

XXI

SEMANA ACADÊMICA

ppg filosofia

pucrs

VOLUME 3
MODERNA
HEGEL
MARX
POLÍTICA



Editora Fundação Fênix

ORGS.: ANTÔNIO COSTA,
BRANDON DA ROSA, JOÃO JÜNG E
MATHEUS SOUZA

Nos seus 21 anos de existência, a Semana Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS se consolidou como um importante espaço de debate na Filosofia do Brasil. Na sua 21ª edição, ocorrida virtualmente nos dias 15, 16 e 17 de setembro de 2021, a Semana Acadêmica contou com 102 comunicações realizadas por discentes de graduação e pós-graduação distribuídas em mesas de debate qualificado sobre os mais diversos campos de pesquisa filosófica, como Hegel, Marx e Marxismos; Filosofia Antiga e Medieval; Filosofia Contemporânea; Epistemologia; Heidegger; Filosofia Moderna; Nietzsche e Foucault; Fenomenologia e Psicanálise; Estética e Feminismo, atestando a proficiência e vastidão dos estudos filosóficos no Brasil, que agora podem ser acompanhados em formato de livro. Para além das conferências de pesquisadores e pesquisadoras já estabelecidas no panorama intelectual brasileiro e latino-americano, como a do Prof. Dr. Francisco Cortés Rodas, da Universidade de Antioquia – Colômbia, que proferiu a conferência “¿Es la pobreza mundial un problema de justicia para los países más ricos?”; a do Prof. Dr. Filipe Campello (UFPE), “Descolonizar, sim, mas como? (ou: o que fazer com as estátuas de filósofos europeus?)”; do Prof. Dr. Oswaldo Giacóia (Unicamp), “Heidegger: Sobre Kierkegaard, Nietzsche e a Filosofia”; do Prof. Dr. Victor Ximenes (UFABC), “Realismo capitalista como deflação da consciência”; da doutoranda Diana Taschetto (USP), “Porque filósofos devem se atentar aos fundamentos da mecânica quântica” e, finalizando, a conferência da psicanalista e escritora Dra. Maria Rita Kehl, “Charles Baudelaire por Walter Benjamin: dois melancólicos inspirados”.



Editora Fundação Fênix

XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS

Vol. 3

FILOSOFIA MODERNA / HEGEL / MARX / FILOSOFIA POLÍTICA

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fábio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

(Organizadores)

Brandon Jahel da Rosa

Antônio Carlos da Rocha Costa

João H.S. Jung

Matheus Hein Souza

XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS

Vol. 3



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2021

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Valentinne Serpa

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 – 84

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SERPA, Valentinne; DIEDRICH, Bruna; LORENZETTI, Darlan; POSSELT, Vinícius Felipe. (Orgs).

ROSA, Brandon Jahel da; COSTA, Antônio Carlos da Rocha, JUNG, João H.S.; SOUZA, Matheus Hein. (Orgs). *XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS – Filosofia Moderna / Hegel / Marx / Filosofia Política*. Vol. 3. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

330p.

ISBN – 978-65-81110-38-3



<https://doi.org/10.36592/9786581110383>

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

CDD-100

1. Filosofia Moderna. 2. Hegel. 3. Marx. 4. Marxismo. 5. Filosofia Política.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS

VOLUME III

VOLUME III - FILOSOFIA MODERNA / HEGEL / MARX / FILOSOFIA POLÍTICA

Comissão Organizadora

Jeferson Forneck – Brandon Jahel da Rosa

Pedro Antônio Gregorio de Araujo – Valentinne Serpa

Comissão Científica

Jeferson Forneck – Brandon Jahel da Rosa – Pedro Antônio Gregorio de Araujo

Valentinne Serpa – Antônio Carlos da Rocha Costa – Bruna Diedrich

Cássia Zimmermann Fiedler – Daniel Santos – Darlan Lorenzetti – Émerson Pirola

Felipe Fortes – Isis Hochmann de Freitas – João Francisco Cortes Bustamante

João Henrique Salles Jung – Matheus Hein Souza – Vinícius Felipe Posselt.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	
<i>Os Organizadores</i>	11
FILOSOFIA MODERNA	15
1. ROUSSEAU E A DEFORMIDADE NA ERA DAS LUZES	
<i>Breno Zen</i>	17
2. EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E INSUFICIÊNCIA DA RAZÃO EM KIERKEGAARD	
<i>Fabian Sichonany Samuel</i>	31
3. O MODELO CAUSATIVO DE HUME NA DESCONSTRUÇÃO DE PRECONCEITOS E SUPERAÇÃO DA INTOLERÂNCIA	
<i>Thiago Guagliardo Klohn</i>	45
HEGEL	61
4. A PARALAXE NO IDEALISMO ALEMÃO: KANT, HEGEL E O PROBLEMA DO ABSOLUTO	
<i>Alan Duarte Araújo</i>	63
5. ESTRUTURALISMO E FINITUDE, PÓS-ESTRUTURALISMO E PROGRESSÃO INFINITA: UMA ANÁLISE LÓGICO-HEGELIANA DA APRESENTAÇÃO DO ESTRUTURALISMO E DO PÓS-ESTRUTURALISMO POR JAMES WILLIAMS	
<i>Antônio Carlos da Rocha Costa</i>	79
6. SER E PENSAR: INTERSEÇÕES ENTRE LÓGICA, METAFÍSICA, FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO E CIÊNCIA DA LÓGICA	
<i>Gabriel Rodrigues da Silva</i>	97
7. A LÓGICA HEGELIANA ENQUANTO ARGUMENTO AO PROJETO COSMOPOLITA: DA CATEGORIA DE LIMITE À DIALÉTICA DA REPULSÃO-ATRAÇÃO	
<i>João H.S. Jung</i>	111
MARX	131
8. O BONAPARTISMO COMO FORMA EXTREMA DE ALIENAÇÃO POLÍTICA	
<i>Daniel de Melo Sita</i>	133
9. O CICLO DO CAPITAL TOTAL E A CONDIÇÃO DE SUA REPRODUÇÃO	
<i>Lutiero Cardoso Esswein</i>	149
10. A ALIENAÇÃO NOS GRUNDRISSE (1857-58) DE KARL MARX	
<i>Lutti Mira</i>	163

FILOSOFIA POLÍTICA	181
11. A EVOLUÇÃO DA EMPATIA E IMPLICAÇÕES ÉTICAS <i>Aline Karen Cristina Canella</i>	183
12. ESTUDOS CONTEMPORÂNEOS SOBRE A COMPOSIÇÃO DA LEI NA PERSPECTIVA DE MONTESQUIEU: UMA INTRODUÇÃO À ALQUIMIA DAS LEIS <i>Ataliba Telles Carpes</i>	193
13. DO RECONHECIMENTO À LIBERDADE SOCIAL: O PERCURSO TEÓRICO- METODOLÓGICO DE AXEL HONNETH <i>Brandon Jahel da Rosa</i>	207
14. ENTRE A MÍSTICA PACIFISTA E A VIOLÊNCIA: ENSAIO SOBRE OS LIMITES DO PACIFISMO <i>Cristian Marques</i>	223
15. ALASDAIR MACINTYRE E SUA TEORIA DA COMUNIDADE ENQUANTO ESPAÇO PÚBLICO VOLTADA PARA O FLORESCIMENTO DO SER HUMANO ENQUANTO RACIOCINADOR PRÁTICO INDEPENDENTE <i>Jáder de Moura Fontenele</i>	243
16. O PROBLEMA (MORAL) DA DESIGUALDADE <i>Julio Tomé</i>	253
17. BREVES NOTAS SOBRE A ONTOLOGIA DA NORMATIVIDADE RACISTA <i>Lucas Taufer</i>	269
18. RAWLS E O PROBLEMA DA PUNIÇÃO <i>Luís Miguel Rechiki Meirelles</i>	285
19. PARA ONDE VAI A DEMOCRACIA? UMA INCURSÃO NAS ANÁLISES DE WENDY BROWN E STEVEN LEVITSKY E DANIEL ZIBLATT <i>Matheus Hein Souza</i>	305
20. AMÉRICA HÍBRIDA: UMA VISÃO DESDE AQUI <i>Valentine da Silva Serpa</i>	317

APRESENTAÇÃO

Nos seus 21 anos de existência, a Semana Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS se consolidou como um importante espaço de debate na Filosofia do Brasil. Na sua 21ª edição, ocorrida virtualmente nos dias 15, 16 e 17 de setembro de 2021, a Semana Acadêmica contou com 102 comunicações realizadas por discentes de graduação e pós-graduação distribuídas em mesas de debate qualificado sobre os mais diversos campos de pesquisa filosófica, como *Hegel, Marx e Marxismos; Filosofia Antiga e Medieval; Filosofia Contemporânea; Epistemologia; Heidegger; Filosofia Moderna; Nietzsche e Foucault; Fenomenologia e Psicanálise; Estética e Feminismo*, atestando a proficuidade e vastidão dos estudos filosóficos no Brasil, que agora podem ser acompanhados em formato de livro. Para além das conferências de pesquisadores e pesquisadoras já estabelecidas no panorama intelectual brasileiro e latino-americano, como a do Prof. Dr. Francisco Cortés Rodas, da Universidade de Antioquia – Colômbia, que proferiu a conferência “¿Es la pobreza mundial un problema de justicia para los países más ricos?”; a do Prof. Dr. Filipe Campello (UFPE), “Descolonizar, sim, mas como? (ou: o que fazer com as estátuas de filósofos europeus?)”; do Prof. Dr. Oswaldo Giacóia (Unicamp), “Heidegger: Sobre Kierkegaard, Nietzsche e a Filosofia”; do Prof. Dr. Victor Ximenes (UFABC), “Realismo capitalista como deflação da consciência”; da doutoranda Diana Taschetto (USP), “Porque filósofos devem se atentar aos fundamentos da mecânica quântica” e, finalizando, a conferência da psicanalista e escritora Dra. Maria Rita Kehl, “Charles Baudelaire por Walter Benjamin: dois melancólicos inspirados”.

A Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS sempre procurou se pautar como um espaço para o debate qualificado de ideias, para trocas científicas entre os discentes de todo o Brasil, oferecendo aos pesquisadores e pesquisadoras a oportunidade de publicização dos seus trabalhos e de apreciação crítica pelos seus pares. Da mesma forma, disponibilizando o benefício da publicação dos seus trabalhos, como o presente livro, colaborando com a divulgação do saber filosófico

para o grande público e para a manutenção da excelência do importante tripé acadêmico de ensino, pesquisa e publicação.

O corpo discente do PPG em Filosofia da PUCRS acredita firmemente na vocação filosófica de corroborar com o debate público qualificado, não somente no Brasil, mas em toda a América Latina, aperfeiçoando as ferramentas críticas de análise para as patologias de nosso tempo, de melhoramento de nossas instituições democráticas e do ensino superior no país. Por isso, os presentes livros, que agora o público terá acesso, constituem-se como um importante material de reflexão para a sociedade contemporânea.

Os artigos dos quatro volumes são resultados das apresentações nas mesas de comunicações da Semana Acadêmica e estão organizados do seguinte modo:

– **Volume 01** – Filosofia Antiga, Estética, Heidegger, Fenomenologia e Psicanálise. (Organizadores: Jeferson Forneck, Daniel Santos, João Francisco Cortés Bustamante, Isis Hochmann de Freitas);

– **Volume 02** – Filosofia Medieval, Feminismo, Filosofia Analítica. (Org.: Valentinne Serpa, Bruna Diedrich, Darlan Lorenzetti, Vinícius Felipe Posselt);

– **Volume 03** – Filosofia Moderna, Hegel, Marx, Filosofia Política. (Org.: Brandon Jahel da Rosa, *Antônio Carlos Da Rocha Costa*, João Henrique Salles Jung, Matheus Hein Souza);

– **Volume 04** – Filosofia Contemporânea, Nietzsche, Foucault. (Org.: Pedro Antônio Gregorio de Araujo, Cássia Zimmermann Fiedler, Emerson Pirola, Felipe Fortes).

A comissão responsável pela organização da XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS foi composta pelos mestrandos Jeferson Forneck e Brandon Jahel da Rosa, e os doutorandos Pedro Antônio Gregorio de Araujo e Valentinne Serpa. A comissão científica, responsável pela avaliação dos resumos e dos artigos e pela organização destes três volumes, foi composta por Jeferson Forneck, Brandon Jahel da Rosa, Pedro Antônio Gregorio de Araujo, Valentinne Serpa, *Antônio Carlos Da Rocha Costa*, *Bruna Diedrich*, *Cássia Zimmermann Fiedler*, *Daniel Santos*, *Darlan Lorenzetti*, *Emerson Pirola*, *Felipe Fortes*, *Isis Hochmann de Freitas*, *João Francisco Cortes Bustamante*, *João Henrique Salles Jung*, *Matheus Hein Souza* e *Vinícius Felipe Posselt*.

A Comissão de Representação Discente gostaria de agradecer a todos e todas que colaboraram para o perfeito andamento da XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, à coordenação do PPG em Filosofia, nas pessoas do Prof. Dr. Agemir Bavaresco e o Prof. Dr. Jair Tauchen, da Escola de Humanidades da PUCRS, do corpo docente e discente do PPG, da comissão científica e de toda a comunidade acadêmica que participou do evento. Desejamos, a todas e todos, uma boa leitura.

Jeferson Forneck.

Brandon Jahel da Rosa.

Pedro Antônio Gregorio de Araujo.

Valentinne Serpa.

FILOSOFIA MODERNA

1. ROUSSEAU E A DEFORMIDADE NA ERA DAS LUZES



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-01>

Breno Zen¹

Resumo

O pensamento de Rousseau a respeito do desenvolvimento dos costumes humanos apresenta uma perspectiva um tanto antitética em relação à Era das Luzes, conhecida por aclamar o progresso científico, artístico e filosófico de sua época. Para Rosseau, este desenvolvimento é responsável pela proliferação dos mais variados vícios da humanidade. No entanto, para os enciclopedistas, a difusão do conhecimento poderia criar uma sociedade letrada, que rumaria para o melhor.

Palavras-chave: Rousseau. Iluminismo. Costumes. Ciências. Artes

1 INTRODUÇÃO

Este texto tem por objetivo elencar alguns pontos que possam elucidar as divergências entre o autor genebrino Jean-Jacques Rousseau e os enciclopedistas franceses do Século XVIII. Tomamos como partida o *Discurso sobre as ciências e as artes*, primeiro texto filosófico de Rousseau, além das objeções que lhe foram feitas, entre elas trechos do discurso preliminar da *Enciclopédia ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, de autoria de Jean Le Rond d'Alembert. Ambos trafegam por volta do ano de 1750 na França, e refletem sobre um assunto crucial para a época e que reflete até os presentes dias, que é o papel e a importância do desenvolvimento das ciências e das artes para a formação dos costumes modernos.

O Século XVIII, também conhecido como Século das Luzes, reservou uma constante empreitada pelo desenvolvimento da ciência e da técnica, e que também tornou o ser humano protagonista de grande parte das reflexões filosóficas. Ciente

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. E-mail: bbdzen@ucs.br

disso, Kant afirmou em 1783 que esta se tratava uma época deflagrada pela “saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (KANT, 1985, p. 100). Cerca de quarenta anos antes do escrito kantiano, já se concentrava em Paris um prolífico cenário de produção artística e intelectual, que provocou desenvolvimentos muito significativos para a literatura, para a ciência, para o pensamento filosófico e para a recém-criada crítica da arte, prática que se tornou comum entre os intelectuais. E mesmo que este movimento seja considerável e muito característico da época, é inevitável que o mesmo tenha se formado sem que importantes antíteses se fizessem ao seu redor. Talvez a mais contundente esteja na obra de Jean-Jacques Rousseau, autor genebrino que por muito tempo atuou em Paris, frequentando os círculos de leitura dos *philosophes* franceses, até um inevitável rompimento, o qual elucidaremos.

2 ROUSSEAU E OS ENCICLOPEDISTAS: APROXIMAÇÕES E AFASTAMENTOS

Em seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, publicação de 1750, Rousseau afirma que “nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e artes avançaram rumo à perfeição” (ROUSSEAU, 2020 [1750], p. 44), identificando na forma como o conhecimento se desenvolveu uma medida para a deformação dos costumes e para a proliferação das desigualdades. O texto, premiado pela *Academia de Dijon*, respondia à pergunta: o restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes? Ao responder negativamente, Rousseau deixa a perspectiva epistemológica em segundo plano, chamando a atenção para as implicações morais que o avanço técnico teria promulgado à sociedade, da mudança nos costumes a seu aspecto individualista. Ora, esta é uma consideração que contraria tudo o que autores como Diderot, d’Alembert, Jaucourt, d’Holbach, Duclos, Saint-Lambert, entre outros enciclopedistas estiveram premeditando e produzindo em suas reuniões nos salões de letrados².

Sabemos que os pensadores que citamos jamais aceitariam por bem as afirmações que Rousseau fez em seu *Discurso*, mesmo que muitos deles pudessem

² Rousseau, inclusive, havia sido frequentador assíduo destes salões, onde ocorriam discussões literárias e filosóficas, organizadas por Diderot.

concordar que os costumes haviam, de certa forma, se corrompido com o desenvolvimento das cidades³. Alguns exemplos de convergência podem ser lidos justamente em verbetes da *Enciclopédia*. No verbete “honestidade”, escrito por Jaucort, afirma-se que “honestidade é pureza de costumes, de postura e de palavras” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015c, p. 71). Sobre o “vício”, o mesmo autor escreve que “o fundamento do vício consiste nas falsas medidas do bem” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015c, p. 157). No verbete “indecente”, Diderot escreve que “indecente, que é contra o dever, o decoro e a honestidade” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015c, p. 72). No verbete “luxo”, de Saint-Lambert, diz-se que “nunca houve luxo sem uma extrema desigualdade nas riquezas, ou seja, sem que o povo estivesse na miséria e um pequeno número de homens, na opulência” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015c, p. 87). Ora, nos parece bastante curioso, pois todas estas considerações são compartilhadas pelo pensamento de Rousseau; no entanto, o autor entende que o desencadeamento dos vícios nos costumes humanos foi “acelerado” justamente pelo desenvolvimento das ciências e das artes. Segundo o comentário de Starobinski,

[...] subjugados pela aparência, deixamo-nos seduzir por uma falsa imagem de justiça. Nosso erro não conta na ordem do saber, mas na ordem moral. Enganar-se é tornar-se culpado enquanto se acredita fazer o bem. Apesar de nós, à nossa revelia, somos arrastados para o mal. A ilusão não é apenas o que turva nosso conhecimento, o que vela a verdade: falseia todos os nossos atos e perverte nossas vidas. (STAROBINSKI, 2011, p. 14)

É muito curioso o posicionamento de Rousseau, uma vez que o autor publicou seu primeiro *Discurso* na mesma época em que escrevia verbetes para a *Enciclopédia*.

Este texto, mesmo tendo sido premiado por um círculo acadêmico respeitado, foi também amplamente criticado por outros letrados. *Objecções ao Discurso* foram publicadas periodicamente no jornal *Mercure de France*; Rousseau, por sua vez,

³ O próprio Diderot afirma que “vemos o nascimento e o crescimento da corrupção e dos vícios acompanharem o nascimento e o crescimento das cidades” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015b, p. 66).

tomou o cuidado de responder algumas destas objeções, aproveitando para se justificar, assim como para expandir as ideias contidas no texto original, que como o próprio autor comentaria mais tarde nas *Confissões*, "esta obra, cheia de calor e força, é completamente falha de lógica e de ordem; de todas as que saíram de minha pena é a de raciocínio mais fraco, e a mais pobre em harmonia" (ROUSSEAU, 1979, p. 233). Assim, as respostas de Rousseau às objeções, além de seu *Prefácio do Narciso*, escrito em 1752, são textos bastante importantes e complementares para que possamos compreender as entrelinhas de seu *primeiro Discurso*.

Estas conhecidas objeções publicadas no *Mercure de France* não incluem cartas dos enciclopedistas franceses; no entanto, Rousseau também foi alvo de críticas em um dos textos centrais da própria *Enciclopédia*; D'Alembert fez questão de citá-lo em seu *Discurso preliminar*, dando a entender que seu subversivo colaborador estaria a atentar pela destruição dos conhecimentos técnicos e científicos:

Seria talvez este o lugar para repelir os golpes que um escritor e filósofo eloquente dirigiu, há não muito tempo, contra as ciências e as artes, acusando-as de corromper os costumes. Não conviria compartilhar seus sentimentos do início de uma obra como esta, e o homem de mérito de que falamos parece ter dado sufrágio ao nosso trabalho, pelo zelo e pelo êxito que contribui para ele. Não lhe censuramos, em absoluto, o fato de ter confundido a cultura do espírito com o abuso que pode ser feito dela. Ele nos responderia, sem dúvida, que tal abuso é inseparável dessa cultura; mas lhe rogaríamos então que examinasse se a maioria dos males que atribui às ciências e às artes não se deve a causas completamente diferentes, cuja enumeração seria tão longa quanto delicada. [...] Enfim, mesmo que, em detrimento dos conhecimentos humanos, fizéssemos aqui uma confissão que estamos longe de aceitar, estamos ainda mais longe de crer que se ganharia algo com a destruição das artes e ciências: resta-nos-iam os vícios e, além deles, teríamos a ignorância. (DIDEROT; D'ALEMBERT, 2015, p. 207)

Uma breve menção em repúdio também se fez presente no *Ensaio sobre os costumes* de Voltaire, no qual ele afirma que

os crimes e as desgraças sempre foram de todos os tempos; mas não houve senão quatro séculos para as belas-artes. Só um louco seria capaz de dizer que essas artes corromperam os costumes; elas floresceram, apesar da maldade dos homens, e abrandaram os costumes dos tiranos (VOLTAIRE, 1952, p. 149)

Ora, nos parece importante esclarecer: o objetivo de Rousseau nunca foi o de atentar contra as ciências e as artes, sugerindo que as mesmas fossem esquecidas, destruídas ou negadas. No entanto, esta acusação foi muito recorrente nos anos posteriores à publicação do *Discurso*, e chega a ser objeto até os dias de hoje. Mas como o autor repetiu em diversas respostas às suas objeções, seu objetivo era de versar sobre os excessos causados pelas ciências e pelas artes, que ao contribuírem para o desenvolvimento dos costumes humanos, também tornavam por promover o individualismo e a vaidade. Além disso, para o fato de que elas eram acessadas por uma parcela muito pequena dos cidadãos, o que não permitia que se primasse por soluções realmente coletivas; tratava-se de uma prática exclusiva das elites.

3 A CRÍTICA ÀS CIÊNCIAS E ÀS ARTES

Na Europa do Século XVIII, a maior parte da população sequer sabia ler e escrever, e a desigualdade social não permitia que este cenário fosse aprimorado. Aliás, Rousseau iria expandir categoricamente suas teorias primárias no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, publicação de 1755, em que o autor cria uma narrativa antropológica mais consistente, e que estaria por identificar no surgimento da propriedade privada os verdadeiros problemas da civilização, pelos quais as ciências e as artes pareciam trafegar sem qualquer questionamento. No *primeiro Discurso* o autor já prevê este posicionamento:

Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual

pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados. A necessidade levantou os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram. (ROUSSEAU, 1973, p. 343)

Rousseau sustenta que as ciências e as artes, portanto, contribuem para que os homens mantenham necessidades que anteriormente não possuíam. O autor não afirma que a humanidade era melhor, mas que ela era capaz de viver plenamente com muito menos. As letras teriam ajudado a convencer os homens de que eles deveriam ser merecedores de honrarias e comodidades que antes não lhes faziam falta. Diante destas comodidades, as virtudes foram esquecidas, os costumes se corromperam e os interesses individuais se alastraram pelas comunidades humanas, que nunca mais conheceram o verdadeiro sentido da colaboração mútua. A felicidade passou a ser buscada na opinião alheia, na reputação. Os homens das ciências não buscavam a verdade, apenas a estima pública. E é interessante observar, logo nas primeiras linhas do discurso preliminar da *Enciclopédia*, D'Alembert cita os autores de seus verbetes dizendo que "poderíamos afirmar com segurança que têm todos boa reputação" (DIDEROT; D'ALEMBERT, 2015, p. 43). Ora, D'Alembert não afirma se tais autores são virtuosos ou se realmente possuem propriedade para falar a respeito dos temas pelos quais respondem, apenas indica que são estimados e reconhecidos publicamente.

Um outro ponto afirmado por Rousseau é que o campo o qual ele critica pertence a um seleto grupo. Em 1751, em resposta à objeção do Rei da Polônia para seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau esclarecia o quão exclusivo o uso científico era dos homens letrados: "para fazer bom uso da ciência é preciso reunir grandes talentos e grandes virtudes. Isso só pode se esperar de algumas almas privilegiadas, e não se pode esperar de um povo em seu todo" (ROUSSEAU, 1973, p. 386). Aqui o autor questiona, portanto, as soluções pensadas pelos enciclopedistas, que não estariam preocupados em resolver os problemas da sociedade, ou mesmo envolver os povos em suas resoluções; suas principais preocupações estariam alocadas nas inquietações individuais, e a solução às problemáticas propostas, ao reino da vaidade. Tais práticas eram destinadas exclusivamente aos intelectuais, geralmente de origem rica, e, portanto, privilegiada.

Ora, é importante lembrar que o subtítulo do discurso preliminar da *Enciclopédia é Por uma sociedade letrada*, algo que talvez Rousseau não tenha se permitido dar atenção. No entanto, a promoção do conhecimento das ciências e das artes que é promovida pela iniciativa enciclopedista, apesar de possuir fins pedagógicos e culturais, que por si só prevêm justamente maior inclusão no que se refere ao domínio das letras e o que delas se produz, a questão da desigualdade não aparece como um problema crucial para que essa difusão de fato ocorra. No texto rousseauiano, esta é uma questão de suma importância: na *Carta ao rei da Polônia* é possível identificar uma previsão para a temática central do *Discurso sobre a desigualdade*, e talvez a principal preocupação da obra Rousseau, que teria o levado a duvidar do valor das ciências e das artes:

A primeira fonte do mal é a desigualdade: da desigualdade saíram as riquezas, uma vez que as palavras rico e pobre são relativas e em todas as partes em que os homens forem iguais não haverá ricos nem pobres. Das riquezas nasceram o luxo e a ociosidade; do luxo nasceram as belas-artes e, da ociosidade, as ciências. (ROUSSEAU, 1973, p. 394)

É por esta razão que Rousseau afirma que "as ciências fazem mais mal aos costumes do que bem à sociedade", além de que "seria desejável que os homens se dedicassem a ela com menos ardor" (ROUSSEAU, 1973, p. 384). O autor, portanto, não atenta contra o fazer científico, mas observa que suas preocupações deveriam ser deslocadas para um campo mais social, que pudesse realmente transformar o meio social e melhorar a vida da população, perspectiva que atingiria sua maturidade no pensamento rousseauiano em 1762, em seu *Contrato social*. Na fase primária de seu pensamento, a qual aqui nos detemos, Rousseau ainda se concentra na crítica à exclusividade das práticas intelectuais:

Mas como pode ser que as ciências, cuja fonte é tão pura e o fim tão louvável, deem origem a tantas impiedades, tantas heresias, tantos erros, tantos sistemas absurdos, tantas contrariedades, tantas inépcias, tantas sátiras amargas, tantos romances miseráveis, tantos versos silenciosos, tantos livros obscenos e,

naqueles que as cultivam, a tanto orgulho, tanta avareza, tanta malignidade, tanta intriga, tanto ciúme, tanta mentira, tanta torpeza, tantas calúnias, tantas adulações covardes e vergonhosas? Eu diria que a ciência, apesar de muitíssimo bela e muitíssimo sublime, não é feita para o homem; que lhe basta estudar seus deveres e que cada um recebeu todas as luzes necessárias a este estudo. (ROUSSEAU, 1973, p. 384)

A acidez reservada a este parágrafo nos parece uma boa amostra da aversão que Rousseau estava desenvolvendo a respeito da produção intelectual de sua época. Também é uma boa amostra da excentricidade e de certos exageros os quais o autor protagoniza. Aliás, quando afirma que “a ciência não é feita para o homem”, parece-nos que o autor sugere que a mesma é feita somente para “alguns” homens, ou seja, os homens letrados, de classe burguesa, estes, que não vivem se não estiverem envoltos pelo luxo que teria se tornado necessário para eles.

Rousseau não vê, nos homens das ciências, homens virtuosos, nem homens interessados pela verdade; para o autor, estes estão apenas para provar a razão de suas perspectivas, e, por meio delas, receber títulos e honrarias. “Como seria doce viver entre nós, se a contenção exterior sempre representasse a imagem dos estados do coração, se a decência fosse a virtude, se nossas máximas nos servissem de regra, se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo!” (ROUSSEAU, 1973, p. 343). Esta distinção traz certa influência platônica, que se desenvolverá por toda a obra de Rousseau; trata-se da distinção entre o *ser* e o *parecer*: os homens das ciências não desejariam, portanto, buscar a verdade, mas validar teorias entre os círculos acadêmicos, que pudessem lhe garantir a glória individual.

Quantos perigos e caminhos ilusórios na investigação das ciências! Por quantos erros, mil vezes mais perigosos do que é inútil a verdade, não se tem de passar para chegar a ela! A desvantagem é visível, pois o falso é suscetível a uma infinidade de combinações e a verdade tem uma única maneira de ser. (ROUSSEAU, 1973, p. 351)

Para Rousseau, a verdade assume um papel intocável; ela é relacionável à natureza ou a Deus, ou seja, criaturas perfeitas e imutáveis em sua razão de ser.

Ainda na *Resposta ao rei da Polônia*, o autor afirma que “a verdade é tão independente daqueles que a atacam e a defendem que os autores que discutem a seu respeito deveriam ignorar-se reciprocamente” (ROUSSEAU, 1973 [1751], p. 386). Este posicionamento, aliás, seria sustentado por toda sua vida; na última obra de Rousseau, de publicação póstuma, *Devaneios de um caminhante solitário*, o autor afirma: “seja qual for o efeito resultante da verdade, sempre somos inocentes quando a dissemos, pois nada acrescentamos de nosso” (ROUSSEAU, 2017, p. 48). A verdade, para o genebrino, possui certo teor de sacralidade, mais uma divergência do autor com os enciclopedistas, que buscam afastar seus estudos e afirmações do cunho religioso, uma vez que também buscam certo afastamento dos escolásticos.

Esta questão pode trazer ainda outros fatores em relação ao afastamento de Rousseau dos enciclopedistas. Estes se declaram materialistas, e muito se concentram no interesse epistêmico a respeito de suas relações com o mundo. D’Alembert afirma que “todos os nossos conhecimentos diretos reduzem-se aos que recebemos pelos sentidos; do que se conclui que é às nossas sensações que devemos todas as nossas ideias” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, p. 49). Ora, Rousseau não chega a questionar este posicionamento, uma vez que seus primeiros escritos se dedicam exclusivamente à filosofia moral e política. No entanto, seu posicionamento em relação à verdade, posto de encontro com o materialismo dos enciclopedistas pode nos trazer uma noção da distância de compreensão que se alastra entre o que cada um deles sustenta.

Enquanto Diderot e D’Alembert delegam aos sentidos humanos e à consciência a noção de que a verdade é somente uma questão de perspectiva, uma vez que o homem é um ser autônomo, e estaria emancipado de qualquer noção que pudesse envolver a sacralidade da vida, das ideias, do bem e do mal, Rousseau insiste que a verdade é um fenômeno independente de qualquer perspectiva:

A ciência é muito boa em si mesmo, eis o que é evidente, e seria preciso ter renunciado ao bom senso para dizer o contrário. O autor de todas as coisas é a fonte da verdade; tudo conhecer é um de seus atributos divinos: adquirir conhecimentos e espalhar luzes equivale, pois, a participar, de certo modo, da

inteligência suprema. Nesse sentido louvei o saber. (ROUSSEAU, 1973 [1751], p. 384)

Rousseau sustenta que a verdade é, em si mesma, inalterável; dela só podemos participar, sem modificá-la. Se fôssemos analisar de uma perspectiva materialista, como gostariam os enciclopedistas, podemos afirmar que o autor não está se apoiando em princípios apriorísticos, mas afirmando que a razão de ser da verdade, ou, se preferirmos, de um fenômeno isolado, não depende de perspectivas ou interpretações; em si mesmo, ele tem sua razão de ser. “Só será falso aquilo que, sem querer, tiver misturado de meu” (ROUSSEAU, 1973, p. 243). No entanto, é importante afirmar que Rousseau não se detém à questão epistêmica, o que não nos permite afrontá-lo com os materialistas franceses, apenas especular a respeito da diferença de abordagem.

No *Prefácio do Narciso*, de 1752, texto que serve como uma espécie de expansão do *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau segue delegando à ciência um papel de obstáculo para o entendimento humano; aqui, ele a compara com uma máscara, que impede que vejamos os horrores que ela mesma teria causado aos costumes humanos:

Quando afirmei terem-se corrompido nossos costumes, não pretendi com isso dizer que os costumes de nossos ancestrais eram bons, mas apenas que os nossos eram ainda piores. Entre os homens, existem inúmeras fontes de corrupção e, ainda que as ciências sejam talvez a mais abundante e rápida, isso não quer dizer que sejam a única. [...] As ciências não fizeram, pois, todo o mal; toca-lhes, nisso, somente a maior parte. O que sobretudo verdadeiramente lhe pertence é *terem dado a nossos vícios um aspecto agradável, um certo ar de honestidade que nos impede de distinguir-lhes o horror*. (ROUSSEAU, 1973, p. 428, grifos nossos)

Aqui retomamos ao problema que anteriormente fora citado por Starobinski: a implicância de Rousseau com as ciências e as artes, ou seja, com o discurso dos enciclopedistas franceses, se deve às aparentes amenizações que as mesmas teriam dado aos vícios humanos. A deformidade da Era das Luzes seria, enfim, o ato

de mascarar os excessos que promulgam a desigualdade: "lastimo que as ciências, as artes e todos os outros objetos de comércio fortaleçam pelo interesse pessoal os laços da sociedade" (ROUSSEAU, 1973, p. 431). A implicância estaria, portanto, em tornar ainda maior a distância entre os ricos, que teriam acesso ao letramento e ao desfrute das artes, e os pobres, geralmente analfabetos e também muito ocupados com o trabalho para a garantia da sobrevivência, sem luxo. As ciências e as artes contribuiriam, assim, para a formação de uma sociedade marcada pelos interesses individuais, e junto deles, da desigualdade.

Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No fundo, a natureza humana não era melhor, mas *os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente*, e nessa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios. (ROUSSEAU, 1973, p. 344)

A passagem premedita alguns conceitos que serão desenvolvidos em obras posteriores do autor, como a antítese à ideia hobbesiana de que o homem seria mau por natureza e que a sociedade serviria para regular as suas ações, assim como a ideia de que houve um tempo em que os costumes criados em sociedade só existiam por força da colaboração mútua, e não da competição. Quando afirma que "os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente", está a afirmar que as ciências teriam criado inúmeros obstáculos entre os homens, ou seja, não apenas os afastando da ordem da natureza, mas também de seu fazer comunitário. Antes mesmo de se aprofundar nessas questões, Rousseau preferiu colocar em xeque as ciências e as artes, como se as mesmas fossem produtos do luxo, da ociosidade, e, portanto, da desigualdade em plena ascensão.

CONCLUSÃO

Neste texto, estivemos focados em traçar algumas aproximações e distanciamentos que permeiam a relação de Rousseau e dos enciclopedistas, considerando as rugas trocadas entre eles. Sabemos que o autor genebrino por vezes opta por um tom dramático em sua escrita, demonizando ao extremo as ciências e as artes, e por vezes se referindo às mesmas como se no mundo não houvesse nada de pior (mesmo que, como ele mesmo se defende, nunca tenha promulgado sua destruição). Ora, há um estudo muito interessante do autor brasileiro Bento Prado Jr., que afirma que esta acidez característica é necessária para que a retórica rousseauiana tenha o seu efeito, pleno em “estranheza” e “excentricidade” (PRADO JR., 2018, p. 64).

De nossa realidade contemporânea, é bastante difícil ler Rousseau sem questionar seus polêmicos posicionamentos, que muitas vezes soam saudosistas e conservadores. Vivemos em um mundo em que as ciências já se converteram nas mais variadas tecnologias que ocupam nosso cotidiano, e que parecem inseparáveis dos usos do meio social; é como se não pudéssemos viver sem elas, como se tivéssemos sido forjados a seu molde. Ora, talvez estejamos carregando o fardo das inquietações rousseuistas, ou mesmo suas implicâncias.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1996.

DIDEROT, D; D'ALEMBERT, J.L.R. *Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios – Volume 1 – Discurso preliminar e outros textos*. Trad. de Maria das Graças de Souza [et al.]. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

DIDEROT, D; D'ALEMBERT, J.L.R. *Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios – Volume 4 – Política*. Trad. de Maria das Graças de Souza [et al.]. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

DIDEROT, D; D'ALEMBERT, J.L.R. *Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios – Volume 5 – Sociedade e artes*. Trad. de Maria das Graças de Souza [et al.]. São Paulo: Editora Unesp, 2015c.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?. In: *Textos Seletos*. Trad. de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

PRADO JR., B. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

ROUSSEAU, J.J. *As confissões*. Trad. de Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 1979.

ROUSSEAU, J.J. Discurso sobre as ciências e as artes. In: *Rousseau - Escritos sobre a política e as artes*. Trad. de Maria das Graças de Souza. São Paulo: UBU Editora/Editora UNB, 2020.

ROUSSEAU, J.J. Discurso sobre as ciências e as artes. In: *Coleção Os Pensadores*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1973.

ROUSSEAU, J.J. *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. de Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2017.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau – a transparência e o obstáculo*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VOLTAIRE. Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações. In: *Clássicos Jackson – Volume XXXII – Selecções – Voltaire*. Trad. de J. Brito Broca. São Paulo: W. M. Jackson Inc, 1952.

2. EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E INSUFICIÊNCIA DA RAZÃO EM KIERKEGAARD



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-02>

Fabian Sichonany Samuel¹

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo entender a relação entre fé e razão (ética) em Kierkegaard. Entende-se que a experiência de fé está além dos preceitos racionais da moral, requerendo inclusive a sua suspensão. Nesta leitura Kierkegardiana, fé e razão estariam irreduzivelmente separadas, já que atenderiam a dois campos diferentes: a primeira teria vocação ao infinito; a segunda, a seu turno, lidaria com a contingência e a finitude, expressando-se a partir de preceitos éticos. Entretanto, esse entendimento com relação a separação entre fé e razão não é engendrado por uma especulação filosófica sistemática e abstrata, mas constatada pelo homem que vive na concretude da existência e que está sujeito, portanto, a todos os devires existenciais, alguns reduzíveis ao conceito, outros não. Assim, deve-se estar ciente de que a razão não é suficiente no caminho existencial trilhado por Abraão, modelo paradigmático apresentado por Kierkegaard. Por isso, ele experimenta as agruras da solidão existencial ao buscar tornar efetivo o chamado de Deus em sua vida, uma vez que, como movimenta-se nos domínios da fé, não pode ser entendido pelos homens de seu tempo, que julgam sua ação a partir de critérios éticos, desconhecedores que são dos motivos recônditos e sagrados do patriarca.

Palavras-chave: Fé; Razão; Kierkegaard.

Introdução

Em sendo um dos temas perenes da filosofia, a relação entre fé e razão esteve em grande medida presente na especulação dos grandes filósofos como substrato intelectual, ou seja, como um elemento constituinte da tessitura e da ambiência

¹ Doutorando do PPGFIL da PUCRS. Bolsista CAPES. E-mail: fssamuel@hotmail.com.

sociocultural de cada período, sendo frequentemente alçada a primeiro plano enquanto uma preocupação precípua nos mais diferentes sistemas. Pode-se dizer que a resposta dada a essa relação ou a indicação de um possível caminho interpretativo corresponde, por sua vez, de maneira bem geral, a três caminhos modernos já bastante conhecidos: o primeiro, desde Kant, anuncia a impossibilidade de se chegar ao entendimento da realidade numinosa através do uso da razão, dada a intrínseca vocação desta em conhecer apenas o que é fenomênico. Um outro caminho seguido pela filosofia, por sua vez, com vistas a salvar a possibilidade do conhecimento de tipo metafísico e transcendental, entende a realidade como animada por um espírito absoluto, uma espécie de mente do mundo que orientaria de maneira necessária o devir histórico-social, conforme encontramos em Hegel. O terceiro caminho, entendendo os limites da razão, perscruta novos meios para se chegar ao conhecimento do numinoso. Neste último, salientamos os esforços de Bergson, quando erige a intuição como método adequado ao conhecimento da realidade.

Ciente de que esta mesma divisão nada tem de exata, e que por sua vez é perpassada por diferentes níveis e nuances, acreditamos que ela nos serve na medida em que demonstra que o autor a ser trabalhado por nós neste singelo trabalho traz uma singularidade com relação a toda essa tradição filosófica mencionada: Kierkegaard coloca, de maneira bastante original, a filosofia dentro do território da existência. Não se trata mais de refletir sobre os limites e possibilidades da razão, tampouco de erigir uma metafísica totalizante e distante da vida ordinária, nem de especular sobre outras possíveis faculdades humanas quanto ao conhecimento do numinoso. A filosofia Kierkegardiana tem o mérito de trazer a subjetividade, com suas angústias, dificuldades e possibilidades para o centro da reflexão filosófica e a partir disso destacar a fé, enquanto processo existencial, como o único caminho possível para se atingir o absoluto.

Nesta leitura Kierkegardiana, fé e razão estariam irreduzivelmente separadas, já que atenderiam a dois campos diferentes: a primeira teria vocação ao infinito; a segunda, a seu turno, lidaria com a contingência e a finitude, expressando-se a partir de preceitos éticos. Entretanto, conforme salientamos, esse entendimento com relação a separação entre fé e razão não é engendrado por uma especulação

filosófica sistemática e abstrata, mas constatada pelo homem que vive na concretude da existência e que está sujeito, portanto, a todos os devires existenciais, alguns reduzíveis ao conceito, outros não.

A fé é uma destas experiências que, na concepção de Kierkegaard, seria indizível. O processo da fé na mesma medida em que possibilita ao homem experimentar uma relação com o absoluto, o torna incapacitado para comunicá-lo aos demais, dado o caráter único e marcante da experiência. A solidão parecer ser, portanto, o destino irrevogável dos homens de fé. Compreender a experiência da fé em Kierkegaard, em sua relação com a razão (ética), é o objetivo deste trabalho.

