírico, o qual, supõe de modo fraco, a derivação de um gosto, precisa ser confirmada por exemplos. E, por isso, é possível considerar algumas produções do gosto como exemplares.

Sendo assim, é necessário um princípio que serve de critério universal para determinar algo belo. E esse princípio é a idéia e esta, significa propriamente um conceito da razão. E, ideal é a representação de um ente individual como algo adequado a uma idéia. Por essa razão, o original do gosto, que repousa sobre a idéia indeterminada da razão de uma máxima, mas que, em contrapartida, não pode ser representada por intermédio de conceitos, e sim em apresentação individual, é assim chamado o ideal do belo, pois mesmo que não estejamos propriamente de posse dele, somos inspirados a produzi-lo. Aspira-se, assim, um ideal da faculdade da imaginação que é baseado na motivação daqueles que desejam produzir o original belo. Ou seja, trata-se aqui de um juízo de gosto que não é puro, e sim intelectual. Portanto, refere-se a uma idéia da razão e, por isso mesmo, está reservada apenas ao homem enquanto ser inteligente, isto é, capaz do ideal de perfeição. Em uma explicação psicológica poderíamos compreender como as idéias estéticas podem ser apresentadas em um modelo. Isto é, podemos reproduzir inúmeras e diversas imagens da mesma espécie que, embora semelhantes, não podem ser concebidas pela consciência da igualdade entre elas e, por isso, resta apenas, elaborar um critério intermediário (uma média) que serviria como base (como modelo). Ou seja, o julgamento é feito de modo dinâmico pelos órgãos dos sentidos, sendo possível, por essa via, explicar a diversidade de opiniões acerca do belo. Contudo, não se trata aqui de um juízo estético genuíno como o derivado do juízo de gosto puro.

### **Juízo de Gosto segundo a modalidade**

A necessidade que é reivindicada pelo juízo de gosto na complacência do belo é

algo peculiar. E essa peculiaridade se dá, porque a necessidade que é reivindicada pelo juízo de gosto não é uma necessidade objetiva teórica, que é conhecida *a priori* e, que qualquer um sentirá esta complacência no objeto que denominamos belo. E também não se trata de uma necessidade prática, que é apenas possível por meio de conceitos de uma vontade racional pura. Mas, ela aparece como uma necessidade que é pensada em um juízo estético e que apenas pode ser denominada exemplar, ou seja, uma necessidade do assentimento de todos a um juízo que é considerado simplesmente como um exemplo de uma regra universal que não se pode indicar conceitualmente. E, ainda, o juízo de gosto não pode ser nem um juízo objetivo nem um juízo lógico (de conhecimento), uma vez que se trata de um juízo estético, do qual não pode ser deduzida nenhuma necessidade que seja determinada por conceitos e nenhuma inferência empírica, isto é, da experiência. Sendo assim, o juízo de gosto se fundamenta em uma necessidade subjetiva. Essa necessidade subjetiva é condicionada, pois se trata de um dever que é declarado apenas condicionalmente. Assim, qualquer um que declara algo belo quer que todos aprovem também. Mas como isso é possível? Ora, esse dever, que é requerido pelo juízo estético, é apenas expresso condicionalmente, o que possibilita a admissão de qualquer um daquilo que foi declarado belo. Sendo assim, só dessa forma é possível admitir esse assentimento acerca daquilo que foi imputado belo. Por essa razão, Kant declara que

Procura-se ganhar o assentimento de cada um, porque se tem para isso um fundamento que é comum a todos; com esse assentimento também se poderia contar se apenas se estivesse sempre seguro de que o caso seria subsumido corretamente sob aquele fundamento como regra da aprovação. (KANT, 2008, p. 83)

A condição da necessidade subjetiva que um juízo de gosto pretende é a idéia de um *sentido comum*, pois o juízo de gosto não é um juízo de conhecimento. Isso porque, se admitíssemos que o juízo de gosto fosse fundamentado por algum princípio objetivo determinado, então ele seria uma necessidade incondicionada. No entanto, vimos na secção anterior, que o juízo estético é fundamentado por uma necessidade subjetiva condicionada, pois se trata de um dever que é declarado exclusiva e condicionalmente. E se, também, o juízo de gosto não tivesse nenhum princípio, então não seria possível ter qualquer ideia de sua necessidade. Portanto, para que possa ter validade universal,

é necessário que esse juízo possua um princípio subjetivo que o determine. No entanto, esse princípio de determinação necessariamente precisa ser o sentimento acerca daquilo que apraz ou desapraz. Mas, esse princípio só pode ser considerado como um *sentido comum*, o que é essencialmente diferente do *entendimento comum*, que também pode ser denominado de *senso comum*. Contudo, esse não julga segundo o sentimento, e sim segundo conceitos. Portanto, o sentido comum se distingue do senso comum, pois enquanto o primeiro julga segundo o sentimento, o segundo julga segundo conceitos. Os juízos e as convicções que acompanham a complacência do belo têm que comunicar-se universalmente do mesmo modo que os conhecimentos, pois, do contrário, não seria possível alcançar nenhuma concordância com o objeto.

Se, porém conhecimentos devem poder comunicar-se, então também o estado de ânimo, isto é, a disposição das faculdades de conhecimento para um conhecimento em geral, e na verdade aquela proporção que se presta a uma representação (pela qual um objeto nos é dado) para fazê-la um conhecimento, tem que poder comunicar-se universalmente; porque sem esta condição subjetiva do conhecer, o conhecimento como efeito não poderia surgir (KANT: 2008; p. 84).

Sendo assim, essa disposição necessita se comunicar universalmente e, por conseguinte, o sentimento também precisa poder comunicar-se. No entanto, essa comunicabilidade universal de um sentimento precisa ser pressuposta em um sentido comum, mas não psicologicamente, mas sim, como exigência necessária da comunicabilidade universal de nosso conhecimento. O juízo pelo qual algo é declarado belo não é fundado sobre conceitos, pois se baseia em nosso sentimento e, conseqüentemente, é de caráter subjetivo. Logo, o sentido comum não pode ser fundado sobre a experiência, porque o que ele exige não é que todos concordem com o nosso juízo, mas que todos devem concordar com ele. Isto é, trata-se de uma norma indeterminada de um sentido comum que é por nós pressuposta. Diz-se de algo exigido pela razão a fim de produzir este assentimento universal. E serve como prova da nossa presunção ao ousarmos proferir juízos de gosto. Portanto, a pretensão de um assentimento universal é simplesmente uma exigência da razão que busca produzir unanimidade no modo que sentimos, e que o dever é a possibilidade dessa unanimidade.

## Considerações finais

A análise do conceito do *juízo de gosto* segundo os quatro momentos da *Analítica do Belo* da *Crítica da faculdade do juízo* de Kant nos permitiu compreender os elementos que caracterizam esse conceito, quais sejam: independência de *interesse*, *universalidade sem conceito*, *conformidade a fins sem fim de necessidade subjetiva condicionada*. E, a partir disso, suas implicações na apreciação estética. Consequentemente, no que se refere à apreciação estética, podemos concluir que o juízo de gosto puro se contrapõe aos juízos proposto pelos críticos de arte da época de Kant. Logo, podemos concluir que Kant propõe uma análise que além de delimitar o conceito do *juízo de gosto*, também se trata de uma crítica as confusões que os críticos do gosto de sua época faziam a respeito da complacência do belo. Neste âmbito, concluimos que o juízo de gosto é estético porque o seu fundamento de determinação não depende de nenhum conceito, mas do *sentimento*, da unanimidade no *jogo livre* das faculdades do ânimo, na medida em que é apenas sentida. E que não pode se valer dos critérios determinados pelos críticos do gosto, mas apenas do critério da *idéia do sentido comum*, visto que essa idéia é a *voz universal* que permite o assentimento de qualquer um. Em termos gerais, Kant critica a postura dos críticos do gosto, pois eles: não admitem o duplo significado da palavra *sensação*; confundem o *bom* e o *agradável*, e que por isso passam a considerá-los idênticos; confundem a *matéria* e a *forma* ao admitirem as contribuições dos *atributos* e das *composições* naquilo que é julgado belo; consideram a *beleza aderente* em detrimento da *beleza livre*; e consideram a relação de causa e efeito, o fundamento determinante, na apreciação estética, e por isso não compreendem que a comunicação universal exigida pelo o juízo de gosto puro não pode ser explicada pela experiência. Considerando assim, as conclusões demonstradas neste artigo acerca da análise do conceito do *juízo de gosto* e seus desdobramentos, podemos concluir que Kant nos oferece uma nova perspectiva para explicar a apreciação estética. Logo, nosso objetivo não é fornecer conclusões definitivas acerca do tema, mas apenas demonstrar a perspectiva kantiana acerca do conceito do *juízo de gosto* e suas implicações, a fim de contribuir nos desdobramentos de futuras pesquisas.

## Referências

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valerio Rohden e António Marques. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. – 5ª ed. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. *Realidade e existência lições de Metafísica: Introdução e Ontologia*. Tradução de Armando Rigobello. – São Paulo: Paulus, 2002.

ARCARO, M. *Gosto se discute?* Revista Filosofia. Editora: Escala. Disponível em: <<http://filosofia.uol.com.br/filosofia/ideologiasabedoria/38/artigo2738041.asp>> Acesso em: 02 de março de 2013.

JUSTI, V. *Kant e a música na Crítica da Faculdade do Juízo*. – Campinas, SP: [s.n], 2009.

SANTOS, R. E. *Sobre o lugar do Juízo de gosto na estética kantiana*. “Existência e Arte”- Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano III - Número III – janeiro a dezembro de 2008.



## 20. A JUSTIÇA UNIVERSAL A PARTIR DE ROUSSEAU, KANT E RAWLS



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-20>

Mauricio Dal Castel<sup>1</sup>

### Resumo

A presente pesquisa aborda o conceito de justiça como justiça universal presente na obra de autores como Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant e como este conceito fora posteriormente utilizado por John Rawls para a criação de sua teoria da justiça como equidade. Para tanto, foi realizada uma análise das principais obras de cada autor, especialmente *Do Contrato Social* de Rousseau, da *Crítica da Razão Prática* de Kant e de *Uma Teoria da Justiça* de Rawls, nas quais encontram-se de maneira mais taxativa as abordagens teóricas sobre o conceito de justiça para cada um dos autores. Além disso, foi consultada bibliografia sobre o tema, especialmente obras que abordam a temática a partir dos autores estudados. O estudo objetiva, assim, encontrar convergências entre as teorias da justiça abordadas e, partindo de Rousseau e Kant, identificar os pilares da teoria rawlsiana. Foi possível concluir através do cotejo entre os autores abordados a identificação de um pilar comum em suas teorias: a característica universal da justiça.

Palavras-chave: Rousseau. Kant. Rawls. Teoria da Justiça. Justiça Universal.

### Introdução

Jean-Jacques Rousseau, nascido em 1712 na Suíça, foi um dos principais nomes da filosofia política e suas obras influenciam o pensamento ocidental até os dias de hoje. Seu conceito de “vontade geral” para denotar a existência de uma vontade comum entre todos os cidadãos de uma mesma sociedade influenciou e influencia a teoria política desde que seu célebre *Do Contrato Social* fora lançado pela primeira vez em 1762. Immanuel Kant, nascido em 1724 na Prússia, por seu turno, ganhou renome mundial com suas três *Críticas*, especialmente com sua *Crítica da Razão Pura*. Kant formula a tese da existência de uma lei moral universal que, por ser fundada na razão, deveria guiar as ações humanas, partindo do princípio de que o homem é um agente livre e racional. Mas foi na junção das obras destes dois autores do século XVIII que surgiu a mais célebre teoria da justiça da atualidade. John Rawls, filósofo americano, nascido em 1921, foi professor de filosofia política em Harvard e em 1971 lançou sua mais proeminente obra, *Uma Teoria da Justiça*. Na obra, Rawls adota as filosofias

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como bolsista PRO-Stricto/PUCRS. E-mail: mauriciocastel@gmail.com.

rousseauianas e kantianas e formula, a partir delas, sua teoria da justiça como equidade, estabelecendo parâmetros procedimentais para a formulação de uma ordem social justa e politicamente liberal. A obra rawlsiana surpreende pela solidez dos argumentos apresentados e pela capacidade de fazer convergir preocupações liberais e comunitaristas simultaneamente sem pretender, no entanto, conceder-lhe pretensa neutralidade. Rawls assume sua posição como liberal e, a partir dessa posição, estabelece a sua teoria, cujo sucesso constata-se pelo incansável debate ainda atual em torno da obra desde seu lançamento.

Assim, a presente pesquisa buscará em Rousseau, Kant e Rawls o elo de ligação entre os conceitos de justiça nestes três autores: a universalidade, identificada como o ponto de convergência entre as diferentes teorias apresentadas e que constitui o elemento central para a concepção de justiça na filosofia política desde, como se verá, a filosofia grega antiga, e está presente nas obras de filósofos imediatamente anteriores ou imediatamente posteriores ao Iluminismo, bem como nas modernas teorias da justiça, aqui representadas pela obra principal de John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*.

### **A Justiça Universal em Rousseau, Kant e Rawls**

Na sua clássica obra *Do Contrato Social*, Jean-Jacques Rousseau elabora o conceito de vontade geral. Para o filósofo, a vontade geral seria a conjugação das vontades particulares de todos os indivíduos, excetuando-se aquelas “que em menor ou maior grau reciprocamente se destroem”, a vontade restante dessa subtração é a vontade geral (ROUSSEAU, 2013 [1762], pp. 35-36).

Russell salienta que a vontade geral e a vontade da maioria não se confundem em Rousseau. A vontade geral, em verdade, é a vontade do corpo político, que é constituído pela união dos homens em sociedade. Assim, o interesse individual pode ser dividido em duas partes: aquela em que atende aos interesses particulares e, portanto, é a vontade individual e aquela onde almeja tão somente a satisfação dos interesses coletivos, a vontade geral. Dessa forma, por representar toda a coletividade, a vontade geral estaria sempre correta (RUSSELL, 2015 [1946], pp. 257-258).

Não obstante a vontade geral tenha como característica englobar a vontade de todos os membros de determinada sociedade, nada impede que o indivíduo particular seja contrário à essa vontade na sua qualidade de cidadão. O interesse particular pode,

sem obstáculos, ser completamente contrário à vontade geral, considerando-a prejudicial aos seus interesses privados. No entanto, essa contrariedade situa-se tão somente no campo na irresignação privada, pois o pacto social, tacitamente aceito por todos os integrantes do Estado, dispõe do poder para constranger a todos a ele obedecer, através do corpo conjunto, e o indivíduo contrariado poderá ser “forçado a ser livre”<sup>2</sup> (ROUSSEAU, 2013 [1762], pp. 29-30). Para Rousseau, a liberdade consiste, assim, em uma liberdade *no* Estado e não uma liberdade *do* Estado, ou seja, a obediência às leis configura elemento da própria liberdade, pois fora do âmbito estatal não há liberdade.

O pacto social, ou contrato social, é conceito essencial na obra para a completa compreensão daquilo a que se denomina de vontade geral. Para Rousseau, no ato de concepção de toda sociedade, em toda a parte, indivíduos uniram-se em prol de uma comunidade, alienando seus direitos e sua autoridade ao corpo político, que deverá ser gerido pela vontade geral e concebe a todos como parte indivisível de um todo (i.e., do corpo político) (ROUSSEAU, 2013 [1762], pp. 26-29). É na vontade geral, inclusive, que encontram-se os limites ao exercício do poder do soberano, outro conceito importante para a compreensão do pensamento rousseauiano, que aqui, no entanto, não será explorado na dimensão merecida por fugir à proposta inicial.

Para Rousseau, a vontade geral funciona como condição de possibilidade para um sistema harmônico e *justo* para a convivência em sociedade, a partir da alienação de determinados âmbitos da liberdade do cidadão em prol da comunidade em que inserido e, por consequência, constituindo-se o indivíduo em parte indivisível de um todo, via de regra consubstanciado pela *pessoa moral* do Estado.

A vontade geral é, assim, tal qual a natureza humana, adequada à natureza por constituir-se a partir da vontade recíproca dos homens e, dessa forma, possibilita o surgimento de uma justiça criada pela vontade individual na sua convergência com as demais vontades individuais. Dessa forma, a vontade geral de Rousseau considera-se justa pela reciprocidade e convergência de vontades humanas (ROUSSEAU, 2013 [1762], pp. 39-43). A noção de justiça universal, a partir da vontade geral, para Rousseau, justamente, reside na sua característica universalidade: “Está fora de dúvida a existência de uma justiça universal, só da razão emanada; tal justiça, porém,

---

<sup>2</sup> Importante notar que para Rousseau só há liberdade no interior do Estado, o que justifica a expressão “forçado a ser livre”, ou seja, a obedecer a lei civil que torna a liberdade possível.

para ser admitida entre nós, deve ser recíproca.” (ROUSSEAU, 2013 [1762], pp. 45-47).

No entanto, à diferença da justiça como equidade, que remonta à Plantão e à máxima “dar a cada um o que lhe é devido”, em Rousseau, a justiça é vista como uma garantia de que todos irão submeter-se às leis civis elaborados pelo *corpo político* consubstanciado na *pessoa moral* do Estado, ou seja, a justiça rousseauiana assemelha-se mais com um *dever* de obediência para manutenção da harmonia social do que com a noção de *direitos* ou igualdade material. Para Rousseau, o conceito de justiça remete à noção de igualdade *moral*, igualdade esta necessária para possibilitar a construção do pacto social, pois apenas *iguais* (ainda que apenas moralmente) poderiam avançar entre si regras gerais de convívio (KAWAUCHE, 2013, pp. 25-36). Assim, para que o elemento constituinte *justiça* do pacto social fosse possível e sólido o suficiente para fundamentá-lo, os homens deveriam gozar de igualdade moral entre si e as vontades constituintes do pacto deveriam ser *recíprocas*.

David Johnston, em sua *Breve História da Justiça*, aponta a noção de universalidade da justiça em Cícero que, à semelhança de Rousseau, também vê seu fundamento na natureza (JOHNSTON, 2018, p. 114):

Os seres humanos adquirem o conhecimento dos preceitos de justiça por meio do uso do raciocínio. Todas as pessoas compartilham a capacidade de raciocinar; essa capacidade nos é dada pela natureza. Por essa razão, conclui Cícero, a justiça é universal. Portanto, por um lado, nossas relações com *todos* os seres humanos – e não somente com nossos compatriotas – estão sujeitas a critérios de justiça. Em outras palavras, temos a obrigação, por natureza, de ser justos em nossas relações com os outros, independentemente de compartilharmos um vínculo político ou de nacionalidade com eles; e eles, por sua vez, também têm a obrigação de ser justos para conosco. E, por outro lado, só exista *uma* justiça, um conjunto de preceitos ou normas de justiça que se aplicam igualmente a todos os seres humanos, independentemente de suas instituições e leis específicas. Enquanto as leis específicas podem ser fruto de juízo ou convenção, a justiça, ao contrário, tem origem na natureza. Portanto, entre os seres humanos, a justiça é universal.

Johnston aponta uma importante diferença, a partir de Cícero, entre o direito e a justiça. Para o romano, a justiça é abstrata, universal, intrínseca à própria natureza humana, pois concebida pelo raciocínio e este raciocínio, por sua vez, é dado à

humanidade pela natureza e abrange a todos os seres humanos. A justiça, portanto, tem como característica a universalidade, não encontrando barreiras em instituições humanas como nações, legislações, regramentos formais etc. Por outro lado, o direito é criação humana, ainda que também criado pelo intelecto, mas não possui caráter universal, pois não é dado ao homem diretamente pela natureza de forma abstrata, mas depende de deliberação e consenso, tendo sua aplicação modulada a partir das instituições, normas e costumes de cada sociedade.

Para Johnston, a concepção de justiça universal em Cícero constitui uma reviravolta teórica do conceito de justiça concebido pelos gregos, especialmente por Aristóteles e seus antecessores, para quem só haveria justiça onde houvesse vínculo entre os membros de determinada sociedade, ideia essa que dialoga com muita proximidade da concepção de *pólis* extensamente trabalhada pelos filósofos helênicos (JOHNSTON, 2018, p. 115).

A razão novamente torna a aparecer como uma condição de possibilidade para a justiça em Kant, para quem os seres humanos “são agentes livres, racionais e responsáveis” e é justamente nesta razão que são fundadas as ideias de justiça e moralidade na obra do filósofo (JOHNSTON, 2018, p. 171-172).

Na sua *Crítica da Razão Prática*, Kant, apesar de recepcionar em sua teoria a influência das leis naturais como causa e consequência dos fenômenos percebidos na realidade através do espaço e do tempo, aduz que as ações humanas, ainda que submetidas às leis naturais e às noções de causa e consequência, são livres, pois são proporcionadas por representações internas da subjetividade humana, desafiando, assim, a aplicação das leis morais sobre elas e não tão somente as leis físicas, pois, se assim não o fosse, quaisquer responsabilizações (legais ou morais) pelas ações humanas praticadas em prejuízo de outrem seriam impossíveis e injustificáveis, pois representariam meros fenômenos naturais ocorridos em decorrência de eventos da natureza anteriores, que poderiam remontar infinitamente no tempo (KANT, 2016 [1781], pp. 128-129).

Como percebe-se, para Kant as ações humanas, apesar de influenciadas por eventos externos, são ações livres causadas por representações internas e, portanto, passíveis de responsabilização, pois livres e determinadas pela vontade interna de cada indivíduo, ideia esta amplamente explorada pela ciência jurídica como fundamento

para as sanções de caráter legal, sejam aquelas de caráter penal ou aquelas de caráter pecuniário e patrimonial, até hoje assim fundamentadas.

Além disso, para Kant, todo ser humano deve ser livre para procurar a própria felicidade com os meios que dispuser e como lhe for conveniente, e a imposição de uma modo de vida específico seria contra a moral, i.e., moralmente repreensível, porém argumenta que o fundamento da justiça, assim como Cícero e Rousseau de certo modo antes dele e acima descrito, seria a liberdade e não a felicidade, pois a partir da concepção do homem como um agente livre e racional, a justiça encontraria um fundamento sólido para sua concepção na razão e na responsabilização pela conduta humana (JOHNSTON, 2018, pp. 176-177). Disso decorre, também, a possibilidade de responsabilização individual por ações injustas, o que não seria possível caso fosse admitido que as ações humanas fossem meras consequências de causas físicas exteriores, através dos efeitos de causa e consequência, cuja retorno se daria até uma distante e irrastrável causa original de tudo.

Segundo Johnston (JOHNSTON, 2018, p. 189):

Kant argumentava que os direitos dos seres humanos têm origem no direito inicial à liberdade, que pertence a todo ser humano em virtude de sua humanidade. Ele também argumentava que todos os seres humanos são intrinsecamente iguais, no sentido de que têm o direito de não ser constrangidos pelos outros mais do que os outros possam ser constrangidos por eles (63 [237]).

Na sua concepção de justiça, Kant preocupava-se sobremaneira com a questão da responsabilização pela conduta humana, acreditando que deveríamos nos ocupar tanto da punição branda demais aos culpados de terem praticado ações injustas, quanto com a aplicação de uma pena injusta ou imerecida a inocentes em nome de um “pretenso bem maior”. Disso, nota-se, portanto, sua oposição à doutrina utilitarista. Para ele, o ser humano constitui um fim em si mesmo, teoria que desenvolveu através de seu imperativo categórico e, assim, não pode ser instrumentalizado para fins diversos àqueles da justiça e da dignidade humana. Por consequência, para Kant, a não punição do culpado e a punição imerecida do inocente representariam uma injustiça de mesma proporção (JOHNSTON, 2018, pp. 193-193) e violariam, simultaneamente, a razão, a justiça e a moral. Assim, Kant fundamenta a existência de uma razão humana

que decorre da própria humanidade de cada indivíduo e da qual decorrem direitos e deveres<sup>3</sup> inerentes à liberdade e à racionalidade.

Adam Smith, por sua vez, em sua *Teoria dos Sentimentos Morais*, vê na justiça o pilar fundamental de sustentação da coesão social. Para o filósofo e economista escocês, a presença de benevolência entre os indivíduos fará prosperar a sociedade, no entanto, não é característica impositiva para sua manutenção, desde que haja justiça. Ainda que faltem qualidades recíprocas entre os cidadãos como “amor, gratidão e amizade”, as quais denominou *benevolência*, enquanto houver justiça, a sociedade irá manter-se coesa (SMITH, 2015 [1759], pp. 106-107). Rawls, no mesmo sentido, também vê a justiça como o pilar de sustentação da sociedade. Para ele, a “[j]ustiza é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade é para os sistemas de pensamento”<sup>4</sup> (RAWLS, 1999 [1971], p. 3).

Para Smith, o objetivo da justiça<sup>5</sup>, consubstanciada nas leis civis positivadas, deveria almejar, ainda que jamais fosse possível a sua perfeita adequação, adequar-se a um sistema de *jurisprudência natural*, baseado nas leis do direito natural presentes na razão humana, cuja tentativa consistiria em uma “mais ou menos imperfeita” tentativa de transformar as leis do direito natural nas leis positivas (SMITH, 2015 [1759], pp. 406-407). Assim, o direito natural serviria como uma espécie de utopia a ser incessantemente buscada pelo legislador para perseguir os objetivos da justiça, consubstanciado na moral.

Kant e Smith, neste ponto, apresentam argumentos semelhantes: para o primeiro, a lei moral deve ser determinante para a formulação do conceito de justiça. Esta lei moral deve ser universal e consubstanciada na razão, pois o homem, para ele, é agente livre, racional e responsável (e também responsabilizável). A partir destes preceitos, portanto, a lei moral, reflexo perfeito da justiça, deverá ser percebida. Smith, por seu turno, vê no direito natural o ideal de justiça, através do qual o direito positivo deverá guiar-se para almejar uma adequação a mais fiel o possível. E como o direito natural em Adam Smith será percebido? A partir do mesmo método descrito por Kant: através da razão. A razão é, portanto, o ponto de convergência e a fonte da justiça nas

---

<sup>3</sup> Kant não necessariamente trata aqui de direitos positivados, mas de sua filosofia moral consubstanciada em uma lei moral universal.