O caminho de Abraão até o monte Moriá

Kierkegaard começa o seu livro "Temor e Tremor" (1843) ressaltando a importância da fé como orientadora da vida humana. A fé, segundo o filósofo, em tempos passados, engajava o indivíduo por toda a existência, conferindo-lhe a serenidade e a maturidade auferidas pelo enfrentamento dos desafios e obstáculos da vida. Os homens de fé deveriam ser vistos e tratados como modelos sobre os quais todo o iniciante deveria aplicar-se a perseguir (KIERKEGAARD, 1964). Neste ponto observamos já um certo descontentamento com o modo como a fé estava sendo vivida pela comunidade cristã, sobretudo na Dinamarca, país de nascimento de Kierkegaard. Quando o filósofo enfatiza os obstáculos da vida enfrentados pelos homens de fé, quer por certo resgatar os aspectos existenciais e subjetivos da fé Cristã, que não pode ser considerada como uma adesão pura e simples às máximas e dogmas da religião. Os modelos, nesta leitura Kierkegaardiana, só o são na medida em que são forjados na concretude da experiência humana.

Para dar uma resposta a todo o formalismo pelo qual passava a Igreja Luterana na Dinamarca, o filósofo, ao longo de seu livro, intenta refletir sobre o conteúdo mesmo da fé cristã. Aquelos aspectos subjetivos que muitas vezes passam ao largo da reflexão abstrativa, mas que são os responsáveis pela própria formação do cristão e que, ademais, constituem a própria substância da fé. Para tal propósito, conta-nos a história de Abraão, considerado o pai da fé, que foi chamado por Deus a entregar seu próprio filho, seu bem mais precioso, em sacrifício:

Depois desses acontecimentos, sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: "Abraão!" Ele respondeu: "Eis-me aqui!" Deus disse: "Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai a terra de Moriá e lá oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei." (BIBLIA DE JERUSALÉM, Genesis 22, 1-2).

Tendo como ponto de partida essa passagem bíblica, presente no livro de Gênesis, Kierkegaard passa a recontar esta história várias vezes. Em cada uma delas ressalta um traço específico e explora tais ou quais aspectos subjetivos dos personagens, de modo a mostrar ao leitor todo o colorido e o potencial em termos psicológicos e emocionais dos mesmos quando afetados diretamente pela difícil experiência. Neste ponto há uma tentativa de demonstrar a complexidade do caminho escolhido por Abraão e igualmente a complexidade de emoções que a sua tomada de decisão suscitou: ao longo do caminho até a montanha de Moriá², em um relato Abraão é descrito como obstinado, em outro como estando pensativo, em um terceiro como, em subindo a montanha, experimentando um estado de alma pacífico (KIERKEGAARD, 1946, p. 7-10).

Após recontar a história, o filósofo dedica um capítulo especial a tecer comentários e reflexões elogiosas à figura de Abraão, e o faz em um primeiro momento de maneira indireta, valorando de maneira diversa os tipos de amor a que o homem fica sujeito em cada caminho da existência:

Nada será perdido daqueles que foram grandes; cada qual à sua maneira e conforme a grandeza do objeto que amou. Pois aquele que se amou a si mesmo foi grande por sua pessoa, quem amou a outra pessoa foi grande porque se deu; porém aquele que amou a Deus foi o maior de todos (KIERKEGAARD, 1946, p. 38).

Ao longo de suas obras, Kierkegaard formula a sua famosa teoria dos três estágios da existência, cada um deles correspondendo a um certo entendimento da realidade que leva o indivíduo a adotar um determinado padrão de comportamento. Na citação acima referida, aquele que amou a si mesmo é representado pela figura

² Na bíblia de Jerusalém (2019), a palavra utilizada é Moriá; enquanto na tradução para o português da obra Tremor e Tremor (1964) há uma pequena diferença lexical, sendo escrita Morija.

do esteta, indivíduo que vive em função dos prazeres fugidios do corpo; já o que expandiu o seu amor em direção a outrem, adentrou o campo ético, ordenando e regando seus impulsos através das regras gerais da moralidade; por fim, na experiência religiosa, o indivíduo que ama a Deus é capaz, na concepção de Kierkegaard, de anular a si mesmo e entregar tudo o que mais ama por amor a Deus. Cumpre aqui uma pequena observação de Le Blanc, que assevera, com relação a distinção entre o indivíduo esteta e o ético, que este último tem como característica destacada, mediante a possibilidade de escolher, o fato de "comprometer-se concretamente com a existência" (LE BLANC, 2003, p. 62).

Entretanto, o estágio religioso, o qual é explorado ao longo de toda a obra *Temor e Tremor*, tem um aspecto que o distingue ainda mais dos outros, conferindo-lhe uma importante singularidade: o fato de representar uma ruptura sem precedentes com os estados anteriores, e isto se deve, sem dúvidas, ao processo da fé. Outro ponto importante a destacar, e Kierkegaard é bastante assertivo com relação a isto, é que a história de Abraão se torna incompreensível através da mera via do entendimento. Não se trata apenas de narrar a história a uma plateia que provavelmente não a compreenderia, já que careceria da vivência real e concreta do patriarca, pois em suas resenhas, os pastores costumavam ocultar um elemento fundamental: a angústia de Abraão ao longo de toda a caminhada em direção à montanha de Moriija (KIERKEGAARD, 1964, p. 48).

Os autores Façanha e Sousa analisam que a angústia em Kierkegaard tem um sentido positivo, já que é a partir desse sentimento existencial, considerado por vezes desconfortável, que o homem pode entrar em contato com sua interioridade profunda e ontológica: "Pela angústia, o indivíduo pode vislumbrar a experiência da liberdade, reconhecendo os possíveis que pode realizar dado que o homem é síntese de psíquico e corpóreo, e nessa relação encontramos o terceiro termo que é o espírito" (FAÇANHA, SOUSA, 2018, p. 323).

Sobre a experiência do patriarca, Kierkegaard o distingue do herói trágico: aquele que é capaz de atos de bravura e heroísmo, mas é incapaz de dar o salto da fé. O filósofo chega a confessar que estes atos repercutem de maneira positiva em sua alma, são compreensíveis para ele. Entretanto, e aqui enfatiza a distinção, a experiência de Abraão Ihe é incompreensível, porque paradoxal (KIERKEGAARD,

1964, p. 26). O paradoxo consiste em algo que não pode ser reduzido à razão, ou seja, é um fenômeno que, dado o seu caráter dual e quase conflitante, aproxima-se, mas não corresponde, à categoria lógica da contradição.³ Lembremos que Deus pediu a Abraão que entregasse seu filho em sacrifício. Do ponto de vista ético, este ato seria considerado pelos demais indivíduos como um assassinato brutal. Contudo, e aqui reside o paradoxo, do ponto de vista religioso este ato seria a expressão máxima da renúncia e da obediência de Abraão a Deus (KIERKEGAARD, 1964).

Para Kierkegaard, ao dar o salto da fé, além de romper com o campo da razão e o campo ético, Abraão creu no absurdo. Ou seja, embora tomado pela angústia, a fé do patriarca consistia em acreditar que, no momento derradeiro, Deus não mais lhe exigiria Isaac, como acabou de fato acontecendo:

Durante todo esse período manteve a fé, creu que Deus não desejava exigir-lhe Isaac, estando, contudo, disposto a sacrificá-lo se isso fosse absolutamente preciso. Creu no absurdo, porque isso não faz parte do cálculo humano. O absurdo está em que Deus, pedindo-lhe o sacrifício, devia revogar o seu pedido no momento seguinte. Escalou a montanha e no momento em que a faca brilhava, creu que Deus não lhe exigiria Isaac. Então, com segurança, foi surpreendido pelo desenlace, porém já nessa oportunidade recobrou por um movimento duplo o seu primitivo estado, e foi por esse motivo que recebeu Isaac com a mesma alegria da primeira vez (KIERKEGAARD, 1964, p. 29).

A fé é colocada por Kierkegaard como a crença no absurdo, e essa ideia é compartilhada pela grande maioria dos seus intérpretes. Entretanto, podemos especular sobre se na fé de Abraão não estariam já pressupostos elementos racionais, tais como alguns atributos de Deus, como a bondade divina e outros tipos de virtudes preenchidos em níveis máximos. Se abríamos essa trincheira interpretativa, a ideia de fé no absurdo seria objeto de uma nova reavaliação, embora este conceito tenha uma centralidade no pensamento de Kierkegaard, sendo afirmado por ele de maneira peremptória e consciente.

³ Essa definição creditamos ao Professor Roberto Pich (PUCRS), após conversa de orientação.

Feita essa ressalva, e deixando um pouco de lado os caminhos interpretativos alternativos que vão se apresentando no decorrer da leitura desta profícua obra, na citação acima destacamos novamente uma frase que reafirma a separação Kierkegardiana entre fé e razão, quando o filósofo afirma a irreduzibilidade da fé a cálculos humanos. Esse entendimento de Kierkegaard deve ficar bem claro a esta altura da exposição, pois a fé como experiência *sui generis*, bem como sua ruptura com a razão, expressa em preceitos éticos, suscitará do ponto de vista existencial um outro conflito à Abraão, qual seja, a experiência da incomunicabilidade e da solidão.

Antes de definirmos com mais precisão a ideia de solidão que enunciámos, cumpre referir que Kierkegaard compreende a fé como um movimento. Ou seja, como um processo que inicia com a resignação infinita e chega a seu termo com o salto da fé. Por resignação infinita, o filósofo entende "o último estágio que antecede a fé [...] pois é na resignação infinita que, antes de qualquer coisa, tomo consciência de meu valor eterno, e só então pode-se alcançar a existência deste mundo pela fé" (KIERKEGAARD, 1964, p. 39). Ao resignar-se diante de uma perda ou entrega, o cavaleiro da resignação encontra, segundo o filósofo, repouso e paz, pois é entendido e admirado por todos os indivíduos, sujeitos às leis morais gerais (KIERKEGAARD, 1964, p. 38). Assim, da dor da perda segue-se uma "[...] reconciliação com a existência" (KIERKEGAARD, 1964, p. 38).

Já a fé, para Kierkegaard, por sua vez, tem a sua expressão máxima em Abraão, considerado o cavaleiro da fé. A crença fundamental do cavaleiro da fé é colocada por Kierkegaard nos seguintes termos: "Eu acredito, sem reserva, que alcançarei aquilo que eu amo em razão do absurdo, em razão da minha fé de que tudo é possível a Deus" (KIERKEGAARD, 1964, p. 40). O absurdo, prossegue o filósofo, encontra-se fora do quadro racional de referências. A razão apenas indica a impossibilidade; no caso de Abraão, a impossibilidade de reaver seu filho Isaac após o sacrifício. O cavaleiro da fé vai além da impossibilidade, conquanto experimente as agruras da impossibilidade, pois mantém a esperança na possibilidade de ter seu bem ofertado de volta (KIERKEGAARD, 1964, p. 40).

Coteski e Marques sintetizam de maneira bastante apropriada o entendimento da fé e a sua distinção da resignação infinita. Segundo os autores, embora os dois

conceitos estejam interconectados, dizem respeito a momentos distintos, em que este corresponde a uma espécie de renúncia total ou sacrifício, e aquele, o salto da fé, há uma dádiva ou devolução da parte de Deus do bem renunciado. Abraão creu, tendo como fundamento de sua crença o absurdo de que seu filho não lhe seria exigido no momento extremo no monte Moriija (COTESKI, MARQUES, 2015, p. 259).

Nesse caso específico, percebe-se a clara separação entre fé e razão no pensamento Kierkegaardiano. Abraão, em sua obediência a Deus, nesta extrema convocação, está prestes a cometer um ato que seria imediatamente reprovado pelos seus contemporâneos. Para Kierkegaard (1964), na vida ética não há espaço para tais atitudes, que seriam de pronto rechaçadas e seu autor atirado no poço mais profundo da desonra e do desprezo. Eis a fé como ruptura, como elemento paradoxal que suspende a moral quando irrompe na vida humana. E esta ruptura leva a um outro fator existencial bastante angustiante, segundo o filósofo, a solidão pela incomunicabilidade da experiência.

A suspensão teleológica da moral e a incomunicabilidade de Abraão

Kierkegaard sustenta que todos os indivíduos se valem da moralidade, pois esta é uma forma de os mesmos expressarem-se no geral. A finalidade de cada indivíduo, ou seja, o seu *telos*, é a comunhão e a integração neste ambiente de generalidade (Kierkegaard, 1964, p. 48) Entretanto, o indivíduo, através da fé, sai do ambiente do geral e coloca-se acima deste, pois, se assim não fosse, não existiria fé nem mesmo em Abraão, segundo o filósofo: “Se este não é o conteúdo da fé, Abraão está perdido, jamais houve fé no mundo, pois nunca ela passou do geral” (KIERKEGAARD, 1964, p. 49).

Após compartilhar e comungar dos valores dos homens comuns, o indivíduo, após ter a sua vida qualificada pela fé, coloca-se acima do geral e sem a mediação deste, estabelecendo uma relação direta com Deus. Este foi o caso paradigmático de Abraão, conforme discorre o filósofo:

A fé é exatamente aquele paradoxo conforme o qual o indivíduo se acha como tal acima do geral, sobre ele inclinado [...] e sempre de um modo tal que, diga-se, é

o indivíduo quem depois de ter estado como tal subordinado ao geral, consegue ser agora, graças ao geral, o indivíduo, e assim sendo superior a este, de modo que o indivíduo como tal acha-se em uma relação absoluta com o absoluto [...] se assim, não acontecer, nunca houve fé; por outros termos, Abraão está perdido" (KIERKEGAARD, 1964, p. 50).

O caráter não intelectual da fé é enfatizado por Le Blanc (2003, p. 93), que rechaça qualquer maneira de a compreender inserindo-a em uma dialética ou filosofia sistemática.⁴ Entendimento similar possui Gardiner (2001, p. 70), para quem Kierkegaard enfatiza o caráter da fé com o intuito de ultrapassar as distorções racionalistas da fé, sobretudo as de matriz hegeliana, que buscava compreender a verdade interna da fé subtraindo dela os elementos fundamentais.

A fé tem uma natureza paradoxal, não representa uma mera crise religiosa e tampouco é reduzível a um sistema filosófico bem ordenado, segundo o filósofo. A suspensão teleológica da moralidade é creditada de maneira bastante adequada ao tomarmos a história de Abraão como modelo. O indivíduo que opta pelo caminho da fé, já não conta com a mediação do geral. Em sendo assim, o ato de Abraão não seria entendido como os atos de um herói trágico, que são perfeitamente compreendidos dentro da dimensão ética, mas, em última instância, como ato de um homicida (KIERKEGAARD, 1964, p. 50-51).

Do exemplo do herói trágico, àquele que renuncia um bem precioso mas é compreendido e reverenciado pela comunidade, diz-se que permanece ainda no geral; bem diferente é o caso de Abraão, que, através da obediência ao comando divino, se colocou acima do geral, lá onde os valores morais gerais já não possuem validade: "Muito outro é o caso de Abraão. Através de seu ato foi além de todo estágio moral; tem para além disso um telos diante do qual suspende esse estágio" (KIERKEGAARD, 1964, p. 53). Nesse âmbito elevado da fé, Abraão não pode recorrer aos valores morais dos homens comuns; eles seriam insuficientes e impediriam que o comando divino fosse devidamente atendido. Por isso a extrema angústia do patriarca, que se vê diante de uma escolha que terá implicações em termos de sua

⁴ Faraco (2006) também compartilha esse entendimento de Le Blanc sobre a irreduzibilidade entre fé e razão em Kierkegaard, uma vez que para o filósofo a verdade é existencial.

inserção na comunidade que serão irremediáveis. Como os seus contemporâneos julgariam sua ação, eles que não passaram pela experiência *sui generis* de uma relação direta com Deus, sem as mediações habituais das Igrejas, dos clérigos ou das pessoas autorizadas para tanto?

Por isso, Kierkegaard fala de uma suspensão teleológica da moralidade, pois os valores adequados para atender um determinado domínio da experiência humana tornam-se insuficientes diante dos recônditos misteriosos e incommunicáveis da fé. E, segundo o filósofo, a incommunicabilidade da fé expressa um outro elemento profundamente angustiante na experiência Abraâmica: a terrível solidão experimentada pelo patriarca. Embora o cavaleiro da fé reconheça todos os méritos e virtudes que envolvem fazer parte e expressar a sua individualidade no geral, de modo a ser perfeitamente compreendido pelos demais, sendo beneficiado da estabilidade e segurança deste ambiente existencial, reconhece que existe um caminho tortuoso, cheio de sinuosidades e que tem a solidão como um elemento intrínseco ao próprio caminhar (KIERKEGAARD, 1964, p. 70).

Nesse sentido, a solidão em decorrência da incompreensão é a moeda que o cavaleiro da fé deve pagar, já que no julgamento de seus contemporâneos ele não é bem visto, pois:

“[...] é doido e não pode ser entendido por ninguém. E entretanto, doido é o que se pode dizer de menos. Se não se olha para ele deste ângulo, considera-se-o então hipócrita, e tanto mais cruelmente quanto mais elevado subiu pelo alcantilado caminho” (KIERKEGAARD, 1964, p. 70).

O que cabe destacar na referida citação é a situação de isolamento em que o indivíduo se coloca ao experimentar uma relação com o absoluto. Kierkegaard parece esboçar, inclusive, de maneira implícita, uma espécie de gradação de níveis de elevação (“quanto mais elevado subiu ...”) em uma relação com a incommunicabilidade: Dito de outro modo, quanto maior o nível de gradação, quanto mais vivido o contato com o absoluto, mais solitário e incompreendido o indivíduo torna-se diante dos demais.

O contato direto com o absoluto torna o indivíduo conhecedor dos recônditos da divindade, estabelecendo entre ele e o Ser dos seres uma intimidade inconfundível, não experimentada pelo herói trágico: “[...] suponha-se a maravilhosa glória alcançada por este cavaleiro que se torna familiar a Deus, amigo do Senhor, e que, para me exprimir em uma forma inteiramente humana, trata por tu o Senhor, ao qual mesmo o herói trágico não fala a não ser na terceira pessoa” (KIERKEGAARD, 1964, p. 71).

A vida religiosa, segundo Fernandes e campos (2013, p. 21) carrega em si mesma um conflito que permanece ao longo do tempo, uma vez que é através dela que ocorre a relação paradoxal entre o finito e o infinito. Este caráter paradoxal da fé cristã também é ressaltado por Le Blanc (2003, p. 77) para quem é inconciliável a proposta da fé autêntica, como a subida de Abraão ao monte Moriija, com a moral do mundo ou mesmo com uma vida cristã apenas formal.

Estar isolado é um elemento importante, segundo Kierkegaard, se quisermos proceder no reconhecimento de um cavaleiro da fé. Isto o diferencia bastante do falso cavaleiro, que tem como característica peculiar o sectarismo, já que busca o conforto e o acolhimento desempenhando ações à semelhança do herói trágico. Tudo isso resulta no abandono do paradoxo pelo indivíduo que assim se comporta. O cavaleiro da fé por sua vez, assume o paradoxo e o vive (KIERKEGAARD, 1964, p. 73).

Para o filósofo, ter a si mesmo como ponto de apoio e sofrer com a solidão derivada da incompreensão dos demais indivíduos não faz com que o cavaleiro da fé se ache no direito de tornar-se uma espécie de guia, já que o conhecimento da realidade espiritual dá-se mediante a experiência da fé feita por cada um (KIERKEGAARD, 1964, p. 74). Não há professores de espiritualidade, mas tão somente aqueles que passaram pela experiência radical da fé e que por isso estão credenciados a serem testemunhas: “o verdadeiro cavaleiro da fé é uma testemunha, jamais um mestre” (KIERKEGAARD, 1964, p. 74). Nesse sentido, para Kierkegaard (1964) não há fé verdadeira que se dê simplesmente através da adesão a máximas ou a observância de certas liturgias próprias da religião institucionalizada, mas somente mediante o existir ordenado e voltado para o infinito, que, a seu turno, não deve ser entendido como uma transcendência fora do tempo, já que penetra e deixa

suas marcas no finito, gerando o paradoxo.

Considerações finais

Tratou-se, neste breve estudo, de explicitar de que maneira Kierkegaard compreende a relação entre fé e razão. Todavia, nunca é demais lembrar, as considerações do filósofo sobre tal questão não derivam de mera especulação racional e abstrata, onde erigem-se sistemas dotados de objetividade, mas distantes da experiência concreta humana.

A existência, considerada como o ponto de partida para a filosofia, é muito cara a Kierkegaard, e suas reflexões sobre o caso paradigmático de Abraão não se perdem em simples afirmações de caráter dogmático e reificante; antes, complexificam-se e ganham um colorido todo especial quando o filósofo a elas acrescenta a angústia e os sentimentos humanos como elementos constitutivos tanto da experiência de vida, quanto da reflexão filosófica.

A subida ao monte Moriia, da qual Abraão foi protagonista, foi um caminho cheio de agruras, angústias e sentimentos. Todos estes importantes elementos foram totalmente desconsiderados pelo espírito de sistema que emergiu na modernidade. Conquanto reconheça-se a sua devida importância ao apontar caminhos intelectuais e políticos definidores de um modo de vida que repercute até nossos dias, acabou de maneira geral negligenciando os aspectos subjetivos e existenciais, nos quais o filósofo dinamarquês explora com extrema delicadeza e riqueza linguística.

A história de Abraão não se resume a uma peça com valor literário e religioso que possa ser compreendida em uma tarde de explanação catequética, conforme nos explica Kierkegaard (1964). A compreensão, conforme buscou-se deixar claro neste trabalho, dá-se mediante a vivência angustiante e paradoxal da fé. A fé não se resume a uma mente cheia de máximas e dogmas, mas, e principalmente, a um coração experimentado pelas agruras e dificuldades que são geradas através do chamado de Deus. O coração experimentado do crente sente a insuficiência da razão para lidar com questões que a transcendem, e, ao mesmo tempo, sente existencialmente o peso da cruz como elemento constitutivo e intrínseco à

experiência da fé. Angústia, indecisão e solidão, são, portanto, elementos que prefiguram o caminho que deve ser palmilhado pelo cavaleiro da fé, àquele que recebe o chamado de Deus e que, ao atendê-lo, experimenta o paradoxo de cumprir com o dever máximo da consciência, sendo, ao mesmo tempo, incompreendido pelos demais. A solidão Divina de Abraão não é uma mera retórica de fé, mas um caminho inescapável àqueles adeptos de um cristianismo vivo, segundo o filósofo dinamarquês.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição Revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2019.

COTESKI, Evanildo; MARQUES, José da Cruz. *Os atributos do cavaleiro da fé em Soren Kierkegaard*. Revista Teo & CR, V. 5, Número 1. Dezembro/2015.

FAÇANHA, Luciano da Silva; SOUSA, Leonardo Silva. *Angústia e desespero como possibilidade de construção da existência humana a partir da filosofia de Soren Kierkegaard*. Conjectura. Vol. 23, n. 2, mai/ago, 2018. Disponível em: <http://www.uces.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/5577/pdf>. Acesso em: 02 out. 2021.

FARACO, Franco. *Compreender Kierkegaard*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

FERNANDES, Mônica Aparecida; CAMPOS, Ronny Francy. *Temor e tremor: A natureza da fé no pensamento de Kierkegaard para a atualidade*. Revista Eletrônica de Filosofia. Vol. 10, n. 1, jan-jul, 2003. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitio/article/view/11595/9852>. Acesso em: 26 out. 2019.

GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. Tradução de Antonio Carlos Vilela. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

KIERKEGAARD, Soren. *Temor e tremor*. Prefácio e tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Livraria Exposição do livro, 1964.

LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

3. O MODELO CAUSATIVO DE HUME NA DESCONSTRUÇÃO DE PRECONCEITOS E SUPERAÇÃO DA INTOLERÂNCIA



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-03>

Thiago Guagliardo Klohn¹

Resumo

O presente artigo investiga a origem dos preconceitos a partir do modelo causativo proposto por David Hume e o desdobramento desses em atitudes de intolerância, segregação e violência. Elucida-se a importância das impressões para a formação das ideias assim como o mecanismo de causa e efeito que está atrelado a esse processo, conforme explicados por aquele filósofo em sua obra *Tratado da natureza humana*, e que, por meio da associação de ideias e do hábito, podem engendrar estereótipos e preconceitos. Outra pauta significativa extraída da obra humeana, e aqui comentada, é a influência da moral e das paixões na deliberação humana em geral, incluindo-se para a tomada de atitudes intolerantes aos diferentes. Por fim, são levantadas hipóteses em como, a partir do mesmo modelo causativo e da educação é possível se combater eficazmente o problema dos preconceitos e das injustiças e violências deles decorrentes. Adicionalmente à já mencionada obra de Hume, foram analisados textos outros sobre o contexto filosófico social deste intelectual e de sua produção, além de materiais sobre direitos humanos e suas violações no Brasil e sobre a educação como forma de superação dos problemas de ordem social, ainda que esses não tenham sido referenciados diretamente no corpo deste trabalho.

Palavras-chave: Modelo causativo. Preconceitos. Intolerância. Educação.

1. INTRODUÇÃO

Nos anos de 2018 a 2020 muito se ouviu falar no Brasil de violências morais

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. tgklohn@protonmail.com

e físicas sofridas por pessoas afrodescendentes e/ou quilombolas, indígenas, trabalhadores rurais, sem-terra e sem-teto, moradores de favelas e periferias, mulheres, homossexuais, transexuais e portadores de deficiências. Ora, num País como o Brasil em que muitos desses problemas de raízes históricas já estavam sendo combatidos através de programas governamentais federais, tais como leis de apoio e proteção de povos indígenas, de reparação histórica e inclusão social de afrodescendentes e deficientes, de respeito e solidariedade a mulheres e pessoas LGBTQIA+², etc., o recente aumento da discriminação e da violência contra os mesmos, bem como cortes orçamentários governamentais ou mesmo a extinção de programas de apoio a tais grupos, soam um alerta de que o mal do preconceito, anterior a qualquer atitude de intolerância ao diferente e agressão à dignidade humana, ainda não foi erradicado da nossa sociedade.

Os problemas decorrentes do preconceito e das desigualdade sócio estruturais brasileiras precisam ser combatidos conjuntamente através de projetos sociais e também de uma educação que trate do assunto de uma perspectiva inclusiva e respeitadora. Nesse sentido, destaca-se na obra do filósofo escocês setecentista, David Hume, uma importante colaboração à compreensão de como os preconceitos são formados e, conseqüentemente, em como combatê-los.

Motivado pela crítica científica empirista contrária ao pensamento filosófico metafísico, Hume, sem abandonar os princípios de objetividade e universalidade característico do fazer científico, vai de encontro ao posicionamento daqueles, alegando que, a fim de se obter um conhecimento científico melhor fundamentado sobre qualquer assunto, faz-se necessário uma metodologia que leve em conta não apenas o que está sendo observado e como isso está sendo feito, mas que examine conjuntamente o próprio observador. Hume (2001, p. 21) escreve: "Mesmo a matemática, a filosofia da natureza, e a religião natural dependem em certa medida da ciência do homem, pois são objetos do conhecimento dos homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades." E tomando essa asserção como verdadeira, o filósofo pôs-se a explicar, segundo sua compreensão, como o conhecimento desse

² Lésbicas, *gays*, bissexuais, transexuais ou travestis, *queers*, intersexuais, assexuados e demais orientações sexuais e identidades de gênero.

observador sobre dado objeto é produzido e, por vezes, deturpado durante o próprio processo de sua construção.

Essa inferência das impressões do observador sobre o objeto, comentada por Hume, é o meio pelo qual são geradas as ideias a seu respeito e que, conforme suas qualidades (abrangência, veracidade e relevância), podem vir a caracterizar-se como preconceitos. Ora, considerando a natureza dos preconceitos, conforme será explicado, e que mudanças efetivas no comportamento de uma sociedade só ocorrem quando aquilo que dela é esperado configura parte dos valores dos indivíduos que a compõem, faz-se essencial, para a superação de toda violência, intolerância e preconceito, a criação e manutenção de momentos e espaços educativos que valorizem os direitos humanos, a cidadania, a democracia e a construção de sujeitos sociais respeitadores do diferente e da diversidade cultural, religiosa, política, entre outras.

2. O MODELO CAUSATIVO DE HUME

2.1. Impressões e ideias

Uma das principais contribuições deixadas por Hume à Filosofia foi sua proposta de como se dá a apreensão do mundo pelo ser humano e de como se desenvolvem as ideias e conceitos desse a respeito daquele. De fato, para Hume (2001, p. 21-23), todas as ciências humanas se sujeitam primeiramente ao conhecimento, ou compreensão, da natureza humana em si, pois todo saber parte da observação e esta depende não apenas do que é observado (objeto) ou de como é observado (método), mas de quem faz a observação (sujeito/observador), portanto, constricto à parcialidade e á incompletude.

Partindo-se dessas considerações, Hume defende, em *Da origem das ideias* (Livro I, Parte I, Seção I), que há dois mecanismos distintos de percepção da mente humana: as *impressões* e as *ideias*. A diferença entre esses dois gêneros está no grau de vividez ou intensidade com que penetram o pensamento ou a consciência de alguém. As *ideias* seriam, então, o mais fraco desses dois mecanismos, pois dependem das *impressões* para existir, sendo delas apenas imagens ou reflexos no

pensamento e/ou no raciocínio. Isso implica em dizer que não existe conhecimento inato para Hume e que só se conhece algo mediante a experimentação, ou seja, pela interação com o mundo. Já as *impressões* são artifícios naturais classificados como mais fortes justamente por serem as apreensões mais "reais", "concretas", "íntensas" da realidade e são compostas por todas percepções sensoriais e também pelas paixões e emoções.

Hume igualmente defende a classificação das percepções humanas sob duas formas: *simples* ou *complexas*. Diz o filósofo: "Percepções simples, sejam elas impressões ou ideias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação. As complexas são o contrário dessas, e podem ser distinguidas em partes" (HUME, 2001, p. 26). Exemplos de percepções simples seriam uma cor, ou um sabor, ou uma temperatura de um objeto tomados isoladamente. Ao passo que uma percepção complexa poderia ser uma maçã, por exemplo, desde que tomada inteiramente, que sendo um só objeto, possui ao mesmo tempo várias impressões distintas e não correspondentes entre si: cor, cheiro, sabor, textura, peso, entre outras qualidades perceptíveis aos sentidos.

Semelhantemente, na concepção humeana (HUME, 2001, p. 26-27), toda ideia simples deriva de uma impressão simples que lhe corresponde e representa com exatidão. O mesmo, entretanto, não se pode falar de uma ideia complexa³. Isto é, alguém pode pensar na cor vermelha de uma rosa, por exemplo, e a imagem que se forma na mente é exatamente igual à cor do objeto imaginado. Já se alguém tiver que imaginar um objeto complexo, por exemplo, uma cidade em que esteve, até o poderá fazer, mas a imagem alcançada jamais será exatamente ao objeto devido à sua complexidade. Em todos os casos, conclui o filósofo sobre como são formadas as ideias:

[...] vemos que qualquer impressão, da mente ou do corpo, é constantemente seguida por uma ideia que a ela se assemelha, e da qual difere apenas nos graus

³ Mais adiante em sua obra, Hume tratará das ideias enquanto modos. A esse respeito é interessante esclarecer que: as ideias simples representam qualidades dispersas em diferentes objetos (por exemplo, a ideia de uma dança), ao passo que as ideias complexas são marcadas pelo princípio de união, isto é, inclusão de diferentes qualidades a um mesmo objeto, por exemplo, a beleza (2001, p. 39-41).

de força e vividez. A conjunção constante de nossas percepções semelhantes é uma prova convincente de que umas são as causas das outras; e essa anterioridade das impressões é uma prova equivalente de que nossas impressões são as causas de nossas ideias, e não nossas ideias as causas de nossas impressões (HUME, 2001, p. 29).

Hume reconhece ainda que há ideias que se formam a partir de outras ideias e que isso não invalida o princípio da anterioridade das impressões em relação às ideias, pois mesmo nesses casos as ideias geradoras de ideias são obrigatoriamente posteriores a impressões que as formaram. Por conseguinte, ele se convence de que não há ideias inatas, nem mesmo as que se referem à paixão e ao desejo, que são precedidas de outras percepções das quais derivam e às quais representam (2001, p. 30-31).

2.2. Sensação e reflexão

Hume destaca ainda que as impressões podem ser classificadas como de *sensação*, que têm origem na alma e são de causas desconhecidas, ou de *reflexão*, provenientes em sua maior parte das ideias, por exemplo: quando uma impressão atinge um sentido, a mente faz uma "cópia" dessa que permanecerá sob a forma de ideia mesmo após o fim da impressão. Essa ideia, por sua vez, que terá um valor em si de prazer ou dor, ao retornar à mente, produzirá novas impressões de desejo ou repulsa às quais Hume denomina "impressões de reflexão", pois delas originadas. Por sua vez, as *impressões de reflexão* são copiadas novamente pela memória e pela imaginação, gerando novas ideias e assim sucessivamente (2001, p. 32).

2.3. Da memória e da imaginação à associação de ideias

Na *Seção III* de seu *Tratado da Natureza Humana*, Hume assenta mais elementos à base da sua teoria causativa ao explicar e diferenciar as faculdades da *memória* e da *imaginação*. Segundo suas reflexões, as impressões reaparecem na mente por meio dessas duas faculdades: a memória, isto é, ideias que, ao

ressurgirem, possuem uma vividez semelhante à original; e a imaginação, que é uma ideia completamente desprovida de sua vividez original. Assim considerando, a imaginação tem liberdade para transpor e transformar as ideias.

Também podem as ideias da imaginação serem conectadas umas às outras através de determinadas qualidades denominadas por Hume de: *semelhança*, que consiste no câmbio de uma ideia a outra a ela parecida (este é o caso das fantasias, por exemplo); *contiguidade*, que diz-se da qualidade da imaginação que conecta objetos uns aos outros espaçotemporalmente; e *causa e efeito*, que trata de como uma ideia evoca a outra na mente humana. A esse respeito o filósofo assim se manifesta:

Para que possamos compreender toda a extensão dessas relações, devemos considerar que dois objetos estão conectados na imaginação não somente quando um deles é imediatamente semelhante ou contíguo ao outro, ou quando é sua causa, mas também quando entre eles encontra-se inserido um terceiro objeto, que mantém com ambos alguma dessas relações (HUME, 2001, p. 35).

O encadeamento descrito no supracitado não tem um fim definido em si, trata-se unicamente de uma assertiva de que suas relações recíprocas se enfraquecem a cada interposição e que isso se constitui numa relação entre as ideias, que é denominada por Hume de *causalidade* ou *causa e efeito*. Essa causalidade, entre às três relações mencionadas anteriormente, é a de maior abrangência pois correlata não apenas as influências de um objeto sobre outro, mas a própria criação de um objeto a partir de outro. Segundo o autor, a causalidade é inclusive a razão pela qual as pessoas se subordinam a regras sociais e a governos, ou seja, é pela ideia de autoridade atribuída, ou associada, a dada instituição e/ou pessoa que alguém a elas se submete – o chamado argumento de autoridade. (HUME, 2001, p. 35-36).

2.4. Causas e efeitos

Para Hume não há efeitos sem causa, e a aparente ausência de causas nada

mais é do que causas e princípios ocultos pelo seu caráter infrequente ou diminuto. O filósofo sustenta:

Embora eu reconheça que esse é um verdadeiro princípio de associação entre ideias, afirmo, porém, que ele é exatamente o mesmo que vigora para a ideias de causa e efeito, e que constitui uma parte essencial de todos os nossos raciocínios baseados nessa relação. A única noção que temos de causa e efeito é a de certos objetos que existiram sempre conjuntamente, e que, em todos os casos passados, mostraram-se inseparáveis. Não podemos penetrar na razão da conjunção. Apenas observamos o próprio fato e vemos sempre que, em consequência de sua conjunção constante, os objetos adquirem uma união na imaginação. Quando a impressão de um deles se torna presente a nós, formamos imediatamente uma ideia daquele que comumente o acompanha; em consequência disso, podemos estabelecer como parte da definição de uma opinião ou crença que esta é uma ideia relacionada ou associada com uma impressão presente (HUME, 2001, p. 122).

Assim considerando, Hume acredita que as probabilidades de causa são variadas, porém, todas derivadas do princípio da *associação de ideias a uma impressão presente* e que podem ser classificadas da seguinte forma: (1) da *associação por conjunção*, isto é, a frequência com que dados objetos são observados juntos conduz à crença de que eles estão sempre relacionados ou se equivalem – por exemplo, o fato dos órgãos de imprensa veicularem repetidamente notícias de atentados terroristas executados por grupos islâmicos leva a opinião pública a associar (equivocadamente) o islamismo ao terrorismo e vice-versa, de maneira que, mesmos quando aquela religião e esta atitude desesperada e violenta são observadas isoladamente, a ideia de associação entre ambas se faz amiúde presente; (2) da *contrariedade da experiência observada*, que possui igual capacidade modeladora de crenças e que se dá quando existe uma contrariedade na experiência e na observação. Explicadamente, há inferências que surgem não por base na quantificação numérica majoritária de dadas ocorrências mas justamente em suas exceções, em já ter havido ao menos uma contrariedade ou falha em tais ocorrências, gerando o que o filósofo denomina de *crença exitante no futuro*. Por

exemplo, algumas pessoas sustentam a crença que viajar de avião não é seguro (por mais que as estatísticas e as evidências provem o contrário) e isso se explicaria pelo simples fato de já haver ocorrido em momentos pontuais da história acidentes aeronáuticos (2001, p. 162-165).

Nas postulações acima, Hume buscou uma compreensão do papel da imaginação na produção de juízos, os quais, desafortunadamente, nem sempre são coerentes com a realidade e, por isso, engendram ideias errôneas, generalizações equivocadas, os preconceitos.

2.5. O engendro dos preconceitos

2.5.1. Das regras gerais

De acordo com o modelo causativo humeano, a atividade existencial humana se dá por meio do conhecimento e esse pela experimentação, culminando no desenvolvimento de juízos, crenças e costumes, tudo graças à capacidade de se associar a um efeito uma causa. O problema, entretanto, dessa forma de raciocínio vem das generalizações. Ao tratar sobre *probabilidades não filosóficas*, Hume (2001, p.176-187) levanta quatro tipos de exequibilidades que, por sua natureza de caráter subjetivo, não poderiam ser reconhecidas como fundamentos válidos à filosofia. Entre tais, para os propósitos deste artigo, interessa destacar apenas a quarta hipótese levantada pelo filósofo, que diz respeito as *regras gerais*, de onde efetivamente surgem os preconceitos. Para abordar o assunto, Hume expõe o seguinte conhecimento do senso comum:

Os irlandeses não podem ter espírito, os franceses não podem ter consistência; por isso, ainda que a conversa de um irlandês seja claramente muito agradável, e a de um francês bastante judiciosa, é tal nosso preconceito contra eles que dizemos, contra todo bom senso e razão, que o primeiro tem que ser estúpido e o segundo leviano (2001, p.179-180).

A partir do exemplo citado, Hume argumenta que a generalização de uma

ideia, ou seja, a formulação de *regras gerais*, é problemática pois nela, gradativamente, as relações causais entre os objetos das percepções tendem a adquirir, por parte da imaginação, atributos outros distintos de sua identidade, podendo gerar mudanças consideráveis de sua perspectiva real. O filósofo aduz ainda que por mais que uma generalização perca seu poder de influência sobre a razão, depois que um de seus objetos é em parte modificado, essas distorções tendem a perdurar, raramente deixando de existir, e acrescenta: "Quando nos acostumamos a ver um objeto unido a outro, nossa imaginação passa do primeiro ao segundo por uma transição natural que precede a reflexão e que não pode ser evitada por ela" (HUME, 2001, p. 180). A isso justifica-se a multiplicação e o poder destrutivo dos estereótipos, conforme denunciado por Maia (1987, p. 56-58), que habitam o conhecimento popular e que passam de uma geração a outra se não forem adequadamente contrapostos e erradicados.

Quanto à maneira como um dado objeto pode ter sua perspectiva alterada no curso do tempo, isso só será abordado por Hume no *Livro I, Parte IV* de seu tratado. Ali, ele trará a noção de continuidade de existência de objetos por meios de imagens, mesmo na ausência daqueles. Primeiramente, é explicado nessa seção da obra que a natureza humana não permite aos sentidos de alguém dar conta da percepção constante dos objetos exteriores de maneira a comprovar a natureza do estado dos mesmos ininterruptamente. Todavia, a mente encontra uma maneira de dar essa "segurança" de ciência do mundo exterior através das faculdades da memória ou da imaginação que guardam ou modificam a imagem do objeto, cada uma a seu modo, para uso posterior. A mente acostumada a determinados estímulos, e fazendo costumeiras associações a esses, assume uma certa regularidade às apreensões do tipo causa e efeito. A essas leviandades de juízo Hume (2001, p. 181) denomina *circunstâncias supérfluas*, as quais, por aparecerem frequentemente conjuntas às causas essenciais de algo, dirigem a conclusões infundadas e acabam exercendo influência decisiva na imaginação de alguém, mesmo quando as causas essenciais de algo estão ausentes.

2.5.2. Dos valores morais

Apesar de os costumes exercerem grande influência na formação de juízos, aqueles não são os únicos responsáveis na construção de conceitos/preconceitos. Ao tratar sobre as *regras gerais*, Hume (2001, p. 181) assume que há uma determinada contradição quanto à atuação desta no estabelecimento de uma crença. Isso se torna evidente quando há a sobreposição de regras gerais novas sobre outras anteriores e, ainda assim, não se consegue anular os efeitos da primeira sobre a razão, conforme expõe Hume (2001, p. 183):

Assim, nossas regras gerais se opõem umas às outras. Quando aparece um objeto semelhante a uma causa quanto a circunstâncias muito consideráveis, a imaginação naturalmente nos leva uma concepção vívida do efeito habitual, embora o objeto seja diferente da causa quanto às circunstâncias mais importantes e eficazes. Eis a primeira influência das regras gerais. Mas quando passamos em revista esse ato da mente e o comparamos às operações mais gerais e autênticas do entendimento, descobrimos que ele possui uma natureza irregular, e que destrói os princípios mais bem estabelecidos do raciocínio, razão pela qual o rejeitamos. Essa é uma segunda influência das regras gerais, e implica a condenação da primeira. Ora uma, ora a outra prevalece, conforme a disposição e o caráter da pessoa. O vulgo costuma se guiar pela primeira, e os homens avisados pela segunda.

No supracitado, Hume chama atenção para a “disposição de caráter” como fator decisório de juízos, independentemente da racionalidade (ou não) dos fatos de que tratam. Tal tema é desenvolvido, no *Livro III do Tratado da natureza humana*, enquanto uma questão de moral. Ali o filósofo esclarece que a razão é algo distinto da moral e que esta não deriva daquela. Segundo suas observações, a moral exerce influência sobre ações e afetos, sobrepondo-se às regras gerais e decidindo sobre os juízos, ou em suas palavras: “A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões da razão” (HUME, 2001, p. 497). O porquê de tal crença vem de se considerar a razão apenas como a faculdade responsável pela

comparação de ideias e/ou pela compreensão de suas relações (HUME, 2001, p. 506). Com efeito, a razão para Hume parece apenas servir de pretexto a algo que é anterior a ela: desejos, crenças, valores morais, quer bons ou ruins, ou como um alibi para se conseguir o desejado, novamente, independente se isso será feito de maneira moralmente correta ou não. Lê-se:

Já observamos que a razão, em sentido estrito e filosófico, só pode influenciar nossa conduta de duas maneiras: despertando uma paixão ao nos informar sobre a existência de alguma coisa que é um objeto próprio dessa paixão ou descobrindo a conexão de causas e efeitos, de modo a nos dar meios de exercer uma paixão qualquer. [...] e é preciso reconhecer que esses juízos podem ser frequentemente falsos e errôneos. Uma pessoa pode ser afetada por uma paixão, ao supor que um objeto comporta dor ou prazer, quando na verdade esse objeto não tem nenhuma tendência a produzir qualquer das duas sensações, ou produz a sensação contrária à que ele imaginava (HUME, 2001, p. 499).

Com o exposto até aqui, fica evidente que os preconceitos são em parte oriundos de generalizações de associações, conscientes ou não e, em parte, procedem de valores morais e/ou motivações outras de alguém. Seja como for, os preconceitos são umas das principais causas de injustiças e conflitos de ordem social, não sendo raras as ocasiões em que são transformados em discursos de ódio e de intolerância, com intenções políticas e, geralmente, repercussões práticas violentas.

3. EDUCAR PARA A SUPERAÇÃO

Uma das propostas apresentadas por Hume para a superação do problema dos preconceitos é a reflexão sobre a natureza das circunstâncias. Porém, ele reconhece que somente essa atitude não é suficiente, pois é necessário se modificar os costumes (2001, p. 181) e isso só é eficazmente conseguido através de uma educação politizada, crítica e inclusiva que se proponha a derrubar as barreiras dos preconceitos. Todavia, o fato é que, assim como Hume defende uma ciência crítica

de si mesma, consciente de que não existe imparcialidade no fazer humano (2001, p. 23):

Embora devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, retrocedendo ao máximo em nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos partindo das causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica.

Também a educação deve ser crítica não apenas da realidade em que está inserida, pautada na ética e na verdade, mas de si própria, ajustando-se espaço temporalmente para melhor servir à humanidade. Nesse sentido, a educação/escola deve sempre ter em vista que os valores morais e os costumes sociais mudam de lugar para lugar e evoluem com o passar do tempo. Cabe pois, aos educadores e aos filósofos desafiar as preconceções e as ideologias, derrotando o sofismas tais como, por exemplo, o da existência de neutralidade de discurso (mito esse que sempre carrega consigo interesses obtusos e desumanos) e outros mais que desvirtuem a prática educativa e, por conseguinte, envileçam a dignidade da pessoa humana. É igualmente essencial que a educação formal, em todas as suas segmentações, aborde diretamente, como melhor adequado as faixas etárias estudantis, as questões dos estereótipos e dos preconceitos relacionados a gêneros sexuais, orientações sexuais, etnias, religiões, diferenças culturais e de pensamento, estimulando o respeito mútuo, a empatia, o acolhimento dos diferentes e a defesa da diversidade. Essa seria uma proposta condizente também com o pensamento humeano, que vê como fundamental a repetição para a formação de costumes, isto é, reconhece a educação como um importante modelador do pensamento humano para o bem:

Tão profundas são as raízes criadas por todas essas opiniões e noções das coisas a que nos acostumamos desde a infância, que nos é quase impossível erradicá-las, mesmo com todos os poderes da razão e da experiência. E a influência desse hábito não apenas se aproxima daquela oriunda da união

constante e inseparável de causas e efeitos, mas também, em muitas ocasiões prevalece sobre ela (HUME, 2001, p. 146-147).

Assim observando, Hume provê os meios (embora não seja disso especificamente de que trata sua obra) para a compreensão de como o costume pode contribuir para as distorções da realidade e, conseqüentemente, para o desenvolvimento de preconceitos. Por isso, é basilar que a educação não perca o caráter crítico de si própria, já que a realidade apreendida pelo ser humano é parcial e é capaz de gerar apenas um conhecimento incompleto, segmentado, que precisa ser constantemente complementado e corrigido. O autor continua a citação acima da seguinte maneira:

Em tal caso, não devemos nos contentar em dizer que a vividez da ideia produz a crença; devemos sustentar que elas são numericamente idênticas. A repetição frequente de uma ideia fixa-a na imaginação; mas nunca poderia por si só produzir uma crença se, pela constituição original de nossa natureza, este ato da mente estivesse vinculado somente a um raciocínio e a uma comparação de ideias. O costume pode nos levar a uma falsa comparação de ideias – esse é o maior efeito que se lhe pode conceber. Mas é certo que nunca poderia ocupar lugar dessa comparação, nem produzir um ato da mente que coubesse naturalmente a tal princípio (2001, p. 146-147).

Em conclusão, no *Tratado da Natureza Humana*, Hume demonstrou que os valores morais não tem sua origem na razão e que conhecer a *virtude* não é a mesma coisa que conformar a vontade a ela (2001, p. 505). Com base em suas reflexões, entende-se, também, que não há como se tornar alguém virtuoso (ou não) por imposição, pois essa é uma escolha individual e, até o presente, inexplicada em como se processa. Todavia, sabe-se que a educação que conduz ao questionamento da realidade, isto é, de caráter crítico e politizada, humanista, valorizando a solidariedade, o respeito ao diferente e à democracia, em muito contribui na formação de pessoas mais humanas e na construção de uma sociedade mais equilibrada, justa e harmoniosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em fevereiro de 2021 a Comissão Interamericana de Direitos Humanos publicou o relatório estatístico *Situação dos direitos humanos no Brasil*, que compreende o período entre os anos 2016 e 2020, em que se evidencia não apenas um aumento considerável de diferentes formas de violências contra a pessoa humana, mas um cenário com elevados índices de desigualdade social oriundo da discriminação estrutural contra minorias sociológicas tais como: pessoas LGBTQIA+, mulheres, pessoas afrodescendentes, miscigenados, comunidades quilombolas e indígenas, trabalhadores rurais, pessoas em situação de rua e aquelas abaixo da linha de pobreza. O relatório da CIDH também destaca o preconceito contra analfabetos, jovens infratores, presidiários, ex-presidiários e imigrantes no Brasil, mostrando o quanto essas questões são urgentes.

Na busca de uma solução para o problema do preconceito, investigou-se o modelo causativo humeano, segundo o qual o hábito e a associação influenciam na formulação de crenças, e essas, por sua vez, quando generalizadas pela imaginação, podem engendrar estereótipos e preconceitos. Também encontrou-se nas reflexões de Hume acerca da razão, que não basta o raciocínio lógico, nem valer-se simplesmente da moral (que varia de cultura para cultura e de tempos em tempos), a fim de se evitar construções e escolhas de preconceções infundadas diante da realidade. As escolhas do ser humano, embora considerado ser racional, não são unicamente racionais, como exposto por Hume, mas seguem motivações outras que se sobrepõem à razão. Uma dessas motivações é a própria moral, que exerce grande influência nas paixões humanas. Logo, faz-se necessário políticas educacionais para uma formação humana de caráter inclusivo e universal, e que levem em consideração os grupos historicamente marginalizados, para combater eficazmente aos estereótipos, as discriminações e todos os tipos de violência deles decorrentes – a esse respeito, é importante lembrar que uma das principais características da humanidade é justamente sua diversidade. A superação, pois, dos preconceitos e de suas violências passa obrigatoriamente pela aceitação dessa assertiva.

Uma outra maneira de se expressar esse ponto de vista resume-se na ideia de que toda humanidade é individual, no sentido de que cada um tem o direito de ser a

seu próprio modo, ao mesmo tempo em que toda humanidade é coletiva, no sentido de que não existe uma forma única de se ser uma pessoa humana. O pobre é, pois, tão humano quanto o rico; o iletrado, tanto quanto o douto. Um transexual é tão humano quanto uma mulher ou um homem; uma criança não é menos humana que um ancião, nem o é um feto; o homossexual não é menos humano que o hétero, assim como também não o são os bissexuais, os intersexuais e os assexuais; uma pessoa preta é tão humana quanto uma branca ou de qualquer outra raça ou miscigenação; um portador de HIV ou de uma deficiência mental são tão humanos quanto seus diferentes; uma pessoa que professa uma religião africana é tão humana quanto a que professa outra fé, ou mesmo da que não possui religião alguma, ou crença metafísica ou filosófica, que seja. A humanidade de alguém não é algo comensurável e por isso mesmo deve ser aceita, respeitada, acolhida e protegida do jeito que é.

REFERÊNCIAS

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2001.

INTER-AMERICAN COMMISSION ON HUMAN RIGHTS. *Situação dos direitos humanos no Brasil: aprovado pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos em 12 de fevereiro de 2021*. [recurso eletrônico] <<https://www.oas.org/pt/cidh/relatorios/pdfs/Brasil2021-pt.pdf>>, acessado em 15/05/2021.

MAIA, N. F. *Brasil: laboratório racial*. Petrópolis: Vozes, 1987, 8ª ed.

HEGEL

4. A PARALAXE NO IDEALISMO ALEMÃO: KANT, HEGEL E O PROBLEMA DO ABSOLUTO



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-04>

Alan Duarte Araújo¹

RESUMO

O presente trabalho intenta retomar a relação entre Immanuel Kant (1724-1804) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), filósofos célebres do Idealismo Alemão, a partir da compreensão de ambos acerca das concepções de Absoluto e de Negatividade. Para tanto, reporta-se às obras de Slavoj Žižek, *A visão em paralaxe* (2006) e *Menos que nada* (2012), nas quais o filósofo esloveno destaca que o projeto hegeliano não é marcado por uma ruptura em relação ao projeto kantiano, mas por seu aprofundamento e, até mesmo, por sua radicalização, o que permitiria afirmar que Hegel seria “mais kantiano que o próprio Kant”. Tal proposição possibilita revisitar os conceitos centrais da filosofia especulativa, tais como *razão*, *dialética*, *finitude* e, por fim, *Absoluto*, reavaliando os seus estatutos filosóficos, a partir da lacuna “paraláctica”, imanente a uma mesma unidade, com o criticismo kantiano. Esta reavaliação limitar-se-á, no interior da obra hegeliana, a repensar os conceitos presentes na célebre dialética do Senhor e do Escravo, disposta no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* (1807). Com efeito, ao retomar esta relação, tornar-se-ia possível compreender como Hegel conduz a termo o escopo kantiano de uma crítica à metafísica tradicional, sem com isso incorrer em posturas dogmáticas ou mesmo pré-reflexivas.

Palavras-chave: Idealismo; Absoluto; Negação.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Maria Socorro Ramos Militão. Bolsista da CAPES. Email para contato: duartealanaraujo@hotmail.com

1 INTRODUÇÃO

Um dos eixos centrais do pensamento do filósofo esloveno Slavoj Žižek, desconsiderado aquele dedicado à psicanálise lacaniana, é o Idealismo Alemão, cujo expoente maior é G. W. F. Hegel (1770 – 1831). Segundo Žižek, algo avassalador ocorreu nesse período, no sentido mesmo de um “acontecimento” filosófico sem precedentes, o que deve ser compreendido no sentido forte que o termo “acontecimento” ou, em outras traduções, *Evento* nos conduz a pensar: “uma intrusão traumática de algo de *novo* que resulta inaceitável para a visão predominante” (Žižek, 2014). Cumpriu-se, portanto, um momento filosófico único e original, que, uma vez surgido, reordenou as coordenações simbólicas de todo o tratamento conferido até então, isto é: a Filosofia passou a ser lida em razão desse curto, contudo denso período histórico-intelectual. Como se a Filosofia até então não fosse mais do que a preparação espiritual, cujo resultado seria, justamente, o Idealismo Alemão. E a Filosofia posterior nada mais fosse do que uma forma de assimilar ou, ainda, “digerir” as consequências desse *Evento*, sobretudo para negá-lo sintomaticamente, tratamento característico para quase toda forma de intrusão traumática que nos desorienta (ŽIŽEK, 2013, p. 17).

Hodiernamente, esse universo teórico é interpretado a partir das diferentes maneiras de lidar com uma lacuna aparentemente incontornável, a saber, aquela que separa Kant de seus sucessores, doravante denominados “pós-kantianos”, em atenção, notem bem, a essa ruptura. Uma vez mais, Hegel se destacaria como o pensador que conduziu até as últimas consequências o projeto idealista, agora sob a configuração especulativa, de modo que, justamente por isso, encontrar-se-ia o mais afastado possível do projeto kantiano.

Com efeito, segundo essa interpretação, Kant assentou, com bastante propriedade, a lacuna da “finitude” humana, como a pedra de toque de seu pensamento, cujas três grandes *Críticas* não seriam mais do que três formas diversas de abordar o mesmo problema: nossa limitação como seres humanos. Limitação demarcada, sobremaneira, no âmbito gnosiológico, o que se expressa na utilidade *negativa* da *Crítica da Razão Pura* (1787) especulativa, qual seja: “de não nos arriscarmos jamais, com a razão especulativa, para além dos limites da

experiência" (KANT, 2015, p. 34). Maneira de lembrar que a constituição subjetiva de nossas faculdades de conhecimento nos limita ao saber tão somente dos "fenômenos", mas não das "coisas em si" mesmas. Nosso acesso ao *númeno*, isto é, à "coisa em si" só se daria de forma negativa, pela via do "sublime" (ZIZEK, 2008, p. 44). Nesse tocante, em desatenção aos limites tão categoricamente traçados por Kant de nossa razão, Hegel, com suas pretensões de "Saber Absoluto", teria anunciado a possibilidade de "fechar" a lacuna da finitude humana, retornando, assim, à metafísica pré-crítica, a saber, ao tratamento dogmático tão em moda na época anterior à Kant e, por isso, combatido por este último com toda sua destreza filosófica.

Zizek nos convida a repensar a lacuna que supostamente estaria inscrita de maneira tão firme no interior do Idealismo Alemão. Como se essa lacuna já não devesse ser considerada no sentido de uma polaridade entre opostos, isto é, não mais como se tivéssemos defronte dois fenômenos incompatíveis entre si, que estariam no mesmo plano somente em razão de uma "ilusão transcendental", ignorando, portanto, sua incompatibilidade radical (ZIZEK, 2008, p. 14). A hipótese ou, ainda, a "aposta" zizekiana se refere à possibilidade de expor essa "lacuna" como se se tratasse de uma tensão ou "não-coincidência" inerente ao próprio Um, isto é, no interior de uma mesma unidade, qual seja: a do Idealismo Alemão. O que nos convidaria, portanto, a repensar a "unidade" não mais sob o sentido da entificação da identidade (ZIZEK, 2008, p. 18).

Essa reinterpretção das coordenadas basilares da unidade, que garantiria certa estabilidade no Idealismo Alemão, só seria possível, segundo Zizek (2008, p. 32), caso arrisquemos a sustentar uma "visão em paralaxe"². Com isto, ele entende uma mudança puramente formal do ponto de observação, permitindo, assim, uma nova linha de visão. O que, de forma alguma, demandaria alterar ou "costurar" a lacuna, mas, antes, compreende-la sob uma nova perspectiva. O que implica

² "Exemplificar" um pensamento dialético é sempre uma atitude que porta com si riscos significativos. Como se o "exemplo" condensasse em si algo mais do que queria exemplificar, tencionando o seu conceito base até o limite. Dito isto, arrisco a ilustrar um exemplo do que seria essa "visão em paralaxe", ao menos para uma melhor representação do leitor. Penso, aqui, naquelas imagens que, de uma perspectiva, parecem um "coelho", mas se virarmos a cabeça de lado ou, simplesmente, cerrarmos os olhos, visualizamos, em vez do coelho, um "pato". Os traços impressos no desenho não se alteraram. O que mudou foi tão somente a perspectiva do observador.

reavaliar o projeto filosófico de Kant e Hegel, reconsiderando a imagem clássica de ambos, a saber, demarcando os limites dessa imagem, bem como os erros interpretativos que a sustentam. O que o conduzirá a afirmar a “lacuna paraláctica”, já delineada por Kant, como o “núcleo subversivo” da própria dialética em sua elaboração especulativa (ZIZEK, 2008, p. 15).

2 UM KANT QUE NÃO SE LEVOU A SÉRIO

Um dos pilares do projeto filosófico kantiano é aquele exposto na *Crítica da Razão Pura*, concernente ao tratamento meticuloso da própria faculdade humana de conhecimento, delimitando seus princípios, suas fontes, assim como seus limites. Kant busca, portanto, dentre outras coisas, responder à questão do que pode o homem conhecer, uma vez que lhe retirado o apoio de toda experiência possível. Zizek (2008, p. 45) define esse projeto como uma tentativa de “destruição da metafísica”.

A primeira tarefa a ser realizada aqui, neste tocante, diz respeito a uma correção necessária. Enunciar a sentença relativa à “destruição da metafísica” pode gerar os mais grosseiros equívocos. Algo que, aliás, não poderia estar mais distante da intenção de Kant, uma vez que, para ele, a metafísica é uma disposição natural da razão humana, que sempre levantará questões para as quais não saberá responder devidamente. Nesse sentido, reitera Kant (2015, p. 58): “[...] em todos os seres humanos, assim, tão logo a razão se tenha estendido neles até a especulação, houve em todos os tempos alguma metafísica, e sempre continuará a haver”. Trata-se, com efeito, de uma necessidade universal da razão humana que não poderá, jamais, ser dirimida, contudo poderá ser criticamente corrigida e balanceada. De tal forma que a questão central da *Crítica* não é “acabar com a metafísica”, mas se indagar sobre a possibilidade da metafísica se constituir como uma ciência, tão segura e rigorosa como eram, na sua época, a Matemática Pura e as Ciências da Natureza.

O que temos, portanto, para Kant é um problema radical e qualitativamente distinto daquele enunciado, sem qualquer rigor, por Zizek. Entretanto, caso o leitor encontre forças para superar essa sentença mal formulada, deparar-se-á com uma leitura deveras relevante acerca do Idealismo Alemão. Basta, contudo, acrescentar o

termo "dogmático" à fórmula zizekiana. Com efeito, Kant buscou "destruir a metafísica" *dogmática*, vale dizer, aquela elaboração filosófica que guiada por meros conceitos julgava poder acrescer em conhecimentos de certos objetos de maneira *a priori*, isto é, sem precisar recorrer ao auxílio da experiência. Para tanto, tais pensadores dogmáticos não empreenderam uma investigação da própria razão humana, indagando sobre as efetivas possibilidades de tamanha interpresa intelectual. Outra forma de esclarecer o projeto da *Crítica* é insistir no fato de que ela busca constituir um tribunal em que a *razão* mesma seria posta no banco do réu e julgada de acordo com suas pretensões especulativas (KANT, 2015, p. 19).

Esclarecido esse ponto, ainda é possível enunciar, com Zizek, que Kant parou na metade do caminho na tentativa de "destruir a metafísica" dogmática. Nesse tocante, Zizek nos convida a voltar nossa atenção para a distinção kantiana, já acenada, entre "fenômeno" e "coisa em si" (*númeno*). Em tese, o *númeno* seria um "conceito-limite" que cercearia as pretensões da sensibilidade, limitando-a aos objetos que se apresentam aos sentidos humanos, a saber, os objetos fenomênicos, os quais estariam, nessa razão, submetidos às formas puras da intuição sensível – espaço e tempo –, ao passo que os *númenos* estariam para além de suas capacidades cognitivas. Um conceito-limite, portanto, que deveria ser compreendido apenas de maneira negativa, em vez de positiva. Entretanto é justamente este o pecado kantiano, isto é, pensar essa relação no sentido positivo, a saber, como se os *númenos* constituíssem uma realidade plenamente assentada, ontologicamente positiva e transcendente (ZIZEK, 2013, p. 126).

No interior mesmo da *Crítica* é possível verificar certos momentos que sugerem que Kant avalia o conceito-limite de *númeno* em sentido positivo. Em atenção ao fato de que o termo "fenômeno" (*Erscheinung*) pode ser também traduzido por "aparência", Kant (2015, p. 34-35) aduz: "[...] mesmo sem poder conhecê-los, nós temos de poder *pensar* esses mesmos objetos como coisas em si mesmas. Pois do contrário se seguiria a absurda proposição de que o fenômeno existe sem algo que nele apareça". Vale a dizer, a "coisa em si" funciona, aqui, como aquele "algo", indefinido, sem dúvidas, mas que fundamenta, como suporte, os fenômenos. Visto que seria um absurdo, nessa perspectiva, existir um fenômeno,

como um “aparecer”, sem que nele algo apareça. O que permite, inclusive, reavaliar a natureza de seu Idealismo, pois, esclarece Kant:

O idealismo consiste na afirmação de que não existem outros seres exceto os seres pensantes; as restantes coisas, que julgamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes a que não corresponderia, na realidade, nenhum objeto exterior. Eu, pelo contrário, afirmo: são-nos dadas coisas como objetos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenômenos, isto é, as representações que em nós produzem, ao afetarem os nossos corpos. Por conseguinte, admito que fora de nós há corpos, isto é, coisas que, embora nos sejam totalmente desconhecidas quanto ao que possam ser em si mesmas, conhecemos mediante as representações que o seu efeito sobre a nossa sensibilidade nos procura, coisas a que damos o nome de um corpo, palavra essa que indica apenas o fenômeno deste objeto que nos é desconhecido, mas, nem por isso, menos real. Pode a isto chamar-se idealismo? É precisamente o seu oposto. (KANT, 1987, p. 58).

Em atenção a isto, classificar a filosofia de Kant como pura e simplesmente idealista seria um equívoco, por sua incompletude. Pois de que outra forma Kant poderia demarcar sua distância de outras filosofias idealistas que o precederam, como aquelas de Descartes e de Berkeley? Para falar rigorosamente, a filosofia de Kant deve ser pensada como um *Idealismo transcendental* ou, ainda, *crítico* (KANT, 1987. p. 64).

Não obstante esse esclarecimento, ou melhor, justamente em virtude dele, o problema levantado por Žižek permanece. Afinal de contas, “os fenômenos supõem sempre uma coisa em si e a anunciam” (KANT, 1987. p. 149). O que parecia ser um “limite” muito claro e definido entre fenômeno e coisa em si, não o é, em realidade. Este limite encontra-se “borrado”, não somente no uso prático da razão, uma vez que neste uso haveria uma relação positiva e basilar com realidades numerais, tais como a *liberdade* da vontade e a ideia de *Deus*. Já no uso teórico da razão este limite parece frágil, como quando Kant (1978, p. 156-157) admite que o “limite” é algo de *positivo*, por conter o que nele está incluído, assim como os contornos do seu exterior, sendo

assim um “conhecimento positivo real de que a razão participa unicamente por se estender para lá deste limite, mas sem tentar ultrapassá-lo, porque então se encontraria perante um espaço vazio”, relativo às coisas em si mesmas. Desta forma, a possibilidade do conhecimento de uma “razão suprema” está anunciada, ainda que este conhecimento seja meramente por “analogia”, como insiste Kant:

Um tal conhecimento é um conhecimento por *analogia*, que não significa, como a palavra se entende comumente, uma semelhança imperfeita entre as duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dissemelhantes. Graças a esta analogia, resta um conceito de ser supremo suficientemente determinado *para nós*, embora tenhamos deixado de lado tudo o que poderia *determinar* absolutamente e *em si mesmo*. (KANT, 1987. p. 152-153).

A analogia que Kant faz aqui referência é àquela de “causa”. Tudo se passa “como se” uma relação de causa e efeito, verificável no âmbito fenomênico, também pudesse ser pensada, por analogia, a algo que não conhecemos, como a ideia de um “ser supremo”. O que pode nos fornecer dados suficientes para pensarmos na possibilidade de um “ser supremo”, criador e causa do mundo, sem que saibamos exatamente quais são as características próprias desse ser (KANT, 1987. p. 155). Ainda que Kant, nessa explicação, tenha se esforçado para ser fiel ao seu projeto *crítico*, algo aí ainda resta disforme, como uma “peça mal encaixada”, que, de toda forma, enuncia que o conceito de “limite” não é tão definitivo e categórico como pensávamos.

3 UM HEGEL “KANTIANO”?

Como consequência da argumentação anterior, concernente ao tratamento kantiano da “coisa em si”, em sua expressão positiva, pode-se aduzir que não somente Kant não conduz até as últimas consequências seu projeto de “destruição da metafísica” dogmática, como também finda por recair em uma metafísica de

contornos tradicionais. O que nos fornece a chance de pensar como a filosofia especulativa hegeliana apresentaria uma radicalização do projeto inicial kantiano.

O "acesso negativo ao Absoluto", articulado e exposto na filosofia de Kant, transforma-se com Hegel no próprio Absoluto pensado e conceituado como *negatividade* (ZIZEK, 2008, p. 45). Não se trata, portanto, de "suturar" a lacuna da finitude humana demonstrada por Kant, "ontologizando", assim, sua filosofia, como se costumou pensar até o presente. Na verdade, Hegel intenciona "deontologizar" Kant de seu lastro metafísico, no sentido de não mais pensar uma "lacuna" meramente epistemológica, deixando assim de lado um Absoluto numenal, positivo e plenamente constituído. Com Hegel, a lacuna kantiana é afirmada como tal e, dessa forma, introduzida no próprio Absoluto. Eis, em suma, o sentido de pensá-lo como negatividade.

O que Zizek insiste com essa interpretação é no fato de que Hegel forneceria um claro modelo do que se chamou, previamente, de "visão em paralaxe". Com efeito, Hegel não busca superar a lacuna kantiana por meio de uma insólita "reconciliação" dos opostos – conceito, aliás, tão mal compreendido na gramática hegeliana. Hegel afirmaria a divisão como tal, removendo, com isso, a necessidade de sua superação. Trata-se, pois, de uma "mudança paraláctica puramente formal", em que "postular a distinção 'como tal' já é a 'reconciliação' buscada" (ZIZEK, 2013, p. 111). O que Kant não percebeu, ao menos segundo essa lógica, é que ele já estava em posse daquilo que procurava, de um Absoluto. Por que, então, seria necessário esse recurso à "visão em paralaxe"? Justamente para não recairmos, irrefletidamente, no tratamento da metafísica dogmática. Isto é, ainda que puramente formal, essa mudança de perspectiva apresenta efeitos reais e importantes, não obstante performáticos.

Portanto, como recusa à postura dogmática, Hegel não trabalha com uma lacuna meramente epistemológica, de modo que o Absoluto restaria intacto e ontologicamente consistente do outro lado da equação, ocupando, pois, o posto da "coisa em si". Com Hegel, observam-se, pela primeira vez, todas as implicações filosóficas da dimensão ontológica da "falta" pensada no ser-outro, vale a dizer, como sua "falha" ou "rachadura" imanente. De tal forma que aquilo que nos afastaria do Absoluto, como um obstáculo meramente epistemológico, concernente aos

limites da nossa faculdade cognitiva, converte-se, em uma reversão dialética puramente formal, naquilo que nos aproxima do Absoluto mesmo, pois este porta em si esse obstáculo, doravante articulado conceitualmente como ontológico. Nossa incapacidade e fracasso de atingir a verdade "plena" é, *desde-já*, indicativa da verdade, ao menos da verdade de um Absoluto pensado como negatividade (ZIZEK, 2013, p. 26).

Esta argumentação, ilustrando a distância de Hegel com relação à metafísica dogmática, é desenvolvida com a máxima clareza no tratamento especulativo conferido à figura da *Consciência Infeliz*, no interior da *Fenomenologia do Espírito* (1807). Consciência que é acometida pela infelicidade em virtude de um desentendimento capital, referente à distância que a separa da consciência de um ser Absoluto e Eterno, que porta em si todas as características da perfeição que nela mesma, na consciência meramente mortal e finita, faltam-lhe. O que não impede que toda vez que essa consciência acreditou superar a barreira da distância e achar-se junto à tamanha perfeição, sua vitória tenha-se convertido, subitamente, em "capitulação", como nos esclarece Hegel:

Uma luta que se trava, assim, com um inimigo contra o qual a vitória é, antes, uma capitulação; ter alcançado um [dos contrários] é, antes, a sua perda em seu contrário. A consciência da vida, de seu ser-aí e de seu operar é somente a dor em relação a esse ser-aí e operar, pois nisso só possui a consciência de seu contrário como sendo a essência, e a consciência da própria nulidade. Daí parte na ascensão rumo ao Imutável. Mas tal ascensão é essa consciência mesma, e portanto, imediatamente, a consciência do contrário; isto é, de si mesma como singularidade. O Imutável que entra na consciência é, por isto mesmo, tocado igualmente pela singularidade, e só se faz presente junto com ela. E a singularidade, em vez de ter sido eliminada na consciência do Imutável, somente reponta ali sempre de novo. (HEGEL, 2013, p. 159).

O que Hegel expõe, aqui, é uma maneira astuta de lembrar que nossa primeira compreensão do Absoluto é baseada numa clara mistificação, qual seja, aquela da separação. E toda vez que achamos alcançar esse Absoluto, pleno e consistente fora de nós, só achamos a nós mesmos, como singularidade. Afinal, trata-se de um

Absoluto pensado *para-nós*. O que tal consciência, que ainda não completou o caminho da "ciência da *experiência da consciência*" (HEGEL, 2013, p. 79), não percebe é que ela já se encontra em posse desse Absoluto, na medida em que ambos são contraditórios em si e é tal contradição que as une. O que Hegel (2013, p. 159) resume da seguinte maneira: "Mas enquanto as duas consciências são igualmente essenciais e contraditórias, ela é somente o movimento contraditório, onde o contrário não chega ao repouso em seu contrário, mas nele se reproduz somente como um contrário", vale a dizer, como uma singularidade.

Este é um dos pontos que conduz Zizek (2013, p. 125) a afirmar que Hegel seria "mais kantiano que o próprio Kant", por ter "levado ao pé da letra" as palavras de Kant concernentes à compreensão do númeno como um conceito-limite, no sentido estritamente negativo. Para Hegel, númeno nada mais é que uma *pura negatividade* e, como tal, representa a "autolimitação dos fenômenos enquanto tais, em oposição a sua limitação por outro domínio positivo transcendente" (ZIZEK, 2013, p. 126). Nessa lógica, então, toda tentativa de conceber o númeno como uma figura positiva nada mais seria do que uma "formação fantasmática" ou, ainda, "positivação" dessa pura negatividade, destinada a preencher sua lacuna e a nos assegurar, ilusoriamente, da estabilidade da vida e de nossos padrões normativos, sobretudo aqueles a partir dos quais nos acostumamos a pensar a nós mesmos. Para Hegel, em suma, "o limite entre fenômenos e númenos não é o limite entre as duas esferas positivas dos objetos, posto que *só existem os fenômenos e sua (auto)limitação, sua negatividade*" (ZIZEK, 2013, p. 127).

Para Hegel, portanto, não se trata de "enriquecer" Kant com proposições especulativas sobre tudo aquilo que se encontraria, em tese, para além dos limites da finitude traçados por Kant. Na verdade, o que Hegel busca é "reduzir" Kant, mais precisamente, reduzir seu "lastro metafísico" (ZIZEK, 2013, p. 113). O fenômeno é, pois, o resultado dessa redução, pensado doravante como figura por excelência da inconsistência e incompletude. Fato que não poderia ser diverso, tendo em vista que Hegel reprova a reflexão kantiana acerca das "antinomias", concebidas por Kant como meramente quatro e, ainda, fruto de uma má-avaliação das coisas, isto é, da confusão entre fenômenos e coisas em si. O que, para Hegel (2012, p. 120), não passa de uma "ternura para com as coisas do mundo", pois uma postura pós-metafísica

consistente tenderia, na verdade, a compreender que a antinomia – outra maneira de se referir à “lacuna”, agora, ontológica – se encontra “em todos os objetos de todos os gêneros, em todas as representações, conceitos e ideias” (HEGEL, 2012, p. 121).

Não obstante o aprofundamento hegeliano do projeto filosófico de Kant, é sabida a crítica que lhe é feita, a saber, como se tal afirmação da “lacuna” ontológica, da inconsistência das coisas fenomênicas, em suma, da dignidade ontológica da diferença não passasse de uma estratégia astuta de aparente afirmação, para logo obliterá-la sob o significante da Identidade. Estratégia que consistiria em recuar, diante da afirmação das diferenças ou do movimento dialético da realidade, para uma “metafísica” especulativa que tudo reduziria e justificaria sob o movimento do Espírito ou do Absoluto. De modo que sequer é preciso recorrer às críticas de pensadores contemporâneos a esse respeito, defensores de uma “ontologia da diferença”, bastando reportar-se a um autor próximo de Hegel, defensor de seu legado, ao menos sob a condição de “desmistificar” suas ilusões especulativas. Segundo Marx (2013, p. 91), a filosofia hegeliana, por mais que fosse progressista no seu momento dialético, tenderia, necessariamente, a desprezar esse momento em prol de uma “reconciliação” forçada e mantenedora das contradições reais.

Críticas desse gênero não são raras. Pelo contrário, de uma forma ou de outra, com maior ou menor ênfase sob certos aspectos, tendem a influir sobre a dissolução pós-hegeliana que se verifica ainda hoje. O que nos obriga, portanto, ainda que sumariamente, a revisitar o conceito de “reconciliação” para verificar se a radicalização kantiana de Hegel se sustenta, ou nada mais é do que expressão de palavras vazias.

Para tanto, retorna-se a uma questão já acenada. Se há, como pretende Zizek, uma “paralaxe” no interior do Idealismo Alemão, impossibilitando de pensar em uma ruptura sem retorno de seus maiores expoentes, é possível argumentar que Hegel, o cume dessa orientação filosófica, é aquele que assumiu no interior de sua filosofia a “paralaxe” como tal. Isto é, Hegel sustentaria uma “filosofia da paralaxe”. Daí a reversão dialética, caso pensemos no tema da “reconciliação”. Ela, com efeito, não é “real”, não elimina as contradições atinentes da realidade. Trata-se, tão somente, de

uma mudança paraláctica puramente formal³. Não obstante isso seja menos do que se espera, sobretudo de uma perspectiva marxista, não é tão pouco assim, ao menos como se dá a entender em um primeiro momento.

A famosa *Dialética do Senhor e do Escravo* fornece um exemplo cristalino dessa "reversão dialética". Quando Hegel (2013, p. 148) sustenta que a verdade da consciência do Senhor, inicialmente considerada como "independente", é a consciência escrava, ele não supõem com isso o anúncio de uma autêntica revolução marxista, como leituras bem-intencionadas desse trecho da *Fenomenologia* afirmaram⁴. Pois o escravo, factualmente, nada ganha com isso, afinal de contas, ele continua a ser escravo. Não à toa, a próxima figura da consciência, seguindo a exposição hegeliana, é aquela do *Estoicismo*, a qual ainda se encontra às voltas com o problema da escravidão. Qual é, portanto, a "reversão dialética" presente aí? É aquele referente à mudança subjetiva de perspectiva do escravo, uma vez confrontado com a morte, que neste contexto lhe aparece como o "senhor absoluto". Em tal confronto, o escravo não experimenta uma "angústia" particular, mas uma angústia absoluta, mediante a qual ele se dissolve e treme em sua totalidade, "e tudo o que havia de fixo, nele vacilou" (HEGEL, 2013, p. 149). Ele alcança com isso a verdade de seu *ser-para-si*, isto é, compreende a essência de sua consciência-de-si como *pura negatividade*. Algo que o "senhor", a consciência que se julgava independente, não experimenta, por não se confrontar com o medo absoluto diante da morte.

Em suma, a "reconciliação" em questão é aquela exercida entre o escravo e a potência absoluta de morte que o destituiu daquilo que de fixo existia nele, a saber, de sua condição como Si particular, atrelado à sua forma de vida sem uma autêntica consciência-de-si. Forma de vida quase animalesca. Não há, pois, um prêmio que o

³ Em atenção a tal perspectiva, o comentário de Lebrun é esclarecedor: "[...] a negatividade faz muito mais do que colocar a filosofia ao abrigo da polêmica. Graças a ela, é possível reconhecer que os dois antagonistas eram *falsos adversários*. Não nos contentaremos mais em dizer que o conflito repousava num mal-entendido: o conflito, na verdade, era uma unificação – pelo modo da discordância". Ver, a esse respeito: LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 97.

⁴ A referência maior dessa interpretação (quase) marxista de Hegel – ainda que aí houvesse outros autores operando clandestinamente nesse ponto de vista – é Alexandre Kojève. Ver, a esse respeito: KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Éditions Gallimard, 1947, p. 33-34. Para uma análise crítica dessa interpretação de Kojève, remeto ao artigo do Professor Paulo Arantes: ARANTES, Paulo. Um Hegel errado, mas vivo. *Revista Ide*, São Paulo, n. 21, p. 72- 79, 1991.

espera no fim de sua paciente submissão e sofrimento. Por isso a reconciliação é menos do que se esperava. Mas é, no mesmo passo, mais do que é dito. Mais, pois, o sujeito percebe que não somos finitos e inconsistentes por sermos atingidos por obstáculos externos, mas, pelo contrário, somos contrariados por tais obstáculos por sermos finitos e inconsistentes. A distinção é sutil, porém significativa. A esse respeito, sustenta Zizek:

[...] o que o sujeito engajado numa luta percebe como inimigo, o obstáculo externo que ele tem de superar, é a materialização da inconsistência imanente do sujeito: o sujeito que luta precisa da figura do inimigo para sustentar a ilusão de sua própria consistência, sua identidade depende de sua oposição ao inimigo, tanto que a vitória (definitiva) resulta em sua própria defesa ou desintegração. Como Hegel costuma dizer, ao lutar contra o inimigo externo, combatemos (sem nos dar conta) nossa própria essência. Portanto, longe de celebrar a luta engajada, a questão em Hegel é antes que toda posição conflituosa, toda tomada de partido, tem de se basear numa ilusão necessária (a ilusão de que, uma vez aniquilado meu inimigo, atingirei a plena realização de meu ser). (ZIZEK, 2013, p. 41).

Logo, o resultado formal da luta do escravo é a compreensão de sua inconsistência imanente. Esta é a condição necessária para que ele, por fim, atribua nova significação a seu Si particular e aos seus desejos e interesses privados, uma vez que, desde-sempre, tais desejos estiverem em relação com o desejo de outros. Desde-sempre sua condição particular encontrava-se fragilizada, posto que, como lembra Safatle (2012, p. 45), o sujeito hegeliano é "*essencialmente* lócus de *manifestação da infinitude*" e, como tal, não pensável a partir de uma gramática da finitude, norteadas por meros conceitos de entendimento, os quais, como visto, ainda mantêm ilusões de completude ontológica. Tratam-se nos escritos hegelianos de demonstrar os modos como essa finitude humana chega ao fim, ou melhor, sempre esteve prejudicada, muito embora sua ilusão de consistência impossibilitasse chegar a tal conclusão (ZIZEK, 2013, p. 39). Contudo, somente superando tal ilusão,

tomando consciência-de-si e de sua inconsistência imanente, do seu ser *puramente negativo*, o sujeito pode advir universal⁵.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fio condutor desta curta reflexão foi uma tentativa de releitura da história do Idealismo Alemão, a partir do conceito de “paralaxe” e, mais especificamente, tencionando demonstrar como Hegel pode ser compreendido como um “filósofo da paralaxe”. O que requereu, da parte do filósofo especulativo, retomar os problemas candentes de Kant, respeitando sua estrutura inicialmente apresentada e buscando, nesse tocante, não ultrapassar ou negar o legado kantiano, mas, antes, aprofundá-lo, até sua radicalização. Forma astuta de reivindicar um conceito de Absoluto, sem com isso conferir qualquer tratamento metafísico dogmático. Fato este que, como se intencionou aqui demonstrar, é condizente com o conceito de “reconciliação”, posto que se reconcilia com a *negatividade* a que se alcança ao se pretender ser “mais kantiano que o próprio Kant”.

Em larga medida, está investigação baseou-se na interpretação fornecida por Žižek. Sua relevância consiste, justamente, no fato de recordar que não há qualquer experiência de universalidade, na obra hegeliana, que não tenha demandado antes um demorar-se junto à potência do *negativo*, ou seja, não há universal sem o “desespero” que sedimenta seu caminho até ele. Lógica, esta, que apresentará os mais frutíferos resultados na filosofia social e política de Hegel, amplamente desenvolvida em sua *Filosofia do Direto* (1820). O que implica, analogamente, uma série de questões raramente pensadas com o necessário primor. Afinal de contas, como sustentar uma dimensão normativa e institucional, fundada, em larga medida,

⁵ Uma vez mais, o comentário de Lebrun é valioso: “[...] à consciência infeliz oferece-se, em troca de seus sofrimentos, o gozo do ‘universal’ – belo presente... Mas tenhamos o cuidado de não zombar cedo demais, pois, afinal de contas, o presente não é tão irrisório. Ao termo da dialética do Senhor e do Servidor, transparece que a consciência servil acabou ganhando uma segurança radical, em troca da confissão de sua impotência (*Ohnmacht*) ontológica e da prática que a completou. [...] Não é um negócio de tolos esse que a consciência mortificada fecha, e a vida no Universal que se abre na sua frente não é uma ilusão. Na sociedade ‘autenticamente cristã’ à qual ela agora tem acesso, todos sentiram o temor absoluto e aprenderam sua lição: o *modus vivendi* que assim estabeleceram exclui ao máximo os ‘temores particulares’. E, desse ponto de vista, o Universal não é mistificação, porque designa o mundo no qual será esconjurado o *medo do medo*”. Ver, nesse tocante: LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*, p. 192.

sob um estatuto jurídico positivamente pensado e efetivado, sem que isto implique uma desatenção às experiências desenvolvidas na *Fenomenologia do Espírito*, concernentes ao estatuto do negativo? É possível pensar instituições jurídicas que assegurem reconhecimento dos direitos fundamentais dos indivíduos, sem os quais não haveria vida digna, ao mesmo tempo em que reconheça aquilo que nos sujeitos nega sua individualidade imediata, expondo-os como essencialmente *pura negatividade* e, nesta exata medida, como lócus de manifestação da *infinitude*? Problema que resta a ser devidamente explorado.

REFERÊNCIAS

ARANTES, P. Um Hegel errado, mas vivo. *Revista Ide*, São Paulo, n. 21, p. 72- 79, 1991.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas: A Ciência da Lógica* [1830]. Tradução de Paulo Menezes. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Fenomenologia do Espírito* [1807]. Tradução de Paulo Menezes. 8 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. *Prolegômenos a toda a Metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Éditions Gallimard, 1947.