<sup>4</sup> Tradução livre de “[j]ustice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought.”

<sup>5</sup> No sentido de *Direito*.

teorias de ambos os filósofos, ainda que persistam diferenças elementares entre ambos.

Por fim, mas não menos importante, encerra-se o presente ensaio com uma breve passagem pela teoria da justiça de John Rawls, que encontra seus pilares em Kant e Rousseau, dentre outros, e vai além deles. Para a teoria da justiça de Rawls, sinteticamente, o conceito de justiça deve ser trabalhado sincronicamente com o conceito de equidade. Tanto o é que em sua obra *Uma Teoria da Justiça*, o filósofo aborda a justiça com a expressão “justiça como equidade”. No entanto, para que a justiça seja concebida como equidade é necessário que os indivíduos realizem um exercício de abstração no qual partam de um lugar comum, por ele denominado de posição original, e que estejam submetidos (ou imaginem estar submetidos) sob um véu de ignorância, onde aqueles sob o véu não contém nenhuma informação sobre sua vida fora do véu – a vida real – e devem, a partir dessa posição equânime, estabelecer critérios de igualdade que seriam universalmente aplicáveis a todos esses sujeitos em deliberação quando fora do véu, independentemente de suas qualificações técnicas, pessoais, privilégios, condição física etc, para que, dessa forma, pudessem estabelecer um cenário o mais benéfico e equânime o possível para todos, pois, na vida fora do véu, suas necessidades seriam supridas através das decisões deliberadas a partir da posição original (RAWLS, 2000 [1971], pp. 12-19).

A partir desta situação predeterminada, Rawls antecipava que o pactuante adotaria dois princípios de justiça: (i) todos devem ter direito a um grau de liberdade o mais compatível o possível para com os direitos e liberdades dos demais e (ii) somente devem ser admitidas desigualdades sociais até o ponto em que beneficiem inclusive os membros menos favorecidos pelo pacto. O “princípio da diferença” descrito por Rawls e acima sintetizado consiste e pode ser resumido na admissão de desigualdades no menor grau possível e desde que o objetivo (retomando a teleologia aristotélica) seja o maior benefício dos demais (MERQUIOR, 2014 [1991], pp. 244-246). Rawls assume, assim, uma posição realista ao reconhecer a existência de desigualdades intrínsecas à natureza humana e procura mitigá-las ao máximo possível adotando a tese da posição original e do véu da ignorância, ao mesmo tempo em que admite estas diferenças, a partir do princípio da diferença, e as instrumentaliza em



prol do maior benefício possível para toda a sociedade, sem, no entanto, privar o indivíduo dos frutos obtidos a partir de seu “privilégio”<sup>6</sup>.

Johnston, novamente, em sua *Breve História da Justiça*, sintetiza da seguinte forma a ideia central contida na obra de John Rawls e sua concepção de justiça como equidade (JOHNSTON, 2018, p. 251):

Para Rawls, a ideia de sociedade como um sistema justo de cooperação social é a base para discutir a sociedade naquilo que ele chama, a exemplo de David Hume, de condições de justiça (126-30/109-112). Condições de justiça são condições de escassez moderada, em que a mão da natureza nem é tão generosa a ponto de dar aos seres humanos tudo o que eles desejam sem precisar recorrer ao trabalho ou à cooperação social, nem tão severa a ponto de obrigar as pessoas a uma luta tão primitiva pela sobrevivência que impeça a cooperação social. Condições de justiça são aquelas em que nem desfrutamos da abundância ilimitada nem sofremos de privação externa.

Nota-se, assim, que Rawls busca estabelecer critérios aceitáveis e o menos desiguais o possível para construir sua teoria da justiça sem, no entanto, estabelecer critérios inalcançáveis. O autor firma sua teoria justamente pela sua plausibilidade de aplicação, utilizando princípio cujo uso nas práticas governamentais não encerrariam atividades irrealizáveis. Tudo isso sem deixar de lado a preocupação em estabelecer bases para uma sociedade justa, equânime e harmônica. Rawls notabilizou-se justamente por lograr convergir princípios considerados antitéticos por parte da filosofia política em uma teoria coesa e preocupada não somente com abstrações, mas com os resultados alcançáveis a partir da aplicação de sua teoria, prezando, em primeiro lugar, por uma justiça universal.

Dessa forma, este ensaio buscou demonstrar a existência de um conceito de justiça como justiça universal, capaz de abranger a todos os seres humanos, ultrapassando limites nacionais, étnicos ou religiosos na filosofia pelo menos desde Rousseau e como este conceito evoluiu no decorrer dos séculos até as modernas teorias da justiça, encabeçada por aquela que é uma das mais ilustres dentre as produzidas no

---

<sup>6</sup> O termo “privilégio” aqui não é utilizado com a conotação usual que designa determinados privilégios oriundos de raça, gênero ou classe social, mas de vantagens que determinado indivíduo possa ter para realizar determinadas funções, como, por exemplo, aptidões físicas ou intelectuais superiores às de seus semelhantes. Por isso, optou-se pela utilização de aspas.

século XX, a teoria da justiça como equidade de John Rawls e o método por ele proposto para a concepção de um ideal de justiça equânime dentro de possibilidades minimamente realistas e, portanto, alcançáveis através de políticas públicas. Não pretende-se, por óbvio, encerrar a debate acerca da noção de justiça universal, mas tão somente esboçar o rico debate havido entre grandes nomes da filosofia política acerca do justo, problema que já era trabalhado desde a Grécia Antiga e que sobrevive até os dias de hoje nos debates acadêmicos, nas práticas legislativas e na implementação de políticas públicas em todo o mundo.

### **Considerações finais**

A partir do cotejo entre diferentes, mas complementares, teorias da justiça, especialmente aquelas encontradas na obra de Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, foi possível esboçar a existência de um ponto de convergência comum entre ambos e retomado (junto de outros conceitos, evidentemente) por John Rawls, qual seja, a justiça como um valor *universal*, que contempla todos os seres humanos. A universalidade da justiça é parâmetro imprescindível para aferição da *justeza*, por mais redundante que pareça, de terminada teoria da justiça.

Assim, podemos concluir que a filosofia política moderna já reconhece este valor como essencial para a caracterização da justiça desde Rousseau (e antes dele) e permanece, até os dias de hoje, orientada sob o prisma da necessária universalidade da justiça para a construção de um mundo mais equânime e justo.

### **Referências**

JOHNSTON, D. *Breve História da Justiça*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KAWAUCHE, T. Soberania e Justiça em Rousseau. *In: Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, p. 25-36, Jan./Abril, 2013. Disponível em: <<https://doaj.org/article/f323302df8724c50aef1737f13191974?frbrVersion=2>>. Acesso em: 25 ago. 2020.

MERQUIOR, J.G. *O Liberalismo – Antigo e Moderno*. Coordenação de João Cezar de Castro Rocha. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. 3. ed. São Paulo: É Realizações, 2014.

RALWS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Piseta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ROUSSEAU, J. *Do Contrato Social*. Tradução de Ana Resende. São Paulo: Martin Claret, 2013.

RUSSELL, B. *História da Filosofia Ocidental – Livro 3: A Filosofia Moderna*. Tradução de Hugo Langone. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.



## 21. IMMANUEL KANT: AUTONOMIA E VONTADE UMA CRÍTICA AO UTILITARISMO



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-21>

*Uellinton Valentim Corsi<sup>1</sup>*

### **Resumo**

O artigo visa realizar uma crítica ao Utilitarismo de Bentham e Mill, a partir da Filosofia Moral kantiana. Uma análise dos conceitos de autonomia, liberdade e do próprio imperativo categórico procura reconstruir a base dessa crítica. A tese utilitarista da maximização da felicidade do maior número de pessoas em detrimento de vontades individuais é o alvo da discussão.

Palavras-chave: Autonomia; Fundamentação; Boa Vontade; Utilitarismo; Liberdade.

### **Abstract**

The article aims to criticize the utilitarianism of Bentham and Mill, from the Kantian Moral Philosophy. An analysis of the concepts of autonomy, freedom and the categorical imperative itself seeks to reconstruct the basis of this criticism. The utilitarian thesis of maximizing the happiness of the greatest number of people at the expense of individual wills is the subject of discussion.

Keywords: Autonomy; Foundation; Good will; Utilitarianism; Liberty.

## **1. INTRODUÇÃO**

Immanuel Kant é um dos filósofos mais influentes da história da Filosofia Ocidental. Fundamentou, por meio da sua *Fundamentação* metafísica da moral, a natureza do ser humano, bem como a forma de obtenção do conhecimento e como ocorre a relação do ser humano com o meio inserido, dentre outras formulações. Além disso, Kant tem importante contribuição na definição dos direitos humanos fundamentais.

Com isso, o presente estudo tem por meta utilizar o pressuposto de autonomia com as definições implicantes para sua compreensão, como maneira de formalizar a crítica de Kant ao Utilitarismo. Dentre os temas abordados, merecem especial atenção

---

<sup>1</sup> Graduando de Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e pesquisador CNPq/PUCRS no projeto “O contratualismo na Filosofia Moral: uma alternativa ao utilitarismo?” Sob orientação e supervisão do Prof. Dr. Thadeu Weber. Currículo lattes: <<http://lattes.cnpq.br/9252808194783358>>. E-mail: uellintoncorsi@gmail.com.

o da boa vontade, o da liberdade, o das formulações do imperativo categórico e o conceito de razão.

O Utilitarismo prima pela felicidade da maioria das pessoas em detrimento da liberdade e da vontade do indivíduo, membro da sociedade. Esse sistema realiza certo cálculo utilitário referente à ação individual, valorando-a, moralmente ou não, de acordo com o grau de felicidade promovido a si, no caso de uma ação que não afete outros, ou à maioria das pessoas, em uma situação em que a ação do sujeito venha a afetar certo grupo de pessoas.

Portanto, para que o estudo e a pesquisa analítica ocorra e, por consequência, a fundamentação da crítica de Kant ao Utilitarismo, tornam-se oportunas as seguintes abordagens: o dilema moral entre Kant e os utilitaristas, a felicidade e o consequencialismo. Feito isso, abordar-se-á em Kant: a vontade autônoma, a boa vontade e o imperativo categórico. Efetivada a exposição do estudo dos pressupostos teóricos das respectivas teorias, dar-se-á a análise da ideia de autonomia e da concepção do homem como um fim em si mesmo.

## **2. DILEMA MORAL ENTRE IMMANUEL KANT E OS UTILITARISTAS**

Quando há o desejo de uma definição de moral, inevitavelmente, se deve questionar em qual teoria filosófica se estima fundamentar a composição argumentativa da resposta almejada. Isso acontece porque, ao longo da história, há variadas argumentações que visam esse mesmo fim. Além de buscar por soluções a problemas éticos e morais, muitos teóricos buscam, de alguma maneira, conhecer a natureza humana.

Esse dilema conceitual é constituído por sólida base epistêmica. Essa busca, tende por certo esgotamento hipotético racional, procurando encontrar a fundamentação das ações humanas, consolidando, desse modo, um sólido e válido sistema argumentativo. Devendo explicar por que determinada ação é realizada pelo sujeito de determinada forma e se sua ação possui valor moral ou não (KANT, 2013).

Merecedor de destaque é o alemão Immanuel Kant, que, na sua obra *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Fundamentação da Metafísica dos Costumes], por meio da autonomia do sujeito, que está embasada na liberdade da vontade e na boa vontade, busca a fundamentação da moral. Assim, segundo Kant

(1984), o ser humano possui dignidade por ser *um fim em si mesmo*. Ele é um filósofo influente na cultura alemã e, pode-se afirmar, na sociedade ocidental<sup>2</sup>, tendo colaborado com a definição fundamental de direitos humanos. Por outro lado, há a figura emblemática dos ingleses Jeremy Bentham<sup>3</sup> e John Stuart Mill. Bentham cunhou a teoria basilar do Utilitarismo e, mais tarde, Mill fez sua reelaboração<sup>4</sup> e defesa.

### 3. O UTILITARISMO

Para compreender o Utilitarismo, tanto na perspectiva de Bentham quanto na de Mill, é necessário perceber qual a definição de natureza humana que os autores adotam. Bentham categoriza a natureza do ser humano como detentora do *bem e do mal*. Ele tem por definição o bem como sendo sinônimo do prazer e o mal como sinônimo da dor, e ambos com categoria existencial ontológica (DIAS, 2015).

A teoria utilitarista, sob essa perspectiva, visa a felicidade do sujeito por meio do prazer da sua ação – aproximando-se do consequencialismo – e, no caso de uma comunidade, que as ações do sujeito ou dos governantes, favoreçam a felicidade do

<sup>2</sup> SANDEL, 2020, p. 137.: “Por mais desafiadora que a filosofia de Kant possa parecer à primeira vista, ela na verdade está por trás de grande parte do pensamento contemporâneo sobre moral e política, mesmo que não nos demos conta disso. Portanto, ao tentar entender Kant não estamos apenas fazendo um exercício filosófico; estamos examinando alguns dos pressupostos-chave implícitos em nossa vida pública”.

<sup>3</sup> SANDEL, 2020, p. 48.: “Bentham, filósofo moral e estudioso das leis, fundou a doutrina utilitarista. Sua ideia central é formulada de maneira simples e tem apelo intuitivo: o mais elevado objetivo da moral é maximizar a felicidade, assegurando a hegemonia do prazer sobre a dor. De acordo com Bentham, a coisa certa a fazer é aquela que maximizará a utilidade. Como ‘utilidade’ ele define qualquer coisa que produza prazer ou felicidade e que evite a dor ou o sofrimento. Bentham chega a esse princípio por meio da seguinte linha de raciocínio: todos somos governados pelos sentimentos de dor e prazer. São nossos ‘mestres soberanos’. Prazer e dor nos governam em tudo que fazemos e determinam o que devemos fazer. Os conceitos de certo e errado ‘deles advêm’ [...] a filosofia utilitarista reconhece esse fato e faz dele a base da vida moral e política. Maximizar a ‘utilidade’ é um princípio não apenas para o cidadão comum, mas também para os legisladores. Ao determinar as leis ou diretrizes a serem seguidas, um governo deve fazer o possível para maximizar a felicidade da comunidade em geral [...] todo argumento moral, diz ele, deve implicitamente inspirar-se na ideia de maximizar a felicidade”. Bentham, como demonstrado, busca fundamentar sua filosofia moral tendo por base esses pressupostos de utilidade, o que, por consequência, torna o Estado uma instituição reguladora de dor e prazer e, logicamente, essa não é a função do Estado.

<sup>4</sup> SANDEL, 2020, pp. 63 – 64.: “John Stuart Mill (1806 – 1873) [...] tentou salvar o utilitarismo reformulando-o como uma doutrina mais humana e menos calculista [...] Seu princípio central é o de que as pessoas devem ser livres para fazer o que quiserem, contanto que não façam mal aos outros. O governo não deve intervir na liberdade individual afim de proteger uma pessoa de si mesma ou impor as crenças da maioria no que concerne a melhor maneira de viver. Os únicos atos pelos quais uma pessoa deve explicações à sociedade, segundo Mill, são aqueles que atingem os demais. Desde que eu não esteja prejudicando o próximo, minha ‘independência é, por direito, absoluta. No que diz respeito a si mesmo, ao próprio corpo e à própria mente, o indivíduo é soberano”.

maior número de pessoas. Pode-se afirmar que o ser humano vive em um constante dilema existencial entre essas polaridades: dor e prazer. Desse modo, ele está sob o domínio dos prazeres e desprazeres que os fenômenos da vida lhe aplicam (BENTHAM, 1984).

Decorre disso que para que o ser humano viva de maneira boa, ou até mesmo virtuosa, ele deve buscar realizar as ações prazerosas e evitar as que causem dor a ele e, principalmente, para as outras pessoas. O sujeito, como mencionado, precisa visar o bem particular e ao mesmo tempo comum em suas ações, pois, é nisso que consiste o *princípio da utilidade* formulado por Bentham que posteriormente é tomado por Mill como matéria de análise. Assim, o “princípio da utilidade reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e das leis” (BENTHAM, 1984, p. 3).

### 3.1 PRINCÍPIO DA UTILIDADE

O fundamento da moral utilitarista do princípio da utilidade visa, primeiramente, a análise das consequências da ação para saber se o resultado da ação atingirá apenas o sujeito ou outros grupos sociais. Após, toma-se a ação em si e se, e somente se a ação promover maior índice de felicidade para o sujeito – no caso de uma ação isolada – ou para o maior número de pessoas – no caso de uma ação social/governamental – ela se torna uma ação válida moralmente. Ou seja, a ação está justificada quando promove o prazer/felicidade do maior número de pessoas.

Pois bem, segundo Bentham (1984, p. 4), por princípio de utilidade se entende “aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo [...]”. Assim, a medida para saber se a ação é moral ou não, é o prazer [felicidade] que a ação irá causar, mas como saber? O autor procura formular certo tipo de *cálculo utilitário* para dar essa resposta<sup>5</sup>, mas não será abordado neste estudo.

Dando prosseguimento, Simões (2013) afirma que Mill busca a reformulação da teoria de Bentham e o faz. Inclui na teoria utilitarista as questões da liberdade e espontaneidade do ser humano. Porém, não se tem a pretensão de dar ênfase na

---

<sup>5</sup> A princípio, dada a brevidade deste escrito por normas do evento, não será abordada a teoria do *Cálculo Utilitário*, porém, no estudo completo a ser publicado posteriormente, esse tema será tomado na íntegra.



reformulação que Mill aplica ao princípio utilitário de Bentham neste estudo, mas sim analisar os pressupostos em que ambos se fundamentam. Portanto, a aproximação dessas duas correntes utilitaristas nesta análise é importante para proporcionar ao leitor o contato primário com essas perspectivas.

#### 4. KANT: VONTADE AUTÔNOMA E A BOA VONTADE

É notório que Kant busca fundamentar sua definição de moral em pressupostos antagônicos à perspectiva de Bentham e Mill e dos demais utilitaristas. Ele visa a elucidação da intenção do agir moral. Busca a motivação da ação e recorre, para isso, à fórmula analítica e sintética (SANDEL, 2020).

Na primeira seção da *Fundamentação*, Kant afirma:

Neste mundo, e até fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação, a não ser uma só coisa: uma boa vontade [...] e como quer que possam chamar-se os demais *talentos* do espírito, ou ainda coragem, decisão [...] são, sem dúvida, a muitos respeitos coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso desses dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama caráter, não for boa (KANT, 1984, p. 109).

Ao se questionar o que move o ser humano a agir de determinada forma, diferentemente de Bentham, Mill e dos demais utilitaristas, ele não pressupõe, como demonstrado, as consequências das ações; mas, sim, sua motivação inicial. Chega à conclusão da necessidade de haver uma vontade boa que oriente o agir humano. A boa vontade, sob a perspectiva kantiana, possui categoria ontológica capaz de orientar as ações humanas.

Nessa dinâmica, a boa vontade é para Kant (1984), uma condutora natural dos *dons da fortuna* para um uso virtuoso, portanto, feliz. Caso a ocorrência dessa boa vontade desiderativa viesse a ser inexistente, a felicidade, tanto pessoal quanto coletiva, tornar-se-ia um vir a ser constante. Por isso, nessa perspectiva, a boa vontade possui categoria ontológica, pois, ao afirmar a sua necessidade orientativa do agir humano, naturalmente, em um sentido antagônico ao dos utilitaristas – como já

demonstrado –, a boa vontade é a ação moralmente boa por dever. Ela é conforme o dever, mas esta pode ser por inclinação e por dever.

Ao se questionar pela motivação de uma ação, é indispensável formular um critério objetivo que oriente a valoração da ação sendo ela moral ou não. Tendo em vista isso, Kant tem por base o *dever em si* como critério de lei universal e necessária para a validação da ação moral. Dessarte, o que é preciso para que haja uma ação moralmente boa? Santos afirma que “podemos afirmar que ele [kant] assume desde a primeira seção da *Fundamentação* que uma ação moralmente correta é praticada simplesmente pelo motivo do dever” (SANTOS, 2012, p. 25).

Então, pode-se afirmar que, para que o sujeito tenha ações moralmente boas, ele precisa agir por inclinação ou pelo dever em si. Assim, a pessoa agirá naturalmente de acordo com a lei da razão que orienta a boa vontade, sendo essa a orientadora dos *dons da fortuna*. Onde não há, por exemplo, a orientação do desejo de honra e riqueza pela razão, tende-se a satisfação incontrolável das próprias vontades, sejam elas boas ou más; o que, logicamente, resultará em egoísmo e em atos desastrosos, contra si e outras pessoas, em vista da satisfação pessoal.

Demonstra-se, portanto, por meio do *senso comum*, que a felicidade não consiste na busca irrefletida pela satisfação dos próprios desejos e na fuga da dor, tampouco o valor moral. Encontra-se, nesse ponto, uma forte crítica de Kant ao fundamento da moral utilitarista.<sup>6</sup> Dessa forma, é possível dar continuidade na explanação da análise da *Fundamentação* da moral kantiana tendo em vista o marco teórico da presente pesquisa.

#### 4.1 RAZÃO PURA PRÁTICA

Conceber o ser humano como meio para buscar a felicidade da maioria das pessoas, acaba por instrumentalizá-lo, eliminando a possibilidade de haver dignidade em sua existência. Kant, como analisado, concebe o ser humano como detentor da

---

<sup>6</sup> SANDEL, 2020, p. 137, passim.: “Cinco anos depois da publicação de *Princípios da moral e da legislação*, de Jeremy Bentham (1780), a *Fundamentação* de Kant foi uma crítica arrasadora ao utilitarismo. Kant argumenta que a moral não diz respeito ao aumento da felicidade ou a qualquer outra finalidade. Ele afirma, ao contrário que ela está fundamentada no respeito às pessoas como fins em si mesmas”. Portanto, como percebe-se, a divergência entre a visão kantiana de moral e do Utilitarismo, seja de Bentham ou Mill, consiste na definição da moral e da determinação do que é agir moralmente.

faculdade da boa vontade, que é capaz de orientá-lo para uma vivência reta, ou seja, feliz. Porém, de onde surge a lei que orienta a boa vontade?

Para que haja lei precisa haver necessariamente a categoria da universalidade e a da necessidade e, logicamente, isso não ocorre em proposições empíricas, pois essas são contingentes. Nota-se a rejeição de Kant das formulações empíricas que formam conhecimento *a posteriori* como base dos princípios morais universais. Isso ocorre, porque, segundo Kant (1984), para haver universalidade e necessidade, ou seja, máximas subjetivas que possam ser universalizadas – objetivadas –, precisa haver a *necessidade* da motivação e isso, como visto, não ocorre nas proposições *a posteriori*, dada a sua contingência.

De onde, então, vêm as proposições universais e necessárias? Kant (1984), afirma que elas partem da *pura razão prática*. Para compreender esse conceito kantiano, adentra-se na relação entre a capacidade da racionalidade e da liberdade da pessoa. A faculdade da racionalidade, presente no ser humano, é o meio de distinção entre a humanidade e os animais.

A razão, faculdade inerente à humanidade, é universal e necessária, ou seja, todo ser humano, para ser qualificado como pertencente a espécie humana, precisa, necessariamente, ter racionalidade. Mesmo que, em alguns casos, haja a incapacidade genética, transtornos mentais ou outros motivos de utilizá-la:

Kant diz que somos merecedores de respeito, não porque somos donos de nós mesmos, mas porque somos seres racionais, capazes de pensar; somos também seres autônomos, capazes de agir e escolher livremente. Ele não quer dizer que sempre conseguimos agir racionalmente ou que sempre fazemos nossas escolhas com autonomia. Às vezes, conseguimos fazer isso, às vezes não. O que ele quer dizer é apenas que temos a capacidade de raciocinar e de ser livres, e que essa capacidade é comum aos seres humanos (SANDEL, 2020, p. 139).

Portanto, o ser humano tem valor em si, não dependendo de uma ação para possuir dignidade, tampouco respeito. Pela faculdade universal da racionalidade é determinado que o ser humano não é apenas um animal dotado de sentidos e submisso a eles, mas que pode lhes prescindir e orientá-los fazendo o uso da razão. A razão, para Kant, é capaz de criar leis que orientam a vontade a agir de modo bom.

Com isso, o agir da vontade, quando orientada pela razão, transforma a capacidade da vontade em boa vontade, regida pela lei da razão. Kant (1984, p. 142) afirma que a “natureza racional distingue-se das restantes por se pôr a si mesma um fim. Este fim seria a matéria de toda a boa vontade”. Ele confirma a potencialidade da natureza racional de se autodeterminar como fim em si mesma, a saber, determina suas próprias leis, levando a vontade a não agir simplesmente pelo seu querer, buscando o que lhe é agradável, sendo coagida a agir de determinada forma por leis da natureza ou positivadas pelo Estado, mas sim agir de maneira boa e livre.<sup>7</sup> Esse agir bom e livre ocorre pelo imperativo do dever presente na fundamentação da lei da pura razão prática.

#### 4.2 O IMPERATIVO KANTIANO

Partindo do pressuposto do ser humano ser um fim em si mesmo, e do dilema dissociativo da natureza humana entre a vontade e a boa vontade; e da necessidade da razão como forma unitiva desse axioma; como ocorre, então, as relações interpessoais, levando em consideração a vida social, a subjetividade e a liberdade de cada indivíduo?

Para Kant, as relações entre os seres humanos – permeadas de ações –, para serem movidas moralmente, visando a orientação da sua natureza, precisam ser postas à prova:

O princípio: Age a respeito de todo o ser racional (de ti mesmo e de outrem) de tal modo que ele na tua máxima valha simultaneamente como fim em si, é assim no fundo idêntico ao princípio: Age segundo uma máxima que contenha simultaneamente em si sua própria validade universal para todo o ser racional (KANT, 1984, p. 142).