LEBRUN, G. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política (Livro I: o processo de produção do capital)*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ZIZEK, S. *A Visão em Paralaxe*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Evento*. Tradução de Edoardo Acotto. Novara: De Agostini Libri, 2014. (eBook).

_____. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

5. ESTRUTURALISMO E FINITUDE, PÓS-ESTRUTURALISMO E PROGRESSÃO INFINITA: UMA ANÁLISE LÓGICO-HEGELIANA DA APRESENTAÇÃO DO ESTRUTURALISMO E DO PÓS-ESTRUTURALISMO POR JAMES WILLIAMS



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-05>

Antônio Carlos da Rocha Costa¹⁶

Resumo

Este artigo examina, numa perspectiva lógico-hegeliana, os pontos de vista do *estruturalismo* e do *pós-estruturalismo* tal como apresentados por James Williams no livro *Pós-Estruturalismo*, em que ele analisa a filosofia francesa contemporânea que é muitas vezes identificada por este rótulo. O artigo, porém, não se ocupa da validade dessas análises, mas do modo como Williams apresenta aqueles dois pontos de vista em seu livro. O artigo mostra a perspectiva do *estruturalismo* como orientada pela forma lógica da *finitude* e a perspectiva do *pós-estruturalismo* como orientada pela forma lógica da *progressão infinita*. O artigo introduz, então, a noção de *história como quantidade* e mostra que a apresentação que Williams faz da noção de *história do pensamento* elaborada por Foucault em *A Arqueologia do Saber* tem como pano de fundo a noção de *história como quantidade*.

Palavras-chave: Estruturalismo, Pós-Estruturalismo, Lógica de Hegel.

Introdução

Este artigo examina, numa perspectiva lógico-hegeliana, os pontos de vista do *estruturalismo* e do *pós-estruturalismo* tal como apresentados no livro *Pós-Estruturalismo* (Williams, 2013) em que Williams analisa a filosofia francesa contemporânea que é muitas vezes identificada por este rótulo. São analisados textos de Derrida, Deleuze, Foucault, Kristeva e Lyotard.

¹⁶ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, bolsa parcial CAPES. Email: antonio.rocha@edu.pucrs.br

Também, o artigo introduz a noção de *história como quantidade* e mostra que a apresentação que Williams faz da noção de *história do pensamento* elaborada por Foucault em *A Arqueologia do Saber* (Foucault 2013) está orientada pela noção de *história como quantidade*.

O artigo inicia revisando os conceitos lógico-hegelianos de *finitude*, *progressão infinita* e *quantidade*.

1 Elementos da Lógica Hegeliana

Os *conceitos lógicos* introduzidos por Williams para a análise dos pontos de vista *estruturalista* e *pós-estruturalista*, os conceitos de *âmago* (ou *centro*, *interior*) e *limite* de uma estrutura podem ser duplamente analisados:

- enquanto conceitos aplicáveis ao ponto de vista *estruturalista*, como determinações de *conceitos finitos*: *Constituição* e *Limite*.
- enquanto conceitos aplicáveis ao ponto de vista *pós-estruturalista*, como determinações de *conceitos infinitos*, mas no sentido da *progressão infinita*: *Barreira* e *Dever-ser*.

Nesta seção, caracterizamos resumidamente a caracterização desses conceitos, tal como estabelecidos por Hegel na lógica da *finitude* (Hegel, 2016, p.134-142) e na lógica da *progressão infinita* (Hegel, 2016, p. 142-148).¹⁷

1.1 Conceitos finitos

Conceitos finitos são compostos, em sua forma inicial, por dois momentos:

- *Constituição*: o conjunto das determinações que estabelecem a *interioridade* dos objetos que caem sob ele;
 - a *Constituição* de um conceito afirma simultaneamente *determinações interiores* positivas (a *Realidade* dos objetos) e negativas (a *Negação* dos objetos);
 - formalmente: $\text{Constituição} = (\text{Realidade}_I, \text{Negação}_I)$;

¹⁷ Ver também (Costa 2021).

- *Limite*: o conjunto das determinações que estabelecem a *exterioridade* dos objetos que caem sob ele;
 - o *Limite* de um conceito afirma simultaneamente *determinações exteriores* positivas (a *Realidade* do exterior) e negativas (a *Negação* do exterior);
 - formalmente: $\text{Limite} = (\text{Realidade}_E, \text{Negação}_E)$.

Cabe mencionar, finalmente, a caracterização dos *conceitos finitos* como *ideais*, isto é, recortes idealizados feitos em construtos infinitos, muito mais abrangentes (Hegel, 2016, p.160-162).

1.2 Progressões infinitas

A forma final dos *conceitos finitos* determina a *forma inicial* dos conceitos infinitos não plenamente realizados, ditos *progressões infinitas*.

A forma final dos *conceitos finitos* é dada por dois momentos:

- *Barreira*: a composição dos dois momentos iniciais do *conceito finito*, sua *constituição* e seu *limite* correntes:
 - formalmente: $\text{Barreira} = (\text{Constituição}, \text{Limite})$;
 - quando pensada temporalmente, toda *barreira* de um *conceito finito* é pensada como vigente em um determinado instante t ;
 - quando uma *barreira* é pensada relativamente ao instante t , ela tem a forma: $\text{Barreira}^t = (\text{Constituição}^t, \text{Limite}^t)$;
- *Dever-ser*: a *tendência* dos objetos que caem sob o *conceito finito* de se transformarem e adotarem uma outra *Barreira*:
 - quando pensado temporalmente, todo *dever-ser* de um *conceito finito* é pensado como vigente em um determinado instante t ;
 - quando pensado relativamente ao instante t , um *dever-ser* tem a forma: $\text{Dever-ser}^t = \text{Barreira}^{t+1}$;
- Desse modo se tem, formalmente: $\text{Finito}^t = (\text{Barreira}^t, \text{Dever-ser}^t)$.

Claramente, esta determinação final dos *conceitos finitos* implica uma *dinâmica* que associa uma *sequência infinita de objetos finitos* a todo

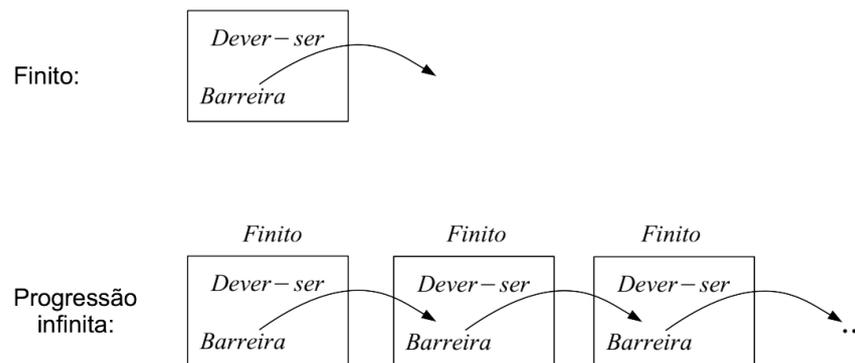
objeto que cai sob um *conceito finito*. Hegel denomina *progressão infinita* (ou *mau infinito*) o conceito dessa *sequência infinita de objetos finitos*.

Denotamos por *DS* a dinâmica determinante de uma *progressão infinita*. Formalmente, temos, que:

- *DS* opera sobre o conjunto de todas as *barreiras* que são possíveis nos *progressos infinitos* que caem sob um *conceito finito*: $DS: \text{Barreiras} \rightarrow \text{Barreiras}$;
- vale que: $\text{Barreira}^{t+1} = \text{Dever-ser}^t = DS(\text{Barreira}^t)$;
- e, em geral, para qualquer conceito *finito* vale: $\text{Finito} = (\text{Barreira}^{t_0}, DS)$.

Graficamente, representamos os conceitos *finito* e *progressão infinita* conforme a Figura 1.

Figura SEQ Figura * ARABIC 1: As estruturas do *finito* e da *progressão infinita*.



Na Figura 1:

- os retângulos representam as *Barreiras*;
- as setas representam os *Dever-ser*;
- um conceito *finito* é representado pela unidade de sua *Barreira* e de seu *Dever-ser*;
- a *progressão infinita* é gerada pela dinâmica do *Dever-ser* e está representada pela *sequência infinita de finitos* (retângulos e setas);

- se esta sequência é pensada temporalmente, cada *finito* constituinte da sequência é pensado como estando presente em um determinado instante de tempo.

Vê-se que o conceito hegeliano de *progressão infinita* capta logicamente a *estrutura linear* do conceito matemático, mais geral, de *boa-ordenação*.¹⁸ Vê-se, também, que - a princípio - essa *estrutura linear* estabelece um ordenamento total da sequência infinita que constitui o *desenvolvimento determinístico* da mesma.

Em outros termos, vê-se que os *conceitos finitos* captam seus objetos como *objetos estáticos, fixos*, que apenas tendem a ao seu *Dever-ser*, enquanto o conceito de *progressão infinita* capta seus objetos como *objetos dinâmicos*, como *processos*.

Por outro lado, é importante notar que nada parece haver na conceituação hegeliana de *progressão infinita* que impeça a generalização dessa *ordem total* para uma *ordem parcial*, introduzindo com isso uma condição de *não determinismo* (isto é, uma condição de *contingência*) no desenvolvimento das sequências que constituem *progressões infinitas*. Basta, para tanto, que a noção de *Dever-ser* se constitua logicamente como *não-determinística* (isto é, como *contingente*). Dito matematicamente: basta, para tanto, que a noção de *Dever-ser* se constitua como uma *relação*, tomada em sentido geral, não como uma *função*.

Finalmente, note-se uma outra terminologia que Hegel utiliza para referir a *progressão infinita* e de seus *momentos finitos*, relativamente à sua *efetivação*. Como nem a *progressão infinita* se efetiva como infinita, mas é sempre como um *infinito potencial* que nunca se efetiva plenamente, nem seus componentes finitos se estabilizam plenamente, mas estão sempre em *transformação*, Hegel também chama a *progressão infinita* de *Infinito finitizado* e seus *componentes finitos* de *Finitos infinitizados*.

1.3 O Conceito de Quantidade

O conceito lógico-hegeliano de *quantidade* difere do conceito lógico tradicional de quantidade. Este diz respeito à forma de *quantificação* de *juízos*: universais, particulares, singulares. Já o conceito hegeliano de *quantidade* diz

¹⁸ Ver, p.ex., (Stoll 1979, Cap.2). Ver também <https://en.wikipedia.org/wiki/Well-order>.

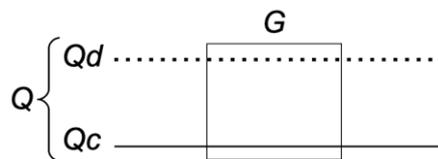
respeito à *estruturação* daquilo que, hoje em dia, a Matemática denomina *espaço: conjuntos de elementos* dotados de alguma *estrutura adicional*¹⁹; no caso, uma *estrutura de continuidade*.

A conceituação hegeliana, partindo do pensar antimecanicista, que privilegia a *continuidade* em relação à *discrição*, trata o *momento contínuo* da *quantidade* como o momento inicial de sua derivação e estabelece o *momento discreto* da *quantidade* a partir daquele, estabelecendo a seguir a *unidade* desses dois momentos (Hegel, 2016, p.197-198)²⁰.

Sobre uma *quantidade* qualquer, pode sobrepor-se, externamente, um *limite*. O resultado de uma limitação de uma *quantidade* é denominado *quantum*, ou *grandeza*, por Hegel (2016, p.215). Em consequência, um *quantum* é também uma *unidade* estruturada com base em dois momentos, um *contínuo* e um *discreto*.

A Figura 2 esquematiza a estrutura de uma *quantidade* (Q), com seu *momento contínuo* (Qc) e seu *momento discreto* (Qd), assim como um de seus possíveis *quanta* (G). O retângulo representa o limite superposto a Q , determinando G .

Figura: Estrutura esquemática de uma *quantidade* Q e de um de seus possíveis *quanta*, G .



Convém enfatizar, aqui, a diversidade dos *exemplos* de *quantidades* dados por Hegel: o *espaço*, o *tempo*, a *matéria*, a *luz*, e "*até mesmo o Eu*" (Hegel, 2016, p.199), o que abre bem a possibilidade da interpretação que fornecemos, na Seção 5.3, do

¹⁹ Ver, p.ex., [https://en.wikipedia.org/wiki/Space_\(mathematics\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Space_(mathematics)).

²⁰ A assim chamada *aritmização* da análise matemática, que significou um giro conceitual nas pesquisas sobre os fundamentos da Matemática, o qual a aproximou do modo de pensar inaugurado nas ciências a partir dos finais do século XIX, tomou justamente o caminho oposto: considerou a *estrutura discreta* do conjunto dos números inteiros como estrutura inicial e dela derivou a *estrutura contínua* dos números reais. Ver, p.ex., https://encyclopediaofmath.org/wiki/Arithmetization_of_analysis.

fundamento lógico da análise de Williams sobre a noção foucaultiana de história do pensamento: a *história do pensamento* como uma *quantidade*, isto é, a história do pensamento como uma *unidade de genealogias contínuas e discretas*.

2 O Pontos de Vista do Estruturalismo e do Pós-Estruturalismo, segundo James Williams

Na seção *Limites e Conhecimento*, do capítulo de *Introdução* ao livro *Pós-Estruturalismo*, Williams (2013, p.13-45) apresenta o ponto de vista *pós-estruturalista* na forma de proposições principais, as quais caracterizam esse ponto de vista através de três *conceitos*. Esses *conceitos*, ainda que bastante gerais, são suficientes para estabelecer distinções básicas entre o *pós-estruturalismo* e o *estruturalismo*.

A seguir, resumimos os comentários de Williams sobre esses três *conceitos*. Depois, estabelecemos as principais características do ponto de vista *estruturalista*, tal como elas se seguem, por oposição, a partir desses três *conceitos*.

Williams apresenta esses *conceitos* valendo-se de dois conceitos lógicos introduzidos por ele, *âmago* (ou *centro, interior*) e *limite*, os quais ele define implicitamente no contexto mesmo daquela apresentação.

Por simplicidade, no que segue referimos apenas as páginas de (Williams, 2013).

2.1 Os Principais Conceitos Caracterizadores do Ponto de Vista Pós-Estruturalista

PE1: Os *limites do conhecimento* têm um papel inevitável em seu *âmago*. (p. 13)

- Esse *primeiro conceito* parece ser o mais fundamental pois, segundo Williams, "*é o denominador comum que permeia o pós-estruturalismo*".
- Os *limites* são aspectos "*irregulares*" das estruturas estudadas. Eles têm "*papéis perturbadores e produtivos*". "*O âmago não é mais confiável, significativo e mais bem conhecido que seus limites ou fronteiras externas.*" (p. 14)

- Além disso: "*O pós-estruturalismo projeta o limite sobre o interior do conhecimento*" e "*o limite não é comparado com o centro, nem equiparado a ele*". Ao contrário, numa formulação identificadora: "*o limite é o cerne*" (p. 14-15)

PE2: *O limite não é definido por oposição ao interior; é algo positivo por si mesmo.* (p.15)

- Williams aponta a radicalidade deste conceito, pois "*põe em questão o papel das formas tradicionais de conhecer no estabelecimento de definições*".
- Em outros termos, para o ponto de vista pós-estruturalista, o *limite* se põe como "*diferença pura*" e "*algo que desafia a identificação*" que o tornasse "*algo cognoscível*", "*um outro interior*".
- "*o limite [enquanto diferença] é uma coisa inapreensível que só pode ser abordada por sua função de irrupção e mudança no âmago*".

PE3: *Você não pode identificar o limite, mas pode rastrear seus efeitos.* (p. 15-17)

- "*Esses efeitos são transformações, mudanças, reavaliações.*"
- O *limite* é "*uma fonte de produção interminável de transformações e diferenças*", tem um "*poder produtivo inexaurível*".

Williams conclui, então, essa caracterização do *pós-estruturalismo* afirmando: "*Ele é subversão - que resulta positiva - das oposições estabelecidas.*" (p. 17)

Note-se que, no que consta nos comentários a PE3, uma *produção interminável de transformações* constitui o que chamamos de *processo diacrônico*, ao passo que uma *produção interminável de diferenças* constitui o que chamamos de *processo diacrítico*.

Claramente, o *dever-ser* (o *limite*) se apresenta como *ruptura*, relativamente aos processos históricos. A *barreira* (o *âmago*) se apresenta, nos processos históricos, como *continuidade*.

2.2 A Caracterização do Ponto de Vista Estruturalista

Embora o tema do livro seja o ponto de vista *pós-estruturalista*, o ponto de vista *estruturalista* é constantemente recordado e colocado como o ponto de vista contra o qual o *pós-estruturalismo* se afirma.

Uma das críticas mais importantes ao ponto de vista *estruturalista* centra-se no caráter *estático* que o pensamento adquiriria ao adotar este ponto de vista. É o que está implícito em várias das afirmações constantes da *Conclusão* do livro:

O pós-estruturalismo visa "restaurar o papel do pensamento criativo e crítico" (p.216), por meio de um "questionamento de tradições e estruturas" (p.216), fazendo o pensamento tornar-se "mais dinâmico e flexível" (p.216), em função da "natureza dinâmica dos problemas e respostas em jogo" (p.219).

Já, desde uma perspectiva mais geral, pode-se dizer que o ponto de vista *estruturalista* é considerado, no livro, como tendo as seguintes características.

Por oposição ao conceito P1:

E1: *"o projeto estruturalista pode ser sintetizado pelo conceito de que chega a um conhecimento seguro ao restringir, envolver diferenças no interior de estruturas." (p.14)*

- O ponto de vista *estruturalista* considera essas diferenças como operando sobre o conhecimento, negligenciando, com isso, *"os papéis perturbadores e produtivos de limites irregulares"*. (p. 14)
- Para o ponto de vista *estruturalista*, *"o conhecimento deve começar pela norma e só então considerar exceções"*, com a norma *"implicando um [caráter de] desvio na definição da exceção"*. (p. 14)

E2: O conhecimento *estruturalista* é aberto à mudança apenas *"quando as estruturas observadas mudam"*. (p. 14)

- Enquanto essas estruturas não mudam, o ponto de vista *estruturalista* tem a ilusão de poder *"alcançar alguma compreensão segura"*, na forma de um padrão de normalidade.

- Isto é, os *limites* aparecem, ao ponto de vista *estruturalista*, como "*desvios excepcionais do padrão normal*".

Em contraste com o conceito PE2:

E3: No ponto de vista *estruturalista*, o *limite* é definido "*por oposição ao interior*" e não é "*algo positivo por si mesmo*".

É importante notar que "*o estruturalismo é aberto à mudança*", mas somente "*quando as estruturas observadas mudam*", isto é, o estruturalismo é capaz de evidenciar e captar a sequência de estados por que uma estrutura pode passar, mas não a própria *tendência à mudança*, que gera e regula essa sequência de estados.

Por outro lado, é importante observar que o pós-estruturalismo "*ainda é um estruturalismo, mas aberto e transformado*" (Williams 2013, p.46), quer dizer, capaz de evidenciar e captar aquela *tendência à mudança*.

3 Os Pontos de Vista Estruturalista e Pós-Estruturalista desde a Perspectiva Lógico-Hegelianiana

O contraste que Williams estabelece entre os pontos de vista do *estruturalismo* e do *pós-estruturalismo* sugere que os conceitos lógicos que ele empregou nessa análise - *limite* e *âmago* (ou *centro, interior*) - podem ser interpretados desde a perspectiva lógico-hegeliana, relativamente à sua aplicação àqueles dois pontos de vista, conforme está mostrado na Tabela 1.

Tabela 1: Interpretação lógico-hegeliana dos conceitos *âmago* e *limite*, de Williams

Conceito	No estruturalismo	No pós-estruturalismo
âmago	Constituição	Barreira
limite	Limite	Dever-ser

Essa interpretação dos conceitos lógicos de Williams em termos de conceitos lógico-hegelianos, pode ser justificada da seguinte forma.

3.1 O Ponto de Vista Estruturalista e a Condição de Finitude

Em relação ao ponto de vista *estruturalista*, a interpretação lógico-hegeliana do conhecimento como baseado no *conceito de estrutura* é a de um conhecimento baseado em *conceitos finitos*, o que é indicado pelas seguintes interpretações lógicas:

- o *âmago* do conhecimento, dado na forma de uma *estrutura*, é interpretado como uma *constituição*:
 - ele reúne as *características sincrônicas* que a estrutura possui, tanto as *características positivas* quanto as *negativas*;
- o *limite* do conhecimento (no sentido de Williams), dado na forma do *contexto* em que a estrutura opera, é interpretado como *Limite* (no sentido de Hegel):
 - ele reúne as *características sincrônicas* que o exterior da estrutura (seu contexto, ambiente) possui, tanto as *características positivas* quanto as *negativas*.

Quer dizer, enquanto conceito *finito*, a *estrutura* e seu *contexto* são compreendidos como uma *idealização*, um recorte idealizado, feito em uma realidade infinita, muito mais abrangente.

Note-se, porém, que a *condição de finitude* está incompleta, no *ponto de vista estruturalista*, posto que o *dever-ser* está ausente: apenas a *barreira* (*constituição + limite*) está presente. Isso quer dizer que não apenas a noção de *transformação de estruturas* está ausente, como também a noção de *gênese das estruturas*.

3.2 O Ponto de Vista Pós-Estruturalista e a Condição de Progressão Infinita

Em relação ao ponto de vista *pós-estruturalista*, a interpretação lógico-hegeliana dessa tentativa de superação das limitações do ponto de vista *estruturalista*, enquanto conhecimento baseado no *conceito de estrutura*, é a de um conhecimento orientado ao conceito de *progresso infinito*, isto é, da *progressão infinita*.

Isso é indicado pelas seguintes interpretações lógicas:

- o *âmago* do conhecimento ainda é dado por uma estrutura, mas é interpretado como uma *Barreira*:
 - ele reúne as *características diacrônicas*, tanto *positivas* quanto *negativas*, próprias da *estrutura* e de seu *contexto*, que a estrutura e o contexto possuem em um dado instante do seu contínuo processo de transformação conjunta;
- o *limite* do conhecimento, por outro lado, é interpretado como um *Dever-ser*:
 - ele caracteriza a tendência que vige em relação à transformação da *Barreira*, determinando a próxima *Barreira* que a *estrutura* e seu *contexto* devem realizar.

Quer dizer, o *pós-estruturalismo* capta o par *estrutura/contexto* sob forma de um *progresso infinito*, em que o *Dever-ser* nunca se efetiva plenamente e a *Barreira* nunca se apresenta em uma forma plenamente realizada. Com isso, também, a noção de *gênese de estruturas* pode se fazer presente.

4 A Noção de História do Pensamento em *A Arqueologia do Saber* (conforme Williams)

Seguindo a proposta geral do presente artigo, esta seção analisa o modo como Williams apresentou, no *Pós-Estruturalismo* (Williams, 2013, p.153-188), os fundamentos lógicos de *A Arqueologia do Saber*, de Foucault.

Procedemos do seguinte modo. Na Seção 5.1, resumimos a perspectiva foucaultiana da *história do pensamento*, tal como apresentada por Williams. Na Seção 5.2, mostramos que a noção hegeliana de *quantidade* constitui o fundamento lógico do contraste que Williams estabelece entre as *noções foucaultiana e estruturalista* de história do pensamento, mas sem que nenhuma das duas explicita plenamente esse fundamento. Na Seção 5.3, analisamos o que Williams denomina os *elementos* da noção foucaultiana de história do pensamento.

4.1 A Perspectiva Foucaultiana de História do Pensamento

Williams expõe três noções principais tratadas no livro: *história do pensamento, política e saber*. Aqui, nos limitaremos à análise do modo como Williams apresentou os princípios lógicos da noção foucaultiana de *história do pensamento* (Williams, 2013, p.153-175), da qual dois aspectos são considerados centrais: os *princípios de continuidade e descontinuidade*, tomados como dois modos alternativos de construção de narrativas históricas; e aquilo que William denomina os *elementos da história do pensamento*.

Williams inicia sua análise de *A Arqueologia do Saber* apresentando esse livro como aquele em que Foucault confrontou os princípios de sua *filosofia da história do pensamento* com os princípios do *estruturalismo*. Mais especificamente, o confronto relativamente aos modos de pensar a relação do presente com o passado (no que diz respeito à filosofia do tempo e à questão da relação entre indivíduo e estrutura social) e aos métodos de escrever a história do pensamento.

Em particular, Williams (2013, p.154-155) aponta:

- o modo da *narrativa histórica*: o processo histórico é narrado em termos de *cadeias interconectadas de genealogias históricas*, isto é, de sequências de *formas históricas* caracterizadas pela presença de momentos de contingência e não causalidade, sempre despidas de verdades finais;
- o modo de considerar o *poder, a liberdade e a resistência ao poder* na narrativa histórica: o poder não é mais associado a *atores livres*, mas a *estruturas* que se exprimem na *linguagem* e na *estruturação do tempo histórico*, as quais são condicionadas por aquelas *cadeias de genealogias*.

Questões essas que levam a um modo específico de pensar o *sujeito humano* e o próprio *escritor da história*, colocando em xeque o conceito lógico tradicional de *identidade* e impactando, com isso, as noções corriqueiras de *moralidade* e *conhecimento*, usualmente fundamentadas nas ideias de *identidade do indivíduo* e de *identidade dos conceitos ao longo do tempo*, respectivamente.

4.2 Genealogias Contínuas e Descontínuas

Como indicado acima, Williams (2013) salienta um aspecto específico da concepção foucaultiana de narrativa da *história do pensamento*, qual seja, a distinção entre a narrativa da história do pensamento como *uma única sequência genealógica contínua* de eventos e a narrativa da história do pensamento como uma *rede de genealogias* de eventos, favorecendo esta última.

Adicionalmente, Williams nota que Foucault introduz mais dois aspectos, duas novas dimensões, nessa análise:

- a distinção entre *genealogias contínuas* e *genealogias descontínuas*;
- a distinção entre narrativa da história do pensamento desde um *ponto de vista privilegiado* e a narrativa desde *múltiplos pontos de vista*.

Quer dizer, esse duplo aspecto implica a distinção entre narrativas da história do pensamento formuladas em termos de *genealogias contínuas*, geradoras de *estruturas estáveis*, fixadas em *elementos históricos com significados fechados* (que Foucault denomina *documentos*, isto é, *evidências*), e narrativas da história do pensamento formuladas em termos de *genealogias descontínuas*, geradoras de *estruturas instáveis*, fixadas em *elementos históricos com significados abertos* (que Foucault denomina *monumentos*, isto é, *elementos de caráter enigmático*).

Com base nesse quadro conceitual, Williams sintetiza o sentido da noção foucaultiana de *arqueologia* como o método de análise da *história do pensamento* que trata os elementos históricos como *monumentos* de modo a sustentar narrativas explicitadoras de *redes de genealogias descontínuas*. Portanto, a *arqueologia* como auxiliar da *genealogia*.

4.3 A Análise Foucaultiana da História e a Noção de História como Quantidade

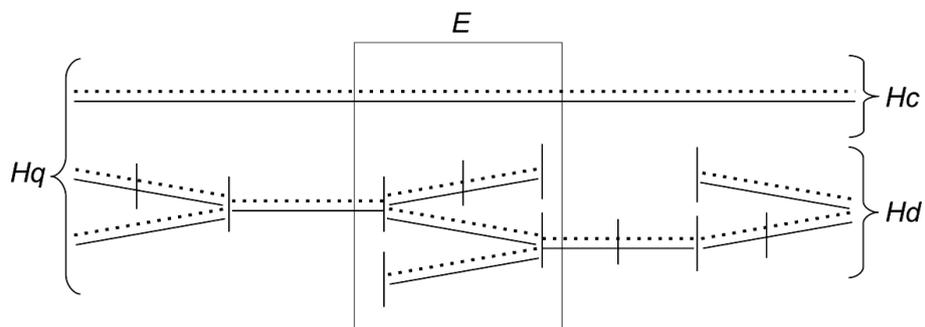
Como indicado na Seção 2.3, pensamos que, do ponto de vista lógico-hegeliano, a análise da noção foucaultiana de *história do pensamento*, realizada por Williams, pode ser compreendida como se dando sobre o pano de fundo da noção de *quantidade*.

Em consequência, pensamos que as duas variedades de *genealogias*, *contínua* e *discreta*, podem ser pensadas do seguinte modo:

- *genealogia contínua*: relativa a *períodos históricos longos*, caracterizados de modo *homogêneo* e expresso em termos de *tradições*, *mentalidades*, *espíritos* etc. (Williams, 2013, p.170);
- *genealogia discreta*: relativa a *períodos históricos curtos*, caracterizando uma *sequência parcialmente ordenada de eventos* pelas suas *rupturas* com sequências anteriores e posteriores, com o *conjunto de genealogias discretas* presentes em um *período histórico longo* caracterizado pela *rede* de suas genealogias, isto é, sendo ele próprio, *parcialmente ordenado*.

A Figura 3 esquematiza a *história como quantidade (Hq)* com seus dois momentos, *história contínua (Hc)* e *história discreta (Hd)*, e suas respectivas genealogias, *contínua (Hc)* e *discretas (Hd)*, mas estas últimas compostas de (*sub*)*genealogias contínuas*, envolvendo tempos históricos mais curtos. A épocas históricas são tomadas como grandezas (*quanta*), ilustradas pelo retângulo (*E*).²¹

Figura SEQ Figura * ARABIC 3: Esquema parcial ilustrativo da noção de *história como quantidade*



²¹ Nos termos da *lógica hegeliana*, a estrutura esquemática da Figura 3 pode ser compreendida como uma *quantidade* cujos momentos, tanto *contínuo* como *discreto*, são, eles mesmos, compostos de *quantidades*. Em particular, o *momento contínuo* é constituído por uma estrutura qualitativamente *infinita*, ela mesma composta de estruturas qualitativamente *infinitas*, ao modo dos *números ordinais transfinitos* de Cantor (1955). Mas esta compreensão não pode ser detalhada, nem justificada de modo apropriado, nos limites do presente artigo.

Conclusão

Este artigo analisou, do ponto de vista lógico-hegeliano, a apresentação das perspectivas do *estruturalismo* e do *pós-estruturalismo* oferecida por James Williams (2013).

O artigo mostrou a perspectiva do *estruturalismo* como orientada pela forma lógica da *finitude* e a perspectiva do *pós-estruturalismo* como orientada pela forma lógica da *progressão infinita*.

Finalmente, o artigo introduziu, de modo preliminar, a noção de *história como quantidade* e mostrou que a apresentação da noção de *história do pensamento* elaborada por Foucault em *A Arqueologia do Saber* (Foucault 2013) tem como pano de fundo a noção de *história como quantidade*.

Note-se que, do ponto de vista da *Lógica hegeliana*, porém, a noção de *progressão infinita* é insuficiente para a análise histórica. A noção que Hegel denomina *Infinito Verdadeiro* (Hegel, 2016, p.142-162) se mostra mais adequada. Quer dizer: do ponto de vista hegeliano, a perspectiva pós-estruturalista ainda é logicamente deficitária.

Agradecimentos

Ao Prof. Norman Madarasz, pelas motivadoras exposições sobre a filosofia francesa contemporânea. Ao Prof. Agemir Bavaresco, pelo constante apoio à minha tentativa de tratar a *Lógica* de Hegel por meio de um instrumental simbólico contemporâneo. Ao revisor anônimo, pelas sugestões e reparos.

Referências

CANTOR, G. *Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers*. New York: Dover, 1955.

COSTA, A. C. R. A Macrooperação de Progressão de Etapa e sua Atuação no Início do Processo de Derivação de Conceitos, na Ciência da Lógica de Hegel. In: Bavaresco, A.; Iber, C.; Jung, J. (Org.). *Do Início à Finitude do Ser: Interfaces Lógicas Hegelianas*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021, v. 1, p. 31-55.

FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica - 1. Doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.

STOLL, R. R. *Set Theory and Logic*. New York: Dover, 1979.

WILLIAMS, J. *Pós-Estruturalismo*. Petrópolis: Vozes, 2013.

WILLIAMS, J. *Understanding Post-Structuralism*. London: Routledge, 2006.

6. SER E PENSAR: INTERSEÇÕES ENTRE LÓGICA, METAFÍSICA, *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* E *CIÊNCIA DA LÓGICA*



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-06>

Gabriel Rodrigues da Silva¹

Resumo

Ao longo desta comunicação apresentaremos e discutiremos as interseções entre dois conceitos e duas obras do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), os quais são: lógica, metafísica, *Fenomenologia do Espírito* e *Ciência da Lógica*. Para isso, exporemos um estudo de análise comparativa entre o prefácio à primeira edição e à segunda edição da *Ciência da Lógica*. Considerada como uma de suas principais obras, esta foi dividida e publicada em três livros: A Doutrina do Ser, A Doutrina da Essência e A Doutrina do Conceito, respectivamente publicados em 1812, 1813 e 1816. Após mais de uma década da publicação das obras, Hegel decidiu revisá-las e republicá-las. Em 1831, o filósofo concluiu a revisão da A Doutrina do Ser e também escreveu um novo prefácio à obra, mas logo após faleceu, deixando os livros restantes sem revisão. Escritos com quase vinte anos de diferença, sendo o primeiro finalizado em 22 de março de 1812 e o segundo em 7 de novembro de 1831, conforme assinados por Hegel, os prefácios permitem, quando examinados lado a lado, averiguar possíveis alterações e permanências em seu sistema filosófico. Tendo isso em vista, a comunicação seguirá a exposição, parágrafo por parágrafo, de ambos os prefácios, visando, ao final, estabelecer suas consonâncias e dissonâncias. A partir da exposição e da análise dos prefácios, observamos três temas principais que são tratados por Hegel: a relação entre lógica e metafísica, o funcionamento da lógica, e a relação entre a *Ciência da Lógica* e a *Fenomenologia do Espírito*.

¹ Mestrando na linha de pesquisa Conhecimento, Ética e Política do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP), câmpus de Marília, São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Novelli. Bacharel (2018) e Licenciado (2019) em Filosofia pela mesma instituição. Membro do Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo – Laboratório Hegel (GHIE–LH). Membro da Sociedade Hegel Brasileira (SHB). E- mail: gabriel.r.silva@unesp.br.

Palavras-chave: Hegel. Lógica. Metafísica.

Prefácio à Primeira Edição (1812)

Logo no primeiro parágrafo do prefácio à primeira edição da *Ciência da Lógica* (*Wissenschaft der Logik*), Hegel afirma que mesmo após a transformação que o pensar filosófico havia sofrido em seus últimos vinte e cinco anos², a lógica, por sua vez, ainda permanecia, primordialmente, a mesma. Segundo o filósofo, a autoconsciência do espírito³ alcançou, em seu tempo, um ponto de vista superior em comparação aos anos anteriores. Contudo, a renovação ocorrida no âmbito espiritual não influenciou na configuração da lógica, que ainda se encontrava, de acordo com Hegel, fiel aos seus antigos moldes e, portanto, desatualizada.

No parágrafo seguinte, curiosamente, Hegel inicia-o tratando sobre um novo assunto: a metafísica⁴. Segundo o filósofo, aquilo que se chamava de metafísica antes do espaço de tempo mencionado, isto é, aquilo que se chamava de metafísica antes de 1787, foi, após 1787, esquecido e invalidado como ciência, abolido como conhecimento válido.

De acordo com Hegel, o interesse pela metafísica, seja pelos problemas por ela colocados, isto é, o seu conteúdo (*Inhalte*), seja pelo seu método de resolução de problemas, isto é, a sua forma (*Form*), foi perdido. Nas palavras do autor:

Onde ainda se podem ou se permitem escutar vozes da Ontologia anterior, da Psicologia racional, da Cosmologia ou até mesmo da Teologia natural anterior? Onde investigações, por exemplo, sobre a imaterialidade da alma, sobre as causas mecânicas e as causas finais deveriam ainda encontrar interesse?

² O que nos leva à 1787, que é a data de publicação da segunda edição da *Crítica da Razão de Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*) de Immanuel Kant (1724-1804). A primeira edição foi publicada em 1781. Segundo compreendemos, não é coincidência que os últimos vinte e cinco, mencionados por Hegel, nos levem exatamente à data de publicação da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Em diversos parágrafos do prefácio, Hegel aborda, direta ou indiretamente, a filosofia de Kant e suas influências, como se verá mais adiante.

³ É importante notar que Hegel, até o presente momento da obra, utiliza-se do conceito "Espírito" (*Geist*) mesmo sem esclarecê-lo.

⁴ Até o momento, Hegel não justifica a mudança do assunto de um parágrafo para o outro, isto é, da lógica para a metafísica, assim como ainda não explica qual é a relação entre essas duas disciplinas.

Também as outras provas da existência [*Dasein*] de Deus são aduzidas apenas historicamente ou para a edificação ou elevação do ânimo. (HEGEL, 2016, p. 25)⁵.

As subdisciplinas da metafísica, mencionadas pelo filósofo, isto é, a ontologia anterior, a psicologia racional, a cosmologia e a teologia natural anterior, não são especificadas por ele na *Ciência da Lógica*. Mas são tratadas nos parágrafos trinta e três (§33), trinta e quatro (§34), trinta e cinco (§35), e trinta e seis (§36) da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*). De modo geral, a ontologia anterior é a disciplina ocupa-se com o ser, isto é, aquilo que é, a questão primeira. A psicologia racional ocupa-se com a alma e a sua relação com o corpo. A cosmologia ocupa-se com os corpos celestes e a constituição do cosmos. A teologia natural anterior ocupa-se com a relação entre a razão e Deus, principalmente no que concerne a possibilidade de conhecer Deus através da razão.

Segundo Hegel, a filosofia kantiana, com a tese de que o entendimento não poderia ultrapassar a experiência, pois, caso ultrapassasse, a faculdade do conhecimento geraria apenas quimeras, justificou cientificamente a renúncia ao pensar especulativo⁶ em detrimento do pensar crítico, que busca delimitar quais são os limites e, conseqüentemente, as possibilidades do nosso conhecimento.

Assim, Hegel salienta que as mudanças geradas pela filosofia de Kant, inauguraram e suscitaram a formação de um ambiente científico e cultural no qual a metafísica perdeu sua validade e, conseqüentemente, sua importância. Concomitantemente, segundo Hegel, a pedagogia moderna, priorizando a necessidade imediata e a experiência como o elemento fundamental do conhecimento, contribuiu para reafirmar o papel irrelevante da inteligência teórica tanto na vida pública quanto na vida privada⁷. Desse modo, afirma Hegel, a ciência e o senso comum trabalharam conjuntamente para alcançarem a queda da metafísica.

⁵ A palavra entre colchetes foi adicionada pelos tradutores da obra, assim como seu grifo.

⁶ É importante notar que Hegel, até o presente momento da obra, utiliza-se do conceito "Especulativo" (*Spekulativen*) mesmo sem esclarecê-lo.

⁷ Hegel não faz referência ao autor ou aos autores da "pedagogia moderna" mencionada. Mas é provável que o filósofo e psicólogo alemão Johann Friedrich Herbart (1776-1841), conhecido por ser

Já com a lógica, de acordo com o filósofo, por atribuírem-lhe utilidade, mesmo que formal, não ocorreu algo tão grave como com a metafísica⁸, pois ela [a lógica] continuou sendo considerada uma área válida da ciência e, portanto, manteve-se como disciplina do ensino público. Entretanto, mesmo sob estas circunstâncias mencionadas, a lógica se encontraria, segundo Hegel, em um estado de desatualização, pois sua figura (*Gestalt*) e seu conteúdo (*Inhalt*) permaneciam inalteráveis desde uma longa tradição. Desse modo, apenas exteriormente a lógica encontrava-se em um melhor estado do que a metafísica, visto que ela [a lógica] ainda era reconhecida como ciência. Entretanto, interiormente, ela não foi desenvolvida e, portanto, permanecia a mesma. Todavia, afirma Hegel:

Quando a forma [*Form*] substancial do espírito se transformou, é de vez por todas algo vão querer conservar as formas [*Formen*] da formação [*Bildung*] anterior; elas são como folhas murchas que são repelidas pelos novos brotos que já foram gerados em suas raízes. (HEGEL, 2016, p. 27)⁹.

Ou seja, segundo o filósofo, quando ocorre uma transformação no âmbito espiritual, é inútil lutar contra ela e com as novas formas que o espírito novo traz consigo. Desse modo, mesmo sem precisar, por enquanto, o que deverá ser alterado, Hegel já afirma a necessidade da reconfiguração da lógica.

Nesse sentido, Hegel argumenta que a ignorância sobre alteração universal, isto é, a ignorância sobre a transformação substancial do espírito, dirige-se também ao campo científico, pois a mudança do espírito ainda não se refletiu na ciência de seu tempo e, mais precisamente, na lógica, visto que há uma recusa em aceitar que há mudanças espirituais e que estas devem refletir-se na cultura e na ciência de seu tempo.

Contudo, os novos princípios, que surgem com a transformação substancial do espírito, aparecem, ainda que despercebidamente, nas representações dos sujeitos, até mesmo nas representações daqueles sujeitos que ignoram ou

o fundador da pedagogia enquanto uma disciplina acadêmica, seja um dos autores dos quais Hegel baseia-se quando menciona a pedagogia moderna.

⁸ Hegel define a lógica como irmã (*Schwester*) da metafísica.

⁹ As palavras entre colchetes foram adicionadas por nós de acordo com a edição alemã da obra.

discordam da possibilidade da alteração universal e, portanto, não a reconhecem. Desse modo, segundo Hegel, os velhos princípios, que não mais se adequam ao espírito, pois este se transformou, existem apenas como negação dos novos, isto é, como negação daquilo que é efetivamente verdadeiro. Eles não subsistem mais por si, mas somente em relação aos novos. Ou seja, as antigas determinações apenas se conservam e possuem relevância perante as novas determinações, como negações destas.

A metafísica, enquanto disciplina, foi diluída, perdida, e desvalorizada como ciência e, até mesmo, como área do saber. Todavia, suas questões, isto é, seu conteúdo, ainda é importante e precisa ser retomado, ainda que em uma nova reconfiguração.

De acordo com o filósofo, quando um novo princípio espiritual surge, primeiramente, ele costuma-se a comportar de maneira hostil em relação aos antigos princípios, pois estes se encontram estabelecidos e são tomados como verdadeiros. Tal hostilidade, segundo Hegel, ocorre pois, em parte, o novo princípio receia perder-se na particularidade e, conseqüentemente, jamais atingir a sua cientificidade. Entretanto, a nova criação, apesar de surgir desordenada, desenvolve-se rumando à sua efetivação como ciência.