Se nota a necessidade da universalização da máxima que leva o sujeito a efetivar determinada ação. A universalização, como já visto, visa objetivar [quando possível] a máxima subjetiva do indivíduo. Da mesma forma o sujeito, como sendo um fim em si

---

<sup>7</sup> KANT, 1984, p. 124.: “Uma vontade perfeitamente boa estaria, portanto, igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como obrigada a ações conformes a lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso os imperativos não valem para a vontade divina nem, em geral, para uma vontade santa; o dever (*Sollen*) não está aqui no seu lugar, porque o querer coincide já por si necessariamente com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo”.

mesmo e possuidor da natureza racional que é universal, deve universalizar as suas máximas subjetivas regentes dos seu agir e, com isso, reconhecer simultaneamente o *outrem* como seu semelhante. Imputando a impossibilidade de usá-lo como meio para algum fim. Aqui fica evidente outro princípio kantiano antagônico ao utilitarista.

Kant (1984) , denomina esse exercício de universalização de *imperativo categórico*. A vontade, então, além de ser uma boa vontade orientada pela razão, é o desdobramento interpretativo que a razão faz das leis. *Ela é, portanto, a razão posta em prática*. Imperativo é a ordem que a razão dá à vontade categoricamente. Ele atribui ao imperativo a categoria de ser categórico ou hipotético.

O imperativo categórico é uma forma de pôr à prova as máximas subjetivas das ações de um sujeito e saber se são morais ou não. O método consiste no procedimento da universalização, quando o sujeito busca passar ao crivo do imperativo sua máxima, ou seja, tenta universalizar a motivação de sua ação. Ocorre da seguinte forma:

[...] todos os imperativos ordenam, ou hipotética ou categoricamente. Os *hipotéticos* representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer [...]. O *imperativo categórico* seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade [...] (KANT, 1984, p. 125, *grifo nosso*).

Como demonstrado por Kant, o imperativo categórico é o procedimento que toma a ação em sua forma objetiva, porém, parte de seu estado mais primordial possível, *i.e.*, pergunta o que moveu o sujeito *x* a cometer a ação *y*. Prossegue-se da seguinte forma: no seguinte exemplo o sujeito *x* realiza uma ação qualquer denominada *y*. Deve-se questionar se a motivação da ação *y* tem ou não ligação com a sua consequência. Caso não tenha, ela [na melhor das hipóteses] foi movida pelo *dever em si*; há, então, em *y* valor moral. Caso o sujeito *x* tenha sido motivado por possíveis consequências da sua ação *y*, sob a perspectiva kantiana, a sua ação não é aprovada pelo procedimento do imperativo categórico e, portanto, não possui valor moral.

O dever, como visto, possui papel determinante para afirmar se a ação *y* realizada pelo sujeito *x*, é moral ou não. Isso porque quando *x* faz uma ação por *dever em si*, ele não está sendo condicionado por nenhum *imperativo hipotético*, mas sim porque a ação é necessária *per se*. Rompe com qualquer busca de *x* por sua satisfação

peçoal, tampouco permite torná-lo meramente um meio para que outras pessoas/empresas alcancem seus objetivos<sup>8</sup>. A consequência dessa forma de ação é a própria autonomia humana como um ser livre (KANT, 1984).

Nota-se que Kant formula seu conceito de liberdade como sendo sinônimo de autonomia. Autonomia que ocorre na ação do sujeito que age pelo dever que é fornecido à pessoa pela lei da razão, visando orientar a vontade a agir de forma boa. Demonstra, como visto, que precisa da elucidação dos motivos regentes das ações humanas a fim de [re]conhecer a liberdade da vontade ou sua coação<sup>9</sup>.

#### 4.3 AUTONOMIA: O HOMEM COMO UM FIM EM SI MESMO

Com a ideia do homem como fim em si mesmo, ocorre uma crítica direta de Kant ao Utilitarismo. Determinar que o ser humano vise as consequências de suas ações, transforma a pessoa em um meio para um fim que não é ela própria, o que, como visto, fere a dignidade e respeito que cada ser possui *per se*<sup>10</sup>, transformando-o em um objeto.

Naturalmente, alguém em defesa do Utilitarismo pode questionar quanto ao direito de posse e uso de seu corpo. Kant determina que a pessoa, por ser um fim em si mesmo, não possui o direito de usar do seu corpo como meio para alguma finalidade seja ela qual for. Nessa proposição, encontra-se a originalidade do pensamento

---

<sup>8</sup> Refere-se ao sistema utilitarista, onde, como demonstrado nos capítulos precedentes, as ações do sujeito/governantes são orientadas a promover a felicidade do maior número de pessoas possível.

<sup>9</sup> Admite-se a dificuldade da obtenção do reconhecimento da liberdade ou da sua ausência, principalmente por se tratar, muitas vezes, de questões subjetivas. Por vezes, em situações empíricas, a constatação de coação é mais assertiva e de maior apropriação analítica, porém, em âmbito subjetivo, falta-nos dados e informações pois, além de entrar na área de Psicologia e em algumas questões de metafísica, foge, evidentemente, do escopo da pesquisa.

<sup>10</sup>SANDEL, 2020, p. 154, passim.: Na visão kantiana a dignidade humana é cara e indispensável, bem como o respeito. Kant não busca fundamentar sua moral, tampouco a dignidade de cada pessoa, na consequência de seus atos pois, como visto, isso levaria o ser humano a se tornar meramente um meio de acesso para algo. Isso fere o conceito de respeito pela humanidade que, intrinsecamente, possui dignidade. As pessoas, para Kant, possuem valor em si, pois são concebidas como fim em si mesmas e não meros instrumentos de outrem ou do Estado; “[...] não podemos fundamentar a lei moral em interesses, propósitos ou objetivos particulares, porque no caso ela só seria relativa à pessoas cujos objetivos estivessem em questão [...] O que poderia ter um valor absoluto, como um fim em si mesmo? A resposta de Kant: a humanidade. ‘Eu digo que o homem, e em geral todo ser racional, existe como um fim em si mesmo, e não meramente como um meio que possa ser usado de forma arbitrária por essa ou aquela vontade’. Essa é a diferença fundamental, lembra-nos Kant, entre pessoas e coisas. Pessoas são seres racionais. Não têm apenas um valor relativo: têm muito mais, têm um valor absoluto, um valor intrínseco. Ou seja, os seres racionais têm dignidade”.

kantiano que diverge da concepção liberal e utilitarista, onde utiliza a prostituição como argumento e aplicação de sua teoria:

Kant pergunta em que condições o uso de nossas faculdades sexuais estaria de acordo com a moralidade. Sua resposta, nessa e em outras situações, é que não deveríamos tratar os outros – ou a nós mesmos – como meros objetos. Não estamos à disposição de nós mesmos. Em radical oposição à concepção libertária de que somos os donos de nós mesmos, Kant insiste no fato de que isso não é verdade. O requisito moral para que tratemos as pessoas como finalidades, em vez de tratá-las como meros meios, limita a maneira de tratarmos nosso corpo e nós mesmos (SANDEL, 2020, p. 163).

Portanto, para Kant é indispensável a definição do imperativo categórico, tornando possível a análise das ações humanas para reconhecer se há ou não valor moral nas motivações das ações. Sendo toda pessoa um ser racional, ela possui em si um valor intrínseco e é um fim em si mesmo. Isso impossibilita a validação da teoria que utiliza as pessoas como meros mecanismos para alcançar determinado fim, a saber, não é possível validar a argumentação que utiliza a vida como meios de produção e afins. Por isso Kant repudia veementemente essa teoria.

Uma primeira formulação de repúdio possível, é a que o Utilitarismo não pode ser tomado como base da moral pessoal, tampouco para a positivação de leis estatais.<sup>11</sup> A segunda formulação, é quanto à fundamentação da justiça e do direito por meio de um contrato social.<sup>12</sup> Assim, efetiva-se o antagonismo entre a teoria kantiana que, em

<sup>11</sup> SANDEL, 2020, p. 171.: “[...] em seu entender, uma Constituição justa tem como objetivo harmonizar a liberdade de cada indivíduo com a liberdade de todos os demais. Isso nada tem a ver com a maximização da utilidade, que ‘não deve, em hipótese alguma, interferir’ na determinação dos direitos básicos. Já que as pessoas ‘têm visões diferentes da finalidade empírica da felicidade e em que ela consiste’, a utilidade não pode ser a base da justiça e dos direitos. Por que não? Porque basear os direitos na utilidade exigiria que a sociedade afirmasse ou endossasse uma concepção de felicidade em detrimento de outras. Basear a Constituição em uma determinada concepção de felicidade (como acontece da maioria) imporá a algumas pessoas os valores de outras e não respeitaria o direito que cada um tem de lutar pelos próprios objetivos”.

<sup>12</sup> SANDEL, 2020, p. 172.: “[...] contrato social com uma característica inusitada. Filósofos anteriores a Kant que se debruçaram sobre contratos sociais, dentre eles Lock, argumentam que o governo legítimo se fundamenta em um contrato social entre homens e mulheres que, em uma determinada ocasião, decidem entre si quais princípios deverão governar sua vida coletiva. Kant vê o contrato de outra forma. Embora que o governo legítimo deva ser fundamentado em um contrato original [...], Kant afirma que o contrato original não é real, e sim imaginário [...], a primeira razão é prática: é muitas vezes difícil provar historicamente, na história remota das nações, que um contrato social tenha sido feito de fato. A segunda razão é filosófica: princípios morais não podem derivar apenas de fatos empíricos. Da mesma forma que a lei moral não pode ter como base os interesses ou desejos dos indivíduos, os princípios de justiça não podem se fundamentar nos interesses ou desejos de uma comunidade. O simples fato de um

detrimento ao Utilitarismo de Bentham e Mill, busca o fundamento da moral e da dignidade humana por meio da autonomia da vontade.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após esse processo de pesquisa e análise do pensamento kantiano como fundamento crítico ao sistema utilitarista, percebe-se que há lacunas no desenvolvimento desse artigo quanto ao esgotamento conceitual de cada abordagem realizada. Porém, Kant, bem como Bentham e Mill, são pensadores bastante estudados e influentes na cultura ocidental e no modo de conceber a moral humana, e cada conceito formulado por eles mereceria vasto e aprofundado estudo e pesquisa.

Naturalmente, quando se depara com proposições como as vistas nesse estudo, se tem a impressão de que há inferências antagônicas em um mesmo sistema teórico. Por exemplo a relação formulada por Kant entre dever e liberdade é a mais evidente. Como matéria orientativa permanece o critério do imperativo categórico que pode vir a ser a resposta a essa relação e para determinar se a ação é moral ou não.

Outra característica do método kantiano é a de tomar todo ser humano como um fim em si mesmo. Essa afirmação é contrária à teoria utilitarista, pois, como bem visto, o Utilitarismo visa ações que causem quantitativamente a felicidade ao maior número de pessoas possível. E isso, logicamente, utiliza, como demonstrado, o ser humano como meio e não como fim em si mesmo. Essa visão utilitarista de pessoa pode homologar ações predatórias, que visam a utilização dos mais vulneráveis, econômico e socialmente, como meios para que uma parcela da população lucre com sua força de trabalho e sofrimento.

Há, na atualidade, exemplos de decisões que são tomadas sob os pressupostos utilitaristas para garantir a felicidade da maioria da população em detrimento dos mais pobres. Procuram garantir que a economia do país não quebre, homologando leis para que a população mais pobre retorne ao trabalho e garanta o capital de giro da nação; vacinas e medicamentos estão sendo testados em pessoas que contraíram o novo vírus

---

grupo de pessoas ter elaborado uma Constituição no passado não basta para que essa Constituição seja considerada justa”. Deve-se perguntar, a partir dessa inferência, qual a natureza desse *contrato imaginário* formulado por Kant, assim, afirma-se que; “[...] chama de ‘uma ideia de razão, que não obstante tem uma inegável realidade prática, porque ela pode forçar cada legislador a enquadrar suas leis de forma que elas pareçam ter sido criadas pela vontade unânime de uma nação inteira’ e obrigar cada cidadão a respeitá-las ‘como se ele houvesse concordado com elas’. Kant conclui que esse ato imaginário de consenso coletivo ‘é o teste de legitimidade de todas as leis públicas”.



Covid-19, bem como a pesquisa do *efeito placebo*. Governantes que, em nome de interesses próprios e de políticas partidárias, fazem afirmações inconsequentes que colocam a vida da população em risco de ser infectada pelo Covid-19, além de incentivarem a revolta pública contra as normas preventivas de isolamento social. Dentre outros exemplos que servem de demonstração da utilização, consciente ou inconsciente, do pressuposto utilitarista que visa a felicidade de uma parcela da população em detrimento da autonomia e da vida do restante.

Ações como essas, ferem a dignidade humana e, segundo os pressupostos kantianos, ferem a liberdade e autonomia do ser humano que, por ser um fim em si mesmo, deve ser respeitado e não ser usado como objeto ou massa de manobra por interesses políticos e econômicos. Deve-se, acima de tudo, favorecer a tomada de consciência de cada cidadão de sua autonomia e liberdade e, principalmente, da dignidade que, *per se*, possui. Decorreriam disso boas ações, ajudas caritativas, a real humanização das relações comunitárias, pois, o mesmo ser humano que se percebe como sendo um fim em si mesmo, autônomo e livre, reconhece, por consequência, seu semelhante como detentor das mesmas faculdades e dignidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENTHAM, J. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. In: \_\_\_\_\_ *Os pensadores*. Tradução de Luiz João Baraúna. 3<sup>o</sup>. ed. São Paulo: Abril cultural, 1984. p. 7 - 82.

DIAS, M. C. L. C. As diferenças entre os conceitos de moral no utilitarismo de Bentham e John Stuart Mill: A moralidade como derivada das respectivas noções de natureza humana. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, v. 19, n. 32, p. 483 - 506, 14 julho 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7581>>. Acesso em: 23 junho 2020.

GALVÃO, P. Consequencialismo das regras. In: \_\_\_\_\_ *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. 1<sup>o</sup>. ed. Portugal: ULisboa, 2019.

KANT, I. Crítica da Razão Pura. In: \_\_\_\_\_ *Os Pensadores*. 2<sup>o</sup>. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. In: \_\_\_\_\_ *Os pensadores*. São Paulo: Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos Costumes*. 1<sup>o</sup>. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

MILL, S. *O Utilitarismo*. Tradução de Alexandre Braga Massela. 2°. ed. São Paulo: Iluminuras, 2020. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=ZNvWDwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=Mill+%22Utilitarismo%22&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwiCsbPL1NzrAhVjH7kGHdL1ANIQ6wEwAHoECAUQAQ#v=onepage&q=Mill%20%22Utilitarismo%22&f=false>>. Acesso em: 17 Maio 2020.

SANDEL, J. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*. 30°. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SANTOS, M. R. L. D. A estratégia de kant para a fundamentação da metafísica dos costumes e o fato da razão. *Repositório Institucional - UFSC*, Florianópolis, 22 Outubro 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/88535>>. Acesso em: 9 Setembro 2020.

SIMÕES, M. C. John Stuart Mill: Utilitarismo e liberarismo. *Veritas*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 174 - 189, 2013.

WEBER, T. *Ética e Filosofia do Direito: Autonomia e dignidade da pessoa humana*. 1°. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

**HEGEL**



## 22. QUAL A RELAÇÃO ENTRE DIREITO E RELIGIÃO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL?



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-22>

*Hugo Rossi Figueirôa<sup>1</sup>*

### **Resumo**

O presente artigo pretende delimitar qual a relação entre a filosofia do Direito e a religião no pensamento do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel, remontando não apenas os seus escritos, mas também o contexto histórico em que o autor se situa. A filosofia começa com um espanto ante a realidade da experiência, que provoca o filósofo a apelar para todos os recursos cognitivos possíveis para poder descobrir quais as perguntas mais viáveis, os conceitos descritivos mais apropriados, os métodos mais produtivos e, por fim, os princípios básicos desde os quais as perguntas possam ser respondidas com relativa segurança. Se atravessa a experiência bruta até a sua transfiguração em formas conceptuais inteligíveis organizadas em um discurso coerente. A matéria bruta da filosofia são as intuições fundamentais, os atos cognitivos reais, vividos. Nessa direção, pretendemos não somente nos aprofundar na doutrina do autor, mas compreender como ela foi impactada pelo contexto histórico e intelectual em que ela se inseria. Dessa forma, entenderemos sua filosofia do Direito e a relação dela com a questão religiosa através também de uma investigação do contexto ao qual Hegel havia de se defrontar, que não somente era aquele do protestantismo alemão, como também de outras religiosidades menos conhecidas. É difícil separar o trabalho de Hegel das influências de seitas esotéricas que ele teve contato durante sua vida. Durante a juventude de Hegel, sua cidade era um grande centro de interesse hermético, dado que muitos dos movimentos pietistas, influenciados pelo bohmianismo e rosacrucianismo, tinham grande força na região.

Palavras-chave: Filosofia, Direito, Hegel, Religião e Sociologia

### **Abstract**

This article aims to clarify what is the relationship between the philosophy of law and religion in the thought of the German philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel, going back not only to his writings, but also to the historical context in which the author is situated. Philosophy begins with an astonishment at the reality of the experience, which causes the philosopher to appeal to all possible cognitive resources in order to discover which are the most viable questions, the most appropriate descriptive concepts, the most productive methods and, finally, the basic principles from which questions can be answered with security. The raw experience goes through its transfiguration into intelligible conceptual forms organized in a coherent discourse. The raw material of philosophy is the fundamental intuitions, the real, lived cognitive acts. In this direction, we intend not only to delve into the author's doctrine, but to understand how it was impacted by the historical and intellectual context in which it was inserted. In this way, we will understand his philosophy of law and its relationship with the religious question through an investigation of the context in which Hegel had to face, which was not only that of German Protestantism, but also least known

---

<sup>1</sup> Graduando em Direito pela Universidade Federal da Bahia, hugo-rossi@live.com

religious tendencies. It is difficult to separate Hegel's work from the influences of esoteric sects he had contact with during his lifetime.

Keyword: Philosophy, Law, Hegel, Religion and Sociology.

## **1. Introdução**

O presente trabalho tem por objetivo analisar como a postura religiosa de Hegel impactou em sua filosofia do Direito. Através desse estudo, busca-se contribuir para uma melhor compreensão deste autor de ampla influência dentro da filosofia do Direito, além de amadurecer o debate acerca das raízes de nossa moderna filosofia do Direito. Para tanto, será feito um levantamento acerca do processo sociológico de construção do Direito, da biografia de Hegel, buscando compreender a tensão dialética entre a religião e o Direito dentro da vida do autor. Faremos isso através dos instrumentos epistemológicos consagrados na doutrina de sociologia do Direito legada por Max Weber, assim como da revisão bibliográfica do estado da arte no que diz respeito a filosofia de Hegel e as influências intelectuais que ele recebeu ao seu tempo.

Dessa forma, pretende-se aqui seguir a linha de raciocínio de outras pesquisas relevantes acerca do assunto feitas previamente por outros pesquisadores. Particular ênfase deve ser dada aos trabalhos de Gleen Alexander Magee, Eric Voegelin e Jaques D'hondt, que foram pioneiros em apontar as origens esotéricas da filosofia de Hegel. Especializamos a descobertas de nossos antecessores colocando o tema sobre o prisma da filosofia do Direito.

## **2. A construção do Direito de acordo com a sociologia jurídica de Max Weber**

O cerne do método weberiano consiste em entender os nexos causais entre a ação e os significados atribuídos pelos seus agentes sociais. Dessa forma, entende ele que o Direito é construído por efeito de variadas combinações e recombinações de tradições, valores e racionalidade (BARROSO, 2013). Weber buscava entender as ações dos atores sociais a partir do sentido conferido pelos próprios agentes, ou seja, ele põe seus estudos sob o prisma das formas de consciência individuais e concepções de mundo societárias que eles apresentam (SOUZA,1998).

Pode-se dizer que sua metodologia é um marco de enfraquecimento da interpretação hegemônica positivista nas ciências sociais. Se para os metodologistas que o precederam a ciência social ou histórica podia ser isenta de valores, por outro lado, em Weber, esses valores poderiam ser objeto de investigação científica, apesar de que somente como fatores causais da história (VOEGELIN, 1982). Dito isso, a ação racional em Weber é apenas um dos componentes da formação cultural das sociedades do ocidente que participa do processo de formação de seus sistemas jurídicos.

É importante perceber que quando se fala de racionalização em Weber, fala-se apenas de uma fração de um processo mais amplo: o de intelectualização. No entendimento do autor, racionalizar significa entender de maneira abstrata um fenômeno, reproduzir mentalmente e reconstruir intelectivamente um ato ou situação, sendo apenas um método, entre tantos outros, utilizados por indivíduos para orientar suas ações. Toda racionalidade é contextual e não uma manifestação de essências. Nesse sentido, o processo de construção do Direito seria um capítulo destacado do processo de racionalização das sociedades ocidentais.

Assim, os sistemas jurídicos são uma combinação de princípios organizativos, valores morais, religiosos, filosofias de vida e outros elementos que, recombinaados com os objetivos da administração, acabam por cristalizar uma institucionalidade peculiar em diferentes sociedades do planeta. Na analogia de Marcelo Pereira de Mello, olhar a construção do Direito em Weber é como olhar um caleidoscópio, onde vários fragmentos móveis são refletidos em espelhos, produzindo um número infinito de combinações e imagens de cores variegadas, assim como a constituição dos sistemas jurídicos assumem em sua existência empírica infinitas variações, resultantes da combinação de informações oriundas de fontes racionais e irracionistas (tradicional-afetivo-valorativas) (MELLO, 2018). Afunilaremos esse entendimento até Hegel. No andamento dessa pesquisa, tentaremos destrinchar a vida do autor e as influências que recebeu da sociedade ao seu redor durante ela. A partir daí, poderemos prosseguir até a relação entre religião e filosofia dentro de seu pensamento.

### **3. Breve biografia de Hegel**

Antes de falar propriamente de Hegel, faz-se mister fazer um breve comentário sobre sua família. No século XVI, um de seus antepassados optou por uma decisão

corajosa de se negar a submeter ao príncipe católico da região da Caríntia, sua terra natal, para não renegar a sua fé luterana e acabou se estabelecendo na Suábia. A família de Hegel comemorava esse nobre gesto de seu antepassado todos os anos (D'HONDT, 1965, p. 10).

George Willhelm Friederich Hegel nasceu no Sacro Império Romano Germânico, mais precisamente em Stuttgart, cidade onde prevalecia o luteranismo (TIBÚRCIO, 2017, p. 13), em 27 de Agosto de 1770. Filho de funcionários públicos, Hegel teve uma infância difícil devido a várias doenças graves que o atingiram (STRATHERN, 1988, p.8). A cidade onde ele nasceu era constantemente molestada por epidemias, tendo a família de Hegel sido particularmente afetada pela disenteria, que fulminou a vida de sua mãe e deixou sequelas nos familiares que sobreviveram, inclusive o próprio (D'HONDT, 1965, p. 29-31). Isso não o impediu de ser um ávido leitor, estudando os mais diversos livros, periódicos e obras de forma meticulosa, copiando em seu caderno diversas citações do que lia (STRATHERN, 1988, p.8).

Era um momento de transição da idade média em direção à modernidade, que foi compreendido por Hegel como um período onde o espírito se tornou carente de substância e viu-se obrigado a se dirigir ao terreno, conscientemente perdendo sua vida essencial. Na perspectiva do autor, essa perda havia gerado um descontentamento e saudosismo da substancialidade de densidade do ser, afinal este encontrava satisfação e segurança na certeza que a consciência possuía devido à sua reconciliação com a essência e a presença universal dela, e esse desfalque levou o espírito a maldizer da filosofia (HEGEL, 1992, p. 23). Nesse sentido, tendo em vista a história cultural de seu país, a tendência prevalente era o romantismo, perspectiva que vinha como uma reação à ideologia iluminista que havia sido prevalente na Europa durante dois séculos, com o protagonismo de autores como Descartes, Galileu e Newton (TAYLOR, 1974, p. 3-4).

Aos dezoito anos, Hegel foi matriculado no seminário teológico protestante de tendências liberais da universidade de Tübingen (TIBÚRCIO, 2017, p.13), onde manteve contato com Hölderlin e Schelling, dois dos mais competentes intelectuais da história alemã. Devido ao momento histórico em que vivia, onde a Alemanha via-se politicamente desarticulada, em crise econômica e esmagada pela tirania, somada a influência exercida pelos dois sábios supracitados, Hegel se entusiasmou com as notícias da Revolução francesa, levando ele a unir-se aos outros na plantação de uma



árvore da liberdade na praça do mercado da cidade. Também viveu Hegel para ver a Revolução desembocar no terror, o que levou ele e seus amigos a um desencantamento com ela (D'HONDT, 1965, p. 12).

Feita a menção a situação política, retornemos a questão religiosa. Mesmo sendo aprovado nos exames para se tornar pastor protestante, Hegel não se mostrou vocacionado para tal ofício, o que o fez buscar seus recursos tornando-se perceptor a serviço de famílias ricas, inicialmente em Berna e depois em Frankfurt. Essa formação teológica que caracteriza o início de sua vida intelectual é uma importante marca que não deve ser esquecida na especulação acerca de seu pensamento, afinal, no contexto em que o autor viveu, a religião possuía um caráter eminentemente cívico, confundindo-se com as identidades nacionais (TIBÚRCIO, 2017, p.15).

Em Frankfurt, ele pode presenciar o espetáculo da atividade econômica e financeira moderna, assim como pode se envolver com a franco-maçonaria. Essa conexão se deu através da ligação de Hegel com o filósofo Friederich Holderlin, envolvido profundamente com sociedades secretas como os Iluminati da Bavária e os maçons. Essa ordem secreta dos Illuminatis nasceu em 1776 na cidade de Ingolstadt, graças a Adam Weishaupt e se difundiu por parte da Europa, infiltrando-se principalmente entre os maçons (MACOR, 2013, P. 109). Graças a Hoderlin, Hegel encontrou emprego com Gogel, membro da loja maçônica Zur Einigkeit, que foi persuadido do talento deste graças a um poema chamado “Eleusis”, que era o apelido da cidade de Ingolstadt dentro da ordem Iluminati (MACOR, 2013, p. 115).

Contudo, em 1799, Hegel se muda para Iena, um dos grandes centros culturais da Alemanha, residência para outros gênios como Goethe e Schiller, onde obteve um cargo na Universidade local que, apesar de mal remunerado, dava-lhe o direito de ensinar. Naqueles tempos, o grande sucesso de Iena era Schelling, que tomou Hegel como discípulo. Devido a grande participação que tinha em suas aulas, Hegel foi promovido a posição de professor extraordinário, o que possibilitou ele começar a escrever a famosa “Fenomenologia do Espírito”(D'HONDT, 2013, p. 151-153). Devido à guerra franco-prussiana promovida por Napoleão ter chegado a cidade de Iena, a universidade teve que fechar, destruindo sua possibilidade de fazer carreira na cidade.

Com a perda de seu emprego, Hegel teve se sobreviver dos favores de seus amigos até que lhe conseguiram o cargo de direção no jornal “Gazeta de Bamberg”, ofício complicado em tempos de autoritarismo e censura em sua região. Como era de

se esperar, ele acabou afastado do jornal em 1808 devido ao fato de que se recusou a revelar o nome de seu informante sobre uma notícia relacionada a assuntos militares, o que obrigou ele a ganhar seu sustento como diretor do Ginásio de Nuremberg, cargo ao qual permaneceu até 1816, quando conseguiu um emprego melhor na Universidade de Heidelberg e, finalmente, em 1817, na Universidade de Berlim (D'HONDT, 1985, p.16).

No novo cargo, Hegel ganhou grande influência na Alemanha, recebendo os afagos e os ataques anexos a essa condição. Particularmente devemos mencionar uma atitude um tanto dupla do escritor que variava de um conformista para um revolucionário. Em seus principais livros, Hegel apregoou a obediência e o respeito as leis e os regulamentos, mas ao mesmo tempo ele redigia anonimamente textos que seriam tidos como subversivos para sua época, entrega-se a atividades suspeitas e mantém relações comprometedoras. As autoridades públicas nos tempos de Hegel tinham ampla desconfiança dele e não apreciavam sua substituição de verdades religiosas por estranhas deduções filosóficas em completo desafio as instruções da Santa Aliança. Prova contundente disso é que todos os seus auxiliares que o ajudavam no ensino foram detidos e perseguidos pela justiça e polícia prussiana.

Diante da brutalidade de sua realidade política, não é difícil de compreender a aparente obscuridade de muitos de seus escritos. Para alguém que vivia em meio da Santa Aliança e possuía uma íntima relação com sociedades secretas e ideias liberais, era uma questão de sobrevivência escrever de maneira a obscurecer o conteúdo de suas ideias contra o censor vulgar. A pesquisa histórica nos mostra que há vários autores cuja influência sobre a filosofia de Hegel são determinantes, mas a qual ele dificilmente se refere, tal como os girondinos, maçons progressistas, jacobinos alemães, hereges e simples opositores políticos. Exemplos disso são os autores Georg Forster, Rabaut de Saint-Etienne, Volney e Carnot (D'HONDT, 1982, p. 44-46).

Nesse sentido, é impossível separar o trabalho de Hegel da influência das seitas esotéricas que ele teve durante sua vida. Desde sua juventude, ele se viu cercado de muitos movimentos herméticos e pietistas, como o bohmianismo e o rosacrucianismo, que tinham grande força em sua região. Seguiu sua carreira crescendo e se envolvendo com esses segmentos heterodoxos, além de ver-se conectado com movimentos revolucionários aversos ao sistema vigente.

#### 4. Da religião ao Direito

Para falar sobre a relação entre religião e Direito em Hegel, devemos primeiro avançar no sentido de entender exatamente o que Hegel entende por conceitos como Religião e Deus. Para o autor, seguindo o entendimento do hermético Jacob Boehme, Deus se expressa através das formas da natureza, mas apenas retorna a si e adquire autoconhecimento através do espírito, ou seja, pelo conhecimento humano. Temos assim uma cosmovisão onde Deus está em um processo progressivo de encarnação e concretização. O espírito funciona como o “corpo místico” de Deus na terra, para usar de uma analogia com a função da Igreja no Cristianismo. Nesse sentido, a religião é o conhecimento absoluto que já está presente na humanidade, mesmo que de forma inconsciente, cuja serventia ele enxerga de maneira similar ao místico protestante Meister Eickhart, no culto (*cultus*) Deus se conhece no ser humano e o ser humano se conhece em Deus (MAGEE, 2001, p. 223-227).

Essa noção parece ser advinda da influência que foi recebida da tradição Hermética pelo sábio alemão, visto que a tradição Hermética, ao contrário das gnoses negativas, entende que o mundo é justo e belo, apesar de ainda não ser bom; afinal ainda é material e passageiro, ou melhor, é a primeira de todas as coisas que passam, estando sempre em geração, sendo feito, e continuamente fazendo, ou gerando coisas. Sendo mais preciso: o mundo não é bom, pois é passível de movimento, mas também não é mal, pois é imortal (TRISMEGISTO, 2020, p.20). Como na noção de absoluto hegeliana, o absoluto hermético, particularmente o *Ein-sof* da Kabbalah, é compelido a se contrair ou alienar nos elementos concretos de um mundo criado, sendo esse absoluto a soma do total de ideias e valores que definem a humanidade, progressivamente se desenvolvendo na história em um movimento de destruição e restauração similar ao *Sefirot* Kabalista diante do *Ein-sof* (DROB, 2020).

Essa visão de mundo hegeliana se estende na maneira pela qual ele observa os eventos na história. Nenhuma análise da filosofia de Hegel seria possível se não se fizesse nenhuma ponderação sobre sua peculiar visão sobre a história. Para o filósofo, tudo se evidencia em uma sucessão temporal irreversível de fenômenos e de acontecimentos, sendo na história que o elemento de existência do espírito universal é, em ato, a realidade espiritual em toda a sua acepção, seja ela interior ou exterior.

Neste sentido, a história é como um tribunal, pois na sua universalidade em si e para si, os outros elementos são como algo da natureza da ideia separada.

Com isso, já fica evidenciado que Hegel não enxerga a história de uma maneira caótica, muito pelo contrário, ela se assemelha mais a um tipo de conexão viva quando a olhamos em sua totalidade, que é o desenvolvimento necessário dos momentos da razão, da consciência de si, a interpretação e a realização do espírito universal. Ela é assim por sua própria natureza, afinal a história do espírito nada mais é que sua ação, que faz a si mesma, em um momento do impulso da verdade em direção a si mesma (HEGEL, 1990, 311-312). Neste sentido, Hegel admite que o homem produz ações que vão além daquilo que ele projeta, obtém e valora imediatamente (D'HONDT, 1965, p.103).

Devido à crença no progresso histórico ser essencial no seu sistema, não é adequado associar Hegel com o historicismo jurídico de sua época. O historicismo jurídico é uma concepção bastante relacionada com um romantismo ante as instituições do passado, particularmente com o Direito Romano. Os autores historicistas tentam explicar todas as coisas através de sua história, isto é, dos estágios de sua realização e desenvolvimento (SANTOS, 1963, p. 799), enquanto Hegel entendia a investigação histórica como algo marginal para a investigação do Direito.

Para o autor, uma determinação jurídica pode ser adequada as circunstâncias e instituições existentes, e, no entanto, ser injusta e irracional em si. Quando uma instituição em um dado momento histórico cumpre a função que este a exige, ela não pode ser tomada como parâmetro necessário para justificar instituições similares em circunstâncias diversas, pois assim elas não teriam o mesmo sentido (HEGEL, 1990, p. 23-25). Isso se dá porque o domínio do Direito corresponde ao do espírito em geral (HEGEL, 1990, p. 20) que, por sua vez, nunca está em repouso, mas sempre tomando um movimento para frente, em um processo de ampla transformação de múltiplas formas de cultura (HEGEL, 1992, p. 26-27).

Por outro lado, tal aceção coincide com o historicismo sobre certo sentido, afinal, recusa também o mito fundamental do jusnaturalismo contratualista moderno: a noção de que o homem é livre no estado de natureza. Explica Hegel que, nessa etapa menos avançada, o espírito se encontra prisioneiro da natureza, pois que a liberdade só existe na reflexão do espiritual em si mesmo, na sua distinção da natureza e na ação refletida sobre si (HEGEL, 1990, p.186). Assim, o progresso do espírito leva a contínua

extensão do poder dos homens sobre a natureza exterior, o que por consequência leva o homem à liberdade social, objetivamente expressa no Estado (D'HODNT, 1982, p. 113). Na prática, isso significa uma substituição do mito fundador da filosofia do Direito desde o bom selvagem até o da kabala Luriânica, que enxergava em Deus um ente limitado por natureza, mas cuja limitação virá a ser progressivamente superada com o auxílio humano em um movimento de contração e expansão contínuas (MAGEE, 2001, p. 229-230).

É nessa direção que Hegel conceitua o Estado como “*realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe*” (HEGEL, 1990, p. 224). Esse entendimento se agiganta quando o próprio pontua que é no Estado que a liberdade obtém o seu valor supremo, que é só nele que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade (HEGEL, 1990, p. 225-227) e até mesmo é nele que a razão adquire eficácia (HEGEL, 1990, p. 237).

Disso não se pode afirmar que Hegel acredita, como acusa Karl Popper (1973, p. 37), que o “*Estado é tudo e o indivíduo é nada*”. Na verdade o que Hegel está pontuando é que os direitos individuais só se realizam em uma organização supraindividual em que o indivíduo toma posição com relação a um sistema de valores preexistente (WEILL, 1999, p. 73), sendo esses valores nada mais que a repercussão da soma das consciências individuais, unidas no sentimento patriótico dos cidadãos, em uma instituição que as tornará efetivas e com efeito universalizante (WEILL, 1999, p. 78).

## **5. Do Direito para a religião**

Antes de compreender a opinião de Hegel sobre a relação entre o Direito e a religião, é necessário comentar sobre o conceito hegeliano de liberdade negativa. A liberdade negativa é a possibilidade humana de se abstrair de toda a determinação em que se encontra ou está situado, fugindo de todo o conteúdo como de toda a restrição e assim fazendo com que a vontade se autodetermine, tal como fazem muitos revolucionários sonhando com utopias abstratas. Entende Hegel que é só na destruição que essa liberdade encontra o sentimento de sua existência, afinal, ela não quer mais do que uma representação abstrata, pois é negando qualquer determinação

objetiva que ela se retroalimenta (HEGEL, 1990, p. 13-14). Por sua própria natureza, ela acaba se aprisionando em si, entorpecida pelo prazer trazido pelo ato de imaginar, um vício que levará a um sentimento de repulsa por tudo aquilo que é objetivo e determinável, que pode transmutar o viciado em uma pessoa extremamente violenta (CARVALHO, 2012, p. 228).

Hegel enxergava certa liberdade negativa em uma determinada forma de exteriorização da religião através do Estado. De acordo com ele, se a religião for expressa como mera opinião, pode se converter em um fanatismo, implicando no banimento de toda a organização política e de toda a ordem legal. Nessa direção, também crítica Hegel os que acham que possuem todas as verdades religiosas sem se dar o trabalho de saber de seus direitos e deveres objetivos, se opondo a verdade, exercendo sua liberdade negativa, revestida de devoção, para entender e teorizar sobre a natureza da lei e das instituições (HEGEL, 1990, p. 242-243).

Isso tudo não significa que Hegel queria expurgar o Estado da religião. Pelo contrário, ele entendia que os princípios da moralidade objetiva e da ordem do Estado deveriam passar pelo plano religioso (HEGEL, 1990, p. 248). Inicialmente parece uma posição contraditória com aquela do parágrafo anterior, contudo essa aparente contradição pode ser resolvida quando entendemos que o filósofo via o Cristianismo como a religião da liberdade e da verdade, sendo imperativo para o Estado, caso queira ser um Estado de liberdade, remeter-se ao Cristianismo. Com isso, entende Hegel que a religião não deveria ser transcendente ao Estado, afinal, a fé do indivíduo pode ser inviolável, mas a ação dele pertence a esse mundo, o que significa que Estado e Cristianismo devem ser idênticos quanto ao fundamento, apesar de poderem ser conflituosos em termos de superficialidades.

Quando esses conflitos ocorrem, entende Hegel que o Estado deve prevalecer sobre a religião, visto que o Estado representa o pensamento e a razão, que é a realidade da fé. Nisso Hegel transforma o Estado em juiz das ações de todas as Igrejas, pois é só ele que atua em plena consciência. Essa tese leva Hegel a entrar na polêmica entre católicos e protestantes, afirmando a superioridade do protestantismo pelo fato de que neste o espírito é absolutamente livre e tem sua realidade na atividade de sua própria libertação, ou seja, ele é forte pelo fato de que se assenta na autoconsciência, formulando garantias mutuas e sólidas entre Estado e religião, enquanto no catolicismo o sujeito está em um estado de não liberdade, considerando como

verdadeiro o espírito apenas à medida que este não se confunde com a autoconsciência, sendo assim o Estado é considerado essencialmente imoral. Por consequência disso, Hegel acredita que a liberdade não poderia ser imposta ao povo católico, e, mesmo que imposta, não seria reconhecida como moral por este (WEILL, 1999, p. 81-85).

Devido a este tipo de afirmação, pode-se enxergar em Hegel um esforço de restaurar a noção da divina providência Cristã dentro da sociedade através do arcabouço intelectual do idealismo alemão e do protestantismo (JONES, [s.d.]), mas é bastante complicado sustentar essa tese ante os supramencionados influxos esotéricos em sua filosofia. De fato, nos escritos de Hegel podemos encontrar certa simpatia protestante mesmo em seu desapontamento com a dessacralização do mundo promovida pela reforma, que aos olhos dele é um convite a uma sacralização interna. Contudo, essa sacralização interna não se encerra no próprio protestantismo, mas sim em uma nova religião que Hegel acredita estar nascendo do esforço filosófico promovido pelos protestantes para justificar sua sacralização interna, que invariavelmente culminaria em uma terceira religião (VOEGELIN, 1990, p. 214-215).

## **6. A apoteose de Hegel**

Nessa terceira religião, a filosofia absorve o conteúdo do Cristianismo e Hegel torna-se um tipo de Messias. A filosofia assim opera como um tipo de última revelação que faz a lei do Novo Testamento, tal como a do antigo, morta. Se Cristo inaugurou a era Cristã, Hegel é este arauto da nova era. Deve-se perceber também que neste processo dialético a própria filosofia se transforma em algo novo, deixando de ser apenas amor a sabedoria para transformar-se na posse final do conhecimento através do símbolo de “ciência”. Naturalmente que um evento de tal magnitude exigiria um acontecimento histórico concreto que anunciasse o novo período, tal como a ressurreição do Cristo ou o a reforma protestante, coisa que Hegel enxergou na revolução francesa (VOEGELIN, 1990, p. 218-219).

Nesse sentido, encontra a filosofia dele conectada com outra figura importante de seu tempo, Napoleão Bonaparte. Aos tempos de Hegel, Napoleão expandia seu império e os ideais da revolução francesa, encarnando assim o espírito que se expressa para o mundo externo (social e natural). Napoleão é uma expressão de Deus, ele integra perfeitamente a história em si, o entender é entender o próprio homem, mas

Napoleão é um Deus que não se compreende. Entender Napoleão é como compreender ao próprio Deus e é Hegel quem realiza esse trabalho (VOEGELIN, 1990, p. 252). Dessa forma, Hegel conclui o espírito da história e declara seu fim, pois que finalmente Deus conseguiu contemplar a si (VOEGELIN, 1990, p. 255).

## 7. A apoteose do Estado

Um homem que venceu a história precisa de uma instituição social que vencesse a história. É por isso que vemos em Hegel um conceito de Estado tão agigantado. A instituição social que corresponde ao indivíduo que pertence ao fim da história é o Estado Moderno que já adquiria poderes soberanos.

No passado, não havia nenhuma possibilidade de se definir claramente a competência do Estado e os limites de seus poderes. Apesar disso, elas existiam. As políticas públicas se viam modeladas pela constante tensão entre o Estado e outras instituições intermediárias da sociedade civil. Quando falamos do Estado antigo, podemos lembrar que, a despeito de usualmente o chefe religioso se confundir com o chefe de Estado, havia limitações de forças externas. Exemplo disso pode ser encontrado na tragédia grega de Antígona, onde a personagem discute com o rei sobre a primazia das leis divinas sobre as leis de sua cidade (MORRISON, 2006, p. 27). Já na idade média, essa tensão é tão marcante que se torna característica essencial do período, havendo uma zona cinzenta entre uma coisa e outra que parecia irreconciliável. Nem mesmo as reformas separando Igreja e Estado feitas pelo papa Gregório VII conseguiram lograr êxito em sua tarefa (BARROS, 2012, p. 156-162).

Na modernidade, o Estado engole todas as instituições intermediárias e proclama que só é em si que a razão adquire eficácia. Não importa quem vença as discussões sobre temas religiosos, econômicos ou científicos, no fim quem deve dar a palavra final é sempre o Estado. Isso se dá porque o único princípio articulador de todas as ciências é a sua ordem administrativa e burocrática, o que é visível no fato de que toda teoria científica só goza de autoridade pública quando absorvida pelo Estado e incorporada pelo ordenamento jurídico (CARVALHO, 2020).

Pode-se objetar, tal como faz REALE (2000, p. 261), que o Estado criador de direitos, à medida que se impõe limitações, vai também se submetendo a sua criatura, o Direito. Sendo assim, ele é limitado de forma heterônima, pela razão própria ao



Direito, não detendo monopólio algum sobre a razão. Permitimo-nos discordar e, com a devida vênia, afirmamos que, por mais que o Direito limite o Estado de forma heterônima, ele só opera na prática dentro da estrutura burocrática estatal, de forma que a fonte última da razão não deixa de ser o Estado. O Direito há de passar pelo crivo do escrutínio judiciário e é aí que sua autonomia é posta em cheque.

O mesmo mecanismo de revisão judicial que limita as ações do Estado dentro dos limites legais é o mesmo que provê legitimidade ideológica as suas ações. Um decreto judicial de “inconstitucionalidade” é um poderoso entrave ao poder, assim como um decreto de “constitucionalidade” é uma arma poderosa para promover a aceitação pública da expansão do poder (ROTHBARD, 2012, p. 26). O recurso, na medida em que provoca as instâncias superiores a decidir sobre abusos do Poder Judiciário, oportunizam muitas vezes a sua consolidação como legítima fonte de Direito, convertendo-se em jurisprudências e súmulas, muitas vezes em detrimento das leis e da constituição (QUEIROZ, 2020, p. 142).

O Estado participa da apoteose mágica da nova religião Hegeliana, sendo ele mesmo elevado a dignidade de um Deus. Se o Estado assume a competência própria de Deus como juiz sobre todas as coisas, ele imanentiza o juízo de Deus na terra e se põe, juntamente a Hegel, no lugar do Soberano. Eis aí o moderno conceito de soberania. A razão moderna do Estado soberano vem ocupar o lugar do que os antigos entendiam como a razão divina, sendo o definidor do que é verdadeiro ou falso, certo ou errado, moral e imoral. Com isso, podemos dizer que, sob certo aspecto, Hegel foi bem-sucedido em seus objetivos mais profundos. Não que ele tenha sido capaz de substituir Deus em toda sua onipotência, mas conseguiu fazer parte da falsa divindade que se erigiu após a ruína da religiosidade que antes prevalecia na Europa. Aqueles revolucionários franceses que se julgavam vitoriosos sobre a religião antiga e agora expandiam sua revolução através de Napoleão, se prostavam de joelhos diante do novo ídolo, o Estado, soberano sobre todos sem distinção.

## **8. Conclusão**

Em suma, pudemos enxergar durante o andamento da presente investigação a complexa relação que acontece entre a religião de uma pessoa e seus entendimentos no âmbito de filosofia. Há quem compreenda o Direito como uma disciplina fria e

inteiramente independente da vida societária e espiritual ao seu redor, mas a verdade é que ela é permeada por um enorme influxo de influências distintas que a moldam sua constituição. No presente caso, pudemos vislumbrar isso na peculiar vida de Hegel, autor clássico de filosofia do Direito, cuja doutrina foi influenciada profundamente pelo seu contexto político e religioso.

Desde os primeiros momentos, pode-se traçar os fatores externos que marcaram o desenvolvimento de Hegel como intelectual. As diversas doenças que o afligiram foram determinantes para sua personalidade reservada e voltada aos estudos. Sua família tinha um histórico de estar a margem da ortodoxia religiosa de seu país faz gerações. O mundo que ele vivia era impactado por constantes conflitos religiosos e estava inundado por diversas seitas esotéricas que propunham novas teses sobre os mais diversos assuntos. Tudo isso está nas entrelinhas do que Hegel escreve.

É com a ajuda de seus contatos dentro de sociedades secretas que por muitos anos Hegel obtém seu sucesso e algumas de suas mais marcantes influências. Foi sustentado por franco-maçãs diretamente conectados com os iluminatis e manteve conversas regulares com autores subversivos tanto no âmbito religioso quanto no político. Nesse sentido, sua conduta e pensamento espelhou suas influências e ele não somente favoreceu seus contatos subversivos como replicou os ensinamentos no corpo de sua doutrina.

É através de um desenvolvimento baseado nesse tipo de doutrinas que Hegel propõe sua filosofia da história, e, conseqüentemente, do Direito. Analisando o progresso da história e das tensões dialéticas que se sucediam, enxergou na história o desenvolvimento do espírito divino que buscava se libertar de suas limitações originárias. Através da história, Deus tentava contemplar a si e Hegel empreendeu o ato final que permitia Deus contemplar a si mesmo a partir do momento que o próprio Hegel, mente que cristalizava o espírito de seu tempo, reconheceu sua outra face em Napoleão, elevando-se em um processo místico desde um homem até o próprio Deus. Assim, a doutrina de Hegel substituiu o Logos encarnado, Jesus Cristo, como o novo Logos que viria anunciar uma nova religião baseada na filosofia, agora transmutada em uma “ciência” do conhecimento absoluto.

Por mais excêntrica que essa tese possa parecer, sobre certo sentido ela verdadeiramente refletiu o espírito de seu tempo com perfeição. Hegel foi o indivíduo que encarnou a divindade do seu tempo, o Estado, em sua personalidade. Se o Estado

moderno é o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe, também Hegel é, como pessoa, o espírito absoluto encarnado que realiza o que sabe e porque sabe. A sua visão do cosmos refletiu nele como indivíduo e organicamente se cristalizou na sua noção de Estado e Direito.

A conclusão do presente trabalho é essa: a religião que Hegel professava, um protestantismo heterodoxo altamente influenciado por peculiares esoterismos de seu tempo, impactou diretamente em seu sistema de filosofia do Direito e espelhou, por linhas tortas, adequadamente o Estado ao seu tempo. A sensibilidade filosófica a que o filósofo do Direito vislumbrou a sua situação é simultaneamente fascinante e perturbadora. Por um lado, formulou um dos mais sofisticados sistemas de filosofia do Direito da história que viria a impactar toda a produção subsequente, por outro, desnuda o caráter idolátrico ao qual assumiu o Estado moderno, o que nos convida a novas reflexões sobre a sociedade em que vivemos.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROSO, M. A Sociologia do Direito em Max Weber. *Revista da Faculdade Mineira de Direito*. Belo Horizonte, v. 31, n. 16, p.41-53, jan. 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/Direito/article/view/P.2318-7999.2013v16n31p41>>. Acesso em: 28 mar. 2018.

SOUZA, J. *A Ética Protestante e a Ideologia do Atraso Brasileiro*. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 13, n. 38, p. , Oct. 1998. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=So102-69091998000300006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So102-69091998000300006&lng=en&nrm=iso)>. access on 06 Apr. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/So102-69091998000300006>.

VOGELIN, E. A Posição transitiva de Max Weber. A ciência isenta de valores de Weber. O demonismo dos valores. O tabu das metafísicas clássicas e cristã. O positivismo desencantado. In: VOGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

CORDEIRO, E. A MODERNIZAÇÃO BRASILEIRA SEGUNDO A VISÃO DE JESSÉ SOUZA. *Economia e Desenvolvimento*: Revista da Academia Brasileira de Direito Constitucional, Curitiba, v. 1, p.50-75, dez. 2009.

WEBER, M. O Espírito do Capitalismo. In: WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 15. ed. São Paulo: Pioneira, 2000. Cap. 2. p. 18-33. Tradução de: M. Irene de Q.F. Szmrecsányi.

MELLO, M. A. *Sociologia do Direito de Max Weber: O Método Caleidoscópico*. Disponível em: <[http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=51&Itemid=170](http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=51&Itemid=170)>. Acesso em: 26 mar. 2018.

NASCIMENTO, D. *DA SOCIOLOGIA COMPREENSIVA À SOCIOLOGIA DO DIREITO: MAX WEBER E AS TRANSFORMAÇÕES DO DIREITO NA MODERNIDADE*. **E-locução**: REVISTA CIENTÍFICA DA FAEX, [s. L.], v. 1, n. 7, p.98-123, jan. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.faex.edu.br/index.php/e-locucao/article/view/67>>. Acesso em: 07 abr. 2018.

D'HONDT, J. *Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1965.

TIBÚRCIO, M. *Estado e religião na filosofia do Direito de Hegel*. 2017. 57 f. TCC (Graduação) - Curso de Direito, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Estadual Vale do Acaraú, Sobral, 2017.