Segundo Hegel, a lógica, entendida como uma ciência que constitui a metafísica e a filosofia especulativa pura¹⁰, foi, até seu tempo, bastante negligenciada. Em seu trabalho, o filósofo esclarece que pretende trazer um novo tratamento científico à lógica. Pois, de acordo com Hegel, enquanto ciência, a lógica e a filosofia não podem pressupor seu método ou seu conteúdo de outras ciências, isto é, não podem emprestá-los de outras ciências, considerando-os como certos e dados. Mas, ao invés disso, devem expor o desenvolvimento necessário e próprio do seu método e do seu conteúdo. Conforme esclarece Hegel:

¹⁰ É curioso que em alguns parágrafos anteriores deste mesmo prefácio, Hegel caracteriza a lógica e a metafísica como irmãs. Todavia, agora, caracteriza a lógica como constituinte da metafísica e da filosofia especulativa pura, que, por sua vez, permanece com um significado vago.

Mas só pode ser a *natureza do conteúdo* que se move no conhecer científico, na medida em que ao mesmo tempo é apenas *esta reflexão própria* do conteúdo que põe e gera sua própria *determinação*. (HEGEL, 2016, p. 28, grifo do autor).

De acordo com o filósofo, o conteúdo (*Inhalt*) da lógica é as essencialidades puras (*reinen Wesenheiten*). Tais essencialidades puras, conforme caracteriza Hegel, "são os pensamentos puros [*reinen Gedanken*], o espírito que pensa sua essência" (HEGEL, 2016, p. 29)¹¹. Hegel afirma que em sua obra anterior, a *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*), publicada em 1807 e considerada sua primeira grande obra, tentou apresentar o movimento progressivo da consciência. A consciência, segundo o filósofo, é o espírito concretizado e preso na exterioridade. Mas, ressalta Hegel, o desenvolvimento tanto da consciência, que é uma parte do espiritual, quanto da natureza baseiam-se apenas nas essencialidades puras que, por sua vez, são explicitadas na lógica.

Desse modo, Hegel afirma que esta é a relação entre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*. A *Fenomenologia do Espírito* é a primeira parte do sistema que deverá ser seguido pela lógica, pela filosofia da natureza e pela filosofia do espírito e, assim, concluir-se-á o sistema da ciência (*System der Wissenschaft*).

Além disso, o autor esclarece que a *Ciência da Lógica* é uma obra de dois volumes. A lógica hegeliana é constituída por uma Lógica Objetiva (*Die Objektive Logik*) e por uma Lógica Subjetiva (*Die Subjektive Logik*). A parte *Objetiva* é constituída pela Doutrina do Ser (*Die Lehre vom Sein*) e pela Doutrina da Essência (*Die Lehre vom Wesen*). Já a parte *Subjetiva* é constituída somente pela Doutrina do Conceito (*Die Lehre vom Begriff*)¹².

Prefácio à Segunda Edição (1831)¹³

Hegel inicia o primeiro parágrafo do prefácio à segunda edição da *Ciência da*

¹¹ As palavras entre colchetes foram adicionadas por nós de acordo com a edição alemã da obra.

¹² Tais doutrinas que formam a *Ciência da Lógica*, foram publicadas pela primeira vez, respectivamente, em 1812, 1813 e 1816 em Nuremberg.

¹³ O prefácio à segunda edição, assim como a reelaboração da Doutrina do Ser, foi concebido em 1831, mas publicado apenas em 1832, após a morte do autor.

Lógica esclarecendo que a nova elaboração e, conseqüentemente, a nova publicação, da obra se faz necessária por conta da imperfeição que caracterizava a sua primeira edição. A lógica, afirma o filósofo, possui um objeto difícil e, portanto, a apresentação deste objeto é também árdua. Desse modo, Hegel elucida que, apesar do seu esforço, dedicando-se por muitos anos à ciência lógica, buscando constantemente corrigir as imperfeições contidas na exposição do conteúdo, ainda é necessário pedir a indulgência do leitor.

Além disso, Hegel argumenta que encontrou material da lógica, isto é, o seu conteúdo, apenas exteriormente¹⁴ na metafísica e na lógica precedentes¹⁵. O filósofo aponta que, por mais que a metafísica e a lógica sejam frequentemente praticadas em seu tempo, e, como ressalta, lógica ainda mais praticada do que a metafísica¹⁶, o lado especulativo¹⁷ delas ainda não foi alterado. Portanto, Hegel esclarece que sua *Ciência da Lógica* é um novo empreendimento que se inicia. Nas palavras do filósofo:

Apresentar o reino do pensamento filosoficamente, isto é, na sua própria atividade imanente ou, o que é o mesmo, no seu desenvolvimento necessário, teve que ser, por causa disto, um novo empreendimento e, nesse caso, foi preciso começar do início. (HEGEL, 2016, p. 31).

Todavia, o material alcançado através do desenvolvimento histórico da metafísica e da lógica precedentes, as formas do pensamento (*Denkformen*) já

¹⁴ Entendemos que distinção entre material exterior e material interior baseia-se na distinção entre um conteúdo que é apreendido historicamente, isto é, que surge através do estudo e da compreensão, no caso, da metafísica e da lógica e de seu desenvolvimento histórico e científico, e um conteúdo que é apreendido logicamente, isto é, um conteúdo que independe de outras metafísicas ou de outras lógicas, assim como independe da história ou do desenvolvimento da metafísica e da lógica enquanto áreas da ciência e, portanto, é um conteúdo que surge por si. ¹⁵ É importante notar como Hegel, até o presente momento da obra, relaciona a metafísica e lógica, mas ainda não estabelece o que as caracteriza, suas semelhanças e suas diferenças.

¹⁵ É importante notar como Hegel, até o momento, relaciona a metafísica e lógica, mas ainda não estabelece o que as caracteriza, suas semelhanças e suas diferenças.

¹⁶ Observamos que tanto na primeira edição da *Ciência da Lógica* de 1812 quanto nesta segunda edição, reelaborada em 1831, Hegel ainda afirma que a lógica é uma ciência mais praticada do que a metafísica.

¹⁷ Assim como no prefácio à primeira edição da obra, Hegel utiliza-se do conceito "Especulativo" (*Spekulativen*) sem esclarecê-lo. Todavia, parece-nos que o significado empregado pelo filósofo diverge entre os dois prefácios.

conhecidas e suscitadas por ambas as ciências, não são descartadas, mas, ao contrário, são consideradas, por Hegel, como um importante modelo (*Vorlage*), como uma condição necessária (*notwendige Bedingung*) e como uma pressuposição (*Voraussetzung*) para o desenvolvimento do seu empreendimento, mesmo que este material seja, em alguns casos e sobre alguns aspectos, apenas “ossos inanimados de um esqueleto” (HEGEL, 2016, p. 31), isto é, conteúdos repetidos e mortos que não mais possuem valor.

Segundo Hegel, aquilo que distingue o ser humano do animal é o pensar e, podemos observar as formas do pensamento, primeiramente, em nossa linguagem (*Sprache*). Através da linguagem, as formas do pensamento são expostas espontaneamente, mesmo que de modo desordenado em alguns casos. Assim, a linguagem expressa naturalmente as categorias (*Kategorie*) lógicas que se encontram no pensar. Hegel esclarece que algumas línguas, como a língua alemã, possuem a vantagem de disporem de múltiplas expressões, o que, por sua vez, possibilita maior clareza na exposição das determinações do pensar (*Denkbestimmungen*). Além disso, o filósofo reconhece que a língua alemã dispõe de um lado especulativo, por possuir palavras que expressam significados diversos ou até mesmo opostos. Conforme esclarece Hegel:

a língua alemã tem muitas vantagens diante das outras línguas modernas, até mesmo algumas das suas palavras têm a propriedade adicional de não ter somente significados diversos, mas opostos, de modo que, nesse mesmo aspecto, não se pode deixar de perceber um espírito especulativo da língua; para o pensar, pode ser um prazer se deparar com tais palavras e encontrar, de forma ingênua, já lexicalmente, em *uma* palavra de significados opostos, a unificação de opostos que é resultado da especulação, embora seja paradoxal para o entendimento. (HEGEL, 2016, p. 32, grifo do autor).

De acordo com Hegel, o lógico não se contrapõe ao natural e ao espiritual, mas lhe é constituinte. O lógico é compreendido, segundo Hegel, como o sobrenatural (*Übernatürliche*), mas não como um sobrenatural que está além ou acima do natural,

mas sim um sobrenatural que fundamenta o natural e o espiritual e, portanto, está presente neles, perpassando-os, atravessando-os¹⁸.

Considerando a presença das categorias lógicas na linguagem e o breve conhecimento dos objetos lógicos (*logischen Gegenstände*), Hegel afirma que alguém poderia questionar a necessidade de se estudar especificamente a ciência lógica, visto que, se as formas do pensamento são expostas na linguagem ordinariamente e os objetos lógicos são conhecidos através delas, qual seria, portanto, a validade em estudá-las isoladamente, sendo que já são conhecidas por nós?

Todavia, o filósofo nos relembra que "o que é *bem conhecido* não é, por causa disso, *reconhecido*" (HEGEL, 2016, p. 33, grifo do autor)¹⁹. Portanto, Hegel esclarece que o objetivo do prefácio é indicar a relação entre o pensar científico (*wissenschaftlichen Denkens*) e o pensar natural (*natürlichen Denken*). O primeiro pretende expor e reconhecer as determinações do pensar e os objetos lógicos, assim como sua necessidade e seu desenvolvimento, ou seja, sua cientificidade. Já o segundo conhece e manifesta estas mesmas determinações do pensar e estes mesmos objetos lógicos implicitamente através da linguagem.

Hegel elogia o trabalho efetuado por Platão e, principalmente, por Aristóteles, ao libertarem as formas do pensamento da matéria e as considerarem por si mesmas. Esta consideração, dos puros pensamentos como subsistentes por si, iniciou o conhecer da ciência lógica.

Todavia, a possibilidade de se ocupar com os puros pensamentos pressupõe, segundo Hegel, um longo percurso pelo qual o espírito humano (*Menschengeist*) precisa ter passado. De acordo com o filósofo, é preciso a ausência do carecimento, isto é, é preciso que a necessidade por objetos exteriores não mais exista, e a abstração (*Abstraktion*) da matéria da intuição e da imaginação e dos interesses concretos do desejo, do impulso, da vontade etc., na qual encontram-se depositadas, de modo primário, as determinações do pensar. Diferente da filosofia, que, segundo

¹⁸ Neste parágrafo Hegel utiliza-se de três expressões diferentes que parecem, em um primeiro momento, possuírem o mesmo significado, as quais são: formas do pensamento, categoria e determinações do pensar.

¹⁹ Tal citação consta, como o próprio Hegel indica, em sua *Fenomenologia do Espírito*.

Hegel, aborda objetos concretos (*konkreten Gegenständen*), como Deus, natureza e espírito, a lógica, por sua vez, ocupa-se apenas com estes objetos em sua abstração completa²⁰.

Desse modo, costuma-se vincular a lógica aos estudos que devem ser realizados ao longo da juventude, pois a juventude caracteriza-se por ainda não ter adentrado nos interesses da vida concreta e, portanto, encontra-se imersa no ócio, devendo dedicar-se ao estudo das formas subjetivas, isto é, o estudo dos meios e das possibilidades que permitirão, em um futuro próximo, a sua atuação sobre os objetos verdadeiramente concretos.

Diferentemente, na vida cotidiana, afirma Hegel, as categorias são aplicadas ordinariamente, elas são usadas, são meios que servem a fins específicos, não são consideradas por si mesmas. Tal atividade, Hegel denomina de lógica natural (*natürliche Logik*), isto é, o uso inconsciente das categorias do pensar. Esta compreensão, segundo o filósofo, nos leva a subordinação das categorias às outras determinações espirituais, como a intuição, a imaginação, o desejo, o impulso, a vontade etc., pois, as categorias serviriam a estas e não possuíam valor por si. Conforme esclarece Hegel:

Na *vida*, passa-se ao *uso* das categorias; elas são rebaixadas da honra de ser consideradas por si a *servirem* no funcionamento espiritual do conteúdo vital, no criar e no trocar das representações referentes a isto – em parte, como *abreviaturas* pela sua universalidade; pois é infinita a multidão das singularidades do ser aí exterior e da atividade que a representação compreende: batalha, guerra, povo ou mar, animal etc. reunidos em si; como é na representação: Deus ou amor etc.; uma multidão infinita de representações, atividade, estados etc.!, está resumida na *simplicidade* de tal representar, – em parte, para a mais exata determinação e descoberta das *relações objetivas*, em que, contudo, conteúdo substancial e finalidade, a exatidão e verdade do pensar que interfere se tornam inteiramente dependentes do próprio dado [*das Vorhandene*] e não é atribuída por si qualquer eficácia que determina o conteúdo

²⁰ É curioso o fato de Hegel tratar Deus, natureza e espírito como objetos concretos, pois, para muitos, estes são exemplos de conceitos abstratos.

às determinações do pensar. (HEGEL, 2016, p. 35, grifo do autor)²¹.

Assim, as outras determinações espirituais, como as sensações, os impulsos, os interesses etc., são compreendidas diferentemente das determinações do pensar. As primeiras, isto é, as determinações espirituais, não são consideradas meios que servem a fins específicos, mas, ao contrário, são entendidas como forças e poderes independentes (*selbständige Kräfte und Mächte*). Desse modo, as nossas sensações, os nossos impulsos e os nossos interesses não estão disponíveis à nós, isto é, como se fossem meios que utilizamos conforme precisamos, mas nos constituem e, portanto, tais sensações, impulsos e interesses somos nós mesmos. Enquanto as determinações do pensar são entendidas meramente como meios que servem às determinações espirituais. Assim, Hegel afirma que "o pensar é tornado, em geral, algo subordinado às outras determinações espirituais" (HEGEL, 2016, p. 35). Entretanto, contesta o filósofo:

Se nós nos pomos em uma sensação, uma finalidade, um interesse e nos sentimos nisso limitados, sem liberdade, então o lugar, no qual podemos [nos] evadir disso e retirar-nos para a liberdade, é esse lugar da certeza de si mesma, da abstração pura, do pensar. Ou, do mesmo modo, se nós queremos falar das coisas, então nós denominamos a natureza ou a essência das mesmas seu conceito, e este é apenas para o pensar. (HEGEL, 2016, p. 36, grifo do autor)²².

Para Hegel, o estudo da lógica, por abstrair dos objetos concretos, é entendido, em alguns casos, como o estudo das formas do pensamento. Tais formas, compreendidas desta maneira, são consideradas subsistentes por si mesmas, mas ainda despossuídas de qualquer conteúdo concreto, isto é, são formas exteriores destituídas dos conteúdos que as preencherão. Nas palavras de Hegel:

A atividade do pensar que nos impregna todas as representações, finalidades, interesses e ações, como se disse, opera de modo inconsciente (a lógica natural);

²¹ As palavras entre colchetes foram adicionadas pelos tradutores da obra.

²² A palavra entre colchetes foi adicionada pelos tradutores da obra.

o que nossa consciência tem diante de si é o conteúdo, são os objetos das representações, aquilo que preenche o interesse; as determinações do pensamento, valem, segundo essa relação, como *formas* que estejam apenas *no [na dem] conteúdo substancial*, não que sejam o próprio conteúdo substancial (HEGEL, 2016, p. 37, grifo do autor)²³.

Contudo, conforme abordado no parágrafo anterior, se compreendermos que o conceito do objeto é aquilo que contém sua verdade, essência, natureza etc., então, não podemos admitir que o pensamento e suas formas sejam apenas pensamentos e formas que são preenchidos, posteriormente, por um conteúdo que lhes dá significado e importância. Nas palavras do autor:

Mas se naquilo que há pouco foi indicado e o que, de resto, é admitido em geral que a *natureza*, a *essência* peculiar, *o que* verdadeiramente *permanece* e é *substancial* na multiplicidade e na contingência do aparecer e da externalização transitória é o *conceito* da Coisa, o *universal nela mesma*. (HEGEL, 2016, p. 37, grifo do autor).

Contudo, abordar a lógica como uma ciência meramente das formas do pensamento, considerando-as como diversas da matéria que as preenchem, é inadequado ao próprio objeto de estudo da lógica, o qual, a saber, em última instância, é a própria verdade. Pois compreendê-la formalmente significa conferir-lhe um aspecto finito e parcial, visto que, de acordo com esta compreensão, as formas encontram-se opostas aos conteúdos, e a verdade, por sua vez, é infinita em si.

De acordo com o filósofo, esse modo incompleto de compreensão do pensar, que divide a verdade entre uma forma e um conteúdo, deve ser complementado. É possível mostrar, segundo Hegel, que aquilo que, em um primeiro momento, aparenta estar separado da forma, isto é, um "puro" conteúdo, não é, em si, sem forma, pois, caso fosse, "seria apenas o vazio" (HEGEL, 2016, p. 39). Conforme esclarece o filósofo: "Com essa introdução do conteúdo na consideração lógica não são as coisas, mas a *Coisa*, o *conceito* das coisas, que se torna objeto" (HEGEL, 2016, p. 39,

²³ As palavras entre colchetes foram adicionadas pelos tradutores da obra.

grifo do autor).

No último parágrafo do prefácio à segunda edição da obra, Hegel retoma a discussão sobre a dificuldade da ciência lógica, exposta no primeiro parágrafo deste mesmo prefácio, e lembra que Platão escreveu sua obra sobre o Estado sete vezes. Em comparação com *A República* de Platão, a *Ciência da Lógica*, que pretende ser o “edifício autossustentado da ciência filosófica” (HEGEL, 2016, p. 42) e, portanto, possui um princípio mais profundo, um objeto mais difícil e um material de maior alcance, caso fosse permitido, afirma Hegel, seria possível refazê-la setenta e sete vezes e não apenas sete. Entretanto, devido às circunstâncias exteriores, a obra precisa ser finalizada.

Referências

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Trad. Christian G. Iber, Federico Orsini e Marloren L. Miranda. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meses. 9ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) - V. 1: A Ciência da Lógica*. Trad. Paulo Meneses. 3ª Ed. São Paulo: Loyola, 2012.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) – V. 1: Die Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik: I. Die Objektive Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

7. A LÓGICA HEGELIANA ENQUANTO ARGUMENTO AO PROJETO COSMOPOLITA: DA CATEGORIA DE LIMITE À DIALÉTICA DA REPULSÃO-ATRAÇÃO⁴⁵



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-07>

João H.S. Jung⁴⁶

Resumo

Este artigo tem como objetivo constituir um argumento ao projeto cosmopolita partindo da categoria de *limite*, presente na Doutrina do Ser da *Ciência da Lógica* de Hegel. Para isso, através do método dialético-especulativo, será inicialmente desenvolvido o sentido do *limite* no plano lógico hegeliano, observando sua potencial aplicação em uma filosofia política. Percebe-se, contudo, uma insuficiência no *limite*, que em sua determinação demanda a categoria de barreira; esta, por sua vez, demandará a dialética da repulsão-atração para a concepção da relação entre múltiplos e unos. É nesta relação que reside o argumento cosmopolita buscado. De modo paralelo, destacar-se-á as diretrizes centrais de um projeto cosmopolita para, assim, ser possível acoplar as determinações a partir da categoria de limite a um argumento em defesa ao cosmopolitismo.

Palavras-chave: Dialética; Cosmopolitismo; *Ciência da Lógica* [*Wissenschaft der Logik*]; Filosofia Política; Teoria das Relações Internacionais.

Introdução

Este artigo parte da observação de que no momento do *limite*⁴⁷, categoria que

⁴⁵ Agradeço aos riquíssimos debates travados dentro do Grupo de Estudos Hegel POA, articulado através da PUCRS, UFRGS e UNISINOS. Gostaria de agradecer, em especial, aos professores e amigos Dr. Agemir Bavaresco, Dra. Marloren Miranda e Dr. Nuno Castanheira pelos diálogos que, dialeticamente, forneceram uma série de ideias para a elaboração deste artigo.

⁴⁶ Doutorando em Filosofia pela FernUniversität in Hagen em cotutela com a PUCRS. Mestre em Filosofia pela PUCRS. Research Fellow e Ex-Presidente do Instituto Sul-Americano de Política e Estratégia (ISAPE); Colaborador do Cosmopolitanism, sediado em Lisboa. Email: joajung@outlook.com.

⁴⁷ Ao longo deste trabalho, uma série de termos estarão em itálico; isso pois tais vocábulos são apreendidos aqui conforme o modo tratado por Hegel. Assim, o itálico esclarece que palavras as quais

aparece na Doutrina do Ser da Ciência da Lógica [*Wissenschaft der Logik*], há a emergência de uma "comunidade indeterminada" (HEGEL, 2016, p. 131, §11) enquanto *ser-para-outro*. Logo, depreende-se uma relação inicial de alteridade na constituição de uma contradição que envolve um *algo* e um *outro*. Sendo o *limite* o responsável primeiro pela negação do *ser* que leva à presença do *outro*, é possível pensar como, a partir do *limite*, esta tensão entre o *algo* e o *outro* pode fundamentar uma filosofia política; nesta égide, fala-se aqui sobre um *argumento ao projeto cosmopolita* no sentido de propor a lógica hegeliana enquanto contribuição pertinente - e favorável - ao cosmopolitismo tanto na Filosofia quanto nas Relações Internacionais.

Ao extrair a dimensão política do eixo lógico de Hegel, pensa-se no todo do sistema hegeliano, no que se encaminha diretamente a um diálogo com o espírito [*Geist*] e, centralmente, com a Filosofia do Direito (HEGEL, 2010). Assim, o *limite* emerge como a categoria inicial deste artigo, capaz de dar à dimensão lógica um caráter filosófico-político na reflexão sobre as possibilidades cosmopolitas a partir da filosofia hegeliana. Certamente, tal empreendimento não se dá sem embargos, pois dentro do debate das teorias da justiça, normalmente Hegel aparece enquanto um comunitarista. A questão central deste artigo, contudo, não é adentrar no rico debate entre comunitaristas e liberais/cosmopolitas - tarefa que, enquanto agenda de pesquisa, será realizada em momento posterior a este trabalho.

Pretende-se aqui somente extrair da categoria de *limite* o início de um argumento ao projeto cosmopolita, questão esta que se pensa possível a partir das determinações do próprio *limite*. Diz-se isso pois o *limite* aparece, ele mesmo, como insuficiente no processo de determinação do *ser*, servindo como mera *negação simples* no processo de diferenciação que constitui um *ser para outro*. Assim, o método adotado neste artigo é o dialético-especulativo, pois é a partir da própria determinação dialética da categoria de *limite* que se alcançará a díade *repulsão-atração*, que enquanto processo dialético imanente ao *ser*, constitui um argumento ao projeto cosmopolita conforme aqui apontado.

podem ser compreendidas através de um uso cotidiano - como o próprio limite - tem uma carga semântica distinta do senso comum.

Portanto, tendo o *limite* enquanto a categoria inicial deste trabalho, de antemão sabe-se das próprias limitações deste, o que dirige a pesquisa aqui a duas questões que serão elucidadas: i) como o *limite* atua enquanto marco para a diferenciação formadora de uma comunidade e ii) de que modo o próprio *limite* necessita ser determinado para alcançar a dimensão de um argumento cosmopolita. Disso, irá se encaminhar à categoria de *barreira* enquanto aquela que suprassume o *limite* e consegue fornecer sustentação a um projeto cosmopolita elaborado através da *repulsão-atração*; isso pois, posteriormente, a emergência da dialética da *repulsão-atração* na relação entre múltiplos e unos atuará enquanto o real argumento ao cosmopolitismo.

Ao pensar nas questões supracitadas, este artigo será dividido - excetuadas esta introdução e a conclusão - em três seções: a primeira lidará com a questão do *limite* e sua passagem à *barreira* na lógica hegeliana; já a segunda contemplará a emergência da dialética da *repulsão-atração* enquanto cerne do argumento ao cosmopolitismo como aqui proposto. Por fim, na terceira seção, se realizará a síntese deste levantamento lógico a fim de consagrar a possibilidade de absorver da lógica hegeliana - com ênfase na Doutrina do Ser - um argumento ao projeto cosmopolita. Ainda, como não poderia deixar de ser, nessa última seção serão apontadas algumas diretrizes sobre o cosmopolitismo e, conseqüentemente, qual a compreensão deste trabalho sobre este ideal político.

Do *limite* à *barreira*: a determinação do *ser* através de si e do *outro*

Conforme aludido na introdução, a categoria de *limite* na Doutrina do Ser (HEGEL, 2016, p. 131, §11) surge a partir do *ser para outro* e da sua respectiva constituição enquanto "comunidade indeterminada", uma forma inicial de reconhecimento do *outro* frente ao *algo* no momento que configura justamente como o *ser para outro*. É a partir da apreensão desta realidade do *limite* que se intui filosoficamente a possibilidade da formulação de um argumento cosmopolita a partir do plano lógico hegeliano. Se por um lado o *limite* constitui o ponto de partida do empreendimento aqui proposto, deve-se ter em vista que esta categoria demanda determinações em vias de chegar ao ponto de constituir um argumento ao projeto

cosmopolita. Por isso a compreensão teórica do objeto deste artigo não pode ser desvinculada do método dialético que compreende a elaboração do mesmo.

O *limite* na Doutrina do Ser (HEGEL, 2016) aparece inicialmente na esfera da *finitude*, enquanto ponto anterior à *infinitude* buscada pelo *ser-aí* [Dasein] em seu processo de determinação. Enquanto categoria imanente ao *algo*, pode-se argumentar que o *limite* é justamente aquilo que leva o *ser-aí* a tornar-se finito; destarte percebe-se a importância do *limite* no percurso lógico proposto por Hegel em sua trilogia da *Ciência da Lógica*. Ao dotar o *ser-aí* de finitude, o *limite* impele o próprio *ser-aí* à implosão de si, isso pois (HEGEL, 2016, p. 134, §2): "As coisas finitas são, mas sua relação consigo mesmas é que elas se relacionam *negativamente* consigo mesmas, precisamente nessa relação consigo mesmas, elas se propõem além de si, além do seu ser. Elas são, mas a verdade desse ser é o *fim* delas".

Desse modo, é deduzido que o destino do *ser-aí* é ir além de si, a extrapolar a finitude enquanto seu *limite*. Novamente, compreende-se desde aqui como esse percurso lógico demanda a figura do *outro*, pois parte da insuficiência do *limite* é justamente o fato dele constituir *negação simples*; é o *outro* que constituirá a *negação da negação* do *ser dentro de si* do *algo* (HEGEL, 2016, p. 131, §13). Esse processo de *negação da negação* delimitará o *algo* e o *outro* de forma mediada pelo *limite*. Entretanto, há aqui apenas uma forma *indeterminada* do *ser-aí*, no que o *limite* figura enquanto o *não ser* tanto do *algo* quanto do *outro*.

É na *finitude* que o *ser-aí* se torna determinado (HEGEL, 2016, p. 134, §1). Deve-se ter em vista, contudo, que o plano lógico hegeliano visa ultrapassar a esfera da finitude de modo a alcançar a *infinitude*; nisto, inclusive, reside um ponto crucial da diferenciação entre a filosofia transcendental kantiana e o idealismo especulativo hegeliano ⁴⁸, de modo que resultará, em formulações posteriores, na díade moralidade-eticidade (BUBNER, 1988). Se a intenção do *ser-aí* é alcançar a *infinitude*, o *limite*, enquanto qualidade própria do *ser-aí*, ao mesmo tempo que o limita, o fornece condições de extrapolar sua própria condição em busca da *infinitude*.

A *finitude* é a *negação* qualitativa levada ao extremo (HEGEL, 2016, p. 134, §3).

⁴⁸ Os limites da razão apontados por Kant na *Crítica da Razão Pura* (2017) são passíveis de superação segundo o método dialético-especulativo presente em Hegel, de modo a ser melhor explicitado a partir da trilogia da *Ciência da Lógica*.

O finito marca, assim, o caráter perecível do *ser-aí*, postulado ontológico que resigna o *ser* ao seu próprio fim. O caráter melancólico desta realidade imposta só pode ser superado a partir da idealidade do *ser-aí*, que vislumbrará a esfera do infinito enquanto possibilidade. Nesta, contempla-se o absoluto, esfera que constitui o telos da filosofia hegeliana e que será elaborada na Doutrina do Conceito (HEGEL, 2018) enquanto espaço de expressão do *espírito absoluto*, o caminho almejado pelo Conceito ao longo de seu desenvolvimento que tem por base a Doutrina do Ser (HEGEL, 2016).

Quando contraposto ao *infinito*, o *finito* torna-se mero perecer, inconciliável com a ideia da *infinitude*. Nessa dialética entre a realidade da *finitude* e a idealidade da *infinitude* que se apresenta ao *ser-aí*, há uma situação distinta àquela entre o *ser* e o *nada* no início do percurso da lógica (HEGEL, 2016, p. 86, §1). Assim como em Heidegger (2008) o *nada* é uma condição *sine qua non* para a emergência do *ser*, em Hegel (2016) a dialética entre o *ser* e o *nada* é resolvida na síntese do *dever* enquanto movimento de determinação de ambos. No que tange a questão da *finitude-infinitude*, não há uma categoria análoga ao *dever*; o que ocorre é a implosão da *finitude* através de suas próprias limitações.

O finito dissolve-se através de suas contradições não resolvidas; colapsa em si (HEGEL, 2016, p.136, §3). O limite dentro da esfera da *finitude* é levado ao seu esgarçamento quando não consegue propor determinação posterior ao *ser* na relação entre o *algo* e o *outro*, pois o limite, como já foi dito, é tanto o *ser* quanto o *não ser* de ambos. Sendo então tanto a negação do *outro* quanto a negação do *ser*, o *limite* carece de uma normatividade capaz de determinar logicamente o *ser*; deste levantamento surge a necessidade de um *dever ser*, o qual demanda a categoria de *barreira* enquanto modo de se dirigir a uma maior concretude.

A *barreira* suprassume [*Aufhebung*]⁴⁹ o *limite*, insuficiente na determinação do *ser-aí*. Desse modo, (HEGEL, 2016, p.137, §5): "o finito se determinou, assim, como a relação da sua determinação com seu limite; nessa relação, aquela é o *dever ser*, esse

⁴⁹ Ao longo deste artigo se percebem algumas expressões em colchetes. Essas se referem a alguns verbos e substantivos em alemão que contém uma noção muito própria à filosofia hegeliana. No caso da *Aufhebung*, por exemplo, tem-se a ideia de negação, conservação e superação/elevação feita pelo Conceito em seu próprio processo de determinação.

é a *barreira*". Isso pois o *dever ser* tanto é - no que tange a sua idealidade - quanto *não é*, tendo em vista a materialidade do *ser*. E é exatamente essa situação ambígua do *dever ser* que traz a *barreira* enquanto essência. Agora, contudo, a *barreira* é uma parte constituinte do próprio *ser-aí* e do seu *outro*, de modo oposto ao que ocorria com o *limite*. Este era um ponto fora do *algo* e do *outro*, categoria de *negação simples* que antecede a *negação da negação* efetivada pelo *outro*; na *barreira*, o *algo* e o *outro* torna-se um comum, uma parte interna de si que coloca ambos em relação de identidade. É através da emergência de uma identidade do *ser-aí* em relação ao seu *outro* que se faz possível estabelecer um contato mediado pelo reconhecimento; a comunidade que antes era indeterminada ganha, através da *barreira*, uma nova determinação na qual a identidade surge enquanto estágio de possibilidade do reconhecimento.

Apesar de Axel Honneth (2003) não se valer das categorias da lógica para o engendramento da sua teoria social do reconhecimento, cabe lembrar de sua obra no que tange a luta por autoconservação do *ser*. Ao resgatar o pensamento aristotélico, Honneth (2003, p.31) coloca que: "o homem fora concebido em seu conceito fundamental como um *ser* capaz de estabelecer comunidade, um *zoon politikon* que dependia do quadro social de uma coletividade política para realizar sua natureza interna". A partir disso, pode-se argumentar que a capacidade de estabelecer comunidade fundamenta um comportamento do *ser* enquanto *zoon politikon*, mas apenas em um estágio que contenha a supressão do *ser-para-outro* no *ser-aí*.

A busca pela comunidade enquanto forma de autoconservação é melhor entendida quando pensada através das categorias lógicas hegelianas. Isso pois é na noção de *Aufheben* - negar, conservar, elevar - que se compreende a autoconservação tratada por Honneth (2003) de modo a não significar uma teleologia do *ser*, mas sim, enquanto estágio que demanda e demandará novas determinações. O que é conservado deve ser novamente negado e elevado em vias de constituir uma comunidade que possa vir a se estabelecer no ideal da eticidade (HEGEL, 2010); mas isso é outro assunto. Interessa aqui compreender como a esfera da *finitude* do *ser-aí* o impele a busca por uma autoconservação na comunidade, mas, ao mesmo tempo, esgarça as possibilidades do próprio *ser* por o colocar enquanto parte constituinte do *outro*; a *barreira* aponta ao comum que há entre os múltiplos *ser-aí*.

É a partir daqui que a *barreira*, categoria inserida dentro do *dever ser* que idealiza a *infinitude*, articula uma nova possibilidade de determinação que permite a implosão da *finitude*. Assim, pode-se argumentar que a *barreira* é etapa necessária ao *ser* quando esse compreende a *finitude*, mas que na melancolia imposta por esta esfera, idealiza transcendê-la. A *barreira* enquanto autonegatividade do *ser* o capacita a reconhecer o *outro*, e nesta relação de alteridade é que se supera a própria *finitude*. Assim, o *limite* inicialmente colocado no *ser-para-outro* que fundamenta uma comunidade indeterminada alcança aqui um estágio no qual o *outro* é o ente necessário à superação da própria *finitude* conforme idealizado.

Com o esgotamento da *barreira*, que por sua vez esgota dialeticamente o próprio *ser-aí* finito, transforma-se a *finitude* numa outra *finitude* - o *finito* é a contradição de si dentro de si, pois ele se suprassume, perece (HEGEL, 2016, p.141, §1). Na suprassunção própria o *finito* torna-se outro *finito* e, assim, alcança a *infinitude* idealizada na *barreira* enquanto *dever ser*. A identidade consigo através da *negação da negação* eleva o *ser* para além do *finito*; transcende a limitação imposta pelo *limite*. A partir deste ponto, o *outro* é condição de reconhecimento não só de si, mas do próprio *ser-aí*; este torna-se *ser-para-si*. É através deste percurso que se faz possível pensar na relação entre o *uno* e os *múltiplos*.

Os unos e os múltiplos: a dialética da atração-repulsão

O *ser-para-si* contém os momentos do *ser-aí* e, respectivamente, de sua forma enquanto *ser-para-outro*, sendo assim unidade infinita destes momentos de modo a conflagrar um *ser-para-uno*. Ao se ter em vista o objeto deste artigo, é importante apontar que o *ser-para-uno* (HEGEL, 2016, p.165, §1) "é o próprio ente para si, como ser suprassumido do ser outro, que se relaciona consigo como com o outro suprassumido, portanto, é *para uno*; no seu outro, ele se relaciona apenas consigo". Assim, o *ser-para-si* e o *ser-para-uno* emergem enquanto momentos inseparáveis na idealidade, na esfera da *infinitude*.

É através do *uno* que o *ser-para-si* sai da esfera da idealidade colocada pela *infinitude* e retorna à realidade (HEGEL, 2016, pp.170-171, §2). O *uno* é, assim, um determinar do *ser-para-si*, uma forma de negação de sua relação com o *outro* posto

no momento do *ser-aí*. Mas trata-se agora de um *autodeterminar infinito* (HEGEL, 2016, pp.170, §2). Se há um momento do *uno* nele mesmo, no qual toda a diversidade e a multiplicidade - apontadas pelo reconhecimento do *outro* em processos anteriores de determinação - desaparece; dirige-se o *ser-para-sí*, mediado pelo *uno*, ao vazio que coloca em negação tudo aquilo que lhe é externo, de modo a retornar o *ser* à qualidade de *ser-aí*.

Compreende-se que aqui Hegel explicita sua relação com o método, naquilo que, principalmente em sua *Fenomenologia do Espírito* (2014), evidencia-se na construção do objeto e método de forma conectada. Não há objeto constituído em Hegel sem método, assim como este não figura apenas enquanto um recorte teórico de análise do objeto, mas sim, como próprio elemento constituidor de seu desenvolvimento. A obra de Kevin Thompson (2019) argumenta sobre um método *retrogressivo* em Hegel, no qual a progressão só é possível a partir da regressão; de certo modo, essa colocação reflete bem o método dialético-especulativo proposto por Hegel em seu sistema, o qual também se utiliza neste artigo.

Essa reflexão metodológica é importante para compreender que o desenvolvimento do *ser* como visto até então, se colocado enquanto progressão através de suas determinações imanentes que partiram do *ser-para-outro*, agora retorna ao ponto de *ser-aí* quando confrontado com a negação realizada pelo *uno*. Coloca-se o *ser-aí* no vazio da própria existência isolada, de modo possível a resgatar, didaticamente, o *Dasein* heideggeriano em contraste ao caminho fenomenológico apontado aqui por Hegel. O *ser-aí* de Heidegger (2008) é *ser-no-mundo*, categoria central à tradição fenomenológica. Mas o ponto é que esta qualidade de *ser* remete à multiplicidade através do *Sorge*⁵⁰, o qual, por sua vez, reflete o *ser* em sua necessidade de *ser-com-o-outro* (HEIDEGGER, 2008). Em Hegel (2016), contudo, o *ser-aí* em seu regresso constitui-se enquanto a negação do *outro*, enquanto reflexão *em-si* e *para-si*

Ao resgatar - de forma crítica - a tradição atomista, Hegel (2016, pp.172-173) aponta que é no vazio refletido pelo *uno* que o *ser-aí* encontra espaço para novas

⁵⁰ Normalmente traduzido por "cuidado", é um dos casos de expressões que não encontram uma tradução apropriada devido às peculiaridades linguísticas de cada idioma. Prefiro a noção de "importar-se" enquanto uma apropriação mais adequada ao *Sorge*.

determinações, inicialmente negadas pela própria rigidez do *uno*. Assim, o vazio que acompanha o *uno* é a possibilidade de movimento de determinação do *ser*, de modo análogo ao que acontece com o *dever* enquanto possibilidade do *ser* emergir em meio ao nada. Possibilita-se um retorno do *ser-aí* à *universalidade* almejada na relação com o *outro*, ao reconhecimento enquanto fundamento de constituição de uma comunidade. Inclusive aqui reside um interessante trecho à filosofia política trazido por Hegel (2016, p. 173, §3): "Nos átomos, no princípio da suprema exterioridade e, com isso, da suprema ausência de conceito, a física sofre nas moléculas e partículas tanto quanto a ciência do Estado que parte da vontade singular dos indivíduos". Como será melhor elaborado na *Filosofia do Direito* (HEGEL, 2010), a noção hegeliana de Estado baseia-se em uma ética comunitária (KERVÉGAN, 1990), na qual logicamente se depreende que o individualismo deve ser mediado por um silogismo que contenha o universal (HEGEL, 2018).

Na próxima seção se explicitará melhor o que significa tal ética comunitária e como ela pode ser combinada com uma proposta cosmopolita. O que interessa neste momento compreender é como o vazio enquanto reflexão da negação do *uno* abre a possibilidade do *ser-aí* sair de sua condição individual e vislumbrar a possibilidade de comunidade. É justamente no *uno*, que contém a idealidade do *ser-aí* e do *outro*, que o *dever* para *múltiplos unos* emerge na relação do *ser-para-si* consigo mesmo (2016, p. 174, §2-3). Ou seja, é *regredindo* à individualidade do *ser-para-uno* que se possibilita o *dever* dos *múltiplos unos* pós-finitude. Assim, a relação *do* e *com* o *uno* é marcada pelo conflito, pela tensão que possibilita um *dever* enquanto movimento mas que, ao mesmo tempo - e conseqüentemente - repele o *uno*; eis a *repulsão*.

Nesse momento há uma retomada de noções anteriores, como a da *finitude* e do *limite*, mas de modo negativo, de forma a determinar o próprio *uno* que repulsa a si mesmo. Isso pois, o *uno* que determina o *ser-para-uno* mostra-se enquanto insuficiente na determinação do *ser* em busca da comunidade, suprasumida desde o *ser-para-outro*. Na insuficiência da auto reflexividade do *uno*, no vazio do *ser* isolado, a repulsão própria é o movimento que levará o *ser* ao encontro do múltiplo, pois como coloca Hegel (2016, pp.175-176, §8):

[...] a pluralidade do uno é o próprio pôr do uno; o uno não é nada senão a relação *negativa* do uno consigo e essa relação, portanto, o próprio uno, é o uno múltiplo [*das viele Eins*]. Mas igualmente a pluralidade [*Vielheit*] é pura e simplesmente externa ao uno; pois o uno é precisamente o suprasumir do ser outro, a repulsão é sua relação consigo e igualdade simples consigo mesmo. A pluralidade dos unos é a infinitude como contradição que se engendra de maneira irrestrita.

Assim, pode-se compreender que a *infinitude* idealizada pelo *ser-aí* não pode pressupor um *ente* isolado, que é apenas *em-si* e *para-si*. A contradição presente na *infinitude* engendra a pluralidade, que emerge a partir da *repulsão* imanente do *uno* de modo a conceber, assim, múltiplos *unos*. Aqui se estabelece a figura da mônada leibniziana (LEIBNIZ, 1981), a qual é resgatada de modo crítico pelo próprio Hegel (2016) de modo a exprimir como *múltiplos unos* não constituem uma relação, pois, se interpretados enquanto mônadas, a pluralidade de *unos* é mera exterioridade, não possuindo valor normativo de determinação imanente. O *uno* constitui-se imanentemente, ao contrário da mônada, que por ter um determinar externo, cai na *representação*.

A partir do diálogo com o atomismo, a mônada se mostra enquanto um ente autossuficiente, determinado em si (LEIBNIZ, 1981), naquilo que Hegel (2016, p.176. §1) denomina de "mundo inteiramente fechado, multiplicidade interior". Contudo, esse congelamento da mônada em si impede que o *ser* alcance sua potencialidade na comunidade; possibilita a multiplicidade, mas enquanto estrutura atomizada, individualista. Ainda, pode-se lembrar a crítica de Hegel (2016, p.104, §13) à dialética de Platão (2003) por este retratar o *uno* meramente através de uma reflexão exterior. O que se pretende demonstrar aqui é que a lógica hegeliana vai além e transcende o *ente* para além da mônada, compreende a necessidade do contato com o *outro* em vias de alcançar o *absoluto* de modo imanente, não externo. Por isso, mais do que repulsão interna do *uno*, há a atração dos *múltiplos unos*, e é através desta própria repulsão-atração, estranhamento inicial, que os *múltiplos* se reconhecem em suas semelhanças, traçam um ponto em comum entre si.