STRATHERN, P. *Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. Tradução de Maria Helena Geordane.

HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito*: Parte I. Petrópolis: Vozes, 1992.

TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

MACOR, L. *Friedrich Hölderlin and the Clandestine Society of the Bavarian Illuminati. A Plaidoyer*. *Philosophica* 88, 2013. 103-125. Disponível em: <<https://www.philosophica.ugent.be/wp-content/uploads/fulltexts/88-5.pdf>>. Acesso em 03 set. 2020.

D'HONDT, J. *Hegel*: biografia. Buenos Aires: Tusquetes Editores, 2013. Tradução de Carlos Pujol.

D'HONDT, J. *Hegel e o Hegelianismo*. Lisboa: Inquérito, 1982. Tradução de Fernando Melro.

MAGEE, G. *Hegel and the hermetic tradition*. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 2001.

DROB, Sanford L.. *Hegel*. Disponível em: <<http://www.newkabbalah.com/hegel.html>>. Acesso em: 02 set. 2020.

TRIMEGISTO, H. *Corpus Hemeticum*. p. 20. Disponível em: [https://tecituradasmoiras.files.wordpress.com/2017/09/corpus\\_hermeticum\\_hermes\\_trimegisto.pdf](https://tecituradasmoiras.files.wordpress.com/2017/09/corpus_hermeticum_hermes_trimegisto.pdf). Acesso em: 02 set. 2020.

HEGEL, G. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimarães, 1990. (Filosofia & Ensaios).

SANTOS, M. *Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais*. São Paulo: Matese, 1963.  
HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito*: Parte I. Petrópolis: Vozes, 1992.

POPPER, K. *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1974.

WEILL, E. *Hegel y el Estado: Cinco conferencias y un apéndice*. S.l: Elaleph.com, 1999.

CARVALHO, O. *Filosofia e seu Inverso: E outros estudos*. Campinas: Vide, 2012.

Jones, E. Michael. *Ethnos Needs Logos: Why I Spent Three Days in Guadalajara Trying to Persuade David Duke to Become a Catholic*. Fidelity Press. Edição do Kindle.

VOEGELIN, E. On Hegel: a study on sorcery. In: VOEGELIN, Eric. *Published Essays: 1966-1985*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990. p. 213-255. (The collected works of Eric Voegelin). Vol. 12. Edited with an introduction of Ellis Sandoz.

MORRISON, W. *Filosofia do Direito: dos Gregos ao pós-modernismo*. São Paulo: Martin Fontes, 2006.

BARROS, J. *Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2012.  
CARVALHO, O. *O Estado e a razão*. Disponível em: <<https://dcomercio.com.br/categoria/opiniaio/o-estado-e-a-razao>>. Acesso em: 03 set. 2020.

REALE, M. *Teoria do Direito e do Estado*. 5. ed.rev. São Paulo: Saraiva, 2000.

ROTHBARD, M. *A Anatomia do Estado*. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises, 2012. Tradução de Tiago Chabert.

QUEIROZ, G. *ATIVISMO JUDICIAL: PATOLOGIA CONSTITUCIONAL DE UMA SOCIEDADE MORALMENTE DEGENERADA*. Disponível em: <<https://www.scribd.com/document/362643108/Ativismo-Judicial-Patologia-Constitucional-de-Uma-Sociedade-Moralmente-Degenerada>>. Acesso em: 01 Set 2020.



## 23. DA CONSTITUIÇÃO E DA SEPARAÇÃO DE PODERES NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL: EFETIVIDADE E ESTRUTURAÇÃO



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-23>

*Laura de Oliveira Mello Figueiredo<sup>1</sup>*

### Resumo

O artigo explora as características da Constituição e da separação de poderes na Filosofia do Direito de Hegel. Para tanto, tece considerações sobre a estrutura da filosofia política hegeliana, mais detidamente da eticidade. São discutidos a estrutura do Estado Ético, entendido enquanto ápice na Filosofia do Direito, e desenvolvido o conceito hegeliano de Constituição. Expõe, por fim, a estrutura e o conteúdo da separação de poderes que é realizada por Hegel. Os métodos utilizados são o dedutivo e o dialético na abordagem, e o sistemático e o comparativo na interpretação e procedimento, respectivamente.

Palavras-chave: Hegel. Filosofia do Direito. Constituição. Estado Ético. Separação de poderes.

### Abstract

The paper analyses the role of the Constitution and the separation of powers' theory in Hegel's Philosophy of Right. It considers the structure of Hegel's political philosophy in its constituent stages, more specifically the Ethical Life, and the Ethical State. We discuss the Ethical State's structure, as the core moment of the Philosophy of Right, and establish Hegel's concept of constitution. After all, we expose the content of Hegel's separation of powers. The approach methods are deductive and dialectical, the interpretation method is systematic, and the procedural method is the comparative one.

Keywords: Hegel. Philosophy of Right. Constitution. Ethical State. Separation of powers.

### 1 Introdução

O trabalho se destina a explorar a forma como Hegel compreende a Constituição e a separação de poderes no âmbito da Filosofia do Direito. Para tanto, expomos brevemente o curso da obra, através de seus três momentos constitutivos, nos detendo especialmente na Eticidade, para, ao final, expor as especificidades do Estado Ético hegeliano, a Constituição e a forma como os poderes do Estado estão estruturados. Os métodos de abordagem são o dedutivo e o dialético, partindo-se dos elementos gerais

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Direito pela mesma instituição. Advogada. E-mail: [laura.figueiredo@acad.pucrs.br](mailto:laura.figueiredo@acad.pucrs.br)

aos específicos no âmbito da Filosofia do Direito, bem como pretendendo o diálogo entre os diversos momentos constitutivos. Sendo a dialética o método hegeliano por excelência, este artigo não poderia a ele se furtar. O método de interpretação é o sistemático, posto que as respostas ao problema de pesquisa necessariamente pressupõem a estrutura da Filosofia do Direito. O método de procedimento é o comparativo, posto que as análises também são pautadas levando em considerando outras filosofias políticas, como a contratualista e a separação de poderes como exposta por Montesquieu.

A parte inicial deste artigo contextualiza brevemente Hegel e seu tempo para que na sequência possa abordar os momentos de desenvolvimento, até a chegada à Eticidade (*Sittlichkeit*). Abordamos a formação do Estado Ético, através das instâncias mediadoras, onde o indivíduo que estava desagregado inicia seu processo de determinação através da constituição dos laços familiares, culminando com sua maioria no ingresso na sociedade civil – sistema das necessidades – onde constituirá a própria família e ingressará nas relações com outros indivíduos, egressos de suas famílias, onde encontra os meios necessários para sua subsistência e desenvolvimento, exercendo um ofício, e participando de corporações. Analisamos a passagem para o Estado Ético, enquanto autoconsciência elevada à universalidade.

O segundo momento se destina a explorar a dinâmica da Constituição e da separação de poderes, conforme estabelecida na Filosofia do Direito de Hegel. Discorreremos acerca do papel da Constituição não apenas enquanto Lei Fundamental, mas enquanto conjunto de práticas e tradições caracterizadoras de um povo. Abordamos a forma como os Poderes do Estado e sua organização devem refletir essa mesma estrutura, a fim de que seja mantida a organicidade. Concluímos tecendo considerações sobre o porquê de a estrutura da separação de poderes proposta e o conceito de constituição fornecido por Hegel amolda-se à construção realizada através do movimento dialético no âmbito da Filosofia do Direito.

## **2 A formação do Estado Ético: a vontade livre em elevação**

Hegel é essencialmente o filósofo de seu tempo. Trata-se de um observador atento da Revolução Francesa e das rupturas institucionais dela decorrentes, preocupando-se com o retorno do sujeito, afastado das instituições sociais, ao seu



*ethos* constitutivo. O advento da modernidade<sup>2</sup> e a desagregação da ordem social até então vigente, com verdadeiro enfraquecimento das instituições, deixa o homem carente de uma identidade. Taylor especifica o conflito vivenciado por Hegel, entre o contraste do homem do iluminismo – que define a si mesmo – e o homem do mundo clássico, inserido em uma ordem cósmica pré determinada:

[...] a visão de sujeito oriunda da tradição dominante dos antigos foi a de que o momento em que o ser humano esteve mais plenamente em contato consigo mesmo se deu quando ele esteve em sintonia com uma ordem cósmica, e em sintonia com ela no modo mais apropriado a ela como ordem de ideias, isto é, mediante a razão. Este é claramente o legado de Platão; a ordem na alma humana é inseparável da visão racional da ordem do ser. Para Aristóteles, a contemplação dessa ordem é a atividade mais elevada do ser humano. A mesma noção básica está presente na visão neoplatônica que, por intermédio de Agostinho, torna-se fundante para grande parte do pensamento medieval (TAYLOR, 2014, p. 26).

É imbuído deste espírito que Hegel, ao desenvolver sua filosofia política própria, consubstanciada na *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, doravante denominada Filosofia do Direito, busca reconstruir o percurso do indivíduo atomizado, fruto especialmente do Iluminismo Francês, até o encontro do seu lugar enquanto membro de uma comunidade política. A Filosofia do Direito possui três momentos constitutivos: i) o direito abstrato; ii) a moralidade e iii) a eticidade. O direito abstrato e a moralidade representam as divisões do mundo moderno. A eticidade, por sua vez, pretende o retorno à unidade, com o indivíduo inserido na comunidade política da qual é, ao mesmo tempo, constituído e parte constitutiva, culminando no Estado Ético, onde há a sua plena realização.

Hegel não ignora que as revoluções burguesas trazem em seu bojo uma nova formulação da ideia de liberdade. Esta será o princípio norteador, a conduzir todo o percurso da Filosofia do Direito. Daí porque a ciência filosófica do direito tem como objeto a ideia do Direito e a sua realização. A ciência do Direito faz parte da Filosofia e, portanto, o conceito do Direito é dado pela Filosofia, devendo ser aceito aprioristicamente. Assim sendo, a ideia do Direito é a ideia de liberdade e a sua

---

<sup>2</sup> Termo não empregado em sentido histórico, pois o advento da Revolução Francesa dá início à Idade Contemporânea e não à Idade Moderna, em sentido estrito.

realização, sendo correto afirmar que o sistema do direito é o reino da liberdade realizada, que tem como ponto de partida a vontade livre (HEGEL, 1988 [1821], p. 55-65):

*§4. El terreno del derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza (HEGEL, 1988 [1821], p. 65)<sup>3</sup>.*

A Filosofia do Direito, portanto, pode ser definida como a obra na qual Hegel apresenta o desenvolvimento da ideia de liberdade, que é conquista da história. As etapas de desenvolvimento da ideia de liberdade se sucedem através do movimento dialético, que é método e estrutura (WEBER, 1993, p. 15-17)<sup>4</sup>. O caminho do direito abstrato até a eticidade é permeado pela mediação, determinação – e determinar é negar – superação e preservação, de modo que as conquistas de cada etapa se encontram conservadas e guardadas na seguinte. Nesse sentido, é correto afirmar que a plena realização do indivíduo no âmbito do Estado não dá amparo a totalitarismos, posto que as liberdades individuais – conservadas e exercidas na coletividade – são o próprio fundamento da existência do Estado.

Para Hegel, a substância do espírito é a liberdade. Assim sendo, a vontade se relaciona com a liberdade, porque é a expressão prática do pensamento, e o pensamento à essencial à vontade. Por isso Taylor esclarece que, para Hegel, a vontade autodeterminada é o requisito fundamental do que é o direito, e por isso também será do Estado (TAYLOR, 2014, p. 403-404) – por mais uma vez, Hegel está completamente afastado das doutrinas contratualistas, porque a ordem social que é constituída no pensamento hegeliano tem como princípio a autonomia, no sentido de que atribui papel fundamental ao indivíduo racional, que respeita as instituições e as reconhece como emanadas da vontade livre (TAYLOR, 2014, p. 408-409). A filosofia política hegeliana é, portanto, no dizer de Rosenfield, um “sistema de direitos da

---

<sup>3</sup> §4. O terreno do direito é o espiritual; seu lugar mais preciso e seu ponto de partida é a vontade, que é livre, de modo tal que a liberdade constitui sua substância e determinação, e o sistema do direito é o reino da liberdade realizada, o mundo do espírito que se produz a partir de si mesmo como uma segunda natureza. Tradução livre.

<sup>4</sup> O movimento dialético conduzirá toda a filosofia hegeliana – desde o ser puro até a Ideia, que é a categoria superior. Hegel, portanto, se utiliza também das categorias aristotélicas na estruturação de seu pensamento. Para fins da Filosofia do Direito, Thadeu Weber muito bem explicita que a dialética não é apenas método ou instrumento, mas “conteúdo pensado”.

vontade” e não um sistema de deveres indivíduo-Estado (ROSENFELD, 1983, p. 35-36). Tampouco pode a relação indivíduo-Estado ser comparada a um contrato porque não se encontra na esfera de livre arbítrio do indivíduo o separar-se do Estado (WEBER, 1993, p. 72)<sup>5</sup>.

### *2.1 Direito abstrato e moralidade: o percurso da vontade livre*

O direito abstrato constitui o momento mais imediato que a vontade livre percorre no caminho exposto na Filosofia do Direito. Comparando-o à Ciência da Lógica, pode ser compreendido como a “lógica do ser”, como faz Thadeu Weber (1993, p. 63-64). A característica deste primeiro momento é a ausência de mediação social, posto que nas formas do direito apresentadas, não há a intervenção das instituições. O primeiro elemento fundamental reside na noção de pessoa do direito e a sua forma primária de exercer a vontade livre: a posse (WEBER, 1993, p. 65-66).

*§36. I) La personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento – él también abstracto – del derecho abstracto y por ello formal. El precepto del derecho es, por lo tanto: sé una persona y respeta a los demás como persona (HEGEL, 1988 [1821], p. 103)<sup>4</sup>.*

A posse mediada, ou seja, submetida ao reconhecimento dos demais é que se transforma em propriedade, e que dá origem ao contrato, enquanto instrumento organizacional de vontades livres em acordo. É a carência pelo direito abstrato do potencial necessário para a realização da vontade livre que garantirá a passagem ao segundo momento constitutivo da Filosofia do Direito. Trata-se da moralidade.

A moralidade é o momento na Filosofia do Direito em que a vontade, que no direito abstrato se reflete para o exterior, agora reflete sobre si mesma – na subjetividade. Ora, isso importa porque no plano do direito abstrato não se perquire acerca da autodeterminação da vontade. Esta é uma prerrogativa do campo moral.

Para Hegel, a autodeterminação da vontade é a determinação da subjetividade, onde o “ponto de vista moral é, portanto, a figura do direito da vontade subjetiva”

---

<sup>5</sup> A pertença ao Estado aqui é entendida no sentido de substancialidade ética, e não se relaciona com as formas jurídicas de perda da nacionalidade, naturalização e outras figuras do Direito Internacional, ainda que tais temas possam ser filosoficamente abordados.

(HEGEL, 1988 [1821], p. 107). Há reconhecimento de si não apenas como pessoa, mas como sujeito, que possui moto próprio. Logo, se tenho minhas razões para agir, o respeito à liberdade de escolha de propósitos dos demais se impõe (WEBER, 1993). Por isso a vontade moral é designada por Hegel como ação, e possui tanto o aspecto da subjetividade – ser a minha vontade – como o aspecto relacional – o respeito à vontade dos demais (HEGEL, 1988 [1821], p. 176-177):

*§113. La exteriorización de la voluntad como voluntad subjetiva o moral es la acción. La acción contiene las determinaciones señaladas de: a) ser sabida como mía en su exterioridad; β) tener una relación esencial al concepto en la forma de un deber ser y γ) estar referida a la voluntad de los demás (HEGEL, 1988[1821], p. 177).*

É a carência de determinação da consciência moral que conduz à necessidade de que se encontre uma moralidade objetiva, porque a moralidade deve encontrar elementos no mundo exterior (TAYLOR, 2014, p.403-404). Esta moralidade objetiva somente será encontrada no âmbito da eticidade, porque a minha consciência moral requer, necessariamente, a minha consideração para com os demais indivíduos e suas consciências.

## *2.2 A eticidade e a constituição do Estado*

A eticidade é um momento especial de síntese da Filosofia do Direito de Hegel e refere-se à realização do indivíduo em comunidade – a qual constitui e pela qual é constituído. O indivíduo que exerce a sua vontade livre colocando-a sobre as coisas – direito abstrato – bem como tomando suas próprias decisões ao exercer sua vontade livre reflexiva – moralidade – agora completa-se em comunidade.

Isso implica reconhecer que os dois momentos anteriores estão preservados e guardados. Daí porque são momentos constitutivos. A chegada à eticidade e à vida comunitária não implica o afastamento da vontade livre do indivíduo, que tanto se determina quando adquire coisas – propriedade – como quando, a partir de sua autoconsciência toma decisões. Pelo contrário, na eticidade ambos os movimentos são resguardados, e o indivíduo conta, para sempre, com o espaço de liberdade externa e

interna, ainda que mediados pela liberdade dos demais. Este movimento reflexivo é de extrema importância, e pautará toda a organização do Estado.

Ora, o indivíduo que, conduzido pela vontade racional, se realiza em comunidade agora é cidadão, e o seu dever – o bem que deve concretizar – está consubstanciado no que a existência em comunidade dele requer. Daí a necessidade de lembrar o conceito aristotélico de que o homem é um animal político e que se realiza em comunidade. Aqui também, ao expor os critérios constitutivos de uma moralidade objetiva opõe-se ao imperativo categórico kantiano, porque o dever, portanto, não encontra subsistência em si mesmo e por si mesmo, mas requer elementos relacionais externos:

Chegamos, portanto, à *Sittlichkeit*, que constitui liberdade substancial nos termos de Hegel. Ela constitui um bem realizado. As pessoas se identificam com ela. Ela se torna sua “segunda natureza” (*FD*, §151), e elas são a sua realização efetiva na subjetividade. *Sittlich* é aquilo que tem a ver com a comunidade em que o bem é realizado na vida pública ou na vida comum. Consequentemente, essa categoria engloba mais que o Estado. E Hegel tratará de três formas de vida comum nessa seção, que também são posicionadas em ordem ascendente: a família, a sociedade civil, e o Estado (TAYLOR, 2014, p. 468).

Ora, o indivíduo que é mediado pela comunidade passa por etapas relacionais diversas, que também são constitutivas para o seu papel de cidadão, membro de um Estado. Estas etapas são realizadas nas instâncias mediadoras da família e da sociedade civil.

É na família que o indivíduo inicia seu processo de determinação em comunidade. As pessoas são ligadas por laços afetivos e se sentem parte de uma totalidade maior que si mesmas. O casamento une duas pessoas pelo amor, e garante a continuidade da vida humana, através dos descendentes. É também momento de abnegação e limitação, posto que, na convivência com o outro, sou mediado (HEGEL, 1988 [1821], p. 238-242). A família assim constituída também disporá sobre a educação de seus filhos e as propriedades que possuem. O indivíduo deixará a família com a maioridade, e passará a integrar uma comunidade maior, posto que estará apto a formar a sua própria família e prover a si.

É o não se bastar a si mesmo que colocará o indivíduo, agora maior, no âmbito da sociedade civil. Por isso, ela também é denominada de “estado das necessidades” ou “sistema das necessidades”, posto que é nela que o indivíduo estabelecerá as relações necessárias ao seu desenvolvimento e subsistência. Hegel aqui se apropria também de conceitos desenvolvidos pela filosofia moral de Adam Smith, porque ao trabalhar e produzir para mim, satisfazendo as minhas necessidades, também satisfaço as necessidades dos demais (TAYLOR, 2014, p. 471)<sup>6</sup>. Daí porque Taylor explicita que o indivíduo na sociedade civil é educado a produzir para a universalidade:

[...] o ser humano está na condição de indivíduo buscando a sua própria concretização e, não obstante como indivíduo ele não permanece dentro de horizontes estreitos. Antes, ele é arrojado para dentro do sistema cada vez mais amplo da divisão do trabalho e do intercâmbio. Seus desejos são refinados e cultivados nessa sociedade e ele aprende a produzir, dentro de sua especialidade, não só para si mesmo, mas para o mercado mundial. Ele é educado para a universalidade. A sociedade civil é a corporificação essencial, também poderíamos dizer, a base material da moderna subjetividade universal e, por isso, é inerradicável, ainda que, como ainda veremos, seja inadequada e tenha de ser suplementada por um nível superior a ela (TAYLOR, 2014, p. 472).

Assim como na distribuição da propriedade, também no âmbito da sociedade civil a desigualdade é entendida com naturalidade. São as diferenças que conduzem os indivíduos ao exercício de diferentes ofícios, e à sua organização em estamentos, ou classes, corporações, que também possuem seu papel de mediação.

De modo interessante, Hegel deixa para o âmbito da sociedade civil a administração da justiça e o poder de polícia. Basta dizer que a sociedade civil aqui deve ser compreendida como Estado externo. A sociedade civil também se ocupa do direito, na perspectiva em que expõe Bobbio, como direito público externo, ou seja, aquele que está preocupado com as relações indivíduo-indivíduo. As relações entre as partes como um todo estão reservadas para o Estado – Estado interno - e o direito público interno, que é o direito constitucional por excelência (BOBBIO, 1989, p. 83-86). Se a sociedade civil, superando e preservando os momentos anteriores garante

---

<sup>6</sup> Leia-se também os §§182 e 183 da Filosofia do Direito.

substancial exercício de liberdades, contudo, somente no Estado, que é o ápice da substancialidade ética, é que a liberdade se encontra devidamente assegurada.

O Estado hegeliano é a realidade da vontade substancial, na qual a autoconsciência individual é elevada à universalidade, sendo o racional em e por si<sup>7</sup>. Trata-se do fim último no qual a liberdade alcança seu direito supremo, e por essa razão possui direito superior ao indivíduo. Esta premissa, contudo, não deve conduzir a conclusões totalitárias, porque o indivíduo participa organicamente da vida do Estado, pois constitui a comunidade que integra e é por ela constituído:

Hegel nega que o Estado exista somente para os indivíduos, em outras palavras, ele rejeita a ideia utilitarista iluminista de que o Estado tem apenas uma função instrumental, de que os fins a que ele tem de servir são os dos indivíduos. [...] Mais propriamente, vamos aqui que a noção de fins e meios dá lugar à imagem de um ser vivo. O Estado ou a comunidade tem uma vida superior, suas partes se relacionam como as partes de um organismo. Por conseguinte, o indivíduo não serve a um objetivo separado de si; em vez disso, ele serve a um objetivo mais amplo que é o fundamento de sua identidade, pois ele só é quem é no contexto dessa vida mais ampla. Nós fomos além da oposição entre o objetivo próprio e o objetivo do outro (TAYLOR, 2005, p. 111-112).

Conforme Westphal (1999, p. 242), nosso pertencimento às comunidades políticas é inevitável e é a partir dessas relações que o indivíduo também se desenvolve no seu interior. É dentro do Estado que o indivíduo, já mediado pelas instituições no âmbito da família e da sociedade civil é agora verdadeiramente membro de uma comunidade. A ideia do Estado manifesta-se de três modos: a) numa realidade imediata – o Estado em si – na qual encontramos a Constituição e o direito político interno; b) em relação com outros Estados – direito público externo; c) no espírito da história universal – quem efetivamente julga o Estado, quando nada está acima dele, senão a história? Interessa-nos especialmente as relações estabelecidas dentro de um Estado determinado, daí a importância da Constituição.

---

<sup>7</sup> Vide o §258 da Filosofia do Direito.

### 3 A Constituição e a separação de poderes em Hegel:

A noção de Constituição em Hegel, conforme exposta na Filosofia do Direito, afasta-se daquela tipicamente compreendida pelo mundo jurídico – a lei superior de um Estado, que estabelece a sua organização interna e um rol de direitos e liberdade fundamentais. Para Hegel, certamente além de uma função instrumental, a Constituição é formada pelo conjunto de instituições e práticas que constituem o espírito de um povo (BOBBIO, 1989, p. 97)<sup>8</sup>:

*§265. Estas instituciones constituyen la Constitución, es decir, en lo particular, la racionalidad desarrollada y realizada. Son por ello la base firme del estado, así como de la confianza y disposición de os individuos respecto de él. Son los pilares de la libertad pública, pues en ellas se realiza y alcanza un carácter racional la libertad particular, con lo que tiene un lugar en sí la unión de libertad y necesidad (HEGEL, 1988 [1821], p. 331)<sup>9</sup>.*

O patriotismo, portanto, entendido enquanto sentimento de pertença a um determinado Estado aflora quando há a identificação do membro da comunidade para com as práticas e valores que nela imperam – trata-se, essencialmente, de uma relação de confiança <sup>10</sup>. Daí porque constituições não são “importadas”, mas devem verdadeiramente refletir a comunidade política cujo todo orgânico pretendem reger. A pergunta “quem deve fazer uma constituição” torna-se, nesse cenário, semelhante à pergunta “quem faz o espírito de um povo” (BOBBIO, 1989, p. 105). Bobbio assim o expressa:

Ligada como é ao espírito do povo, uma Constituição não se pode construir em gabinetes e impor com a força: quando Napoleão experimentou fazê-lo com os espanhóis, sua tentativa fracassou. As Constituições se encontram, por assim

<sup>8</sup> Complementa Norberto Bobbio: [...] Para Hegel, a Constituição não é uma lei ou um conjunto de normas jurídicas. Com a linguagem da teoria jurídica moderna, diríamos que Hegel tem uma concepção “institucional” de Constituição. Da concepção da Constituição como lei suprema deriva a teoria política do constitucionalismo não há nada mais alheio ao pensamento de Hegel do que o ideal do constitucionalismo, isto é, do Estado limitado pelo direito ou, em outros termos, do Estado fundado na *rule of law*, no sentido anglo-saxão da expressão.

<sup>9</sup> §265. Estas instituciones constituyen a Constitución, é dizer, no particular, a racionalidade desenvolvida e realizada. São por isso a base firme do estado, assim como da confiança e disposição dos indivíduos em relação a ele. São os pilares da liberdade pública, pois nelas se realiza e alcança um caráter racional a liberdade particular, com o que tem lugar em si a união da liberdade e da necessidade. Tradução livre.

<sup>10</sup> Ibid. p. 332, §268.



dizer, perfeitas e acabadas: não são um objeto de livre escolha. A partir da acentuação deste aspecto da polêmica – que Hegel tem em comum com os tradicionalistas (de Burke a De Maistre) e ao qual volta várias vezes, seja na *Rechtsphilosophie*, seja na *Encyklopädie*, seja nas *Vorlesungen* – se diria que ele se esquivava de admitir que uma Constituição possa emanar ou provir de um soberano: “Todo povo – ele diz – tem a Constituição que lhe é adequada e lhe pertence” (1989, p. 106)

Não se trata, portanto, de estabelecer de fora para dentro as instituições convenientes, mas antes um processo reflexivo acerca de quais instituições efetivamente existem na comunidade política. Tampouco se trata de admitir quaisquer instituições, mas aquelas que garantem o desenvolvimento da ideia de liberdade (WESTPHAL, 1999, p. 256).

Taylor, por sua vez, refere que as práticas e instituições sociais refletem uma linguagem pela qual as ideias fundamentais de uma comunidade política são expressas. Não se trata aqui de falar da linguagem que expõe ideias pertencentes às conjecturas de determinados indivíduos, mas verdadeiramente de ideias que são construídas no âmbito social. Daí decorre também a capacidade de que, através dessas práticas sejam desenvolvidas normas, costumes, que se transformam em instrumentos de decisão social (TAYLOR, 2014, p. 417).

Ora, os momentos que antecedem a chegada ao Estado Ético demonstram que o indivíduo se constrói na mediação. Os indivíduos pertencem a um grupo – uma comunidade política – porque formam suas identidades e estabelecem seus planos de vida nesse contexto (WESTPHAL, 1999, p. 236). Sendo a Constituição, portanto, essa regulamentação da vida do Estado, nela também serão identificados elementos internos que se diferenciam, e que correspondem aos poderes do Estado. A eles tanto há de se atribuir funções diversas, em relação às atividades que desempenham, como também preservam em sua particularidade o todo que é essencial à organicidade do Estado (HEGEL, 1988 [1821], p. 333-334)<sup>11</sup>. O Estado conterá, portanto: a) o poder do príncipe; b) o poder legislativo e c) o poder executivo.

---

<sup>11</sup> Assim, Hegel expõe: §269. *La disposición política toma su contenido particularmente determinado de los diversos aspectos del organismo del estado. Este organismo es el desarrollo de la idea que cristaliza en sus diferencias y en su realidad objetiva. Estos diferentes aspectos son así los distintos poderes y sus tareas y actividades, por medio de los cuales lo universal se produce continuamente y de un modo necesario – puesto que aquéllos están determinados por la naturaleza del concepto – y,*

### 3.1 Os poderes do Estado – a dinâmica de sua separação

O poder do príncipe representa para Hegel o ápice da organização do Estado, porquanto se revela o universal pautado na individualidade, que contém os demais momentos. O sistema hegeliano exposto na Filosofia do Direito parte do individual ao coletivo e encerra com a individualidade, pautada na autoconsciência elevada à universalidade – um indivíduo que representa a personalidade do Estado – o monarca. Esta determinação decorre de que, para Hegel, a monarquia constitucional é a forma superior de estruturação do Estado, porque afasta a particularidade característica das democracias e aristocracias. Certo é que o monarca não está livre para agir de modo arbitrário, pois que possui a Constituição por sua base (HEGEL, 1988 [1821], p. 362-367)<sup>12</sup>. Hegel, portanto, nos moldes de Montesquieu, sustenta a existência de uma monarquia constitucional:

Os poderes intermediários subordinados e dependentes constituem a natureza do governo monárquico, ou seja, daquele em que um só governa por meio de leis fundamentais. Eu disse os poderes intermediários, subordinados e dependentes: com efeito, na monarquia, o príncipe é a origem de todo poder político e civil. essas leis fundamentais supõem necessariamente canais intermediários pelos quais flui o poder: pois se só houver no Estado a vontade momentânea e caprichosa de um só nada pode ser fixo e, por conseguinte, nenhuma lei fundamental (MONTESQUIEU, 2010 [1748], p. 34).

Ao poder legislativo compete a determinação do universal, ou seja, o estabelecimento das leis. Não cabe ao legislativo, por exemplo, a confecção da Constituição, porque é nela, enquanto espírito do povo, que ele deve encontrar seu amparo. No poder legislativo também se encontram atuantes nele o poder executivo e o poder do príncipe, posto que, ao príncipe, compete a decisão suprema, e ao executivo

---

*al mismo tiempo se conserva, ya que está igualmente presupuesto a su producción. Este organismo es la constitución política.*

<sup>12</sup> Leia-se também o comentário:

*Agregado. En cuanto a la organización del estado, es decir, aquí, de la monarquía constitucional, no hay que tener en cuenta más que la necesidad propia de la idea; todos los otros puntos de vista tienen que desaparecer. El estado debe considerarse como un gran edificio arquitectónico, como un jeroglífico de razón, que se expone en la realidad. [...] La representación concibe fácilmente que es estado es la voluntad perfectamente soberana que se determina a sí misma, y a que a él le compete la decisión última; lo difícil es aprehender ese “yo quiero” como persona. [...] ..*

o conhecimento da realidade da vida política em comunidade<sup>13</sup>. O modelo proposto por Hegel, portanto, não afasta a participação de membros do executivo no legislativo, posto que se trata de uma conexão necessária à unidade do Estado<sup>14</sup>.

Também participarão do legislativo os estamentos, ou classes, estabelecidas no âmbito da sociedade civil, e que através de seus representantes serão os responsáveis pela submissão dos interesses de seus membros. Aqui participarão de forma hereditária os membros da aristocracia rural e mediante eleição os membros das demais classes burguesas (WESTPHAL, 1999, p. 260-261). Esta participação confere estabilidade ao sistema, posto que impede tanto os abusos do poder monárquico quando do governamental, evitando que os indivíduos sejam tomados de modo atomizado, e não de modo orgânico, como se pretende<sup>15</sup>. Ademais, o indivíduo que integra a sociedade civil e assume para si a prática de um determinado ofício, encontra na classe a que pertence uma nova família:

*The main function of Hegel's Estates Assembly is educative, to inform people systematically and thoroughly about the activities of their government and the principles, procedures, and resources for acting within their society, so that individuals can resolve to act in an informed and responsible manner, unencumbered insofar as possible by unexpected consequences. This education and information enables individuals to act voluntarily and autonomously within their society (§301 & R) (WESTPHAL, 1999, p. 261)<sup>16</sup>.*

Ao poder executivo cumpre a tarefa de subsunção - o cumprimento das leis e resoluções do monarca. Cabe-lhe também a administração do poder de polícia e a administração da justiça. Fará, portanto, o direcionamento dos aspectos mais

---

<sup>13</sup> Sobre este tema já escrevemos mais detidamente: FIGUEIREDO, Laura de Oliveira Mello. O Estado e a Monarquia na “Filosofia do Direito” de Hegel: primeiras impressões. Porto Alegre: **Revista de Teorias e Filosofias do Estado**, v. 4, n. 2, p. 18-33, jul./dez. 2018.

<sup>14</sup> Veja-se a título de exemplo o modelo inglês, na qual o *Cabinet*, constituído pelo Primeiro-Ministro e Ministros de Estado participa da *House of Commons*. Daí a doutrina constitucional inglesa poder afirmar com segurança a inexistência de uma separação de poderes nítida. Aliás, Hegel conhece esta realidade, e a expõe no comentário ao §300 da Filosofia do Direito. Apesar disso, Bobbio, por exemplo, destaca as várias críticas que Hegel faz ao sistema inglês ao longo de sua produção acadêmica.

<sup>15</sup> Note-se mais uma vez a semelhança do modelo proposto por Hegel com o modelo inglês de *House of Lords* e *House of Commons*.

<sup>16</sup> A principal função da Assembleia dos Estamentos é educativa, para informar as pessoas sistematicamente e constantemente acerca das atividades do governo e seus princípios, procedimentos e recursos para agirem dentro da sociedade, para que os indivíduos possam determinar-se a agir de modo informado e responsável, prevenindo-se de consequências inesperadas. Esta educação e informação permite aos indivíduos agir de forma voluntária e autônoma na sociedade. Tradução livre.

relevantes da vida da sociedade civil, que serão desempenhados através da divisão de tarefas, as quais, assim como a relação entre os poderes, devem ser particularizadas contendo em si o universal, para que funcionem como um todo (HEGEL, 1988 [ 1821], p. 374-377).

A razão pela qual a administração da justiça não se encontra no âmbito do Estado interno é porque a ela falta o caráter universal, uma vez que destinada à resolução dos conflitos particulares, cujo domínio é a sociedade civil:

*§ 288. Los intereses particulares comunes que pertenecen a la sociedad civil y están fuera de lo universal en y por sí del estado (§256), tienen su administración em las corporaciones (§251), comunas y demás asociaciones de oficios y clases, y en sus autoridades, presidentes y administradores, etcétera. Los asuntos de que se ocupan son por una parte la propiedad privada y el interés de una esfera particular, y según este aspecto su autoridad descansa sobre la confianza de sus compañeros y colegas; pero por otro lado, estos círculos tienen que subordinarse al interés superior del estado, por lo cual, para la ocupación de estos cargos se combinará em general la elección de los interesados con una confirmación superior (HEGEL, 1988 [ 1821], p. 275)*

Do itinerário percorrido, impõe-se dizer que falar em separação de poderes, em Hegel, não é dizer poderes independentes ao ponto de estarem desvinculados uns dos outros. Pelo contrário, o Estado é o ápice da eticidade, no qual o indivíduo, já mediado, vive em comunidade da qual é membro – cidadão – e se pretendemos manter essa estrutura viva, que se atualiza, posto que o cerne do movimento dialético é negar, superar e preservar, o espaço entre os poderes do Estado não pode se transformar em abismo. Mead (1982, p. 78) destaca, nesse sentido, a importância do conceito de Constituição que reflete o “espírito do povo”, posto que, se compreendêssemos que a Constituição e demais leis fundamentais como as primeiras a serem confeccionadas, transformando legislativo no primeiro poder, estaríamos negando o desenvolvimento da Ideia, posto que todos os poderes são imprescindíveis.

### *3.2 Da Constituição e da separação de poderes em Hegel: efetividade e estruturação*

Característico do pensamento liberal, desde Locke a Montesquieu, a separação

de poderes, através do sistema de pesos e contrapesos, pretende demonstrar o necessário equilíbrio entre as diferentes atribuições do Estado, enquanto mecanismo de limitação ao poder irrestrito. Para Hegel, a separação de poderes representa um momento de determinação, que é necessário para o desenvolvimento da Ideia, enquanto pressuposto do racional. Não se trata, contudo, de interpretar a sua separação como limitação (HEGEL, 1988 [1821], p. 350-352).

Hegel, como Montesquieu, aprecia que o Estado e sua organização devem pertencer a uma nação como parte integrante de seu desenvolvimento histórico, o que lhe confere organicidade. A vida institucional é, também como em Kant, livre e racional, contudo, deve também expor o espírito do povo ao qual se destina, e que constitui para Hegel a forma autêntica pela qual a autodeterminação livre e racional é exposta (MOSHER, 1984, p. 181). As instituições e a sua organização, portanto, não podem fugir da universalidade que é estabelecida pelas relações formadas no plano do ético, e que correspondem à individualidade de um povo:

*[...] Hegel found in Montesquieu a system of ordering thoughts about society that demonstrates not only the claim of universal ideals to frame an understanding of particulars, but the reciprocal and parallel claim of the particular as the expressive vehicle of the universal<sup>17</sup>.*

Ao mesmo tempo em que para Hegel a lei é positiva, afastando-se, portanto, de um sistema de precedentes, como aquele do direito inglês, a lei tampouco é fruto da abstração completa, assim entendida aquela dissociada dos costumes e tradições que formam a Constituição de um povo. Sugere-se que Hegel também extrai de Montesquieu a apreciação de que somente a partir da razão não é possível deduzir um conjunto de instituições particulares (MOSHER, 1984, p. 182). Daí porque a opção pelas formas e estruturas de governo necessariamente revela um conjunto de decisões fundamentais.

A separação de poderes, conferindo-se independência total entre eles, para Hegel, apenas gera desconforto entre suas atuações respectivas, e impede que trabalhem como um todo orgânico. Claramente, os poderes serão autônomos, porque

---

<sup>17</sup> Hegel encontrou em Montesquieu um sistema de ordenação de pensamentos acerca da sociedade que demonstra não apenas o apelo dos ideais universais para o enquadramento de um entendimento dos particulares, mas o apelo recíproco e paralelo do particular como expressivo veículo do universal. Tradução livre.

a consciência de si, o movimento de impor a diferença, é necessário. Contudo, devem preservar na sua particularidade os elementos dos demais, conduzindo à universalidade (HEGEL, 1988 [1821], p. 350-352). De modo que a separação de poderes no âmbito da Constituição fruto do “espírito do povo” representa uma divisão de tarefas que torna o exercício de funções no Estado algo executável. Entretanto, não se trata de perder o caráter de unicidade de propósito, que é servir à ideia de liberdade, através das instituições.

#### **4 Conclusões**

O presente artigo teve por objeto discorrer acerca da Constituição e da separação de poderes na Filosofia do Direito de Hegel. Na análise realizada, optamos por discorrer sobre o percurso da Filosofia do Direito como um todo, porque é no direito abstrato e na moralidade que encontramos as bases sobre as quais o Estado Ético estará assentado.

Do mesmo modo, a maneira pela qual Hegel organiza o Estado e seus poderes reflete especialmente a dinâmica do movimento dialético na concretização da ideia de liberdade. Há um poder do príncipe que representa o Estado personificado, tratando-se do momento de individualidade que inicia e deve fechar a Filosofia do Direito. Ao príncipe cumpre o papel de estabelecer as relações entre legislativo e executivo.

A composição do legislativo, por sua vez, demonstra que Hegel pretende a representação dos estamentos que compõem a sociedade civil, que é o Estado externo, porque é no âmbito da sociedade civil que os indivíduos estabelecem as suas relações particulares, as quais elevadas à universalidade no Estado estarão preservadas e guardadas através dos representantes. O direito abstrato, igualmente, é verificado na participação da aristocracia, que também comporá o legislativo, posto que composta por indivíduos que, ancestralmente, possuem propriedade, e na visão hegeliana contribuem pela pouca dependência do Estado que possuem. Ao executivo, por sua vez, importa o conhecimento acerca da dinâmica da sociedade civil, que viabiliza, através do seu contato com o legislativo e o príncipe, o acerto das políticas realmente relevantes. Questiona-se o afastamento do judiciário enquanto poder autônomo, mas, novamente, é movimento que ganha sentido quando compreendida a dinâmica que vai

do particular à mediação e resulta na universalidade. Outra disposição importaria, talvez, em desconsiderar o movimento dialético.

Trata-se, portanto, de uma divisão de tarefas não apenas benéfica, no sentido de que viabiliza que o todo orgânico do Estado reflita a comunidade que o constitui. Não se trata da divisão que busca satisfazer as necessidades de indivíduos tomados em separado e unificados, mas da individualidade que supera a si mesma na busca por um projeto superior. Por esse motivo talvez os limites entre os poderes não sejam tão nítidos, posto que uma é a Constituição, e um é o espírito. Estabelecer limites rígidos entre as esferas de atuação e a ausência de diálogo entre os poderes impediria o desenvolvimento da Ideia e a sua plena realização.

### Referências bibliográficas

BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil e Estado*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

FIGUEIREDO, L. O Estado e a Monarquia na “Filosofia do Direito” de Hegel: primeiras impressões. Porto Alegre: *Revista de Teorias e Filosofias do Estado*, v. 4, n. 2, p. 18-33, jul./dez. 2018.

HEGEL, G. F.W. *Princípios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Tradução de Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988.

MEAD, E. Hegel’s Philosophy of the State. [S.l]: *The Journal of Speculative Philosophy*, v. 16, n. 1, p. 71-84, jan./1982.

MONTESQUIEU, C. *Do Espírito das Leis*. São Paulo, Martin Claret, 2010.

MOSHER, M. A. The Particulars of a Universal Politics: Hegel’s Adaptation of Montesquieu’s Typology. [S.l]: *The American Political Science Review*, v. 78, n. 1, p. 179-188, mar./1984.

ROSENFELD, D. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

TAYLOR, C. *Hegel: sistema, método e estrutura*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

WEBER, T. *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

WESTPHAL, K. The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right. In: BEISER, Frederick (org.). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Cap. 8.



## 24. A ESTRATIFICAÇÃO DO CONCEITO DE *MUNDO* NA CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-24>

Antônio Carlos da Rocha Costa<sup>1</sup>

### Resumo

Nos capítulos *A Vida* e *A Ideia do Conhecer*, na *Doutrina do Conceito*, terceiro volume da *Ciência da Lógica* de Hegel, encontram-se implícitas as derivações de quatro silogismos: *vida-universal / vida-singularizada / indivíduo*, *vida-universal / indivíduo / sujeito*, *vida-universal / sujeito / gênero* e *vida-universal / gênero / espírito*. O conceito de *mundo*, analisado por Hegel na *Doutrina da Essência*, constitui momento de cada termo desses silogismos. Este artigo, numa perspectiva de *lógica categorial*, explicita a derivação daqueles quatro silogismos e mostra como eles estratificam triplamente o conceito de *mundo*, constituindo-o como o produto categorial dos *mundos* do *sujeito*, do *gênero* e do *espírito*.

**Palavras-chave:** Lógica de Hegel, Silogismo do Sujeito, Silogismo do Gênero, Silogismo do Espírito, Conceitos de Mundo e Vida.

### Abstract

In the chapters *Life* and *The Idea of Cognition*, in *The Doctrine of Notion*, third volume of Hegel's *Science of Logic*, there are implicitly stated the derivations of four syllogisms: *universal-life / singularized-life / individual*, *universal-life / individual / subject*, *universal-life / subject / genus* and *universal-life / genus / spirit*. The concept of world, analyzed by Hegel in *The Doctrine of Essence*, is a moment of each of term of those syllogisms. This paper, from a *categorial logical* perspective, introduces derivations for those four syllogisms and shows how they stratify in a triple way the concept of *world*, constituting it as the categorial product of the *worlds* of the *subject*, *genus* and *spirit*.

**Keywords:** Hegel's Logic, Syllogism of the Subject, Syllogism of the Genus, Syllogism of the Spirit, Concepts of World and Life.

### Introdução

Nos capítulos *A Vida* e *A Ideia do Conhecer*, na *Doutrina do Conceito*, terceiro volume da *Ciência da Lógica* de Hegel, encontram-se, constituídas implicitamente, as derivações de quatro silogismos:

- *vida-universal/vida-singularizada/indivíduo*;
- *vida-universal/indivíduo/sujeito*;

---

<sup>1</sup> Doutorando do PPGFil/PUCRS. Bolsa CAPES Modalidade II. Email: antonio.rocha@edu.pucrs.br.

- *vida-universal/sujeito/gênero*;
- *vida-universal/gênero/espírito*.

Por outro lado, a ideia de *mundo*, introduzida por Hegel na *Doutrina da Essência*, constitui momento de cada termo desses silogismos.

Com bases nesses elementos<sup>2</sup>, e numa perspectiva de *lógica categorial*, o presente artigo apresenta uma análise da derivação daqueles quatro silogismos e mostra o modo como esses silogismos estruturam triplamente o conceito de *mundo*: como *mundo do sujeito*, *mundo do gênero* e *mundo do espírito*.

O artigo está organizado como segue.<sup>3</sup> Na Seção 2, indicamos o que entendemos por *perspectiva categorial* de um conteúdo dado.

Na seção 3, revisamos, em seu sentido hegeliano, as noções que são tomadas como base do artigo: *conceito*, *juízo*, *ideia*, *silogismo de conceitos*, *silogismo de ideias absolutas*.

Na Seção 4, revisamos a *ideia de vida*, tal como Hegel a apresenta no capítulo *A Vida da Doutrina do Conceito*, terceiro volume da *Ciência da Lógica*.

Na Seção 5, revisamos o *conceito de mundo*, tal como apresentado no capítulo *O Aparecimento da Doutrina da Essência*, segundo volume da *Ciência da Lógica* de Hegel.

Na Seção 6, apresentamos a derivação dos quatro silogismos que estão apenas implicitamente contidos naquele capítulo *A Vida*. Em especial, evidenciamos o modo como a ideia de *mundo* participa, como momento, em cada um dos termos desses silogismos.

Na Seção 7, indicamos o modo pelo qual aqueles quatro silogismos estratificam triplamente o conceito de *mundo*, constituindo-o como o produto categorial do *mundo do sujeito*, do *mundo do gênero* e do *mundo do espírito*, cada mundo derivado pelo correspondente silogismo.

A Seção 8 é a conclusão do artigo.

---

<sup>2</sup> Em alguns momentos, suplementamos a leitura dos textos indicados com a leitura da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Hegel, 2012).

<sup>3</sup> Este artigo revisa e resume o artigo *Derivação do Silogismo Sujeito-Gênero Espírito que está Implícito na Noção de Vida da Ciência da Lógica de Hegel*, apresentado em 2020/1 como trabalho final na disciplina *Filosofia de Interdisciplinaridade VI*, do PPGFil/PUCRS, sob orientação do Prof. Agemir Bavaresco.

## A Perspectiva Categorical

Pela expressão *adoção de uma perspectiva categorial a um determinado dado*, entendemos a constituição de uma linguagem formal, embasada na Teoria Matemática das Categorias (Lawvere & Schanuel, 2009), capaz de expressar a estruturação matemática subjacente àquele conteúdo.

Em (Costa, 2019), apresentamos, em forma preliminar, uma proposta de adoção de uma perspectiva categorial à *Lógica* de Hegel. Este artigo se insere nessa perspectiva, continuando o desenvolvimento da notação categorial necessária a essa tarefa e expandindo a utilização da mesma para outras estruturas daquela lógica.

Nesse sentido, este artigo é uma revisão e uma extensão de (Costa, 2020a).

## As Noções Lógicas Básicas

Apresentamos aqui, de modo resumido, as noções básicas da *Lógica* de Hegel de que nos valem neste artigo.

### 1.1 Conceitos

Um *conceito*  $C$  é uma estrutura composta de três momentos: uma *universalidade*  $U$ , uma *particularidade*  $P$  e uma *singularidade*  $S$ . Esses momentos são como segue:

- o momento da *universalidade*  $U$  é constituído por um conceito que tem caráter *universal* no duplo sentido de ser um conceito *simples* e de se aplicar a todos os *objetos* de um *universo de objetos*;
- o momento da *particularidade*  $P$  deriva do momento da *universalidade* por meio de uma *determinidade* que é acrescentada a este, constituindo o momento da particularidade como um conceito *composto* e estabelecendo para o mesmo um escopo de aplicação *particular*, extraído do universo de aplicação do momento da *universalidade*;
- o momento da *singularidade*  $S$  é o momento da totalidade do conceito  $C$ , relacionando os momentos da *universalidade*  $U$  e da *particularidade*  $P$  e os encapsulando em uma estrutura *singular*.

Denotamos a estrutura de um conceito  $C$  na forma  $C = [U \hookrightarrow P]$  onde, semanticamente:

- o símbolo " $\hookrightarrow$ " denota que a *universalidade*  $U$  *determina* a (ou, *está presente na*) *particularidade*  $P$ ;<sup>4</sup>
- o símbolo "[...]" denota a *singularidade* do conceito e o *encapsulamento*, no mesmo, de seus momentos  $U$  e  $P$ .

## 1.2 Ideias

Uma *ideia*  $I$  é uma estrutura composta de três momentos um *conceito*  $C$ , uma *objetividade*  $O$  e uma *relação*  $R$  estabelecida entre eles.<sup>5</sup>

Há três tipos de *relação*  $R$ , constituindo três tipos de *ideias*:

- uma *ideia teórica*  $I$  é uma *ideia* em que a *relação*  $R$  determina a *adequação* do *conceito*  $C$  a *objetividade*  $O$ ;
- uma *ideia prática*  $I$  é uma *ideia* em que a *relação*  $R$  determina a *adequação* da *objetividade*  $O$  ao *conceito*  $C$ ;
- uma *ideia absoluta*  $I$  é uma *ideia* em que a *relação*  $R$  determina a *adequação* simultaneamente *teórica* e *prática* entre o *conceito*  $C$  e a *objetividade*  $O$ .<sup>6</sup>

Denotamos essas *ideias* na forma:

- *ideia teórica*:  $I_T = [C \rightarrow O]$ , onde o símbolo " $\rightarrow$ " denota a *relação* de *adequação teórica* de  $C$  a  $O$ ;
- *ideia prática*:  $I_P = [C \leftarrow O]$ , onde o símbolo " $\leftarrow$ " denota a *relação* de *adequação prática* de  $O$  a  $C$ ;
- *ideia absoluta*:  $I_A = [C \leftrightarrow O]$ , onde o símbolo " $\leftrightarrow$ " denota a *relação* de *dupla adequação*, *teórica* e *prática*, entre o *conceito*  $C$  e a *objetividade*  $O$ .

<sup>4</sup> Ver (Costa, 2020b), para a equivalência entre as expressões *determina* e *está presente em*.

<sup>5</sup> É importante a distinção entre um *conceito* se relacionar a um *objeto* e a uma *objetividade*: um *conceito* referente a um *objeto* refere-se não apenas a esse *objeto* enquanto tal, mas também às *relações* que ele mantém com outros objetos: a *objetividade* é, exatamente, esse *complexo* composto pelo *objeto referido* e pela sua *rede de relações* com outros objetos - ver (Hegel, 2012, p.117).