Há um "excluir recíproco" (HEGEL, 2016, p.177, §5) entre os *unos* que, por assim ser, traz dialeticamente uma relação de aproximação, no que Hegel (2016)

coloca enquanto a categoria de *atração*. O reconhecimento que leva à exclusão advém da capacidade de reconhecer no *outro* características semelhantes; cria-se uma *unidade afirmativa* a partir do momento no qual o *ser-em-si* encontra também no *outro* um *ser-em-si*. Hegel (2016, p.178, §5) trabalha aqui com a noção de *idênticos* nesta relação de reconhecimento do *outro*; contudo, idêntico não pode ser lido aqui enquanto igualdade, ausência de diferenças, mas sim em sua raiz de identidade - *idênticos* enquanto capazes de conferir e reconhecer a *identidade* um do outro.

Neste cenário, o *ser* mantém sua qualidade *em-si*, mas também é *para-outro* e, justamente enquanto reconhecendo o *outro*, ele pode negá-lo e retornar a si. Aqui poderia ser retomada a questão da autoconservação do *ser* conforme Honneth (2003); esta não é perdida no *para-outro* mas, ao contrário, elevada, pois como coloca Hegel (2016, p.178, §7): "O comportamento negativo dos unos uns em relação aos outros é, com isso, apenas um *juntar-se consigo*. Esta identidade, para a qual o repelir deles passa, é o suprasumir da diversidade e exterioridade que eles, antes, deveriam afirmar uns frente aos outros". Aqui está o cerne da dialética da *repulsão-atração*, relação travada a partir do *uno* que se eleva aos *múltiplos* a partir de si, mas que, ao mesmo tempo, tem nos outros *unos* a substância para a própria autoconservação.

A *idealidade* almejada pelo *ser* na *infinitude* torna-se realizada a partir do momento no qual o *uno* tem em si mesmo a mediação da repulsão-atração que marca sua própria determinação (HEGEL, 2016, p.181, §3); tem-se, enfim, idealidade realizada. Aqui o *ser-para-si* alcança sua determinidade máxima na determinação (qualidade), possibilitando, assim, sua abertura à grandeza (quantidade). Desse modo, a repulsão e a atração são conciliadas numa unidade que tanto as conserva quanto supera sua oposição excludentes, tornam-se suprasumidas no próprio *ser* determinado.

Conscientes deste processo elaborado ao longo dos capítulos segundo e terceiro da Doutrina do Ser (HEGEL, 2016), vislumbra-se a possibilidade de um argumento em defesa ao cosmopolitismo a partir da lógica hegeliana; é com isso que a próxima seção se ocupará.

A lógica hegeliana enquanto argumento ao projeto cosmopolita

Percebe-se que a lógica de Hegel estabelece uma espécie de fundamentação ao seu sistema como um todo. Interessados aqui na intersecção com o Espírito [Geist], vislumbra-se a possibilidade de absorver no percurso lógico um argumento ao projeto cosmopolita; mas o que se entende aqui enquanto tal projeto? Escusado o ofuscamento de diversas formas de cosmopolitismo, expressas inclusive na realidade transnacional percebida atualmente, por questões de escopo será utilizada aqui uma leitura tradicional do tema.

O cosmopolitismo é um ideal político antigo, possuindo origem etimológica a partir da junção dos termos gregos *cosmos* [κοσμος] e *pólis* [πολίς], formando, assim, a *cosmopolis* [κοσμοπολίς]. Destarte percebe-se que é um conceito oriundo da sociedade helênica, mas que não refletiu na realidade política da organização das Cidades-Estado gregas; estas interagiam através de um sistema de múltiplas independências que tinham em Atenas, Sparta e Tebas seus hegemonos (WATSON, 2004, cap.5). Assim, se a noção de ordem era idealizada no cosmopolitismo, pois tanto o *cosmos* quanto a *pólis* constituíam conceitos de ordem - natural e política, respectivamente -, a realidade política grega dava traços de um sistema de Estados em conflito hegemônico.

Tradicionalmente refere-se à Escola Estóica como a primeira responsável por uma formulação mais precisa do cosmopolitismo, questão que, para Diego Zanella (2014, p.166), é injusta por omitir o também importante papel da Escola Cínica e de Diógenes na constituição de um pensamento cosmopolita. Apesar de uma possível digressão a partir dos pontos apresentados até o momento, não interessa aqui compreender os meandros do pensamento cosmopolita; assim, tendo uma breve noção de sua origem, pode-se esclarecer a partir de qual ponto o projeto cosmopolita é aqui pensado.

É com Immanuel Kant que o cosmopolitismo recebe uma formulação de destaque enquanto projeto filosófico inovador e original (FOCSANEANU, 1977); é a partir desta noção cosmopolita que este artigo trabalha a correlação cosmopolitismo-lógica hegeliana. Sem desmerecer as contribuições de pensadores como o Abbé de Saint-Pierre, Jeremy Bentham e Jean-Jacques Rousseau, toma-se

o cosmopolitismo kantiano como o mais adequado ponto de partida por neste estarem elencadas tanto as condições filosóficas para a emergência do cosmopolitismo quanto o que se esperar de tal projeto. Além disso, é a partir de Kant que o cosmopolitismo tende a ser pensado e teorizado nas Relações Internacionais (NOUR, 2003).

Em duas obras - *A paz perpétua* (KANT, 2006) e *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (KANT, 1986) - o filósofo de Königsberg se dedica exclusivamente ao cosmopolitismo; na *Metafísica dos Costumes* (KANT, 2004) esboça-se um *direito cosmopolita* no bojo de uma doutrina geral do direito. Destarte depreende-se a elevação que Kant concede ao cosmopolitismo, alçando-o ao status do direito no que se aponta (KANT, 2004, p.169): "Essa ideia racional de uma comunidade pacífica, embora ainda não amistosa, formada por todos os povos da terra, que podem entre si estabelecer relações efetivas, não é algo filantrópico (ético), mas um princípio *jurídico*". A partir desse trecho - e tendo em vista toda a elaboração realizada nas outras duas obras supracitadas (KANT, 1986; 2006) - é que se intui filosoficamente a possibilidade da lógica hegeliana constituir um argumento ao projeto cosmopolita.

Chama a atenção o fragmento "ainda não amistosa" colocado por Kant (2004, p.169) ao se referir à comunidade oriunda de uma potencial realidade cosmopolita. Ou seja, a paz não significa a ausência de conflitos, mas sim, um tipo de organização no qual os impulsos de guerra consigam ser mediados juridicamente. Relaciona-se isso ao desenvolvimento da faculdade da razão no ser humano, a qual tem sua realização efetiva apenas no nível da espécie, coletivamente (KANT, 1986, p.5). O projeto cosmopolita é, assim, a razão humana efetivada coletivamente no plano político internacional.

Se normalmente Immanuel Kant e Georg Hegel emergem enquanto contrapostos (BUBNER, 1988) - o que por um lado é justificável tendo em vista as próprias críticas hegelianas a seu antecessor -, não é proveitoso congelar esse posicionamento de modo a ofuscar as potenciais aproximações entre os dois filósofos. Isso pois aqui há o espaço de interseccionar a conflitividade para o estabelecimento do cosmopolitismo com as tensões que determinam o *ser* através da dialética *repulsão-atração*. Ainda, Lazar Focsaneanu (1977, pp.461-462), ao

realizar um levantamento da filosofia política de alguns pensadores em relação ao cosmopolitismo, coloca tanto Hegel quanto Kant no mesmo quadrante de filósofos que contemplam a realização do *direito das gentes* em uma realidade cosmopolita. Com isso, contudo, deve-se ter em mente que nada emerge de maneira não tensionada, pois é a própria tensão dialética da existência que produz novas sínteses.

Como forma de dialogar com o cosmopolitismo kantiano, observa-se o seguinte trecho da lógica hegeliana (HEGEL, 2016, p.136, §2):

[...] é sua relação voltada contra si mesma, a relação da sua determinação que é em si com o limite imanente que a relação nega no algo. O ser dentro de si idêntico a si se relaciona deste modo consigo mesmo como seu próprio não ser, mas como negação da negação, como tal que nega o mesmo [o não ser], o qual ao mesmo tempo contém [um] ser aí nele, pois ele é a qualidade do seu ser dentro de si.

A passagem supracitada aloca-se na categoria de *barreira* (HEGEL, 2016), que é justamente o ponto que suprassume o *limite* e consegue estabelecer uma relação de alteridade com o outro através da limitação enquanto elemento em comum. Há uma tendência do *ser* isolado à implosão; a negação do *outro* é a negação de si, e vice-versa. É possível interpretar politicamente esse ponto através da figura do Estado enquanto *ente*. Assim, o isolacionismo político, por exemplo, pode ser compreendido como caminho oposto a uma racionalidade de Estado - para além da *raison d'État* - que seria plenamente efetivada em uma realidade cosmopolita.

É possível argumentar que o reconhecimento entre os Estados, condição *sine qua non* para o próprio estabelecimento de um sistema internacional e da emergência de um direito das gentes (KANT, 2004), é marcado pela tensão; mas uma tensão que parte da dialética da *repulsão-atração*. *A luta pelo reconhecimento* (HONNETH, 2003, p.69) - ainda que Axel Honneth utilize este termo para outra situação - remete a um "duplo movimento de exteriorização e de retorno a si mesmo, em cuja repetição permanente o espírito se realiza passo por passo"; de modo análogo, a dialética da *repulsão-atração* também consiste neste movimento dual.

A *repulsão* - enquanto determinação do *uno* - por si só levaria à dispersão dos *múltiplos unos* (HEGEL, 2016, p.182, §3), pois caracteriza-se enquanto negação da relação dos *múltiplos unos* uns com os outros. Contudo, tal negação já se dispõe, nesse estágio, pelo reconhecimento do *outro*, constituindo, assim, uma relação em si, ainda que *relação negativa*. A *atração* emerge então enquanto a antítese da *repulsão*, mediada pelo *outro*. Isso pois (HEGEL, 2016, p.183, §7): "O repelir é aquilo pelo qual os unos se manifestam como unos e se conservam e aquilo pelo qual eles são como tais. O ser deles é a própria *repulsão*". A *repulsão* que visa o retorno a si mesmo é característica do *uno*, mas por assim ser, contém enquanto *dever ser* a *atração* com seu *outro*.

Deve-se compreender que este percurso lógico se insere dentro da perspectiva hegeliana do *espírito absoluto*, melhor compreendido no último volume da *Wissenschaft der Logik* (HEGEL, 2018). Lembra-se isso pois se tem que o *uno* são indiferenciados uns dos outros, "são um e o mesmo" (HEGEL, 2016, p.183, §8). Depreende-se disso que *repulsão* e *atração* são momentos distintos da própria determinação dos *múltiplos unos*; ao mesmo tempo, estes momentos constituem o próprio *ser* do *uno*. O *ser para si* só se realiza quando suprassume a dialética da *repulsão-atração*, pois é a partir desta relação que emerge o movimento de reflexão em si a partir do *outro*.

Em vias de se encaminhar para o fim, não se defende aqui um projeto cosmopolita que dirija a um Estado mundial ou qualquer tipo de proposta análoga; Habermas (2001) já demonstrou bem os perigos de tais ideias. A questão é compreender como a lógica hegeliana possibilita a articulação de um projeto cosmopolita que assimila as contradições e as tensões inerentes à própria relação entre os *unos*, tratados aqui, enquanto *entes*, na imagem do Estado. A *repulsão-atração* é uma dialética inerente ao sistema internacional pois parte exatamente do estranhamento de *si* no *outro* e do *outro* em si. Contudo, esse movimento não pode recair em isolamento, pois tal posição representaria o *vazio*, a insuficiência da determinação do *ser para si*; só se é *para si*, a partir do momento no qual se é *para outro*.

Ao contrário do que uma leitura apressada pode indicar, o próprio Kant (2006) não vislumbra a possibilidade de efetivação do projeto cosmopolita conforme seus

moldes, tendo em vista a tendência ao conflito; contudo, a partir do *fio condutor da razão* (KANT, 1986), compreende que o cosmopolitismo é, no mínimo, um ideal a ser buscado, constituindo o próprio exercício da busca um avanço da racionalidade política no âmbito interestatal. Em Habermas (2001) percebe-se bem a apropriação da proposta kantiana em uma leitura mais contemporânea que lega aos indivíduos, enquanto cidadãos globais, o avanço de um ideal cosmopolita. Concorde-se aqui com a leitura habermasiana; procurou-se neste trabalho, enfim, fornecer uma contribuição a mais para que tal busca por uma realidade cosmopolita seja, mais do que desejável, viável.

Conclusão

Como bem exposto por Agemir Bavaresco (2001), é necessário ter cuidado para não fundamentar uma teoria que recorra aos extremos do *silogismo*; deve-se manter a vigilância metodológica em compreender os movimentos lógicos a partir de sua própria imanência. Desse modo, um esclarecimento importante - que deve ser estendido a todo o trabalho aqui desenvolvido - é o fato de, metodologicamente, ser difícil fazer relações rápidas entre a lógica e a política a partir de Hegel. Assim, este artigo apenas argumenta sobre algumas possibilidades intuídas e elabora aqui uma aproximação inicial entre a lógica hegeliana e o cosmopolitismo; até por se tratar de categorias lógicas ainda muito indeterminadas, são necessárias novas reflexões que avancem a reflexão dentro do próprio desenvolvimento lógico proposto por Hegel, que receberá sua maturidade na Doutrina do Conceito (HEGEL, 2018).

É possível aqui apenas esboçar uma Teoria das Relações Internacionais que incorpore o ideal cosmopolita através de uma perspectiva lógica. Defende-se isso pois o cosmopolitismo, conforme costumeiramente abordado nas Relações Internacionais, tende a receber roupagens idealistas/liberais nas quais, respectivamente, tanto a perspectiva ontológica quanto a epistemológica caem em insuficiências; seja por não compreenderem a materialidade da política internacional, seja por construírem um arcabouço teórico apologético. Ao longo do trabalho algumas críticas foram apontadas, como à feita por Hegel ao atomismo e à

monadologia; de certo modo, as roupagens supracitadas são uma forma contemporânea de atomizar a discussão sobre o cosmopolitismo.

Em Lazar Focsaneanu (1977) é trabalhada uma ideia similar ao se encontrar nos filósofos políticos mais relevantes ao tema do cosmopolitismo a reflexão sobre a dicotomia soberania-internacionalismo; isso desde o século XV. Através da lógica hegeliana é possível observar a necessidade do *outro* para a constituição de si, sendo repudiável qualquer iniciativa de isolamento de algum *ente*, neste caso, de algum Estado-nação. Obviamente o cosmopolitismo transcende o Estado e se aplica aos indivíduos - como alude o supracitado trabalho de Habermas (2001) -, contudo, por questões metodológicas, se optou pela ênfase no Estado ao longo deste trabalho. Tal questão se dá, também, pela atenção concedida ao Estado na filosofia hegeliana, centralmente na *Filosofia do Direito* (HEGEL, 2010, p.35), no qual este *ente* configura-se enquanto "*o mundo ético*". Se bem explorado por Jean-François Kervégan (1990) a forma com a qual Hegel (2010) se utiliza da eticidade [*Sittlichkeit*] e Kant (2004) da [*Moralität*] para fundamentar suas concepções de direito e Estado, não foi uma investigação destas questões o objeto deste artigo. Pretendeu-se, neste momento, conceber um argumento cosmopolita a partir da lógica hegeliana, de modo a aproximar a filosofia política hegeliana da kantiana e, assim, viabilizar uma fundamentação cosmopolita logicamente alicerçada.

Deste modo, se considerado exitoso o empreendimento filosófico aqui disposto, possibilita-se a expansão da agenda de pesquisa sobre o projeto cosmopolita, que mais do que um ideal político, pode ser logicamente defendido enquanto realização das próprias determinações do *ser*.

Referências

- BAVARESCO, A. A crise do Estado-Nação e a teoria da soberania em Hegel. *Sociedade em Debate*, Pelotas, n.7, v.3, pp.77-109, 2001.
- BUBNER, R. Moralité et Sittlichkeit – sur l'origine d'une opposition. *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, v. 42, n. 166, pp. 341–360, 1988.

FOCSANEANU, L. Esquisse d'un droit international sans obligation ni sanction. Un essai de droit des gens phénoménologique. *Études Internationales*, Québec, v.8, n.3, pp.447-477, 1977.

HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *Ciência da lógica: 3. A doutrina do conceito*. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Introdução à filosofia do direito*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HEIDEGGER, M. *Being and Time*. New York: Harper & Row, 2008.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Metafísica dos Costumes: princípios metafísicos da Doutrina do Direito*. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. *Para a paz perpétua*. Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006.

KERVÉGAN, J.-F. Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 95, n. 1, p. 33-55, 1990.

LEIBNIZ, G. W. *Monadologia*. Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1981.

NOUR, S. Os Cosmopolitas. Kant e os "temas kantianos" em Relações Internacionais. *Contexto Internacional*, Rio de Janeiro, v.25, n.1, pp.7-46, 2003.

PLATÃO. *Parmênides*. Texto de John Burnet. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio/São Paulo: Loyola, 2003.

THOMPSON, K. *Hegel's Theory of Normativity: The Systematic Foundations of the Philosophical Science of Right*. Evanston: Northwestern University Press, 2019.

WATSON, A. *A evolução da Sociedade Internacional*. Brasília: UnB, 2004.

ZANELLA, D. A origem do conceito de cosmopolitismo. *Hypnos*, São Paulo, v.32, n.1, pp.166-176, 2014.

MARX

8. O BONAPARTISMO COMO FORMA EXTREMA DE ALIENAÇÃO POLÍTICA



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-08>

Daniel de Melo Sita¹

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo expor o conceito de bonapartismo, tal como Karl Marx o definiu na sua obra *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1852), e relacioná-lo, como um exemplar extremo, das dinâmicas da alienação política que o autor definiu em suas obras antecessoras. Defenderei que o conceito de bonapartismo se refere a um fenômeno social, não exclusivo da sociedade francesa oitocentista, mas passível de ocorrer em qualquer sociedade capitalista onde as principais classes em luta não conseguem tomar o poder e um indivíduo desponta, com a ajuda da memória coletiva e do exército, como a salvação para a crise econômica e política. Nesse fenômeno social, a oposição entre a sociedade civil e o Estado se acentua, com a primeira alienando a sua essência autodeterminadora ao Estado, que com seu poder burocrático, exercerá um poder hostil, ditatorial.

Palavras-chave: Alienação. Bonapartismo. Burocracia. Marx.

O conceito de bonapartismo foi definido por Karl Marx em sua obra *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1852) tendo como referência os eventos que culminaram no golpe de Estado perpetrado por Luís Bonaparte (1808-1873) em 1851, quando a Assembleia Nacional francesa é dissolvida e Bonaparte, com a ajuda do poder militar e o apoio da classe camponesa, proclama-se imperador da França como Napoleão III. Porém, longe de serem apenas uma sucessão de crises constitucionais que desembocam num golpe de Estado, tais eventos, sob a pena de Marx, são carregados de significados que contribuem para três frentes: 1) como fortuito objeto de análise para o método materialista histórico e dialético; 2) como análise de um caso específico de uso da burocracia estatal por uma figura política mítica; e 3) como expansão do conceito de alienação política, já abordado em suas

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, danielsita@ymail.com.

obras antecessoras, por meio de um exemplo extremo. Iniciarei expondo, brevemente, os eventos que culminaram no golpe de Estado, tal como expostos pelo autor na obra já citada e em *As lutas de classes na França* (1850), para então expor como eles podem ser compreendidos dentro do método do materialismo histórico e dialético, para enfim abordar como o uso da burocracia estatal por uma figura singular pode configurar um caso extremo de alienação política.

Marx divide (MARX, 2011, p. 32) os períodos da revolução francesa de fevereiro de 1848 a dezembro de 1851 em três períodos: 1) Período de fevereiro de 1848; 2) Período da constituição da República ou da Assembleia Nacional Constituinte – 4 de maio de 1848 à 28 de maio de 1849; 3) Período da república constitucional ou da Assembleia Nacional Legislativa – 28 de maio de 1849 à 2 de dezembro de 1851.

O primeiro período seria o prólogo da revolução, onde Luís Filipe I (1773-1850), rei desde a proclamação da Monarquia de Julho em 1830, foi deposto e instalado o governo provisório. Por pressão do proletariado, foi proclamada a República Social. Esse período, chamado por Marx de "A fraude da fraternização geral" (MARX, 2011, p. 134), está inserido no contexto das revoltas sociais que tomaram alguns países da Europa no ano de 1848, a Primavera dos Povos. No caso da França, a revolta teria sido contra uma aristocracia rentista que governava para os bancos. A burguesia industrial, que ficava, assim, de fora do poder, teria se aproveitado da força revolucionária do proletariado, nesse período de fevereiro, para derrubar os rentistas. A fraternização geral, que significaria essa República Social, teria sido uma fraude porque a classe proletária fora excluída, pela grande burguesia, do poder. Ou seja, a fraternização da república ficou sendo exclusiva da classe burguesa.

Na ideia dos proletários, portanto, que confundiam a aristocracia financeira com a burguesia em geral; na fantasia dos homens de bem republicanos, que negavam inclusive a existência das classes ou, no máximo, admitiam-nas como consequência da monarquia constitucional; na fraseologia hipócrita das facções burguesas até ali excluídas do domínio, o *domínio da burguesia* fora eliminado com a introdução da república. Naquela hora, todos os monarquistas se transformaram em republicanos e todos os milionários de Paris em trabalhadores. A fraseologia que correspondeu a essa eliminação imaginária das

relações de classe foi a da *fraternité*, a confraternização e fraternidade universal. Uma abstração cômoda dos antagonismos de classe, uma nivelção sentimental dos interesses de classe contraditórios, uma exaltação delirante acima da luta de classes, a *fraternité*: essa foi a palavra-chave propriamente dita da Revolução de Fevereiro. (MARX, 2012, p. 37)

No segundo período, a burguesia se une numa Assembleia Nacional Constituinte. O proletariado, vendo-se excluído do processo, intervém em junho de 1848 para dissolver tal Assembleia, mas é violentamente derrotado, com seus líderes sendo presos ou exilados. O proletariado, a partir de então, é deixado pela burguesia totalmente fora do processo revolucionário. Sob o Partido da Ordem, que representava os interesses da propriedade privada, a burguesia faz do proletariado o inimigo social comum de todas as classes. Com a classe proletária revolucionária fora da disputa, a burguesia republicana instala uma ditadura em 25 de junho. O estado de sítio é decretado em Paris e a Constituição é elaborada. A ditadura republicana só termina com a eleição de Luís Bonaparte para presidente em 10 de dezembro. O último estágio do segundo período dura de 20 de dezembro de 1848 a 28 de maio de 1849. Nesse período de tempo, o presidente eleito Bonaparte coliga-se com o Partido da Ordem e entra em luta com a Assembleia Constituinte. Sua consequência é a queda da burguesia republicana.

Já o terceiro período, apresentado por Marx como tendo mais fases que os anteriores (MARX, 2011, p. 134-135), abarcaria a república constitucional até o golpe de Luís Bonaparte em 2 de dezembro de 1851. De 28 de maio a 13 de junho de 1849 os pequenos burgueses entram em luta contra a grande burguesia e Bonaparte, culminando na derrota da primeira, a democracia pequeno-burguesa.

Após a eleição de candidatos revolucionários em março de 1850, a burguesia pratica seu *coup d'état* (golpe de Estado) (MARX, 2011, p. 86) com o fim do sufrágio universal na lei de 31 de maio. O Partido da Ordem, grande maioria da Assembleia Legislativa, passa a exercer uma ditadura parlamentar, começando a entrar em conflito com o poder executivo, o presidente Luís Bonaparte, que, por sua vez, inicia uma expansão dos limites dos seus poderes em detrimento da Assembleia Legislativa. O ministro das forças armadas, Nicolas Anne Théodule Changarnier

(1793-1877), aliado da Assembleia Legislativa, é deposto em 12 de janeiro de 1851, fazendo o Parlamento perder, assim, o comando supremo das Forças Armadas. Dessa maneira, Bonaparte vai enfraquecendo cada vez mais a Assembleia até o ponto de sua força política se tornar inexpressiva.

Esse fator, mais a demanda da burguesia por um "governo forte" (MARX, 2011, p. 109), visto o avizinhamento de uma crise comercial geral (MARX, 2011, p. 110), dotou Bonaparte de confiança o bastante para formar um ministério antiparlamentar, "que unificava harmonicamente em si mesmo os votos de desconfiança das duas Assembleias, da Assembleia Constituinte e da Assembleia Legislativa, da assembleia republicana e da assembleia monarquista" (MARX, 2011, p. 110). O golpe de Luís Bonaparte era só questão de tempo. Marx argumenta (MARX, 2011, p. 114-115) que, enquanto na monarquia prevalecia o privilégio pessoal, familiar, de um setor da sociedade, na república parlamentarista, os diferentes setores da burguesia, a latifundiária e a industrial, poderiam representar seus interesses no mesmo espaço. Na Assembleia Constituinte francesa daquele momento, esses setores não estavam conseguindo viver harmonicamente.

De 12 de janeiro a 11 de abril, o Parlamento, nas suas tentativas de apropriar-se do poder administrativo, é derrotado. No mesmo período, o Partido da Ordem perde a maioria parlamentar autônoma. Com o fim de prolongar o mandato de Bonaparte ou acabar com a república, pondo um membro da família dos Bourbon como monarca, o Partido da Ordem propõe, em 11 de abril, revisar, fundir e prorrogar a Constituição. É derrotado por $\frac{1}{4}$ da Assembleia Nacional, decompondo-se nos seus componentes individuais. A grande burguesia, desconfortável com os atritos entre o poder executivo e o Parlamento, dá amostras de não apoiar mais o último, pois tais conflitos não seriam bons para a economia. Ocorre, assim, uma ruptura entre o Parlamento e a imprensa burguesa com a massa burguesa. Bonaparte, com o apoio da burguesia latifundiária e industrial, com o comando das Forças Armadas e o apoio da população após promessas de sufrágio universal, se vê livre para pôr em prática seu plano de golpe de Estado. O Partido da Ordem, fragmentado e visto pela burguesia como a origem dos conflitos e conseqüentemente, da crise econômica, não consegue reagir e a Assembleia Nacional é dissolvida. O golpe de Estado de Luís Bonaparte é, assim, consumado.

A *república social* apareceu como fraseologia, como profecia no limiar da Revolução de Fevereiro. No mês de junho de 1848, ela foi afogada no sangue *proletariado parisiense*, mas rondou os atos seguintes do drama como um espectro. Anuncia-se a *república democrática*. Esta se desmancha no ar em 13 de junho de 1849 com a fuga dos seus pequeno-burgueses, que ao fugir redobram os reclames a seu favor. Pelas mãos da burguesia, a *república parlamentar* apodera-se de todo o cenário, expandindo a sua existência em toda a sua amplitude, até que o dia 2 de dezembro de 1851 a sepulta [...]. (MARX, 2011, p. 137)

Vemos, assim, a curta duração da Segunda República Francesa, desde a revolução de 1848 até o golpe de Estado de Luís Bonaparte, tal como exposta por Marx. Podemos perceber que os agentes sociais apontados pelo autor não são somente os agentes políticos singulares dos eventos, mas principalmente as classes sociais. São elas que, em seus conflitos de interesses, dão marcha aos acontecimentos. As principais classes em luta são a aristocracia financeira, a burguesia industrial, a burguesia latifundiária, a pequena burguesia, o proletariado revolucionário e a classe social que é a base de apoio de Luís Bonaparte - os camponeses reacionários. Seguindo o desenvolvimento de seus textos antecessores, Marx põe em prática o método de análise do materialismo histórico-dialético, onde as lutas políticas são condicionadas pelas lutas de classe que, por sua vez, são condicionadas pelo modo de produção e de intercâmbio.

Friedrich Engels, em seu prefácio de 1885, aponta para o método pelo qual Marx analisa os eventos que culminaram no golpe de Luís Bonaparte:

Marx foi o primeiro a descobrir a grande lei do movimento da história, a lei segundo a qual todas as lutas históricas travadas no âmbito político, religioso, filosófico ou em qualquer outro campo ideológico são de fato apenas a expressão mais ou menos nítida de lutas entre classes sociais, a lei segundo a qual a existência e, portanto, também as colisões entre essas classes são condicionadas, por sua vez, pelo grau de desenvolvimento da sua condição econômica, pelo modo da sua produção e pelo modo do seu intercâmbio condicionado pelo modo de produção. Essa lei, que para a história tem a mesma

importância do que a lei da transformação da energia para a ciência natural – essa lei lhe proporcionou, também nesse caso, a chave para a compreensão da história da Segunda República francesa. (ENGELS, 2011, p. 22)

Ou seja, nessa visão marxiana, a luta política não pode ser vista como uma luta personalista, mas como uma representação de uma luta entre classes que representam, por sua vez, uma contradição no modo de produção e de intercâmbio. Para explicar a oposição entre os legitimistas e os orleanistas dentro do Partido da Ordem, por exemplo, Marx destaca (MARX, 2011, p. 60) seus interesses materiais, interesses de classe - um representa os interesses latifundiários enquanto o outro representa os interesses do capital financeiro - como fator mais determinante do que supostos "princípios" ético-políticos que esses movimentos poderiam ter. O que mantiveram essas duas facções separadas não foram seus princípios, mas suas condições materiais de existência, baseadas em tipos diferentes de propriedade: a propriedade fundiária e o capital, que baseiam a oposição entre a cidade e o campo.

Mas isso não significa que Marx ignora os efeitos que princípios morais e éticos, assim como abstrações teóricas e religiosas em geral, podem ter na realidade, principalmente na luta política. O autor admite a influência de "velhas lembranças, inimizades pessoais, temores e esperanças, preconceitos e ilusões, simpatias e antipatias, convicções, artigos de fé e princípios" (MARX, 2011, p. 60), porém situa essa influência num complexo ontológico que visa suas condições mais determinantes. A existência humana se estruturaria em suas condições sociais materiais que giram em torno de uma forma de propriedade. Se elevando sobre essa estrutura estaria uma *superestrutura* "de sentimentos, ilusões, modos de pensar e visões da vida distintos e configurados de modo peculiar" (MARX, 2011, p. 60). Essa superestrutura seria criada e moldada pelas classes sociais, não a partir de uma dinâmica abstrata interna, mas a partir de relações sociais que correspondem aos fundamentos materiais de sua existência.

Dessa forma, Marx admite uma superestrutura abstrata que exerce influência na realidade, porém essa superestrutura seria baseada nas condições materiais das classes sociais. O que, é claro, não significa que existe um determinismo mecanicista entre a estrutura e a superestrutura. Podemos compreender essa relação como uma

dinâmica dialética onde visões de mundo se chocam, criando transformações materiais que, por sua vez, influenciarão em novas visões da vida. O mais importante aqui é compreender que essa superestrutura, quando flui para o indivíduo, por meio da tradição e da educação, não constitui numa abstração isolada puramente ideal, mas uma herança de toda uma produção material que configurará sua existência no interior de uma classe social. O indivíduo pode até acreditar que é determinado por "suas" ideias ou por "seus" princípios, e que age unicamente a partir deles, mas isso apenas aponta como pode fugir da percepção singular do indivíduo sua própria condição como membro de uma determinada classe social.

No método de análise marxiana, assim, há essa diferenciação entre uma estrutura material, fundamentada na produção da existência, e uma superestrutura, constituída de valores, sentimentos e formas de pensamento. É essa diferenciação que faz Marx se atentar aos interesses materiais na sua abordagem do golpe de Luís Bonaparte para além dos discursos das personalidades políticas, pois "nas lutas históricas deve-se diferenciar tanto mais as fraseologias e ilusões nutridas pelos partidos do seu verdadeiro organismo e dos seus reais interesses, deve-se diferenciar as suas concepções da sua realidade" (MARX, 2011, p. 61). Os discursos de determinados agentes políticos podem estar repletos de ilusões ideológicas e de concepções parciais da realidade. Por isso, a análise de uma conjuntura histórica deve procurar o que está por trás dos discursos, indo à raiz de suas fundamentações materiais.

Um exemplo da relação entre uma classe social, com seus interesses materiais, e sua representação ideológica, pode ser encontrado quando Marx expõe a relação entre a classe pequeno-burguesa francesa e seus representantes políticos e literários (MARX, 2011, p. 64). O autor aponta como os últimos não conseguiram transpor idealmente os limites que a classe pequeno-burguesa não conseguiu ultrapassar na vida real, e por conta disso, foram impelidos teoricamente para as mesmas tarefas e soluções para as quais a classe social foi impelida na prática, por sua vez, por seus interesses materiais e condição social. Ou seja, os representantes ideológicos não conseguiram transpor teoricamente os limites da pequena burguesia porque são condicionados pela vida real, material, da classe pequeno-burguesa, e nela, havia tarefas e soluções a serem ultrapassadas.

A relação entre estrutura e superestrutura, condições materiais de existência e suas representações políticas e ideológicas, perpassa todo o texto de Marx e ajuda a compreendermos o próprio golpe de Luís Bonaparte, a partir do trecho:

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem estar empenhados em transformar a si mesmos e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise revolucionária, eles conjuram temerosamente a ajuda dos espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com essa venerável roupagem tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial. (MARX, 2011, p. 25-26)

Marx compreende, assim, a história como uma produção do ser humano a partir das condições materiais que lhe são impostas. É a partir dessas condições que os seres humanos, dentro de suas possibilidades, podem transformar a realidade e fazer a sua história. Porém, essas condições pelas quais os seres humanos fazem sua história são transmitidas pelos seus descendentes e gerações antecessoras que construíram a história até então. Junto com as condições materiais para a produção de sua existência e da história, os indivíduos também herdaram as tradições das gerações passadas, sua superestrutura, que "comprime o cérebro dos vivos". E é dessa herança da superestrutura que os indivíduos tiram de empréstimo os "nomes, as suas palavras de ordem, o seu figurino" quando querem transformar a sua realidade. Assim, junto com a estrutura social, é também transmitida através da história uma superestrutura de ideias e tradições².

Podemos compreender a citação que Marx faz de Hegel no início da obra tendo em mente essa dinâmica de apropriação ideal do passado. Marx afirma que

² Essa concepção de história de Marx foi fruto do desenvolvimento de sua teoria nos manuscritos da década de 1840, encontrando exposições análogas na *Ideologia alemã* e na *Miséria da filosofia*. Ver: MARX, ENGELS, 2007, p. 40 e MARX, 2009, p. 126.

Hegel comenta em alguma passagem de suas obras que “todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes”, e complementa: “a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa” (MARX, 2011, p. 25). Essa farsa, que consiste nessa apropriação do passado, surgiria em momentos de mudança, onde os indivíduos pegam de empréstimo ideias passadas, se espelhando em épocas idealizadas. Assim, por exemplo, Lutero teria se disfarçado de apóstolo Paulo e a revolução francesa de 1789-1814 ora de República Romana ora de cesarismo (MARX, 2011, p. 26). Essa “farsa” seria o disfarce pelo qual se glorificaria, por meio da memória coletiva de fatos e personalidades do passado, as lutas do presente. Só quando as mudanças de fato ocorrem que ideias e personagens genuínas do seu tempo vem à tona. Só quando a sociedade burguesa se assentou após a revolução de 1789, por exemplo, que as ideias e personagens genuínos da nova sociedade puderam vir à tona (MARX, 2011, p. 26). O processo que culminou no golpe de Luís Bonaparte também envolveria um processo de farsa envolvendo a memória coletiva, como comenta o professor Carlos Prado:

Ao analisar o curso da história durante a II República francesa, Marx percebe claramente a relação estabelecida entre o passado e o presente e enfatiza como essa nostalgia pode se tornar uma estratégia política [...]. As classes sociais buscam inspiração e legitimidade em lutas passadas, buscam justificar um discurso com as sombras dos antepassados. É nesse momento que acabam fazendo renascer velhos nomes e antigos gritos de guerra, criando aquilo que Marx chama de “linguagem emprestada”. (PRADO, 2020, p. 264)

Os próprios personagens da revolução de 1848 seriam caricaturas da revolução francesa de 1789, com Luís Bonaparte sendo uma caricatura do seu tio, Napoleão Bonaparte (1769-1821), assim como o seu golpe de Estado também seria uma caricatura do 18 de brumário, quando Napoleão implantou um golpe de Estado, tornando-se primeiro-cônsul e ditador da França (MARX, 2011, p. 25). Porém, a memória, na revolução de 1848, surtiu um efeito reacionário, o que culminou na eleição de Luís Bonaparte em dezembro do mesmo ano e no seu golpe em 1851. A imagem de Luís Bonaparte, associada à imagem do seu tio, passou a carregar a

imagem de um “salvador”, um novo Napoleão que salvaria o país após a derrota do proletariado revolucionário e sua transformação, pelo Partido da Ordem, no inimigo comum.

Luís Bonaparte era apoiado, principalmente, pela classe mais numerosa da sociedade francesa, os *camponeses parceiros*, saudosos do período napoleônico, quando foram libertos da semisservidão e transformados em proprietários de terras livres (MARX, 2011, p. 145). Não foram os camponeses revolucionários que se viram representados por Luís Bonaparte, mas os camponeses conservadores. Estes, ao contrário dos revolucionários, não se projetavam para além da sua condição social, nem queriam subverter a velha ordem, mas aspiravam a consolidação de sua parcela sendo postos a salvo na velha ordem e favorecidos junto do seu ideário napoleônico. Marx explica (MARX, 2011, p. 145) essa heterogeneidade da classe camponesa parceira a partir da própria configuração dessa classe no território francês: uma massa populacional que vive nas mesmas situações econômicas, mas isolada entre si, subsistindo mais pela troca com a natureza do que pelo intercâmbio com a sociedade.

Os camponeses parceiros conservadores viam em Luís Bonaparte, justamente por ser sobrinho de Napoleão, uma figura que lhes devolveria a “glória perdida” (MARX, 2011, p. 143), que protegeria sua parcela de propriedade frente não só aos camponeses e proletários revolucionários, mas inclusive frente à burguesia que, através do Poder Legislativo, representava seus interesses. O governo de Luís Bonaparte representaria um poder absoluto frente às classes sociais da sociedade civil:

[...] na medida em que existe um vínculo apenas local entre os parceiros, na medida em que a identidade dos seus interesses não gera entre eles nenhum fator comum, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, eles não constituem classe nenhuma. Por conseguinte, são incapazes de fazer valer os interesses da sua classe no seu próprio nome, seja por meio de um Parlamento, seja por meio de uma convenção. Eles não são capazes de representar a si mesmos, necessitando, portanto, ser representados. O seu representante precisa entrar em cena ao mesmo tempo como o seu senhor, como uma autoridade acima deles, como um poder governamental irrestrito, que os proteja das demais

classes e lhes mande chuva e sol lá de cima. A expressão última da influência política dos camponeses parceleiros consiste, portanto, no fato de o Poder Executivo submeter a sociedade a si próprio. (MARX, 2011, p. 143)

Foi graças à memória da figura de Napoleão Bonaparte e o seu papel como representante da classe camponesa parceleira conservadora que Luís Bonaparte foi eleito para presidente em 10 de dezembro de 1848 e conseguiu apoio para o golpe de Estado em 2 de dezembro de 1851, coroando-se imperador ("A eleição de 10 de dezembro de 1848 só foi consumada com o *coup d'état* [golpe de Estado] de 2 de dezembro de 1851" (MARX, 2011, p. 142)). Assim, temos tanto as razões estruturais, econômicas³, quanto as razões superestruturais, ideológicas, para a ascensão de Luís Bonaparte ao poder. Porém, para compreendermos plenamente o fenômeno do bonapartismo, vale resgatar um conceito do período da juventude do autor, o conceito de *alienação política*. Com esse conceito, poderemos entender melhor tanto a constituição do Estado bonapartista quanto sua relação com a sociedade civil.

O conceito de alienação política remete aos manuscritos que formarão a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843). Neles, Marx traça os contornos de sua concepção de alienação política como uma oposição entre sociedade civil e Estado. Para Marx, o Estado não seria, como para Hegel, a unidade como universal concreto da família e da sociedade-civil. Para Marx, o Estado político, a constituição, seria a alienação do povo de sua própria essência, sua vontade genérica. Não seria a constituição que formaria a sociedade, mas a sociedade que formaria a constituição, o Estado, ou seja, o povo seria o Estado real, porém, ao transferir seu poder ao Estado, seria reduzido a uma parte, alienando-se da totalidade do seu poder. A totalidade desse poder ficaria a cargo do Estado para a defesa da propriedade privada e dos interesses privados. A origem da alienação política, por isso, estaria no seio da sociedade civil, nas relações materiais fundadas na propriedade privada.

³ Além do apoio dos camponeses parceleiros, não era interesse dos burgueses franceses uma forma de Estado apenas provisória, já que atribuíam a estagnação do comércio em 1851, causada por uma superprodução, aos embates entre o Parlamento e o Poder Executivo (MARX, 2011, p. 125-126). A burguesia foi, movida pelos seus interesses econômicos, conivente com o golpe de Luís Bonaparte, apesar deste não ser seu representante.

Dentre os diversos momentos da vida do povo, foi o Estado político, a constituição, o mais difícil de ser engendrado. A constituição se desenvolveu como a razão universal contraposta às outras esferas, como algo além delas. A tarefa histórica consistiu, assim, em sua reivindicação, mas as esferas particulares não têm a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e de que a existência transcendente do Estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação. A *constituição política* foi reduzida à *esfera religiosa*, à *religião* da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à *existência terrena* de sua realidade. A esfera política foi a única esfera estatal no Estado, a única esfera na qual o conteúdo, assim como a forma, foi o conteúdo genérico, o verdadeiro universal, mas ao mesmo tempo de modo que, como esta esfera se contrapôs às demais, também seu conteúdo se tornou formal e particular. (MARX, 2013, p. 57-58, grifos do autor)

Como afirma Marx no trecho acima, a constituição e o Estado teriam se desenvolvido historicamente como uma razão universal em relação às particularidades da sociedade civil. A “coincidência” entre o ser privado e a constituição e o Estado se daria por serem particulares determinados pela universalidade da sociedade civil. O Estado entraria em oposição com a totalidade da sociedade civil ao servir aos interesses da propriedade privada, não podendo assim representar a universalidade, a totalidade da sociedade civil – que, obviamente, abarca indivíduos sem propriedades e em conflito com ela. A política estatal perderia seu conteúdo genérico e representaria uma força opositora, antagônica à sociedade civil. Marx, assim, vai identificar (MARX, 2010, p. 39) no Estado moderno um desvio dos seres humanos de sua capacidade essencial de serem livres. Em vez de fundarem no seio da sociedade civil uma prática social que possibilite a autodeterminação dos seus membros, a sociedade civil aliena essa possibilidade de ser livre, possibilidade essencial à prática social, ao Estado, que passa então a ser mediador da sociedade civil com sua essência livre. Esse poder alienado se voltaria então de forma hostil, antagônica, à sociedade civil.

Nos seus desenvolvimentos posteriores, Marx expõe melhor como se daria essa alienação política através do Estado e seus agentes. N'*A ideologia alemã* (1845-

46), Marx e Engels caracterizam (MARX, ENGELS, 2007, p. 42) o Estado como uma expressão prático-idealista da dominação de uma determinada classe sobre outra. No *Manifesto Comunista* (1848), os autores afirmam que a classe burguesa conquistou "a soberania política exclusiva no Estado representativo moderno. O executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa" (MARX, ENGELS, 2010, p. 42). Nos dois textos, a burguesia é identificada como a classe que ocupa o domínio estatal em oposição à sociedade civil, alienada do poder político. No desenvolvimento histórico burguês, essa classe teria conquistado a soberania política exclusiva no Estado representativo moderno com o fim de gerir seus interesses econômicos.

Vimos que, no caso da Segunda República francesa, foi justamente o modelo representativo de Estado que caiu com o golpe do poder executivo. No Parlamento, os diferentes setores da burguesia, latifundiário e industrial, não estavam conseguindo trabalhar harmoniosamente, o que comprometeu a representatividade burguesa frente aos avanços de Luís Bonaparte, que se fortalecia com os militares e com o descontentamento da classe camponesa parceleira. Nesse caso, nem o proletariado revolucionário, nem a pequena ou a grande burguesia tomaram o poder. As duas principais classes em conflito foram alienadas do poder político e nele se instalou um membro do lumpemproletariado, representante de uma classe social conservadora graças a uma memória mistificadora. Com os militares e a sociedade 10 de dezembro, Bonaparte instalou uma ditadura de um indivíduo em oposição às demais classes sociais.

No Parlamento, a nação conferiu força de lei à sua vontade geral, isto é, estatuiu a lei da classe dominante como vontade geral da nação. Diante do Poder Executivo, ela abdicou de toda e qualquer vontade própria e se submeteu ao ditame da vontade alheia, ou seja, ao poder da autoridade. Diferentemente do Poder Legislativo, o Poder Executivo é expressão da heteronomia da nação em contraposição à sua autonomia. Portanto, tem-se a impressão de que a França apenas escapou do despotismo de uma classe para voltar a cair sob o despotismo de um indivíduo mais precisamente sob a autoridade de um indivíduo sem autoridade. A luta parece ter sido conciliada de tal modo que todas

as classes se encontram de joelhos diante da culatra do fuzil, igualmente impotentes e caladas. (MARX, 2011, p. 139-140)

Marx aponta (MARX, 2011, p. 137) como a ditadura de Bonaparte se voltou também contra a burguesia, com a destruição de sua imprensa e a vigilância de seus salões culturais pela polícia. O poder executivo não se transformava, assim, num comitê de negócios da burguesia, mas uma força gerada pelo arbítrio do indivíduo⁴. O meio pelo qual Bonaparte instalou essa ditadura foi pela força burocrática do próprio Estado. Marx explica (MARX, 2011, p. 141) que, enquanto nos governos anteriores a burocracia foi apenas um meio para preparar ou efetivar a dominação de uma classe dominante, no controle de Bonaparte, porém, a burocracia estatal assumiu um caráter independente em relação à sociedade civil. A burocracia do Estado francês, com seus milhares de funcionários, era uma força orgânica em si, aperfeiçoada primeiro por Napoleão Bonaparte e incorporada e aperfeiçoada pelas revoluções seguintes, transformando-se num poder desvinculado e oposto à sociedade, como um interesse mais elevado, geral (MARX, 2011, p. 140-141).

Essa caracterização do Estado burocrático francês, por si mesma, como um poder desvinculado e oposto à sociedade civil, já recai no conceito de alienação política. Sob o poder da ditadura de Luís Bonaparte, porém, essa alienação política assume uma forma extrema. A desvinculação do Estado da sociedade civil assume um caráter mais extremo porque não é somente a classe proletária e camponesa que está alienada da totalidade, mas também a classe burguesa. As duas principais classes em disputa, a burguesa e a proletária, são alienadas do poder político, que está concentrado numa singularidade, um membro do lumpemproletariado, que se volta contra a sociedade civil de forma mais hostil e antagonica com sua burocracia, seu poder militar e a Sociedade 10 de dezembro que chefia. Toda a desvinculação e antagonismo que existia sob o domínio da classe burguesa é, assim, sob o poder de Luís Bonaparte, potencializado.

⁴ Apesar desse posicionamento hostil, observando o desenvolvimento do capitalismo francês a partir de um distanciamento histórico, é possível perceber que o bonapartismo garantiu, na prática, "a segurança e a estabilidade da sociedade burguesa, tornando possível o rápido desenvolvimento do capitalismo" (BOTTOMORE, 2001, p. 35).

Vimos como, para compreender o fenômeno do bonapartismo, é preciso, além dos fatos que culminaram na sua ditadura, compreender: 1) a estrutura econômica e os interesses das classes sociais em luta; 2) a superestrutura ideológica que permitiu, com a memória do período napoleônico, o apoio da maioria da população francesa; e 3) o caráter do Estado burocrático que Bonaparte herdou. O conceito de alienação política é útil para compreendermos o fenômeno do bonapartismo nele mesmo e como uma forma de compará-lo às formas de governo antecessoras. O bonapartismo aumentou a desvinculação e a oposição já existente entre a sociedade civil e o Estado moderno, se transformando num exemplo de uma forma extrema de alienação política. Para além do caso francês, o arcabouço conceitual elaborado por Marx, assim como seu método, pode ajudar na identificação e análise de outras conjunturas onde possa se apresentar outras formas extremas de alienação política.

REFERÊNCIAS

BOTTOMORE, T.; et al. *Dicionário do pensamento marxista*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ENGELS, F. Prefácio à 3ª edição [de 1885]. In: *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. *As lutas de classes na França*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. *Miséria da filosofia: resposta à Filosofia da miséria, do Sr. Proudhon*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, K.; ENGELS, F. *Ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Trad. Luciano Cavini Martorano, Nélio Schneider, Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina, Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

PRADO, C. Marx e a repetição histórica em o 18 de Brumário de Louis Bonaparte. In: Prado, Carlos, et al. *Marx, marxismo e dialética*. Curitiba: Brazil Publishing, 2020.

9. O CICLO DO CAPITAL TOTAL E A CONDIÇÃO DE SUA REPRODUÇÃO



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-09>

Lutiero Cardoso Esswein¹

Resumo

Os objetivos deste artigo consistem em mostrar a conexão entre o processo de valorização dos capitais particulares com o processo de valorização do valor-capital total e a condição para a realização do segundo. Para estes fins, será exposta a crítica de Kurz à interpretação assentada no individualismo metodológico da teoria de Marx e, em seguida, a constituição do ciclo do valor-capital total a partir do livro terceiro de *O Capital*. Como conclusão, procuraremos demonstrar que a ampliação do mais-trabalho explorado junto a toda a classe trabalhadora é condição para o processo de valorização do capital total e, por conseguinte, dos capitais particulares, considerados em conjunto.

Palavras-chave: Capitais particulares; Ciclo do valor-capital; Capital social total; Mais-valia.

A crítica ao individualismo metodológico e o capital social total

No prefácio ao livro terceiro de *O Capital* (MARX, 1986), Engels propõe a interpretação de que a ordem sequencial das categorias investigadas por Marx seria congruente com a ordem do movimento histórico real, interpretação esta que, posteriormente, se tornou bastante generalizada. A sucessão categorial do texto de Marx seria, portanto, uma sucessão lógico-histórica. Marx inicia sua exposição com a investigação da mercadoria no interior de um modelo de reprodução social denominado de produção de mercadorias simples. Para a interpretação iniciada por Engels, essa forma de reprodução social não consistiria apenas em um modelo

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. Endereço eletrônico: Lutieroess@gmail.com

teórico, mas sim em uma forma social que tivera uma existência real, inscrita em sociedades pré-modernas.

Contrapõe-se à compreensão lógico-histórica da sucessão categorial da obra de Marx a interpretação lógica, para a qual a sucessão das categorias consistiria em um desenvolvimento lógico, das categorias mais abstratas até as mais concretas; deste modo, as categorias mais simples, como mercadoria e dinheiro, seriam, desde o início, categorias do capital e, por conseguinte, a produção de mercadorias simples consistiria em um momento abstrato da reprodução social capitalista, e não um modelo de reprodução social com referência histórica real.

Kurz (2014) reconhece que Marx titubeia entre ambas as posições. Superando uma perspectiva limitadamente interpretativa da obra do filósofo de Trier, o primeiro procura demonstrar que a interpretação lógico-histórica se assenta em uma concepção metodológica incorreta para pensar a relação entre as partes e o todo, a qual denomina de individualismo metodológico.

O individualismo metodológico é concebido por Kurz como sendo constituído das seguintes características: i) os casos particulares são entendidos como autodeterminados e, por conseguinte, sua essência independeria de sua relação com o todo; ii) o todo é pensado como mera soma dos casos individuais, não sendo, portanto, concebido segundo uma essência ou qualidade própria. Sendo assim:

[...] retiram-se, numa perspectiva de baixa para cima, ou no sentido de uma amostra em proveta, conclusões sobre o todo, que se apresenta como mera soma destes casos individuais idênticos [...]. Não é o caso individual, ou a putativa forma elementar, que é determinado pela qualidade do todo, mas o contrário (KURZ, 2014, p. 58-59).

Assentando-se no individualismo metodológico, a interpretação lógico-histórica da teoria de Marx concebe que as práxis sociais, como no caso das trocas individuais e das mercadorias, possuem sempre a mesma determinação essencial, independente do contexto ou totalidade histórica em que se inscrevem. Ou seja, as categorias de mercadoria e de dinheiro teriam sempre a mesma determinação, qualquer que fosse a forma de reprodução social a que se refiram.

O problema aqui é que, pelo argumento apresentado por Marx no livro primeiro de *O Capital* (1996), as determinações essenciais atribuídas às mercadorias e ao dinheiro, bem como o conceito de valor, somente são válidas se essas práxis sociais estiverem inscritas em um sistema de produção de mercadorias, no interior do qual a forma geral da riqueza material é a forma de mercadoria, o trabalho não encontra restrições de mobilidade entre os diversos ramos produtivos e as relações de troca são reguladas apenas pelos interesses econômicos e, portanto, são dissociadas dos vínculos de obrigações mútuas, assentadas nas tradições de conteúdo religioso. Todavia, um sistema de produção de mercadorias, tal como expresso acima, nunca existiu de fato; como reconhece Marx (1996), as relações de troca nas sociedades pré-modernas se davam em nichos inscritos em totalidades sociais cuja forma geral da reprodução social não consistia em relações de produção de mercadorias. Somente no interior da forma capitalista da reprodução social é que a mercadoria se tornou a forma geral da riqueza material (MARX, 2011).

Kurz (2014) reconhece que havia trocas antes de a produção social se assentar na lógica fetichista do capital; todavia, essas relações de troca não eram determinadas apenas por interesses econômicos, mas também por vínculos tradicionais de conteúdo religioso e, por conseguinte, não podiam ser reguladas pela lógica do valor. Disto se segue que as determinações essenciais da categoria de mercadoria, tal como inscrita nessas trocas, não podem ser as mesmas que as determinações essenciais da categoria de mercadoria tal como inscrita no interior de uma sociedade assentada na produção mercantil.

Em contraposição ao individualismo metodológico, Kurz propõe compreender as categorias do capital a partir de uma concepção que denomina de entendimento dialético da totalidade; segunda este entendimento, o todo não é uma mera soma de elementos individuais autodeterminados, mas sim aquilo que possui uma qualidade própria, a partir da qual as práxis individuais têm sua essência ou qualidade determinada:

Para o entendimento dialético da totalidade [...], a lógica de uma forma de relação só existe a partir do momento em que já determina, em grande medida, um todo; o caso individual deve derivar da lógica deste todo e, assim sendo, não fornece

[...] nenhum modelo, visto que o todo possui uma qualidade própria, a determinante, e, como tal, é mais [...] do que a mera soma das suas partes (KURZ, 2014, p.59).

Deste modo, as categorias de dinheiro e de mercadoria, consideradas segundo a sua inserção no interior do contexto social contemporâneo, somente podem ser compreendidas na sua vinculação com a lógica reprodutiva do capital, a qual se constitui em uma lógica que se inscreve na totalidade da reprodução da sociedade.

Deste modo, conclui-se que a sucessão categorial da exposição de Marx somente pode se justificar se ela consistir em uma sucessão lógica, do elemento celular mais simples das relações capitalistas, a mercadoria, até as determinações mais concretas da reprodução global do capital, e, por conseguinte, as relações de produção capitalista são, desde o início da investigação de Marx, o objeto de análise, e, sendo assim, as categorias inicialmente investigadas referem-se, desde o começo da exposição do autor, às relações de produção capitalistas.

Todavia, segundo a crítica já referida ao individualismo metodológico, se as práxis sociais, consideradas como momentos do todo, não podem ser compreendidas sem que se estabeleça seu vínculo com um contexto histórico determinado, uma vez que sua essência depende da totalidade social em que se inscrevem, o mesmo é válido para a relação dessas práxis com o todo no que tange à compreensão de uma realidade social já estabelecida. Ou, em outros termos, mesmo quando categorias como mercadoria e dinheiro, bem como as práxis particulares referidas por essas categorias, são consideradas já como momentos de relações capitalistas pressupostas, as suas determinações essenciais não podem ser estabelecidas, segundo a compreensão da totalidade dialética, sem que a própria qualidade do todo já tenha sido estabelecida, pois é desta última que a qualidade daquelas categorias e práxis é derivada.

Em face disso, Kurz conclui que o método expositivo de Marx, entendido aqui segundo a interpretação da sucessão lógica, incorre em uma falha, pois se as mercadorias e o dinheiro, quer sejam compreendidos como práxis individuais ou como categorias que expressam o caráter comum a todas essas práxis, não podem

ter sua qualidade compreendida sem referência à qualidade do todo, então a compreensão desta última deve preceder à compreensão das categorias e momentos individuais que fazem parte deste todo.

A qualidade do todo na sociedade capitalista assenta-se na lógica do fim-em-si do dinheiro, isto é, na lógica do sujeito automático do capital, que passa a submeter a reprodução material ao princípio abstrato da produção de valor e de mais-valia; não se trata, todavia, de um princípio que rege a sociedade apenas em termos de relações objetivas, mas também na determinação constitutiva da subjetividade dos indivíduos, pois o "fim-em-si da riqueza abstrata", ao cristalizar-se como determinação regular e dominante das relações de reprodução, torna-se "o pressuposto universal da vontade social" (KURZ, 2014, p.130).

A partir do momento que o organismo social passa a ser regido pela lógica do sujeito automático, as diversas esferas sociais vão se convertendo na "esfera econômica", isto é, na esfera da valorização do valor. A reprodução social como um todo, ou a totalidade social, passa a ser regida por um princípio sintético, qual seja, a valorização do valor; deste modo, a lógica do fim-em-si da riqueza abstrata passa a determinar a qualidade da totalidade social.

Nestes termos, a qualidade das categorias e práxis individuais inscritas nas relações capitalistas somente pode ser compreendida na conexão dessas categorias e práxis com a lógica reprodutiva do capital.

Sendo o todo aquilo que é imbuído de uma qualidade própria, disto decorre que não apenas as mercadorias individuais não podem ser compreendidas em si mesmas sem que se leve em conta sua função para a lógica do sujeito automático, mas também os capitais particulares:

A mercadoria individual e o capital individual não constituem nenhum modelo para a relação global; pelo contrário, é esta que, imbuída de sua qualidade própria, determina as mercadorias individuais e os capitais individuais que não têm qualquer estatuto representável de forma ideal-típica, sendo o mesmo sempre meramente empírico (KURZ, 2014, p.152).

Com isso, Kurz amplia sua crítica ao método de exposição de Marx, afirmando que o capital individual não pode se constituir em um modelo teórico para expressar a qualidade do todo das relações da forma de reprodução social capitalista; como momentos funcionais de uma lógica que rege a totalidade, os capitais particulares nem sequer poderiam ser compreendidos a partir de uma suposta qualidade individual; se a qualidade desses capitais individuais é determinada pela qualidade do todo, então é apenas a partir da compreensão da lógica que rege a reprodução social como um todo que é possível compreender as determinações essenciais dos capitais particulares; do contrário, "a relação global [...] apenas surge como ligação exterior ou como um dito efeito recíproco entre os verdadeiros domínios individuais" (KURZ, 2014, p.154).

Ressalta-se, contudo, que essa crítica de Kurz ao método expositivo de Marx decorre de sua interpretação de *O Capital*, a qual difere de outras interpretações, como a formulada por Fred Moseley (2015) e Roman Rosdolsky (2001), para os quais a exposição de Marx não tem início com a investigação de um capital particular que serve de modelo-referencial para os seus pares, mas sim com o capital em geral, compreendido aqui como o capital social total, embora em uma instância abstrata de reflexão, na qual não se considera ainda a concorrência dos inúmeros capitais particulares que compõem este capital social total.

A investigação da conexão dos capitais particulares com a totalidade da reprodução capitalista é realizada por Marx no livro terceiro de *O Capital* (1986). A conclusão do filósofo de Trier é a de que não apenas os capitais individuais não podem ser compreendidos como elementos autodeterminados, mas também que eles nem sequer podem ser concebidos em referência às categorias assentadas na de valor. Isto se deve à conversão dos supostos valores individuais das mercadorias em preços de produção. Uma vez que todos os capitalistas procuram obter a maior taxa de lucro possível, processa-se uma tendência à constituição de uma taxa média de lucro. Deste modo, a massa de mais-valia apropriada por cada capital particular, expressa na forma de equivalente universal, não é mais determinada pela massa de mais-valia explorada no seu interior; cada capitalista particular passa a apropriar-se, agora, de uma quota-parte da massa total de mais-valia, produzida pelo capital

global, quota-parte esta proporcional à grandeza de seu capital; ou, como afirma Marx, o lucro que cada capital particular obtém:

[...] é determinado não pelo mais-trabalho, de que esse capital se apropria em primeira mão, mas pelo quantum global de mais-trabalho de que se apropria o capital global e do qual cada capital particular, apenas enquanto parcela proporcional do capital global, retira seus dividendos (MARX, 1986, p.116)

Esta nova determinação do lucro dos capitais particulares, que Marx denomina de lucro médio, modifica o preço das mercadorias individuais, que deixa de ser proporcional ao dispêndio de trabalho abstrato socialmente necessário, convertendo-se em “preço de produção”. Acontece que os custos dos elementos produtivos, para a compra dos quais os capitalistas têm de adiantar um capital monetário inicial, também passam a ser denominados em termos de preços de produção; disto decorre que os ciclos dos capitais particulares não são mais expressos em termos de valor e, por conseguinte, as categorias que se referenciam ao valor, como capital constante, capital variável e mais-valia, não mais podem fazer referência às metamorfoses desses capitais particulares.

Se as determinações do valor não podem ser vinculadas às mercadorias e capitais individuais, então as determinações que Marx confere ao ciclo dos capitais individuais, segundo a interpretação de Kurz do livro primeiro de *O Capital* (Marx, 1996), somente podem ser atribuíveis ao ciclo do capital enquanto capital social total, ou, em outros termos, ao valor-capital considerado globalmente. O preço das mercadorias individuais não mais é idêntico ao seu valor, mas, por outro lado, o preço total, constituído pela soma dos preços de todas as mercadorias, passa a ser de grandeza idêntica ao dispêndio total de trabalho abstrato segundo a produtividade média de cada ramo, e a massa de lucro total, enquanto expressão monetária da massa de mais-valia, passa a ser de grandeza idêntica ao trabalho excedente explorado junto à classe trabalhadora como um todo. Deste modo, o processo de acumulação do capital social total passa a ser condicionado pelo aumento, ao longo da sucessão de seus ciclos, do mais-trabalho produzido no interior da produção social.

A compreensão de Kurz do “processo global da produção capitalista” (MARX, 1986), o qual inclui também o processo de circulação global, converge com a de Marx; todavia, para o primeiro, o processo global não pode ser derivado da investigação das mercadorias e capitais particulares, pois “[...] o processo global do capital tem de ser o verdadeiro pressuposto do capital individual e, com ele, também da mercadoria individual” (KURZ, 2014, p.160).

A compreensão das categorias e práxis individuais, que se inscrevem no interior da reprodução capitalista, segundo os parâmetros do individualismo metodológico levou a duas falhas comuns entre os teóricos marxistas. A primeira delas diz respeito à interpretação de que Marx cometeu um erro ao não converter os custos, determinados segundo valores, dos capitais individuais para custos em termos de preços de produção; a partir disto, criou-se um duradouro debate no interior da tradição marxista a respeito da maneira correta de se realizar essa conversão. Segundo Kurz, trata-se de um “pesudoproblema” (2014, p.163), pois, quando consideramos as relações capitalistas em seu contexto global, as mercadorias nunca são determinadas em termos de valores e, por conseguinte, não há conversão a ser feita. A segunda falha diz respeito à compreensão, também persistente, do processo de acumulação dos capitais particulares sem referência às condições universais de acumulação, isto é, ao processo de valorização do capital social total, do qual a reprodução expandida dos capitais particulares depende. Na próxima seção, procuraremos demonstrar a condição para reprodução, ou acumulação, do capital social total, bem como de que modo esse processo de acumulação condiciona ou estabelece os limites da acumulação dos capitais particulares.

O processo de valorização do ciclo do valor-capital total

O movimento do valor-capital total caracteriza-se pela valorização do valor, o que acaba por expressar-se, no momento final do processo, na ampliação da massa monetária em que a substância do valor se manifesta de modo universal. Ou seja, trata-se da mesma determinação conferida aos ciclos dos capitais individuais

(MARX, 1996), mas que, agora, somente pode se referir, em termos de valor, ao ciclo do valor do capital social total.

Como vimos, uma vez que a massa de lucro total possui grandeza idêntica à massa de trabalho abstrato total despendido enquanto trabalho excedente e segundo a produtividade média, então a ampliação da massa de lucro, na sucessão dos ciclos do valor-capital ao longo do tempo, depende da ampliação da massa global de trabalho abstrato excedente absorvida pelo capital social total.

Quando se considera as condições de acumulação de cada capital particular, temos que a ampliação de sua grandeza monetária depende de sua capacidade de abocanhar a maior parcela possível da massa de mais-valia total produzida no interior do capital social total. Todavia, quando se considera os capitais particulares em conjunto, temos então que a ampliação ou processo de acumulação deste conjunto de capitais particulares vai depender precisamente da expansão da massa de mais-valia produzida no interior do capital global. Ou seja, a condição que deve ser satisfeita para que o processo de acumulação dos capitais particulares, considerados em conjunto, se realize, é o próprio processo de acumulação do capital social total, o qual consiste, como vimos, na produção crescente de massa de mais-valia.

A grande diferença desta consideração global em relação a uma consideração em que cada capital particular é concebido como autosubsistente e determinado em termos de valor é a de que, agora, o processo de acumulação dos inúmeros capitais particulares não passa mais a depender tão somente deles mesmos, sendo esse processo de acumulação condicionado, agora, pelo crescimento do próprio valor-capital total, ou seja, os capitais particulares aqui já não estão mais numa relação exterior entre si e com o capital social total, como se apenas constituíssem relações de justaposição, mas, como momentos funcionais do ciclo do valor-capital, a sua expansão é condicionada pela expansão da massa de mais-valia total.

O modo com que esta massa pode crescer é exposto por Marx no livro primeiro de *O Capital* (1996), mas ainda tendo como fundamentação, nesta exposição, uma relação direta entre a ampliação do mais-trabalho explorado no interior de um capital particular com a expansão da massa de mais-valia apropriada pelo mesmo; quando esta expansão é considerada em termos do ciclo do valor-capital total, então os

mesmos mecanismos estabelecidos por Marx para o crescimento da massa de mais-valia no interior de cada capital particular têm agora de ser considerados em sua relação com o processo de reprodução global do capital.

Sendo a grandeza da massa de mais-valia total idêntica ao tempo de trabalho despendido como trabalho excedente pela classe trabalhadora considerada em sua totalidade, então o crescimento da massa de mais-valia se dá pelos mecanismos que possibilitam o crescimento do tempo de trabalho excedente total despendido. O mecanismo mais evidente para esse crescimento é a ampliação da jornada global de trabalho; este crescimento pode se dar de dois modos: i) pressuposto o número de forças de trabalho mobilizadas pelo capital, a jornada global de trabalho pode crescer com o aumento da duração média das jornadas de trabalho individuais sem um crescimento do tempo de trabalho despendido para a produção dos bens destinados à reprodução da força de trabalho, o que é denominado por Marx de mais-valia absoluta; ii) pressuposta a duração média da jornada de trabalho, a jornada global de trabalho pode crescer pelo aumento do número de forças de trabalho individuais mobilizadas pelo capital social total; este aumento do número de efetivos individuais pode se dar tanto por meio do processo de absorção pelo capital de trabalhadores que, até então, produziam em formas de reprodução social pré-capitalistas, processo este que Marx denomina de acumulação primitiva (1996), quanto pelo próprio aumento da população, o qual disponibiliza para o capital uma quantidade maior de efetivos individuais mobilizáveis para a produção de valor e mais-valia. Esta relação direta entre o número de forças de trabalho individuais e a grandeza da massa de mais-valia estabelece limites para a ampliação da acumulação capitalista:

A identidade da mais-valia com o mais-trabalho impõe um limite qualitativo à acumulação do capital: a jornada global de trabalho, o desenvolvimento existente a cada momento das forças produtivas e da população, o qual limita o número das jornadas de trabalho simultaneamente exploráveis (MARX, 1986, p.299).

Há outro modo pelo qual a grandeza da massa de mais-valia total pode crescer que não provém do aumento da jornada de trabalho global, a saber, o aumento da taxa de exploração em decorrência da diminuição do tempo de trabalho

requerido para a produção dos bens que reproduzem a força de trabalho, diminuição esta que decorre do aumento da produtividade do trabalho, ou seja, trata-se do mecanismo denominado por Marx de mais-valia relativa (MARX, 1996).

Enquanto que a mais-valia relativa é constituída como um mecanismo que se inscreve diretamente na reprodução social do capital, o aumento do número de forças de trabalho individuais mobilizadas e a ampliação das jornadas de trabalho individuais são mecanismos que se dão, primeiramente, no interior dos processos de produção de capitais particulares. Todavia, como vimos, cada capital particular não se apropria da massa de mais-valia produzida no seu interior, mas sim de uma quota-parte, determinada pelas relações de concorrência, da massa de mais-valia total produzida pelo capital social total. Deste modo, estes mecanismos que possibilitam a ampliação do tempo de trabalho despendido no interior de cada capital reverberam no fundo social comum da massa de mais-valia total e, por conseguinte, nas condições de expansão e de acumulação de todos os capitais particulares.

A compreensão do processo de acumulação capitalista a partir dessa concepção de totalidade possibilitou o desenvolvimento de uma nova teoria marxista de crise do capital, a qual defende que o desenvolvimento das forças produtivas, que decorre dos próprios mecanismos endógenos da reprodução social capitalista, tende a produzir um contexto social em que a automação levará à expulsão de força de trabalho de ramos produtivos de valor sem a possibilidade de reabsorção e, por conseguinte, a uma diminuição da massa total de valor e de mais-valia produzida. Como o aumento da massa de mais-valia por meio da mais-valia relativa depende sempre do tamanho da taxa de exploração já alcançado, bem como de que a diminuição da massa de valor não ultrapasse certos limites, então este mecanismo somente poderia compensar a retração da massa de lucro até certo ponto.

Uma retração da massa de mais-valia total em decorrência, não de distúrbios eventuais e temporários, mas sim de um desenvolvimento estrutural que se origina do próprio conceito de capital, torna-se um limite histórico e absoluto da própria acumulação de capital, pois, neste caso, o valor-capital global não apenas não poderia mais realizar seu conceito de valor que se valoriza, mas também expressaria um movimento histórico de desvalorização. Em uma conjuntura como esta, a

acumulação de alguns capitais particulares seria possível apenas por meio de uma aceleração do processo de concentração de capital, e mesmo tal mecanismo somente tornaria essa acumulação possível até certo ponto. Esta perspectiva é apresentada por Kurz (2014) e Ramin Ramtin (1991). Ambos os autores defendem que, a partir dos avanços tecnológicos derivados da terceira revolução industrial, o ciclo do valor-capital teria ingressado em um processo de retração da massa de mais-valia total.

Considerações Finais

Procuramos mostrar neste artigo a vinculação entre o processo de valorização dos capitais particulares com o processo de valorização do capital social total. Partimos da perspectiva de Kurz (2014), a qual defende que as categorias e práxis que compõem as relações de produção capitalistas não podem ser compreendidas sem sua referência para com a lógica reprodutiva do capital, que rege a totalidade da reprodução social capitalista, bem como para com o ciclo do valor-capital total, o qual se vincula à substância do valor; ademais, procurou-se evidenciar também que sob a perspectiva de Marx, tal como exposta no livro terceiro de *O Capital* (1986) e em convergência com a concepção de Kurz do processo real da reprodução capitalista, as categorias de valor somente podem referir-se ao ciclo do capital social total, e não às mercadorias e capitais particulares.

A partir desta perspectiva da totalidade, procurou-se demonstrar também que o processo de valorização do valor dos capitais particulares depende do processo de valorização do ciclo do valor-capital total, o qual depende, por sua vez, do crescimento da mais-valia extraída junto à classe trabalhadora como um todo. Por conseguinte, a condição de valorização do conjunto de capitais particulares, que compõem o capital social, é a expansão da mais-valia total ao longo do tempo.

Referências

KURZ, R. *Dinheiro sem valor: linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política*. Tradução: Lumir Nahodi. Lisboa: Antígona, 2014.

MARX, K. *Grundrisse*. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Volume. I. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro III. Volume I. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1986.

MOSELEY, F. *Money and Totality: Marx's Logical Method and the End of the 'Transformation Problem'*. Leiden: Brill Publishers, 2016.

RAMTIN, R. *Capitalism and Automation: revolution in technology and capitalist breakdown*. London: Pluto Press, 1991.

ROSDOLSKY, R. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2001.

10. A ALIENAÇÃO NOS *GRUNDRISSE* (1857-58) DE KARL MARX



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-10>

Lutti Mira¹

Resumo

Noção advinda da *Filosofia do direito* de Hegel, a alienação ocupa, como se sabe, um papel central na obra de alguns dos “jovens hegelianos”, como Feuerbach e Marx. Já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 o jovem Marx transporta a noção de alienação para a análise da dialética do trabalho, descrevendo a maneira pela qual a valorização do mundo das coisas baseada no labor humano termina por desvalorizar o mundo dos homens. Ao ancorar-se numa concepção de ente genérico, a alienação nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 tinha por fundamento uma certa antropologia cujo caráter seria modificado na obra madura do autor, que teria seu primeiro momento nos manuscritos marxianos de 1857-58, posteriormente nomeados *Grundrisse*. Partindo da apresentação dessa diferença entre a concepção de alienação nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e nos manuscritos de 1857-58, pretendemos, num primeiro momento, elucidar o papel chave que a alienação ocupa no interior da concepção de exposição levada a cabo nos *Grundrisse*: na medida em que a crítica madura de Marx aponta para a supressão do trabalho alienado, ou seja, funda-se no reconhecimento, por parte da capacidade de trabalho viva concentrada no proletariado, dos “produtos como seus próprios produtos”, a peculiaridade do trabalho alienado no modo de produção capitalista possibilita a descoberta da diferença específica entre capitalismo e pré-capitalismo. Isso nos permite elucidar, num segundo momento, outro aspecto do papel expositivo do trabalho alienado: ao proceder a uma gênese categorial que incorpora certos aspectos históricos das condições que levaram à instauração da propriedade privada, a qual se baseia na separação entre trabalho e riqueza e aponta para o processo de acumulação primitiva, Marx altera o fundamento a partir do qual a alienação era pensada em sua

¹ Bacharel em Filosofia pela FFLCH-USP, realiza doutorado direto na mesma instituição, sob orientação do professor Ricardo R. Terra, com pesquisa financiada pela Fapesp (Processo Nº: 2020/16260-5). E-mail: luttimira@gmail.com

obra de juventude. Trata-se, assim, de retomar a tese do marxista inglês Ernest Mandel, segundo a qual encontraríamos no percurso que vai dos *Manuscritos econômico-filosóficos* aos *Grundrisse* a passagem de uma concepção antropológica de alienação para uma concepção histórica da alienação.

Palavras-chave: Marx; Grundrisse; Alienação.

Desde *História e consciência de classe* (1923), de Georg Lukács, a questão a respeito da relação entre a obra de juventude e de maturidade de Karl Marx vem sendo colocada de diferentes maneiras. Menos que postular uma ruptura entre esses dois momentos do pensamento marxiano, como queria Althusser (1996), a linhagem estabelecida a partir da obra de 1923 de Lukács procura complementar a obra madura por meio do emprego dos escritos de juventude de Marx: como afirma Nobre, o "recurso de Lukács ao jovem Marx (...) é uma tentativa de escapar às dificuldades que encontrou na apresentação própria a *O capital* para a determinação do sujeito revolucionário", na medida em que "se trata de desvendar o sujeito oculto sob a aparência coisal da realidade imediata, o sujeito que produz essa realidade" (NOBRE, 2001, p. 73). Dessa forma, ao propor uma análise da alienação nos *Grundrisse* (1976a; 1976b; 2011), gostaríamos, em primeiro lugar, de tematizar a presença de "processos de subjetivação da dominação"² na obra madura de Marx, o que implica tomar uma posição segundo a qual há *certa continuidade* entre a obra de juventude e a de maturidade. Ao apontar para a persistência de um conceito central dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1982; 2010) nos *Grundrisse*, iremos, em segundo lugar, mostrar de que maneira Marx reaproveitou-se da noção de alienação no conjunto de manuscritos de 1857-58 que abrem seu projeto de realizar uma crítica da economia política. Mais precisamente, apresentaremos a maneira pela qual a noção de alienação ocupa uma posição central na "concepção de exposição"³ levada a cabo

² Faço aqui menção a uma terminologia proposta por NOBRE, 2018.

³ O termo é de Helmut Reichelt: "O fato de que Karl Marx mudou sua concepção de exposição [*Darstellungskonzeption*] de *O capital* no correr do tempo é conhecido o suficiente para ser novamente aqui demonstrado. Mas, com todas as 'mudanças de plano' constatadas, uma questão está fora de dúvida: deve ser uma sistemática, na expressão de Theodor W. Adorno, 'achegada' ao seu objeto. E esse objeto é a dinâmica do sistema real. Apenas tendo isso como pano de fundo é que faz sentido travar uma discussão sobre o conceito [*Begriff*] de exposição, sobre o método dialético e sobre a fórmula gasta de que o método não importa se descolado de seu conteúdo" (REICHELT, 2008, p. 194; 2011, p. 67, trad. modificada).

nos *Grundrisse*: de um lado, a alienação, enquanto relação de trabalho especificamente capitalista, permite a elucidação de relações de trabalho não capitalistas, apontando, portanto, para a análise do pré-capitalismo. De outro lado, o trabalho alienado alude à formação da propriedade privada, fato inédito em relação às formas de propriedade pré-capitalistas: tal interpretação da propriedade privada contida na obra madura termina por alterar o fundamento da alienação diagnosticada por Marx, que passa a ancorar-se não mais em uma concepção de ente genérico (*Gattungswesen*), mas sim num "diagnóstico histórico do capitalismo enquanto sistema total (na sua pretensão) de apropriação da natureza e de dominação social pela lógica da valorização (...)" (MÜLLER, 1982, p. 37).

Esta linha argumentativa possui *afinidade parcial* com o que defendeu Ernest Mandel em "Dos *Manuscritos de 1844* aos *Grundrisse*: de uma concepção antropológica a uma concepção histórica de alienação":

A evolução do conceito de trabalho alienado de Marx é, pois, clara: de uma concepção antropológica (feuerbacho-hegeliana), antes dos *Manuscritos de 1844*, ele avança em direção a uma concepção histórica da alienação (partindo de *A ideologia alemã*). Os *Manuscritos de 1844* constituem uma transição da primeira para a segunda, onde a concepção antropológica sobrevive no que lhe diz respeito, totalmente realizando, já então, de início, um considerável progresso sobre a concepção hegeliana porque, não sendo mais fundada sobre uma dialética necessidades-trabalho, que desemboca sobre a impossibilidade de solução, em seguida porque já implicando a possibilidade da superação da alienação, graças à luta comunista do proletariado (MANDEL, 1968, p. 166-167).

Dessa maneira, Mandel conseguiu se contrapor a três linhas interpretativas a respeito da relação dos *Manuscritos econômico-filosóficos* com a obra madura de Marx: (i) a primeira anulava as diferenças analíticas entre a obra de juventude e a de maturidade, na medida em que tal linha reencontrava "o essencial das teses do *Capital* já nos *Manuscritos de 1844*"; (ii) a segunda procurou valorizar a análise da alienação presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos* em detrimento da obra madura, considerando que esses manuscritos continham uma exposição do "problema do trabalho alienado" que dava conta das suas dimensões "ética,

antropológica e mesmo filosófica"; (iii) a terceira linha interpretativa, por sua vez, considerava a noção de alienação como "pré-marxista", opondo radicalmente obra de juventude e de maturidade, em detrimento da primeira, enxergando a alienação como "um obstáculo que impediu o jovem Marx de aceitar a teoria do valor-trabalho" (MANDEL, 1968, p. 168).

Se a proposta de Mandel lança luz sobre a conservação da noção de alienação na obra madura, mesmo assim persiste em sua tese, como é possível depreender da citação acima, a ideia de que a obra madura representaria uma "superação dialética das contradições contidas nos *Manuscritos de 1844*" (MANDEL, 1968, p. 183). Nesse aspecto, nos distanciamos do autor francês, porquanto nosso intuito não é enxergar nas diferenças de compreensão da alienação uma "superação dialética" de qualquer natureza.⁴ Por outro lado, não desejamos recair na primeira linha interpretativa combatida por Mandel, para a qual a alienação dos *Manuscritos econômico-filosóficos* fornece, sem mais, a chave de compreensão da obra madura. Trata-se assim de pensar tal transição como uma mudança no fundamento do processo alienação, de modo a comparar duas compreensões desse processo contidas na obra de Marx.

Vejamos, mesmo que brevemente, de que maneira a alienação é desenvolvida nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Como sugere Mandel, apesar de Marx reconhecer que parte de "um fato nacional-econômico presente" (MARX, 1982, p. 365; 2010, p. 80, trad. modificada), o "manuscrito se interrompe, bruscamente, nesse caminho", o que leva a "uma passagem em que a origem do trabalho alienado não é mais procurada numa forma específica da sociedade humana, mas na própria natureza humana (...)" (MANDEL, 1968, p. 164-165). Ora, ao constatar que o "produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (*sachlich*), é a objetivação (*Vergegenständlichung*) do trabalho", de modo que a "efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação", Marx faz uma equivalência entre

⁴ De igual maneira, não estamos inteiramente de acordo com a interpretação de Mandel no que se refere à superação marxiana da "concepção hegeliana" da alienação enquanto "dialética necessidades-trabalho", muito embora não tenhamos aqui espaço para justificar tal divergência. Remetemos então a algumas análises que conseguem aquilatar com maior precisão as questões relativas à retomada da noção hegeliana de alienação por Feuerbach e Marx: GIANNOTTI (1985); FISCHBACH (2007; 2008); RENAULT (2008); SCHMIDT AM BUSCH (2015).

tal processo de efetivação e o próprio processo de trabalho: "Colocando-se numa perspectiva que se pode dizer aristotélica, Marx considera que o objeto produzido é uma realização de si para a atividade produtiva, e não uma negação dela mesma", de forma que, "ao produzir um objeto, o sujeito produtor não deixe, sem mais, a pura atividade em direção à inércia da coisa" (FISCHBACH, 2007, p. 27).

Ocorre que, na "situação [Zustand] nacional-econômica", tal efetivação aparece como "desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como alienação (*Entfremdung*), como exteriorização (*Entäusserung*): "Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*)" (MARX, 1982, p. 364; 2010, p. 80, grifos do autor, trad. modificada). Ao invés de escandir tal alienação da "situação [Zustand] nacional-econômica", tal situação serve como uma constatação que leva Marx a projetar um processo de alienação que atinge o próprio gênero humano. De um lado, a alienação coloca-se entre o trabalhador e os objetos por ele produzidos: "quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si (...)", de modo que, para o operário, o produto do trabalho se torna uma "existência externa (*äussern*), mas, bem além disso, [se torna uma existência] que existe *fora dele* (*ausser ihn*), independente e alienada dele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele (...)" (MARX, 1982, p. 365; 2010, p. 81, grifos do autor, trad. modificada). De outro, Marx observa uma exteriorização que afeta diretamente o próprio ato produtivo nos moldes da alienação: "Mas a alienação não se mostra somente no resultado, mas também, e principalmente, no ato da produção, dentro da própria atividade produtiva" (MARX, 1982, p. 367; 2010, p. 82, grifos do autor, trad. modificada). Importa salientar que, dessas determinações do trabalho alienado, Marx extrai uma terceira e decisiva determinação:

Na medida em que o trabalho alienado aliena o homem 1) da natureza, 2) de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital, ele aliena o homem de seu gênero. Faz-lhe da vida genérica apenas um meio da vida individual. Primeiro, aliena a *vida genérica*, assim como a individual. Segundo, faz da última

em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e alienada (MARX, 1982, p. 369; 2010, p. 84, grifos do autor, trad. modificada).

Com efeito, como aponta Giannotti, temos aqui o “desvirtuamento das relações vigentes entre o indivíduo e a espécie”, no qual o “operário perde o sentido social de sua ação, esquece-se de sua qualidade de ser genérico e passa a operar isoladamente, escravo das vicissitudes naturais e sociais” (GIANNOTTI, 1985, p. 138). Tal desvirtuamento leva à animalização do homem, na medida em que retira a universalidade e liberdade que caracterizam sua essência genérica em contraposição ao animal: “o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela” (MARX, 1982, p. 369; 2010, p. 85). Trata-se então de vislumbrar o que seria o trabalho em conformidade com a vida genérica do homem:

O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Consequentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho alienado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza (MARX, 1982, p. 370; 2010, p. 85, grifos do autor, trad. modificada).

Ora, para retornar à sua “efetiva objetividade genérica”, o homem deve emancipar-se da propriedade privada, o que equivale a “emancipação da sociedade da propriedade privada etc., da servidão”, que se “manifesta na forma *política da emancipação dos trabalhadores*, não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana universal” (MARX, 1982, p. 373; 2010, p. 88, grifos do autor). Dessa forma, já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* temos aquela oposição de classes entre “proprietários” e “trabalhadores sem propriedade” (MARX, 1982, p. 363;

2010, p. 79), que se desdobra na propriedade privada como resultado do trabalho alienado:

Herdamos certamente o conceito de *trabalho exteriorizado* (de *vida exteriorizada*) da economia nacional como resultado do *movimento da propriedade privada*. Mas evidencia-se na análise desse conceito que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como razão do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também os deuses são, originariamente, não a causa, mas o efeito do erro do entendimento humano (MARX, 1982, p. 372-373; 2010, p. 87-88, grifos do autor).