<sup>6</sup> Na formulação de Hegel, uma *ideia absoluta* se constitui pela *identidade* das *ideias teórica* e *prática* estabelecidas entre um *conceito* e uma *objetividade* (Hegel, 2018, p.313).

Em termos da relação de *unidade negativa* da *ideia teórica* e da *ideia prática*, denotamos uma *ideia absoluta* na forma  $I_A = [I_T \triangleright\triangleleft I_P]$ .<sup>7</sup>

### 1.3 Juízos

Um *juízo*  $J$  é uma estrutura constituída por dois *conceitos*,  $A$  e  $B$ , e uma *relação*  $R$ , estabelecendo que o *conceito*  $A$  *determina* o (ou, *está presente no*) *conceito*  $B$ . Dizemos que o *conceito*  $A$  é o *predicado*, e que o *conceito*  $B$  é o *sujeito*, do juízo  $J$ . Denotamos um juízo  $J$  na forma  $J = A \rightarrow B$ .<sup>8</sup>

### 1.4 Silogismos (de Conceitos)

Como apresentado em (Costa, 2020b), entendemos que a noção de *silogismo*, na *Lógica* de Hegel, tem um caráter *semântico-estrutural*, não o caráter *sintático-dedutivo* estabelecido pela tradição medieval.

Assim, consideramos que, na *Lógica* de Hegel, um *silogismo*  $S$  é uma estrutura composta de *três conceitos* e *três relações*:

- os *três conceitos*: um conceito dito *termo maior*  $A$ , um conceito dito *termo médio*  $B$  e um conceito dito *termo menor*  $C$ ;<sup>9</sup>
- as *três relações*: uma relação dita *premissa maior*  $A \rightarrow B$ , uma relação dita *premissa menor*  $B \rightarrow C$  e uma relação dita *conclusão*  $A \rightarrow C$ .

Semanticamente, temos que:

- a *premissa maior*  $A \rightarrow B$  significa que o *termo maior*  $A$  *determina* o (ou, *está presente no*) *termo médio*  $B$ ;
- a *premissa menor*  $B \rightarrow C$  significa que o *termo médio*  $B$  *determina* o (ou, *está presente no*) *termo menor*  $C$ ;

<sup>7</sup> O símbolo " $\triangleright\triangleleft$ " denota a relação geral de *devir*, ver (Costa, 2019).

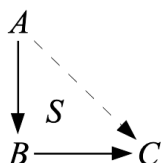
<sup>8</sup> Utilizamos a notação  $J = A \rightarrow B$  para os *juízos*, ao invés da notação tradicional  $J = A(B)$ , para compatibilidade com a *representação gráfica* dos *silogismos*, conforme indicada a seguir.

<sup>9</sup> As notações  $A$ ,  $B$  e  $C$  correspondem, respectivamente, às notações  $U$ ,  $P$  e  $S$  adotadas por Hegel, ver (Hegel, 2018, p. 135). Preferimos utilizar aquela notação ( $A$ ,  $B$  e  $C$ ) para indicar os *conceitos* que operam como *termos de um silogismo*, ao invés de utilizarmos a notação hegeliana ( $U$ ,  $P$  e  $S$ ). A razão é a de evitar a confusão entre a noção de *termo de um silogismo* e a noção de *momento de um conceito* (para a qual utilizamos as notações  $U$ ,  $P$  e  $S$ ).

- a *conclusão*  $A \rightarrow C$  significa que o *termo maior*  $A$  *determina* o (ou, *está presente no*) *termo menor*  $C$ .

Mantemos, como Hegel, a terminologia da tradição sintático-dedutiva medieval e dizemos que cada uma das relações  $A \rightarrow B$ ,  $B \rightarrow C$  e  $A \rightarrow C$  constitui um *juízo*.

Simplificadamente, denotamos esse *silogismo*  $S$  por:  $S = A/B/C$ .<sup>10</sup> Graficamente, apresentamos um silogismo  $S = A/B/C$  na seguinte forma:



Nesse diagrama, a seta tracejada enfatiza o juízo que constitui a *conclusão*, evidenciando o significado original do termo *silogismo*: o estabelecimento de uma *ligação* entre dois termos,  $A \rightarrow C$ , através da *mediação* de um terceiro termo, o *termo médio*  $B$ , e de suas relações com os *termos ligados* pelo silogismo,  $A \rightarrow B$  e  $B \rightarrow C$ .

Sempre que adequado, omitimos no diagrama a escrita do nome do silogismo,  $S$ .

Por vezes, dizemos os *silogismos* que tem a forma  $S = A/B/C$  são *silogismos de conceitos* para diferenciá-los dos *silogismos de ideias*, que definimos a seguir.

### 1.5 Silogismos (de Ideias Absolutas)

Nesta seção, introduzimos a noção de *silogismo de ideias absolutas*. A Figura 1 e a Figura 2 ilustram essa noção.

Na Figura 1, o *silogismo de ideias absolutas*  $S = I_1/I_2/I_3$  é mostrado tomando cada *ideia absoluta*  $I_i$  como tendo uma estrutura dada por  $I_i = [C_i \leftrightarrow O_i]$ . Já, na Figura 2, cada *ideia absoluta*  $I_i$  é tomada como tendo estrutura dada por  $I_i = [I_{iT} \triangleright \triangleleft I_{iP}]$ .

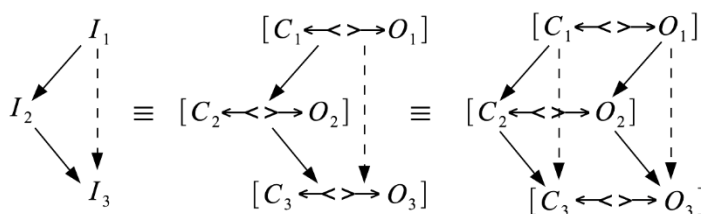


Figura 1: Uma Estrutura para os *Silogismos de Ideias Absolutas*.

<sup>10</sup> Em consonância com a Nota de Rodapé 9, acima, a notação  $A/B/C$  corresponde à notação  $U-P-S$  utilizada por Hegel, ver (Hegel, 2018, p.135).

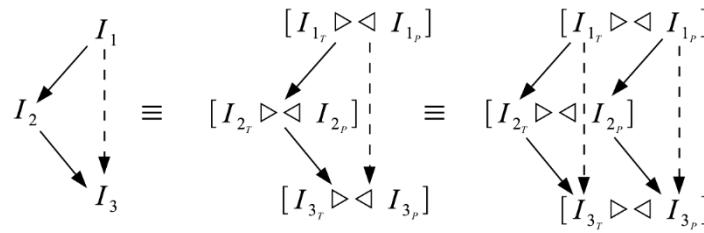


Figura 2: Outra Estrutura para os Silogismos de Ideias Absolutas.

Vê-se que, pela Figura 1, um *silogismo de ideias absolutas* pode ser pensado como sendo constituído um *silogismo de conceitos* que é *duplamente adequado* a uma estrutura que podemos denominar *silogismo de objetividades*.

Já, pela Figura 2, um *silogismo de ideias absolutas* pode ser pensado como sendo constituído pela da *unidade negativa* de um *silogismo de ideias teóricas* e de um *silogismo de ideias práticas*.

A introdução da noção de *silogismo de ideias absolutas* se faz necessária, neste trabalho, para possibilitar a apresentação categorial dos três silogismos que estão em questão (*vida-universal/vida-singularizada/indivíduo*, *vida-universal/indivíduo/gênero* e *vida-universal/gênero/espírito*), os quais parece que são melhor compreendidos como três *silogismos de ideias absolutas* (ver Seção 6).

### A Ideia de Vida Universal

Hegel expõe a *ideia de vida* em (Hegel, 2018, p.245-249), comentando que a *ideia de vida* pareceria ultrapassar o âmbito da lógica, isto é, que pareceria ser um *objeto exterior* e, portanto, objeto apenas de ciências outras que não a Lógica.

Porém, "a visão lógica da vida se diferencia da visão científica sobre a mesma": a "vida lógica, enquanto ideia pura, tem de ser diferenciada da vida natural, que é considerada na filosofia da natureza, e da vida enquanto está em conexão com o espírito" (Hegel, 2018, p. 246).<sup>11</sup>

Constituem-se, assim, dois conceitos básicos de vida:

- a *vida exterior*, cujo movimento lógico é o da *interiorização*, progredindo desde a *vida natural* e a *vida do espírito* até o conceito simples de *vida*, que

<sup>11</sup> É importante notar, porém, que na *Pequena Lógica*, da *Enciclopédia*, Hegel refere como que a origem deste conceito de *vida*, portanto como que um *sentido essencial* do mesmo, o conceito mais geral de *vitalidade*, retirado da *Crítica da Faculdade de Julgar* de Kant - ver (Hegel, 2012, p. 131).

Hegel denomina *vida lógica*, constituindo assim a *ideia teórica de vida*, que denotamos por:

$$Vida_{Teor} = [VidaLógica \leftarrow VidaNatEspírit]$$

- a *vida lógica*, cujo movimento lógico é o da *exteriorização*, progredindo desde o *conceito simples de vida* até a *vida da natureza* e da *vida do espírito*, constituindo a *ideia prática de vida*, que denotamos por:

$$Vida_{Prát} = [VidaLógica \rightarrow VidaNatEspírit]$$

Da dupla adequação, da *ideia teórica de vida* e da *ideia prática de vida*, resulta a *ideia absoluta de vida*, que Hegel denomina *vida universal* e que denotamos por:<sup>12</sup>

$$Vida_{Univ} = [VidaLógica \leftrightarrow VidaNatEspírit]$$

Em termos da *unidade negativa* de seus dois momentos, *ideia teórica de vida* e *ideia prática de vida*, denotamos a *vida universal* por:

$$Vida_{Univ} = [Vida_{Teor} \triangleright \triangleleft Vida_{Prát}]$$

### **O Conceito de Mundo**

Ao contrário do que acontece na *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2002), em que o conceito de *mundo* está presente desde os capítulos do *Prefácio* e da *Introdução*, recebendo um tratamento exaustivo em vários capítulos que se seguem a esses, o conceito de *mundo* não recebe tratamento extenso na *Ciência da Lógica* de Hegel.

O lugar próprio da derivação desse conceito, na *Ciência da Lógica*, é o capítulo *A Existência*, da *Doutrina da Essência* (Hegel, 2017), mas ele só recebe um tratamento explícito na seção *O Mundo que Aparece e o Mundo que é Em Si* do capítulo seguinte, *O Aparecimento*, na qual é tratada somente a divisão desse conceito. Também, a realização mais plena do conceito de *mundo* se dá apenas no capítulo *A Vida*, da *Doutrina do Conceito*, no terceiro volume da *Ciência da Lógica* (Hegel, 2018).

O que segue, na presente seção, é uma articulação do *contexto de derivação* do conceito de *mundo*, a partir do conceito de *existência*. Esquematizamos na Figura 3 esse contexto.

<sup>12</sup> "O conceito de vida [vida lógica] ou a vida universal é a ideia imediata, o conceito ao qual sua objetividade [vida natural e vida em relação ao espírito] é adequada [como ideia teórica]; mas ela lhe é adequada somente na medida em que o conceito é a unidade negativa dessa exterioridade, quer dizer, põe-na como adequada a si [como ideia prática]." (Hegel, 2018, p. 249)



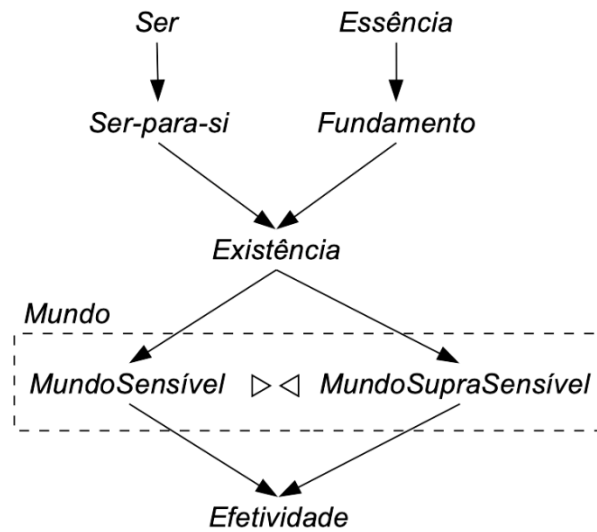


Figura 3: O Contexto de Derivação do Conceito de Mundo.

Formalmente, indicamos os principais momentos constituintes do *contexto de derivação* do conceito de *mundo* do seguinte modo:

1.  $Existência = [Ser-aí \triangleright \triangleleft Fundamento]$ 
  - a *Existência*, considerada em geral, é a *unidade negativa* do *Ser* que se tornou *Ser-para-si* e da *Essência* que se tornou *Fundamento*;<sup>13</sup>
2.  $Existência = [ExistênciaSensível \triangleright \triangleleft ExistênciaSupraSensível]$ 
  - a *Existência*, enquanto *coisa*, é a *unidade negativa* da *ExistênciaSensível* (o *Exterior*) e da *ExistênciaSupraSensível* (o *Interior*);
3.  $Mundo = \sqcup(Existência)$ 
  - o *Mundo* é o *universo das coisas* da *Existência*;<sup>14</sup>
4.  $Mundo = \sqcup(ExistênciaSensível) \triangleright \triangleleft \sqcup(ExistênciaSupraSensível)$ 
  - o *Mundo* é o *devir* entre o *universo* da *ExistênciaSensível* (*Exteriores*) e o *universo* da *ExistênciaSupraSensível* (*Interiores*);
5.  $Mundo-sensível = \wp(ExistênciaSensível)$
6.  $Mundo-supra-sensível = \wp(ExistênciaSupraSensível)$
7.  $Mundo = Mundo-sensível \triangleright \triangleleft Mundo-supra-sensível$

<sup>13</sup> Na expressão de Hegel, a *existência* é "a *imediatez* [resultante da unidade negativa] *mediada pelo* [posta pelo] *fundamento* [a essência que se tornou fundamento] e pela *condição idêntica a si* [o ser que se tornou ser-para-si] *através do suprasumir da mediação* [no encapsulamento na unidade negativa]" (Hegel, 2017, p.131).

<sup>14</sup> Utilizamos o símbolo " $\sqcup$ " para denotar a operação lógica de constituição de um *universo* a partir de um conteúdo dado.

- o Mundo é o devir do MundoSensível e do MundoSupraSensível;<sup>15</sup>

8. *Efetividade* = [Mundo] = [MundoSensível  $\triangleright\triangleleft$  MundoSupraSensível]

- a *Efetividade* é a unidade do Mundo, resultante da supressão do devir

entre o Mundo-sensível e do MundoSupraSensível.<sup>16</sup>

## Os Quatro Silogismos

Esquematizamos, nesta seção, as derivações dos quatro silogismos de ideias:

- *vida-universal/vida-singularizada/indivíduo*;
- *vida-universal/indivíduo/sujeito*;
- *vida-universal/sujeito/gênero*;
- *vida-universal/gênero/espírito*;

derivações que foram detalhadas em (Costa, 2020a).

As derivações dos quatro silogismos estão ilustradas na Figura 4. A figura mostra que cada silogismo resulta naquilo que Hegel denomina um *processo* (Hegel, 2018, p. 242). Denominamos os quatro processos, correspondentes às conclusões dos três silogismos, respectivamente: *processo do indivíduo*, *processo do sujeito*, *processo do gênero* e *processo do espírito*.

Observamos, por outro lado, que a Figura 4 distingue, nos silogismos, entre as *ideias abstratas* (a *vida universal* e a *vida individualizada*) e as *ideias concretas* (as quatro ideias de *indivíduo*, *sujeito*, *gênero* e *espírito*).

Como etapa seguinte, nessa sequência de derivações, a ideia do *espírito* deriva a ideia do *conhecer*, mas esta etapa está fora do escopo do presente artigo.

A seguir, examinamos em mais detalhe a derivação de cada um dos quatro silogismos, apontando o modo como o conceito de *mundo* participa em cada um deles.

<sup>15</sup> Ou, na terminologia mais propriamente lógica de Hegel, *mundo que aparece* e *mundo que é em si*, respectivamente.

<sup>16</sup> "A *efetividade* é a unidade da essência e da existência" (Hegel, 2017, p.191).

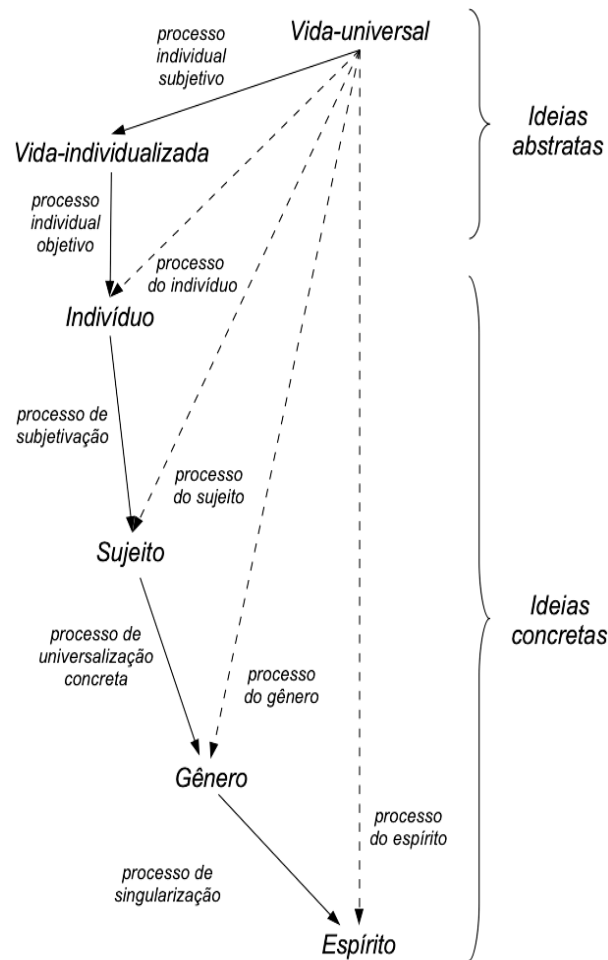


Figura 4: As Derivações dos Quatro Silogismos.

### 1.6 A Vida universal e o Silogismo do Indivíduo

O primeiro modo com que o *conceito* se realiza é como uma *objetividade* frente a si mesmo, na ideia inicial do *conhecer* (Hegel, 2018, p.245-246). Nesse *conhecer* inicial, o *conceito* opera como uma *subjetividade* realizada em sua própria *objetividade* e, assim, como um *sujeito objetivado*: como um *sujeito-objeto* (Hegel, 2018, p.241).<sup>17</sup>

Esse primeiro modo de realização do *conceito*, com o *conceito* constituindo uma *objetividade* que contém de modo imanente ao próprio conceito como sua

<sup>17</sup> Na Enciclopédia, as expressões que Hegel utiliza para essa noção de *sujeito-objeto* são as expressões "a efetividade do ideal" e "a ideia concreta" (Hegel, 2012, p. 132).

*subjetividade*, é a *forma imediata* da *ideia* que, por ter a *subjetividade* do conceito objetivada como *sujeito-objeto*, é a *ideia pura* da *vida universal*.<sup>18</sup>

Devido à essa *imediatidade*, a *vida universal* "tem a *singularidade* como forma de sua existência" (Hegel, 2018, p.242), isto é, a *vida universal* se realiza na *efetividade*, primeiramente, pela *ideia do indivíduo*.<sup>19</sup>

Denominamos *processo do indivíduo* o processo pelo qual a *vida universal*, apreendida inicialmente sob a forma imediata da *ideia pura*, se configura na *efetividade* sob a *ideia do indivíduo*, constituída por uma *singularidade subjetiva* contraposta a um *organismo*.<sup>20</sup>

O *processo do indivíduo* é formado por uma composição de dois processos, o *processo individual subjetivo*, que constitui a *subjetividade* do indivíduo frente a uma *objetividade indiferente*, e o *processo individual objetivo*, que constitui o *organismo* como a *objetividade* do indivíduo, isto é, como seu *corpo* e as *relações* que este mantém com o restante da *objetividade* anteriormente indiferente.<sup>21</sup>

Ao mesmo tempo, a *singularidade subjetiva* da *vida individualizada* se põe como objetiva no *organismo*, como *singularidade objetivada*.

A Figura 5 esquematiza o *silogismo do indivíduo*, que deriva o *processo do indivíduo*.

---

<sup>18</sup> "a objetividade que tem nela mesma [na vida] é compenetrada pura e simplesmente pelo conceito, possui somente ele como substância." (Hegel, 2018, p. 247).

<sup>19</sup> Na *Enciclopédia*: as coisas vivas têm em si, enquanto vivas, a *universalidade* da vida [vitalidade], que *ultrapassa* o singular. (Hegel, 2012, p.135).

<sup>20</sup> "a vida é *processo da vida* [...], de se efetivar como potência e unidade negativa da objetividade." (Hegel, 2018, p.248).

<sup>21</sup> Hegel chama o *processo individual objetivo* de *processo vital* (Hegel, 2018, p. 245-254).

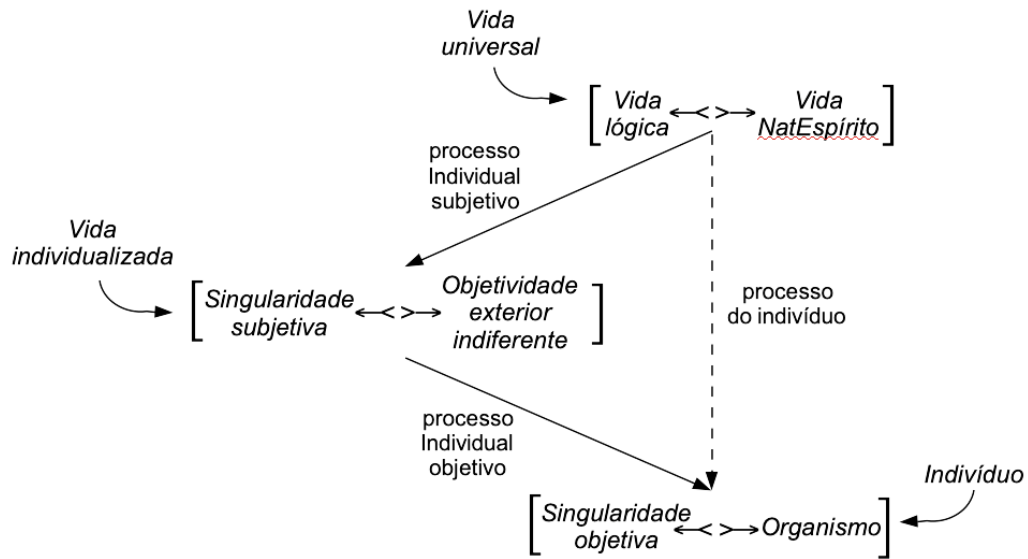


Figura 5: O Silogismo do Indivíduo.

### 1.7 O Silogismo do Sujeito

A derivação do conceito de *mundo* ocorre na passagem pela qual o *indivíduo* se põe como *sujeito*.

O *indivíduo* pôr-se como *sujeito* implica não só ele ser capaz de relacionar-se com a *objetividade exterior* por meio dos recursos *mecânicos* e *químicos* do seu *organismo*, mas também ele se tornar capaz *significação*, isto é, de realizar *processos significativos*.

Quer dizer, o *indivíduo* pôr-se como *sujeito* implica a capacidade de pôr *conceitos* na *objetividade externa*, fazendo com que ela deixe de ser *indiferente* e se torne *mundo objetivo* (Hegel, 2018, p.255). Chamamos este mundo de *mundo do sujeito*.

A Figura 6 esquematiza o *silogismo do sujeito*, que deriva o *processo do sujeito*.

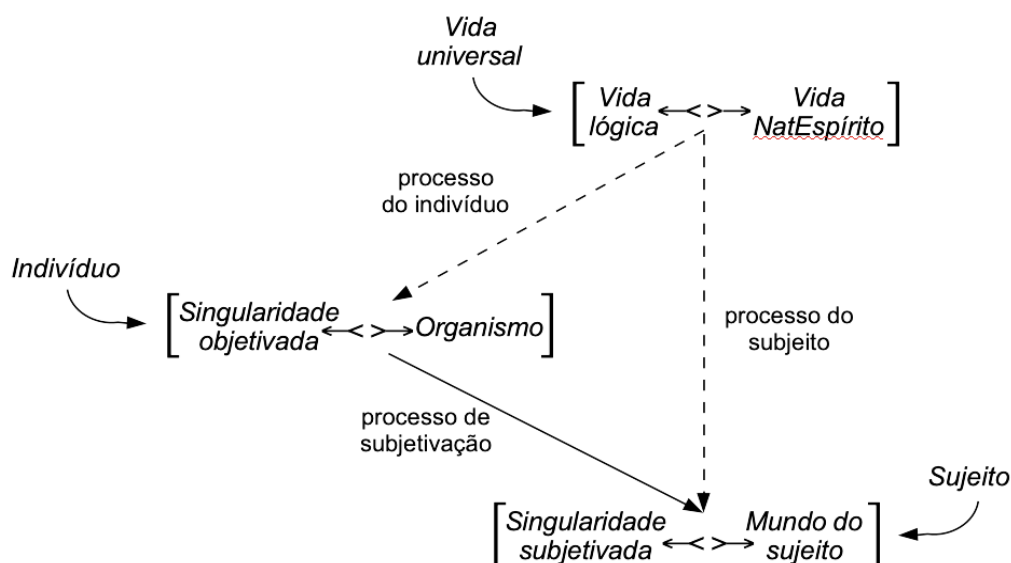


Figura 6: O Silogismo do Sujeito.

### 1.8 O Silogismo do Gênero

O *processo do gênero* opera como um *processo de reconhecimento*, fazendo os *sujeitos* reconhecerem, nos seus *mundos do sujeito*, aqueles *indivíduos* com que podem ser identificar como *sujeitos* que têm a mesma natureza.

Com isso, o processo do gênero suprassume a *multiplicidade dos indivíduos* na forma de um *indivíduo genérico*, constituindo a ideia do *gênero* como uma *multiplicidade de indivíduos* vivendo em um mesmo *mundo do gênero*. Porém, uma *multiplicidade de sujeitos* presente não apenas simultaneamente, mas ao longo do tempo: a ideia do *gênero* é, também, pelo seu atuar na *multiplicidade de sujeitos*, o germe da *sucessão das gerações de sujeitos*, na "repetição" e "processo infinito" dessa sucessão (Hegel, 2018, p. 259).

A Figura 7 esquematiza o *silogismo do gênero*, que deriva o *processo do gênero*.

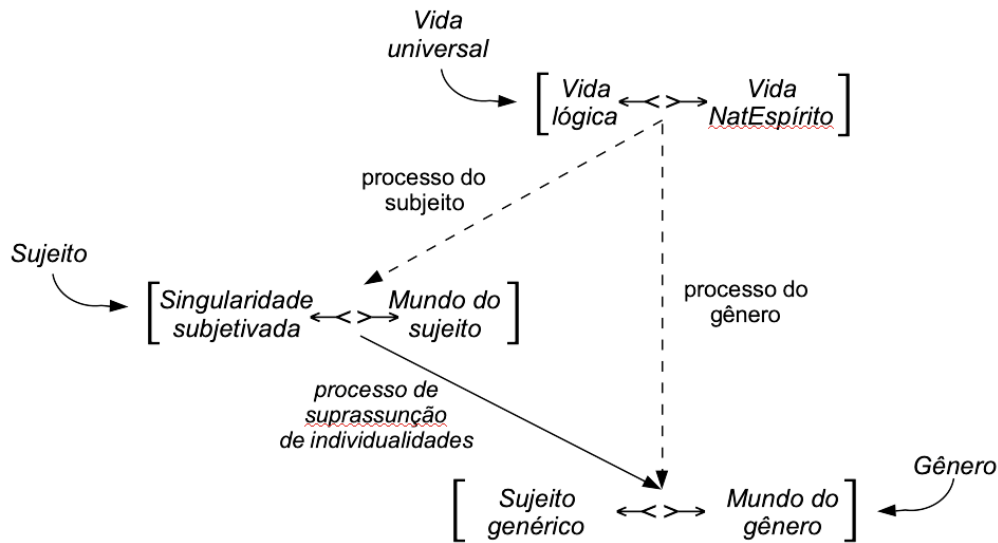


Figura 7: O Silogismo do Gênero.

### 1.9 O Silogismo do Espírito

Finalmente, o *processo do espírito* constitui a *ideia do espírito*, pondo o *gênero* como *espírito*, isto é, como uma *totalidade* presente em um *mundo do espírito*. A ideia do *espírito* suprassume "a particularidade [da noção de *gênero*] que constituiu [a sucessão das] gerações vivas" e se dá, assim, "uma realidade [o espírito] que é, ela mesma, universalidade simples" (Hegel, 2018, p. 259).

Quer dizer, o *espírito* que deriva diretamente da *ideia de gênero* é o *espírito* enquanto *ideia lógica*, enquanto *ideia de espírito*, enquanto o *conceito de espírito* relacionado com o *mundo do espírito*, não o *espírito enquanto tal* (Hegel, 2018, p.267). Ele é a unidade da sucessão de *gerações do gênero* e da sucessão dos *mundos de gênero* de cada uma dessas gerações.

A Figura 8 esquematiza o *silogismo do espírito*, que deriva o *processo do espírito*.

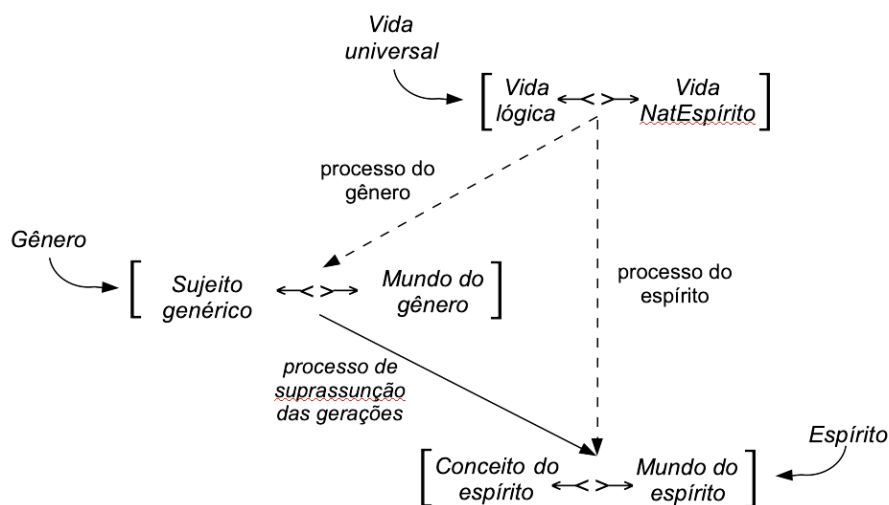


Figura 8: O Silogismo do Espírito.

### A Tripla Estratificação do Conceito de *Mundo*

Resulta da composição dos silogismos do *indivíduo*, do *sujeito*, do *gênero* e do *espírito*, que o conceito de *mundo*, que deriva da capacidade de *significação* introduzida pelo *silogismo do sujeito*, é estratificado em três níveis (ver Figura 4 e Figuras 6-8):

- *mundo do sujeito*;
- *mundo do gênero*;
- *mundo do espírito*.

Vê-se que o conceito de *mundo do gênero* se constitui pela operação lógica de constituição do *universo* de um conteúdo dado aplicada, neste caso, ao conceito de *mundo do sujeito*. Denotamos esse fato por:

$$\text{Mundo-do-gênero} = \sqcup(\text{Mundo-do-sujeito})$$

Do mesmo modo, a relação entre o *mundo do gênero* e o *mundo do espírito* também se dá pela constituição deste último como o *universo* do primeiro:

$$\text{Mundo-do-espírito} = \sqcup(\text{Mundo-do-gênero})$$

Então, na sua totalidade, o conceito de *mundo* fica estratificado na forma do *produto categorial* desses três mundos:

$$\text{Mundo} = \text{Mundo-do-sujeito} \times \text{Mundo-do-gênero} \times \text{Mundo-do-espírito}$$



## Conclusão

Este artigo introduziu a noção de *silogismo de ideia* para possibilitar a derivação de quatro silogismos que se encontram apenas implicitamente derivados nos capítulos *A Vida* e *A Ideia do Conhecer*, da *Ciência da Lógica* de Hegel. O conceito de *mundo* é momento de cada termo desses silogismos. O artigo mostrou, desde uma perspectiva de *lógica categorial*, como esses quatro silogismos estratificam triplamente o conceito de *mundo*, como *mundo do sujeito*, *mundo do gênero* e *mundo do espírito*.

## REFERÊNCIAS

COSTA, A. C. R. *Para uma Leitura Operatória da Lógica de Hegel - Experimentos Iniciais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

COSTA, A. C. R. *Derivação do Silogismo Sujeito-Gênero-Espírito que está Implícito na Noção de Vida da Ciência da Lógica de Hegel*. Porto Alegre: PUCRS, 2020a. (Trabalho de Final da Disciplina Filosofia e Interdisciplinaridade VI, orientado pelo Prof. Agemir Bavaresco).

COSTA, A. C. R. *A Silogística de Aristóteles como um Sistema de Sequentes, com Aplicação à Semântica do Início da Lógica de Hegel*. Porto Alegre: PUCRS, 2020b. (Relatório de Pesquisa, não publicado, que está disponível na Internet, no endereço: <https://sites.google.com/site/foundationsofagentsocieties/philosophy/phil-2020>).

HEGEL, G. F. W. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEGEL, G. F. W. *Enciclopédia das Ciências Filosófica em Compêndio (1830): I - A Ciência da Lógica*. São Paulo: Loyola, 2012.

HEGEL, G. F. W. *Ciência da Lógica - Doutrina da Essência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEGEL, G. F. W. *Ciência da Lógica - Doutrina do Conceito*. Petrópolis: Vozes, 2018.

LAWVERE, F. W. & SCHANUEL, S. H. *Conceptual Mathematics - A First Introduction to Categories*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.



## 25. HEGEL E SUA RELAÇÃO COM O CONSERVADORISMO



<https://doi.org/10.36592/9786587424392-25>

*Pablo Fernando Campos Pimentel<sup>1</sup>*

### **Resumo**

Este artigo apresentará, mesmo que de forma preliminar, uma conexão bastante singular, entretanto, um tanto quanto singular, e não menos evidente, entre o pensamento de Hegel e a mentalidade conservadora. O foco irá centrar-se no texto conservador clássico de Edmund Burke e alguns princípios conservadores apresentados por Russel Kirk, que entram em consonância com a explicação dialética de Hegel e elementos de sua filosofia, dos quais centram-se fundamentalmente em sua descrição do movimento dialético, contido na obra *Fenomenologia do Espírito*. Procuraremos apresentar de forma razoável os pontos de intersecção entre as semelhanças encontradas na descrição do contrato feita por Burke, alguns princípios conservadores levantados por Kirk e sua pouco superficial, mas íntima relação com o movimento dialético explanado por Hegel. Apresentaremos a famosa passagem burkeana onde é exposto o seu contrato, o qual guarda profunda relação com o superar conservando ou conservar superando extraído da dialética hegeliana.

Palavras-chave: Hegel. Dialética. Direito. Conservadorismo. Burke. Kirk.

### **Abstract**

This article will present, even if in a preliminary way, a very singular connection, however, somewhat singular, and no less evident, between Hegel's thought and the conservative mentality. The focus will be on the classic conservative text by Edmund Burke and some conservative principles presented by Russel Kirk, which are in line with Hegel's dialectical explanation and elements of his philosophy, of which they mainly focus on his description of the dialectical movement, contained in the work *Phenomenology of the Spirit*. We will try to present in a reasonable way the points of intersection between the similarities found in the description of the contract made by Burke, some conservative principles raised by Kirk and his little superficial, but intimate relationship with the dialectical movement explained by Hegel. We will present the famous Burkean passage where his contract is exposed, which has a profound relationship with overcoming while preserving or overcoming, extracted from the Hegelian dialectic.

Keywords: *Hegel. Dialectic. Right. Conservatism. Burke. Kirk.*

## **INTRODUÇÃO**

O presente artigo buscará apresentar elementos na explicação da dialética de

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da PUCRS. pablo\_winchester@hotmail.com.

Hegel e de sua Filosofia do Direito que, quando confrontados com textos importantes da tradição conservadora, como por exemplo, as *Reflexões sobre a Revolução na França* de Edmund Burke (1729 – 1797) e alguns princípios conservadores dos dez levantados por Russel Kirk (1918 – 1994) em sua obra *Política da Prudência*, nos ajudarão a fazer uma conexão bastante razoável entre o pensamento de Hegel e o conservadorismo político.

Importa aqui, porém, delinear o que permeia um pensamento ou mentalidade conservadores, para que, contrariamente ao que se costuma entender por conservador ou conservadorismo, seja, de uma vez por todas, do ponto de vista honesto intelectualmente, superado, a saber, a concepção de que ser conservador é o mesmo que ser retrógrado e apegado ao passado, independentemente de ser um passado bom ou ruim.

O pensamento conservador visa a manutenção da ordem social, buscando lenta e gradualmente corrigir aquilo que ainda se apresenta e se constata injusto ou passível de aprimoramento. O indivíduo conservador prefere conviver com uma desigualdade natural do que com um igualitarismo forçado, amplamente tentado por regimes influenciados por pensadores revolucionários. A mentalidade conservadora tem por característica fundamental incentivar e respeitar as tradições que mantêm os laços entre a comunidade, fortes.

Conforme Oakeshott (2016, p.137):

Ser conservador é, pois, preferir o familiar ao estranho, preferir o que já foi tentado a experimentar, o fato ao mistério, o concreto ao possível, o limitado ao infinito, o que está perto ao distante, o suficiente ao abundante, o conveniente ao perfeito, a risada momentânea à felicidade eterna.

Portanto, é correto afirmar que o pensamento conservador procura, não a resignação com a situação tal qual se apresenta, mas, tão somente, a aceitação daquilo que se tem provado positivo em detrimento do desconhecido que pode ser desastroso ao ser tentado imprudentemente.

Assim, pretendemos demonstrar de forma satisfatória elementos contidos no pensamento de Hegel, que nos leva a afirmar que o sistema hegeliano por meio de sua dialética e o que este apresenta em sua obra *Filosofia do Direito*, possui características claras da mentalidade conservadora. Parece ser o caso, muitos concordam que é

possível fazer uma leitura da obra de Hegel, principalmente de sua *Fenomenologia do Espírito* e dela extrair, de forma clara e objetiva, conceitos e afirmações que levam a compreender que o mesmo pode ser lido a partir de um viés conservador.

É mister notar que a dialética ou, o movimento dialético foi utilizado, por exemplo, posteriormente no pensamento de Marx. No entanto, este se utiliza do movimento dialético para explicar o desdobramento da história no que tange aos processos humanos materiais em relação ao trabalho e a economia.

Porém, para compreender a dialética e o seu movimento em loco, segundo HEGEL (1992, p.22):

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo.

É bastante evidente a passagem entre uma etapa e outra, no movimento dialético apresentado por Hegel, na passagem acima. A superação de uma etapa não significa necessariamente a aniquilação completa e irrestrita da anterior, mas sim, cada etapa é um momento preciso e necessário no todo do movimento. A flor está contida em potência no botão, mas ainda não é flor, o fruto está contido na flor em potência também. É crucial perceber que as etapas do processo dialético, também estão contidas em potência umas nas outras. Desse modo, o todo orgânico do processo possui uma interdependência entre os incompatíveis. Sendo assim, pode-se dizer que aquilo que é superado conserva algo, bem como o contrário é correto, a saber, o conservar pressupõe o superar algo em certa medida. Pois, só se pode falar em conservar ou guardar se, em algum sentido, superou-se alguma coisa.

Segundo Branco (2016, p. 122): “[...]o pensamento de Hegel é não somente progressista, mas também conservador, de que a ideia de superação, em Hegel, requer a ideia de preservação e de que, para se atingir a liberdade, tem-se que ter passado pelo trabalho e pela servidão.” Aqui, o autor no artigo em referência faz alusão à famosa

passagem “senhor e escravo”, encontrada na primeira parte da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel.

Edmund Burke, em *Reflexões sobre a Revolução na França* de 1790, segundo muitos intelectuais, fundou o Conservadorismo Moderno. Essa obra criticou fortemente a Revolução Francesa que, segundo o mesmo, anteviu seu desfecho, aludindo ao banho de sangue que a França desse período viveu, fazendo referência aqui ao conhecido período do terror.

É importante notar que apesar de Burke não pertencer ao ilustre grupo dos clássicos contratualistas como Hobbes, Locke e Rousseau, há nesta obra uma clara definição de contrato.

Por isso, com respeito ao contrato entre Estado e Sociedade Civil, segundo Burke (2014, p. 115): “A sociedade é, certamente, um contrato. [...] Como os fins dessa associação não podem ser obtidos em muitas gerações, torna-se uma parceria não só entre os vivos, mas também entre os mortos e os que hão de nascer”. É claramente possível neste excerto, perceber o movimento dialético descrito por Hegel, em ação, a saber, essa “associação”, que é a sociedade mediada pelo Estado, é apresentada por Burke em três momentos distintos – presente, passado e futuro.

Nessa parceria entre vivos, mortos e aqueles que ainda virão a nascer apresenta-se um contrato. Os vivos são a superação dos mortos que já passaram, mas deixaram uma herança aos vivos e, aqueles que ainda virão a nascer serão a superação dos vivos, que herdarão um contrato que também foi herdado, no entanto, já superado em parte pela geração anterior.

Parece que o primeiro aspecto a ser ressaltado é a importância dada por Burke ao contrato chamado Estado. O contrato social para este, goza de elevado prestígio, não deve ser considerado como um contrato de menor valor ou de espécie ordinária.

No entanto, o trecho que nos concerne é o final, em que é afirmado que os fins da associação denominada Estado só podem ser obtidos através das gerações, daí Burke afirmar aquilo que ficou conhecido de sua percepção como uma comunidade de almas. Portanto, na gênese do pensamento Conservador, Burke, apresenta-nos um movimento dialético-temporal, no qual o Estado só pode cumprir seu fim quando os vivos observam e respeitam aquilo que foi herdado, conservando aquilo que há de bom, fazendo melhorias lentas e graduais no que se demonstra ainda defeituoso. Assim, ao prestar zelo à herança dos antepassados, lega àqueles que ainda não nasceram as

melhores instituições e valores na boa condução da vida humana. Então, em Burke, a dialética assume um movimento temporal em que o *herdado* deve ser conservado no seu melhor e aprimorado em suas arestas. Essa dialética conservadora em Burke não leva em consideração apenas aqueles que efetivamente estão vivos e participando de uma comunidade política, mas as instituições herdadas e constituídas ao longo do tempo e o respeito com aqueles que nos sucederão no tempo e no espaço. Burke apela recorrentemente à cautela. Repetidas vezes afirma que uma sociedade orientada ao progresso deve ser capaz de se conservar naquilo que há de bom e respeitável<sup>2</sup>. Nesse sentido, considera-se o conservadorismo como um tipo de filosofia sobre o vínculo afetivo, pois nos sentimos sentimentalmente conectados àquilo que amamos e desejamos proteger contra a decadência (SCRUTON, 2016). É nessa direção que, segundo Pierre Hassner (2013, p.656):

O Estado [...] É a fonte da arte, da filosofia e da religião, que, de certa forma, transcende o Estado. Quando Hegel fala do Estado como divino, está apenas insistindo que seja respeitado, ao demonstrar que é fundamentalmente informado pela racionalidade que, apesar de seus aparentes defeitos e contingência, é o que deveria ser.

Esta passagem é crucial para perceber o zelo que, tanto Burke quanto Hegel dispõem ao Estado. É no Estado e no respeito a este que indivíduo e comunidade encontram seus fins mais nobres. Este ponto reafirma aquilo que conservadores creem com certa força, há uma certa racionalidade evolutiva na instituição Estado, que transmite a indivíduos e comunidade a sensação de segurança e pertença, seja em seus aspectos culturais, filosóficos ou religiosos. Esta racionalidade evolutiva compreendida no Estado é alcançada no pensamento conservador através de muito tempo, tentativa e erro, consagração pelo uso etc. Isto é o que, no pensamento de Hegel, podemos ligar ao movimento dialético do conservar-superando à mentalidade conservadora.

---

<sup>2</sup> Cf. BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. Tradução, apresentação e notas de José Miguel Nanni Soares. São Paulo: EDIPRO, 2014, p. 44. “Um Estado sem meios para mudar, não tem meios para se conservar.”. Essa passagem nos ajuda a escapar da velha e repetida crítica de que o pensamento conservador é antimudança ou contra toda e qualquer inovação. O pensamento ou mentalidade conservadores é contra a mudança pela mudança, ou a inovação pela inovação.

Alexis De Tocqueville (1805 – 1859), um dos maiores burkeanos, desfere um golpe semelhante à França revolucionária, reforçando o pensamento de Burke e Hegel com relação ao respeito e deferência que devem ser dados ao Estado. Conforme Tocqueville (1955, p. 147):

Our revolutionaries had the same fondness for broad generalisations, cut-and-dried legislative systems, and a pedantic symmetry; the same contempt for hard facts; the same taste for reshaping institutions on novel, ingenious, original lines...[for reconstructing] the entire system instead of trying to rectify its faulty parts.<sup>3</sup>

Apesar de ressaltar corretamente as características que dominam boa parte daqueles que desejam refundar o Estado com um pensamento revolucionário, Tocqueville aponta para algo muito semelhante ao que fora dito por Burke e Hegel, a saber, observar cuidadosamente a racionalidade para a qual o Estado aponta e, acima de tudo, respeitar este buscando corrigir suas partes defeituosas.

Mais recentemente, ao adentrarmos os princípios conservadores enumerados por Russel Kirk (1918 – 1994) em *A Política da Prudência*, pelo menos dois parecem corroborar a visão dialética processual no pensamento conservador: “o conservador adere aos costumes, à convenção e à continuidade”<sup>4</sup> (2º princípio) e “o conservador razoável entende que a permanência e a mudança devem ser reconhecidas e reconciliadas em uma sociedade vigorosa”<sup>5</sup>, (10º princípio).

Os dois princípios acima citados deixam muito clara a mentalidade conservadora, a saber, de que o pensamento conservador não busca manter irrestritamente toda e qualquer tradição ou costume ao longo do tempo. E, ainda, de que o progresso não integre o pensamento conservador, pelo contrário, o verdadeiro progresso deve ser conciliado com a permanência também, aqui o velho dito hegeliano do “superar conservando” ou “conservar superando”. Por isso, o pensamento conservador não deve, nesse sentido, jamais ser compreendido como pensamento do

---

<sup>3</sup> Tradução livre da citação: “Nossos revolucionários tinham o mesmo gosto por generalizações amplas, sistemas legislativos cortados e secos e uma simetria pedante; o mesmo desprezo por fatos concretos; o mesmo gosto por reformular as instituições em linhas inovadoras, engenhosas e originais ... [por reconstruir] todo o sistema, em vez de tentar corrigir suas partes defeituosas.”

<sup>4</sup> Cf. KIRK, Russel. *A Política da Prudência*. Tradução de Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito; Apresentação à edição brasileira de Alex Catharino; introdução de Mark C. Henrie; estudos anexos de Bruce Frohnen, Gerhart Niemeyer e Edward E. Ericson Jr. São Paulo: É Realizações, 2013, p. 106.

<sup>5</sup> Cf. KIRK, Russel. *A Política da Prudência*. Tradução de Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito; Apresentação à edição brasileira de Alex Catharino; introdução de Mark C. Henrie; estudos anexos de Bruce Frohnen, Gerhart Niemeyer e Edward E. Ericson Jr. São Paulo: É Realizações, 2013, p. 112.



passado, retrógrado e atrasado, mas sim, reflexivo, cauteloso e prudente. Lento, gradual-processual e imperfectível. É o reconhecimento da imperfectibilidade humana que deve conscientizar o homem que o progresso deve ser relacionado com um processo de tentativa e erro, responsável e cauto.

Para que algo mude, algo precisa ser mantido, conservado, preservado. Para que algo seja conservado, mantido ou preservado é preciso mudar, a saber, nos aspectos evolutivos ou no que concerne ao aperfeiçoamento moral e político dos indivíduos e das sociedades humanas, que, desde os primórdios nos fazem saber de seu desenvolvimento, tanto no que tange à moralidade quanto à *techne*.

## CONCLUSÃO

Feitas as devidas exposições, desde a mais preliminar colocação da dialética de Hegel, o contratualismo Burkiano e a menção aos dois princípios conservadores desenvolvidos por Kirk, é possível notar que há na dialética de Hegel e em sua visão do Estado um tom ou características bastante claras de representantes importantes do pensamento Conservador.

Seja do mais imediato ao mais mediado, seja do mais indeterminado ao absoluto, seja no campo das possibilidades do que podemos conhecer ou no campo do agir ou fazer ético e político, parece inegável que a definição de contrato em Burke e a exposição de dois dos dez princípios conservadores em Kirk, pressupõem um movimento dialético.

Portanto, o pensamento conservador ou mentalidade conservadora pressupõe um movimento, a saber, um movimento que respeite as conquistas históricas da humanidade, tendo em vista que um indivíduo pode equivocar-se, mas há sabedoria na espécie humana, sendo assim, considerada capaz de legar à posteridade instituições e modos de vida úteis à sua preservação e aprimoramento sensato.

O contrato descrito por Burke segue a linha dialética temporal ao estabelecer um contrato de almas, ou seja, um contrato em que os vivos preservam a herança dos antepassados, buscando legá-la àqueles que ainda farão parte da sociedade um dia.

Nesse ínterim, dos dez princípios aventados por Kirk, dois se mostram profundamente alinhados ao movimento dialético, pois, aderir aos *costumes*,

*convenção e continuidade* e, procurar conciliar *permanência e mudança* significa observar com cuidado o movimento ocorrido a nível ético, político e social.

Parece, ao menos de forma singela que, - o pensamento de Hegel alinhando-se ao pensamento conservador – ao apostarem em um olhar cuidadoso ao movimento que deve ser feito em termos de Estado e sociedade civil, propõem um certo tipo ou modelo de pacto, o qual poderíamos num primeiro momento chamar de pacto de razoabilidade.

## REFERÊNCIAS

BRANCO, D. A. E. *Conservadorismo em Hegel: servidão e liberdade na primeira parte da Fenomenologia do Espírito*. In: REVISTA REFLEXÕES. Fortaleza-CE. Ano 5, Nº9, Julho-Dezembro, 2016, p. 109-124.

BURKE, E. *Reflexões sobre a Revolução na França*. Tradução, apresentação e notas de José Miguel Nanni Soares. São Paulo: EDIPRO, 2014, 255p.

HASSNER, P. *George W. F. Hegel*. In: CROPSEY, Joseph & STRAUS, Leo (Org.), *História da Filosofia Política*. Tradução de Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013, 875p.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: VOZES, 1992, 2 v. 493p.

OAKESHOTT, M. *Conservadorismo*. Tradução de André Bezamat. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016, 194p.

KIRK, R. *A Política da Prudência*. Tradução de Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito; Apresentação à edição brasileira de Alex Catharino; introdução de Mark C. Henrie; estudos anexos de Bruce Frohnen, Gerhart Niemeyer e Edward E. Ericson Jr. São Paulo: É Realizações, 2013, 495p.

SCRUTON, R. *Como ser um conservador*. Tradução de Bruno Garshagen; revisão técnica de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2016, 292p.

TOCQUEVILLE, A de. *The Old Regime and the French Revolution*. New York: Doubleday, 1955, 300p.