A inversão feuerbachiana, quando aplicada ao "movimento da propriedade privada" tal como descrito pela economia nacional, revela-o como não mais como fundamento, mas sim como resultado do trabalho exteriorizado: "A *propriedade privada* resulta portanto, por análise, do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, do *homem exteriorizado*, de trabalho alienado, de vida alienada, de homem *alienado*" (MARX, 1982, p. 372; 2010, p. 87, grifos do autor, trad. modificada). Daí que, para Marx, a solução do problema resida na supressão do trabalho alienado, que deverá, por si mesma, resultar na supressão da propriedade privada. Com efeito, o fundamento do trabalho alienado encontra-se, na obra de juventude, atrelado ao alheamento do trabalhador com relação aos produtos de seu trabalho, à própria atividade produtiva, e, mais importante, à universalidade e liberdade da sua vida genérica, que tem como consequência a "*alienação do homem em relação ao [próprio] homem*", ou seja, dizer que o "homem está alienado do seu ser genérico quer dizer que um homem está alienado do outro, assim como cada um deles [está alienado] da essência humana" (MARX, 1982, p. 370; 2010, p. 85-86, grifos do autor, trad. modificada). Será apenas na obra de maturidade, ao interpretar a própria noção de trabalho como categoria histórica não atrelada à essência genérica do homem, que o fundamento do processo de alienação será alterado:

(...) existe uma diferença radical entre as teses dos *Manuscritos de 1844* e a posição assumida nas obras de maturidade. Nas obras posteriores Marx situará a relação homem-natureza no interior de um modo determinado de produção,

estabelecendo-se entre o trabalho e esse modo a mais estreita dependência. De um lado, o trabalho constitui e mantém o modo de produção, de outro, o modo de produção determina as formas válidas de trabalho. Nos textos de juventude, entretanto, não se dá a determinação do trabalho pelo modo de produção, ou melhor, não tendo ainda aparecido esta última categoria, a determinação opera apenas num sentido, de forma que, alienado o trabalho, todos os outros momentos de organização social nele encontrarão o último fundamento real e explicativo. (...) Cometido o pecado da alienação, sua forma permanece a mesma até que o futuro comunismo a venha extirpar pela raiz. Em outras palavras, a categoria de trabalho não é uma categoria histórica, cujo sentido se transformaria quando ela passasse de um para outro sistema produtivo, mas consiste na condição formal de toda a história, ou melhor, da pré-história anterior ao advento do socialismo (GIANNOTTI, 1985, p. 143).

Vejamos agora como se configura essa análise do trabalho alienado no conjunto de manuscritos que inaugura a obra madura de Marx, os *Grundrisse*. Em primeiro lugar, deve-se ter em conta que a crítica da economia política procura levar a cabo uma investigação que é "simultaneamente exposição do sistema [da economia burguesa] e, por meio da exposição, sua crítica" (MARX, 2003, p. 72). Tal coincidência entre crítica e exposição nos leva a procurar pelas concepções expositivas presentes nas obras de maturidade, nas quais cada categoria – como ocorrerá também no caso do trabalho alienado – ocupa uma posição particular, desempenhando um papel específico na apresentação do capital como *sujeito*. Bem entendido, o tema da exposição na obra marxiana de maturidade remete à diferenciação entre duas ordens investigativas diversas: a primeira histórica, calcada na sucessão temporal dos eventos, a segunda categorial. Marx desenvolverá diretamente tal distinção no *Capítulo do capital* dos *Grundrisse*:

(...) tão logo tenham desaparecido os pressupostos do dinheiro transformando-se em capital, que ainda estão situados fora do movimento do capital *efetivo*, e o capital, por isso, tenha posto de fato as próprias condições, imanentes à sua essência, das quais ele parte na produção (...) [isto] pertence às condições antediluvianas do capital; pertence a seus *pressupostos históricos*, que,

justamente nesta qualidade de pressupostos *históricos*, são passado e, por isso, fazem parte da história de sua formação, mas de maneira nenhuma da sua história contemporânea, i.e., não fazem parte do sistema efetivo do modo de produção dominado por ele. A fuga dos servos para as cidades, p. ex., se é uma das condições e dos pressupostos históricos do sistema urbano, não é uma condição, não é um momento da efetividade do sistema urbano desenvolvido, mas pertence aos seus pressupostos *passados*, aos pressupostos do seu devir que são abolidos em sua existência (MARX, 1976b, p. 367-368; 2011, p. 377, grifos do autor).

Marx aqui distingue duas ordens diferentes de pressupostos: de um lado, os pressupostos que explicam a existência do capitalismo atual, dizendo respeito à sua "história contemporânea", pressupostos estes que se situam em seu movimento efetivo, que são imanentes à sua essência e que são permanentemente repostos por tal essência, processo que chamaremos doravante, na esteira de Giannotti (1985), de gênese categorial; do outro lado, temos os pressupostos passados, históricos, que dizem respeito ao devir do capital e não à sua existência atual, que chamaremos de gênese do vir a ser. A gênese categorial, a partir do momento em que as categorias da economia política já estão suficientemente maturadas na época de "autocrítica da sociedade burguesa" da qual faz parte Marx, possui então primazia sobre a gênese do vir a ser: "para desenvolver as leis da economia burguesa não é necessário escrever a *história efetiva das relações de produção*" (MARX, 1976a, p. 369; 2011, p. 378, grifo do autor). No entanto, no decorrer dos *Grundrisse* Marx começa a ressaltar certa reticência em relação à viabilidade de realizar uma exposição puramente categorial, e chega mesmo a propor que corrigiria a "maneira idealista de exposição" (MARX, 1976a, p. 85; 2011, p. 100) que caracterizava esse tipo de exposição. Como antídoto contra a "aparência" de que na exposição categorial tratar-se-ia "simplesmente de determinações conceituais e da dialética desses conceitos", Marx procurará inserir certa historicidade em sua crítica da economia política, sem com isso migrar para uma gênese do vir a ser histórico do capital, tornando tal inserção uma exigência *metodológica*:

Os economistas burgueses, que consideram o capital como uma forma de

produção eterna e natural (não histórica), tentam então justificá-lo novamente expressando as condições de seu devir como as condições de sua efetivação atual, i.e., expressando os momentos em que o capitalista ainda se apropria como não capitalista – porque ele só está devindo capitalista – como as verdadeiras condições em que apropria como *capitalista*. Essas tentativas da apologética demonstram má consciência e a incapacidade de harmonizar o modo de apropriação do capital como capital com as *leis de propriedade gerais* proclamadas pela própria sociedade capitalista. Por outro lado, o que é muito mais importante para nós, o nosso método indica os pontos onde a análise histórica tem de ser introduzida, ou onde a economia burguesa, como simples figura histórica do processo de produção, aponta para além de si mesma, para modos de produção anteriores. Por essa razão, para desenvolver as leis da economia burguesa não é necessário escrever a *história efetiva das relações de produção*. Mas a sua correta observação e dedução, como relações elas próprias que devieram históricas, levam sempre a primeiras equações (...) que apontam para um passado situado detrás desse sistema (MARX, 1976b, p. 369; 2011, p. 378, grifos do autor).

Destacada de contexto, a frase “para desenvolver as leis da economia burguesa não é necessário escrever a *história efetiva das relações de produção*” pode fazer esquecer que, para Marx, era central “corrigir a maneira idealista de exposição”, isto é, o autor inscrevia em seu próprio *método* a exigência de indicar “os pontos onde a análise histórica tem de ser introduzida”. Por um lado, a exposição passa então a ter de mostrar em que pontos a historicidade das categorias se infiltra na gênese do capitalismo contemporâneo. De outro, como aponta Giannotti, a “passagem duma categoria para outra guarda memória histórica, o que não implica a análise histórica do processo” (GIANNOTTI, 1985, Prefácio à segunda edição, s/p). Portanto, a exposição puramente categorial passa a assumir um caráter ideológico, na medida em que elucidar apenas os pressupostos do devir do capital que são abolidos em sua existência significa excluir da exposição pressupostos históricos que são imprescindíveis para a colocação do trabalho livre e da propriedade privada: como afirma Marx, “se, ao contrário, examinarmos a relação originária antes da entrada do dinheiro no processo de autovalorização, aparecem diversas condições

que têm de se originar ou ser dadas historicamente para que o dinheiro devesse ser capital e o trabalho devesse ser trabalho produtor de capital, trabalho criador de capital, trabalho assalariado" (MARX, 1976b, p. 371; 2011, p. 380). A partir do momento em que o capital se torna *sujeito*, colocando seus próprios pressupostos, estes tornam-se imanentes ao "capitalismo contemporâneo", conformando a reprodução categorial que o caracterizará:

O próprio valor novo, portanto, é posto mais uma vez como capital, como trabalho objetivado entrando no processo de troca com o trabalho vivo e, por isso, dividindo-se em uma parte constante – as condições objetivas do trabalho, material e instrumento – e as condições objetivas do trabalho, a existência da capacidade de trabalho viva, as coisas indispensáveis para a vida, meios de subsistência para o trabalhador. Nessa segunda aparição do capital em tal forma parecem ficar esclarecidos pontos que, em sua primeira ocorrência – o dinheiro que passa de sua determinação como valor para a determinação de capital –, eram completamente obscuros. Agora, eles são elucidados pelo próprio processo de valorização e produção. Na primeira ocorrência, os próprios *pressupostos* apareciam como algo externo, proveniente da circulação; apareciam como pressupostos externos para a gênese do capital; em consequência, não pareciam resultar de sua essência nem ser explicados com base nela. Esses pressupostos *externos* aparecerão agora como momentos do movimento do próprio capital, de modo que ele mesmo os pressupõe como seus próprios momentos – qualquer que seja sua gênese histórica (MARX, 1976b, p. 360; 2011, p. 370, grifos do autor).

A exposição da essência produtiva do capital permite compreender que a gênese histórica de seus pressupostos é desimportante se esses mesmos pressupostos não forem ativamente repostos. A passagem do dinheiro como dinheiro para o dinheiro como capital esclarece retrospectivamente que a primeira determinação estava na verdade sendo posta no interior de uma circulação simples. Ora, parte central dessa essência reprodutiva é a colocação de "valor novo", que ocorre em virtude de um "trabalho objetivado". A criação de valor excedente depende de uma modalidade específica de trabalho, gerador de um excedente. Com efeito, se

"o valor excedente ou produto excedente nada mais é do que uma determinada soma de trabalho vivo objetivado – a soma do trabalho excedente", ou, ainda, se esse "valor novo" é o "excesso do trabalho sobre o trabalho necessário" (MARX, 1976b, p. 360-61; 2011, p. 371, grifos do autor), a investigação marxiana migra para a relação de troca que é capaz de gerar a valorização: aquela entre trabalho vivo e capital. Já na citação acima percebemos aquela modalidade de inversão que caracterizava os *Manuscritos econômico-filosóficos*: ao entrar no processo de produção, a "capacidade de trabalho viva" confronta-se com "poderes alheios" que, no entanto, são criados por ela mesma, porquanto são "postos agora como seu próprio produto e resultado". Marx desdobra essa confrontação para a determinação de classe:

(...) o ser-para-si [*Fürsichsein*] autônomo do valor perante a capacidade de trabalho – daí sua existência como capital –, a indiferença objetiva autossuficiente, a alienação [*Fremdheit*] das condições objetivas do trabalho perante a capacidade de trabalho viva, que chega ao ponto em que essas condições confrontam a pessoa do trabalhador na pessoa do capitalista – como personificações com vontade e interesses próprios –, essa dissociação, separação absoluta entre a propriedade, i.e., as condições materiais do trabalho, e a capacidade de trabalho viva, condições materiais que se confrontam com ela como propriedade alheia [*fremdes Eigentum*], como a realidade de outra pessoa jurídica, como território absoluto da vontade dessa pessoa – e que, por outro lado, o trabalho aparece conseqüentemente como trabalho alheio [*fremde Arbeit*] perante o valor personificado no capitalista ou perante as condições objetivas de trabalho –, essa separação absoluta entre propriedade e trabalho, entre a capacidade de trabalho viva e as condições de sua realização, entre trabalho objetivado e vivo, entre o valor e a atividade criadora de valor – daí também a alienação [*Fremdheit*] do conteúdo do trabalho para o próprio trabalhador –, esse divórcio agora aparece igualmente como produto do próprio trabalho, como concretização, como objetivação de seus próprios momentos. Pois, pelo próprio novo ato de produção – que só confirma a troca entre capital e trabalho vivo que lhe antecede –, o trabalho excedente e, em conseqüência, o valor excedente, o produto excedente, enfim, o resultado total do trabalho (tanto do trabalho excedente como do necessário) foram postos como capital, como valor de troca confrontando de maneira autônoma e indiferente a capacidade de trabalho viva,

ou confrontando-a como seu mero valor de uso (MARX, 1976b, p. 361-62; 2011, p. 371-72, grifos do autor, trad. modificada).

Trata-se então de fundamentar em novas bases a *Entfremdung*. A inversão promovida pelo trabalho voltado para a criação de valor excedente envolve uma "separação absoluta entre propriedade e trabalho", de modo a divorciar o "valor e a atividade criadora de valor". A reposição do trabalho excedente pelo capital faz com que esse estranhamento apareça como fruto do próprio trabalho: a capacidade de trabalho viva encontra-se como suporte – fundamental, é verdade – da criação de um valor excedente que lhe é estranho, na medida em que não lhe pertence, a despeito de dela provir. Um primeiro sentido dessa separação é a dissociação entre trabalho vivo e as "condições materiais de trabalho", ou seja, a separação do trabalho livre com respeito às suas condições de realização. Os meios de trabalho encontram-se, no modo de produção capitalista, pela primeira vez inteiramente divorciados do trabalho vivo, confrontando a "capacidade de trabalho viva" como "propriedade alheia" e pertencendo antes ao "capitalista", enquanto representante de sua classe. Ao empregar meios que não lhe pertencem e produzir um excedente que não é apenas resultado, mas pressuposto do ato de trabalho (em sentido capitalista), o operário defronta-se duplamente com "poderes alheios".

Ora, a exposição do trabalho alienado só pode se dar no momento em que o capital move-se sobre suas próprias bases, o que equivale a dizer que já passou do seu *devoir* histórico para o momento em que repõe ativamente os pressupostos de sua reprodução, instaurando seu momento de *efetividade*, no qual as condições "ímanentes à sua essência" são postas pelo próprio capital. A constituição do trabalho alienado indica uma acumulação primitiva, um daqueles pontos que "apontam para um passado situado detrás" do capitalismo: como o processo de expropriação de terras que levou os servos às cidades, de maneira a torná-los capacidade de trabalho viva disponível para a reprodução do capital, não é um pressuposto repostado pelo "capitalismo contemporâneo", a gênese puramente categorial olvida a "apropriação passada de trabalho alheio" sem troca equivalente que é um fundamento histórico basilar para o desenvolvimento do capital (MARX, 1976b, p. 366; 2011, p. 375-376). É tal processo que permite à economia política

conceber a propriedade privada em sentido capitalista como a-histórica, na medida em que seu fundamento não faz parte dos pressupostos recolocados ativamente pelo capitalismo contemporâneo, donde a necessidade de uma exposição crítica que jogue luz sobre certos pressupostos históricos que formaram as relações de produção capitalistas. No momento em que a “propriedade de trabalho alheio passado ou objetivado aparece como a única condição para a apropriação futura de trabalho alheio vivo ou presente” (MARX, 1976b, p. 366; 2011, p. 375-76), a acumulação primitiva, que procurou corrigir a “maneira idealista de exposição” fazendo um pressuposto histórico adentrar na composição de uma exposição crítica, evidencia a inverdade da propriedade privada, que é fundada sobre um “trabalho alheio apropriado sem equivalente”. Portanto, como afirma Marx, o “direito de propriedade aparecia originalmente fundado no próprio trabalho”, agora a “propriedade aparece como direito sobre trabalho alheio e como impossibilidade do trabalhador de se apropriar do próprio produto”, donde a separação completa entre “riqueza e trabalho” (MARX, 1976b, p. 367; 2011, p. 376-77).

O que encontramos no famoso excerto intitulado *Formas que precedem a produção capitalista* é justamente uma apresentação do “passado situado por detrás desse sistema”, indicando um ponto em que a “análise histórica tem de ser introduzida”. Marx ali realizará uma exposição da “história efetiva das relações de produção” presentes no pré-capitalismo, exposição que só é possível, entretanto, depois do estabelecimento das relações de produção capitalistas, porquanto é a ruptura instaurada pela propriedade privada que permitirá estudar as formas de propriedade que a antecedem. Em outras palavras, é somente partindo dos dois pressupostos fundamentais do modo de produção *capitalista* – sendo eles: (i) o trabalho assalariado; (ii) a separação do trabalho livre com respeito às suas condições de realização (MARX, 1976b, p. 378; 2011, p. 388) – que o pré-capitalismo poderá ser apresentado, pois a exposição do *trabalho alienado* presente numa produção voltada à criação de valor é uma pressuposição à descoberta da diferença específica entre capitalismo e pré-capitalismo: “Reconhecer os produtos como seus próprios produtos e julgar a separação das condições de sua efetivação como algo impróprio e imposto à força – isto é uma consciência formidável, produto ela própria do modo de produção fundado no capital (...)” (MARX, 1976b, p. 371; 2011, p. 380,

grifos meus). A crítica da economia política aponta, portanto, para a possibilidade de supressão do trabalho alienado, ou seja, funda-se no reconhecimento, por parte da capacidade de trabalho viva concentrada no proletariado, dos "produtos como seus próprios produtos":

No interior do próprio processo de produção, o valor excedente, requerido pela coação do capital, apareceu como *trabalho excedente*; inclusive na forma de trabalho vivo (...). Todos os momentos que confrontavam a capacidade de trabalho viva como poderes *alheios* [*fremde*], *exteriores* [*äusserlich*] e que, sob *certas condições dela própria independentes*, a consumiam e utilizavam, são postos agora como *seu próprio produto e resultado* (MARX, 1976b, p. 360; 2011, p. 370-71, grifos do autor, trad. modificada).

Dessa forma, Marx consegue fundamentar em outras bases o trabalho alienado em sua obra de maturidade. Em primeiro lugar, a alienação torna-se historicamente situada, isto é, torna-se uma determinação especificamente capitalista, que ilumina, por contraste, o passado pré-capitalista. Daí que, segundo Müller, 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).⁵ Em segundo lugar, a noção de alienação é incorporada no interior da concepção de exposição da crítica da economia política: sua posição expositiva permite, de um lado, evidenciar o capital como sujeito, na medida em que apresenta os frutos da capacidade de trabalho viva como alheios aos produtos por ela produzidos; de outro, o trabalho alienado aponta para o processo histórico de formação da propriedade privada, revelando-o como acumulação primitiva calcada na expropriação de trabalho alheio. Nesses termos que conseguimos compreender, com maior precisão, a alteração do fundamento da alienação: se nos *Manuscritos econômico-filosóficos* Marx a ancorava na essência genérica do homem, na obra madura o trabalho alienado se funda na inserção expositiva de elementos históricos que apontam a formação histórica do capital, de modo que a alienação passa a fazer parte de um "diagnóstico histórico" que possui

⁵ Explorei o sentido dessa ideia em maior profundidade, a partir de uma interpretação da *Introdução de 1857* aos *Grundrisse*, em SALINEIRO (2020).

como objetivo a emancipação.

Referências

- ALTHUSSER, L. (Org.) *Lire le Capital*. Nouvelle édition revue. Paris: PUF, 1996.
- CARVER, T. "Marx's conception of alienation in the *Grundrisse*". In: MUSTO, M. (Org.) *Karl Marx's Grundrisse: Foundations of the critique of political economy 150 years later*. Nova Iorque: Routledge, 2008, p. 48-66.
- FAUSTO, R. *Sentido da dialética. Marx: lógica e política, tomo I*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- FISCHBACH, F. "Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx". In: *Revue germanique internationale*, vol. 8, p. 93-112, 2008.
- FISCHBACH, F. "Introduction". In: MARX, K. *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*. Paris: Vrin, 2007.
- GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho: Estudos sobre a lógica do jovem Marx*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1985.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe. Estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- MANDEL, E. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx. De 1843 até a redação de O capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MARX, K. *Ökonomische Manuskripte, Teil 1. II. 1.1, Mega²*. Berlim: Dietz Verlag, 1976. [1976a]
- MARX, K. *Ökonomische Manuskripte, Teil 2. II. 1.2, Mega²*. Berlim: Dietz Verlag, 1976. [1976b]
- MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte. I.2, Mega²*. Berlim: Dietz Verlag, 1982.
- MARX, K. & ENGELS, F. *Briefwechsel. Januar 1858 bis August 1859. III/9, Mega²*. Berlim: Akademie Verlag, 2003.
- MARX, K. *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858 – Esboço de uma crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MÜLLER, M. L. Exposição e método dialético em *O capital*. In: *Boletim SEAF, MG*, vol. 2, 1982, p. 17-41.

NOBRE, M. *Lukács e os limites da reificação. Um estudo sobre História e consciência de classe*. São Paulo: Editora 34, 2001.

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

REICHELT, H. *Neue Marx-Lektüre: Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. Hamburgo: VSA, 2008.

REICHELT, H. "Que método Marx ocultou?" In: *Crítica marxista*, Campinas, SP, n. 33, p. 67-82, 2011.

RENAULT, E (Org.). *Lire les Manuscrits de 1844*. Paris: PUF, 2008.

SALINEIRO, L. "A historicidade da economia política na *Introdução de 1857* de Karl Marx". In: *XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS*, Vol. 2. Editora Fundação Fênix, 2020, p. 33-48.

SCHMIDT AM BUSCH, H.-C. *La "reconnaissance" comme principe de la Théorie critique*. Lyon: ENS Éditions, 2015.

ZOUBIR, Z. "'Alienation' and critique in Marx's manuscripts of 1857-58 (*Grundrisse*)". In: *The European Journal of the History of Economic Thought*, vol. 5, n. 5, p. 1-28, 2018.

FILOSOFIA POLÍTICA

11. A EVOLUÇÃO DA EMPATIA E IMPLICAÇÕES ÉTICAS



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-11>

*Aline Karen Cristina Canella*¹

Resumo

Um breve panorama da evolução biológica do cérebro humano e do surgimento cronológico das teorias filosóficas que englobam o termo empatia. Charles Darwin propôs inovações evolucionistas na tentativa de explicar o comportamento humano. Se destacou ao defender que os sentimentos sociais são instintivos e inatos – assim sendo desenvolvidos através de processos biológicos, diferentemente das vertentes da sua época, que tendiam a pensar que o senso moral seria adquirido por cada indivíduo ao longo da vida. Apesar da perspectiva biológica que temos hoje sobre a empatia, a filosofia só viria a considerar esta como um fenômeno de possível aplicação para questões morais e éticas no século XVIII, com David Hume (1711-1776). A alcunha “empatia” e os estudos na área tiveram sua guiada apenas a partir do século XVIII, justamente devido a influências dos estudos de David Hume e Adam Smith (1729-1790). A metodologia utilizada para compor a presente pesquisa é a da pesquisa analítica através da exploração bibliográfica. A partir da análise realizada, concluiu-se que as percepções biológicas sobre o tema possuem estimado valor no auxílio à interpretação da empatia como conceito aplicável às pesquisas quanto a ética.

Palavras-chave: Empatia. Moralidade. Ética. Interdisciplinaridade.

INTRODUÇÃO

No contexto naturalista muitas pesquisas têm sido desenvolvidas com o intuito de apresentar uma explicação interdisciplinar sobre tópicos da ética. Nesse

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Endereço eletrônico para contato: akccanella@ucs.br.

sentido, buscou-se apresentar um breve panorama de hipóteses e teorias sobre a empatia e da relevância desta no tocante ao agir moral.

Nesta apresentação focaremos em três autores, sendo esses: David Hume, Charles Dawin e Frans de Waal. O primeiro foi o precursor no uso da simpatia, que consideraremos para fins desta pesquisa sinônimo de empatia, em explicações sobre a moralidade humana. Já Darwin e de Waal possuem abordagens biológicas interessantíssimas: no sentido de abordar a empatia como uma propriedade desenvolvida sobre a ótica evolucionista e que possui um papel arraigado a uma espécie de instinto social. O propósito da presente pesquisa é costurar as pesquisas dos autores supramencionados com a ambição de apresentar um cenário das pesquisas naturalistas sobre a empatia em relação a ética. Para tanto, foi utilizada a pesquisa analítica através da exploração bibliográfica.

Os resultados prévios dessa pesquisa indicam a complexidade do assunto e reforçam a necessidade da pesquisa interdisciplinar, principalmente relacionada às áreas biológicas e sociais. A neurociência, por exemplo, tem sido de extremo uso para tentar entender comportamentos humanos - que também são amplamente debatidos no âmbito filosófico.

1 CONSIDERAÇÕES

Nossas habilidades psicológicas, sociais e empáticas derivam de processos evolutivos. Ou seja, os ancestrais que compartilhavam e cuidavam sobreviveram e passaram esse conhecimento adiante. Para o presente artigo tomaremos um empréstimo dessa teoria, que corresponde a visão mais aceita na academia (FITZPATRICK, 2018).

Segundo a teoria evolucionista, as nossas capacidades sociais se modificaram pelas pressões sentidas em ambientes pré-históricos. Exercitamos as habilidades que nos eram úteis e a cooperação permitiu para além das atividades em função da sobrevivência um acréscimo de tempo livre que pode ser preenchido com outras capacidades. Dividir alimento e proteção otimizou e permitiu avanços tecnológicos importantes para o desenvolvimento da sociedade (FITZPATRICK, 2018).

As supracitadas habilidades empáticas, nesse contexto, devem ser entendidas como aquelas necessárias para compartilhar estados afetivos entre um agente e um terceiro. A neurociência também estuda essa relação – o cérebro teria sofrido modificações que permitiram estimular comportamentos pró-sociais, como ajudar, compartilhar, doar e cooperar. Seres humanos são mamíferos sociais com tais habilidades especialmente elaboradas – isso porque no cérebro humano uma rede neural especializada, que compreende áreas límbicas² e neocorticais³, é responsável por processar a empatia, que é estimulada por neuropeptídeos⁴ como a oxitocina (GONZALEZ-LIENCRES *et al.*, 2013, p. 1537). Tais estudos no âmbito da neurociência sugerem que essa habilidade que entendemos como empatia resulta de mecanismos cerebrais envolvidos no cuidado parental – tipicamente exercido por mamíferos com seus filhotes.

Frans de Waal, primatólogo e etólogo classificou a empatia como um instinto que remontaria de antes do surgimento do ser humano moderno. Segundo o autor, a dependência dos filhotes de mamíferos foi essencial para o surgimento de tal instinto (WAAL, 1948, p. 67), desenvolvido, conforme supramencionado, através do sistema límbico: o responsável pelo lado emotivo do cérebro. Nas palavras do autor:

[...] a evolução adicionou camada após camada, até nossos ancestrais não apenas sentiram o que os outros sentiram, mas compreenderam o que os outros poderiam querer ou precisar. A capacidade total parece ser montada como uma Boneca russa. Em seu núcleo está um processo automatizado compartilhado com uma infinidade de espécies, cercado por camadas externas que ajustam seu objetivo e alcance. (WAAL, 1948, p. 68)⁵

Para de Waal, que compara o cérebro humano com uma boneca matrioska⁶, o desenvolvimento dessas camadas continuou interligado ao núcleo primordial, que,

² Sistema límbico: parte do cérebro responsável pelas respostas emocionais.

³ Colunas onde estão dispostos os neurônios em estruturas.

⁴ Substâncias químicas produzidas e liberadas pelas células cerebrais.

⁵ Tradução minha. Do original: “[...] evolution added layer after layer, until our ancestors not only felt what others felt, but understood what others might want or need. The full capacity seems put together like a Russian doll. At its core is an automated process shared with a multitude of species, surrounded by outerlayers that fine-tune its aim and reach”.

⁶ Boneca russa com várias camadas.

em diferentes medidas, também está presente no cérebro de outras espécies. Dessa forma, o primatólogo explica o nosso relacionamento e proximidade com outras espécies (WAAL, 1948, p. 68).

A filosofia vai começar tratar a empatia como um fenômeno que pode ser aplicado às questões éticas no século XVIII por meio da teoria de David Hume (1711-1776). Hume, um filósofo, economista e historiador, argumentou que a base da moralidade era a emoção, não a razão. Hume inovou em seu tratado, propondo a empatia como um canal para a ética, e nesse sentido, foi um pioneiro ao descrever as propriedades da empatia, que ele chamará de simpatia. Neste ponto da exposição, acho que precisamos deixar claro a linguagem que será usada e suas peculiaridades. Apesar de empatia não ser um termo cunhado por Hume, usaremos este conceito para nos referirmos ao que Hume chama de simpatia. Começemos por apresentar uma definição de empatia: empatia é um conceito que se refere à capacidade psicológica do ser humano de saber o que os outros pensam e o que isso significa a partir de seus significados emocionais cultivados por experiências anteriores (KAUPPINEN, 2018).

Este conceito de empatia é relativamente recente e, portanto, muitos trabalhos anteriores referem-se a essa mesma ideia em termos diferentes. Mas do ponto de vista sensorial e emocional, eles concordam: se trata de um mecanismo independente da razão. Conforme já mencionado, David Hume foi um pensador essencial para explicar questões morais. Uma breve introdução ao autor é necessária para incorporar o contexto fornecido nesta explicação. David Hume entende a ética com base em sua teoria empírica da mente. Essa teoria acredita que o conhecimento vem por meio da experiência sensorial (HUME, 2000, p. 12). Os filósofos argumentam que a empatia faz parte do ser humano, e, mais do que uma emoção específica, ela desempenha um papel moral a partir da percepção de prazer e dor do sujeito (SILVEIRA, 2021, p. 180). Portanto, em sua opinião, as distinções morais estão enraizadas por sentimentos como aprovação e respeito ou desaprovação e culpa. Nesse caso, os vícios e virtudes são considerados impressões, não ideias. A impressão do vício é para a dor e a impressão de virtude é para o prazer (HUME, 2000, p. 12).

Segundo Hume, as impressões morais são o resultado do comportamento humano e não são causadas por pessoas ou objetos não humanos (COHON, 2018). O comportamento de um indivíduo é julgado por um terceiro, um outro, pelos efeitos que exerce em relação a outras pessoas. Desse modo, a impressão moral é verificada do ponto de vista social. Por exemplo, se alguém está investigando uma cena de crime, o investigador não terá a mesma experiência que a vítima. Portanto, este não pode analisar o vício completamente – a partir da análise em primeira pessoa do terror sentido pela vítima – mas somente pode demonstrar sua repulsa pelos fatos traduzidos na cena do crime pelas suas experiências sensíveis prévias. Para David Hume, isso provará que a moralidade não existe na razão, mas no reino da paixão. A ética é o resultado da experiência, mas as obrigações morais são baseadas na empatia (COHON, 2018).

Nesse sentido, ressalta-se que o termo “empatia” e a pesquisa neste campo surgiram no século XVIII, com influência já mencionada do trabalho de David Hume – e, posteriormente, Adam Smith. Deve-se enfatizar que Smith também desempenhou um papel importante no desenvolvimento histórico da chamada teoria do sentimentalismo moral. Para ele, a teoria moral evoluiu a partir da noção de que a sociedade é essencialmente ontológica. Para Smith, todas as emoções egoístas ou benevolentes surgem da socialização. Assim, Smith difere de seu antecessor, Hume, porque foi pioneiro no desenvolvimento de uma concepção inerentemente social da empatia (FLEISCHACKER, 2019). Outra distinção de Adam Smith é seu profundo respeito pela individualidade das pessoas e sua capacidade de livre arbítrio. Assim, a autotransformação moral é impulsionada por pressão social, mas realizada por indivíduos.

Na visão de Smith, avaliamos moralmente a partir da internalização de nossas percepções sobre os espectadores imparciais. Isso porque agimos moralmente pela demanda de sermos amados, uma vez que parte da felicidade humana, na visão do autor, surge da consciência de ser aceito e amado, querido socialmente. A violação desta demanda pelo agir antiético causaria por si mesma um desconforto interno que impossibilita o self a encontrar harmonia, componente importante para se obter tranquilidade e com ela a felicidade. Como a moralidade gera a felicidade, para Adam

Smith, não existe conflito entre a moral e a busca pela felicidade – pautada em demandas sentimentais (FLEISCHACKER, 2019).

Na obra *The Descent of Man*, de 1871, Charles Darwin (1809 – 1882) inovou ao trazer um viés evolucionista sobre o tema da moralidade. Na época dele, as vertentes tendiam a apontar que o senso moral seria adquirido ao longo da vida. Mas Darwin defendeu uma posição diferente – que os sentimentos sociais, responsáveis em última análise pelos julgamentos morais, possuem uma origem instintiva inata que se desenvolve por meio de processos biológicos. São os chamados instintos sociais (DARWIN, 1871, p. 81-82). Esses instintos levariam os indivíduos a terem satisfação em integrar determinado grupo, adquirindo empatia por seus companheiros e vontade de executar tarefas em benefício do grande grupo. É importante ressaltar, no entanto, que esse mecanismo funciona melhor entre membros do mesmo grupo, da mesma tribo. Não necessariamente entre todos os membros da mesma espécie. Tais habilidades, quando desenvolvidas, permitem ao indivíduo criar imagens de experiências passadas que criam impressões vivas e duradouras.

Com o desenvolvimento da linguagem os desejos da comunidade/tribo, vindos a partir dessas experiências, são expostos e entendidos como uma opinião comum de como cada membro daquele ciclo social deve agir pelo bem público. Ou seja: cria-se uma moralidade que se torna um guia para ações. Por mais que a racionalidade esteja envolvida neste processo, é a nossa consideração pela aprovação ou desaprovação dos companheiros que delimita nosso agir, pautado na simpatia, que para fins dessa exposição estaremos usando como sinônimo de empatia. Para Darwin este seria um mecanismo responsável pela sobrevivência do eu em um grupo de indivíduos (DARWIN, 1871, p. 81-82).

Frans de Waal, já citado anteriormente, apresenta a empatia por uma perspectiva otimista: ele entende esta como um mecanismo para a construção de uma sociedade solidária. Para o autor, assim como Darwin, a empatia também possui um aspecto instintivo, quase que automático. Uma das questões ressaltadas por de Waal foi a do imediatismo das reações empáticas. Ao percebemos, por exemplo, uma pessoa sofrendo dor. Em sua obra *A era da empatia: lições da natureza para uma*

*sociedade mais gentil*⁷, o autor menciona o seguinte exemplo:

Imagine que estamos assistindo a queda de um acrobata de circo e são capazes apenas de empatia com base na recordação de experiências anteriores. Meu palpite é que não reagiríamos até o momento em que o acrobata se deita em uma poça de sangue no chão. Mas é claro que não é isso que acontece. A reação do público é absolutamente instantânea: Centenas de espectadores proferem "ooh" e "aah" no mesmo instante em que o pé do acrobata escorrega.⁸ (WAAL, 1948, p. 66)

Apresentado este breve panorama de evolução biológica do cérebro humano e de surgimento das teorias filosóficas sentimentalistas que destacam o termo simpatia – entendido como sinônimo de empatia - nos encaminhamos para o encerramento desta breve exposição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As pesquisas em torno da empatia normalmente tomam o cuidado de exemplificar o que se quer dizer ao se utilizar deste termo porque o conceito de empatia é amplo. No presente caso, a empatia foi utilizada para se referir a um conceito que se refere à uma capacidade psicológica ligada a saber o que outros membros da espécie estão pensando para além da comunicação oral - a partir de percepções emocionais cultivadas por experiências anteriores.

É nesse sentido que se abordou brevemente as pesquisas de Charles Darwin e Frans de Waal - autores que possuem uma visão naturalista sobre o assunto. Também foi necessário entender o papel da empatia para ética - de onde se emprestou a teoria pioneira de David Hume sobre a simpatia. O propósito da presente pesquisa foi elucidar, de forma sucinta e utilizando da pesquisa analítica, a partir da

⁷ Tradução minha. Do original: *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*.

⁸ Tradução minha. Do original: "Imagine we're watching the fall of a circus acrobat and are capable only of empathy based on the recall of previous experiences. My guess is that we wouldn't react until the moment the acrobat lies in a pool of blood on the ground. But of course this is not what happens. The audience's reaction is absolutely instantaneous: Hundreds of spectators utter "ooh" and "aah" at the very instant that the acrobat's foot slips" (WALL, 1948, p. 66).

pesquisa bibliográfica das obras dos supracitados autores, a importância das implicações e do papel da empatia para o estudo de questões morais.

Em conclusão prévia, é possível reforçar o valor e a necessidade da pesquisa interdisciplinar como fomentadora de discussões no âmbito da filosofia. A neurociência, a biologia e ciências sociais podem ser aliadas indispensáveis para a criação e elaboração de novas hipóteses filosóficas pertinentes para o estudo de questões éticas. Entender comportamentos humanos – e também, porque não, de outros mamíferos – é de extrema necessidade para o avanço das pesquisas sobre comportamentos morais.

REFERÊNCIAS

COHON, R. Hume's Moral Philosophy. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edição de Outono de 2018*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/>. Acesso em: 30 de outubro de 2020.

DARWIN, C. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Vol. 1. London: John Murray, 1871.

FITZPATRICK, W. Morality and Evolutionary Biology. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edição de Inverno, 2018*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/morality-biology/>. Acesso em: 27 de janeiro de 2021.

FLEISCHACKER, S. Adam Smith's Moral and Political Philosophy. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edição de primavera, 2019*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/smith-moral-political/>. Acesso em: 28 de outubro de 2020.

GONZALEZ-LIENCRES C. *et al.* Towards a neuroscience of empathy: Ontogeny, phylogeny, brain mechanisms, context and psychopathology. In: *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, v. 37, 2013. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0149763413001152>. Acesso em: 28 de outubro de 2020.

HUME, D. *Diálogos sobre a religião natural*. São Paulo. Ed. M. Fontes, 1992.

HUME, D. *Ensaio morais, políticos e literários*. Rio de Janeiro: Ed. Topbooks, 2004.

HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Ed. Escala, 2006.

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. UNESP. São Paulo. 2003.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. 2.ed. São Paulo: UNESP, 2009.

SILVEIRA, M.M. & BRITO A. N. de. O papel da empatia e das emoções nas distinções morais. In: *Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, v. 15, n. 2, 2013. Disponível em: <http://revistas.dwwe.com.br/index.php/NH/article/view/34>. Acesso em: 23 de julho de 2021.

SILVEIRA, M.M. Problemas no uso de empatia em investigações sobre o comportamento moral. In: *Revista Internacional de Filosofia Moral Etic@*, v. 20, n. 1, 2021, Dossiê Neuroética + Fluxo Contínuo. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/79970>. Acesso em: 08 de maio de 2021.

SMITH, A. *A mão invisível*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2013.

SMITH, A. *Inquérito sobre a natureza e causas da riqueza das nações*. 3.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

SMITH, A. *Teoria dos sentimentos morais, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos*. São Paulo: Ed. M. Fontes, 1999.

WAAL, F. B. M. *The age of empathy: nature's lessons for a kinder society*. New York: Harmony Books, 1948.

12. ESTUDOS CONTEMPORÂNEOS SOBRE A COMPOSIÇÃO DA LEI NA PERSPECTIVA DE MONTESQUIEU: UMA INTRODUÇÃO À ALQUIMIA DAS LEIS



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-12>

Ataliba Telles Carpes¹

RESUMO

A redação desta pesquisa concentrou-se no estudo do Livro XXIX da obra intitulada *Do Espírito das Leis*, de Montesquieu. Partiu-se do pressuposto de que, em diversas obras relevantes ao longo da história da filosofia, restaram identificados possíveis parâmetros a serem observados para os fins de composição de uma lei. O estudo focou em verificar quais seriam tais parâmetros no pensamento de Montesquieu. Exposto um conceito inicial de lei, extraiu-se da obra de Montesquieu diversas constantes que o autor entende serem necessárias para a boa composição de uma lei – o que, metodologicamente, rotulou-se com o nome de *fórmula*. Verificou-se que há certa procedimentalização em tal exercício, podendo o mesmo ser aplicado em diversos outros estudos. Restou estabelecido, portanto, partindo da confirmação da hipótese inicial aventada, e respondido ao questionamento-motriz que visava a identificação dos parâmetros de composição da lei em Montesquieu, a chamada Alquimia das leis. A pesquisa foi realizada mediante revisão bibliográfica e manejo do método de abordagem hipotético-dedutivo.

Palavras-Chave: Filosofia do Direito. Metodologia. Alquimia das Leis. Montesquieu.

INTRODUÇÃO

Inúmeros filósofos ao longo da história formularam, seja voluntária ou involuntariamente, critérios a serem observados para fins de composição de uma lei. Desde Platão (em *As Leis*), Aristóteles (em *Ética a Nicômaco*), passando por Rousseau (em trechos do *Contrato Social*) e Hegel (em *Filosofia do Direito*), não são

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Mestre em Teoria Geral da Jurisdição e Processo, Especialista em Direito do Trabalho e Bacharel em Direito (PUCRS). Professor das Faculdades Integradas São Judas Tadeu. Advogado. E-mail: atalibacarpes@gmail.com.

restritos os exemplos de concatenações argumentativas afirmando como uma lei deve ser redigida ou os fins aos quais a mesma deve se propor a cumprir. Em geral, uma lei (no sentido jurídico) pode ser identificada como o parâmetro mínimo a ser observado para fins de regulação da ordem em uma sociedade, com variações naturais dependendo do contexto no qual a mesma se insere (BARZOTTO, 2007, p. 221).

Ocorre, contudo, que o estudo aprofundado da lei – enquanto fundamento da ordem – não vem sendo realizado com o devido fôlego acadêmico. Aparentemente, há certa refutação da possibilidade de valoração de um texto rígido (ainda que com aplicabilidade flexível) que restrinja, de certa forma, ações racionais aleatórias (pois isso poderia ser contrário à ordem). Frisa-se não estar se fazendo, necessariamente, uma crítica ao comportamento social contemporâneo – em que pese o Século XXI venha tendo as páginas de sua história redigidas por um furor libertário por vezes irrazoável –, mas sim, firma-se posicionamento no sentido de que relevante temática da Filosofia (e do Direito) encontra-se esquecida, o que outrora não ocorreu (conforme restará demonstrado pela pesquisa realizada).

Em tal contextualização, esta redação justifica-se pela necessidade de um retorno ao estudo da lei enquanto produto do processo científico-filosófico por excelência. Quanto ao desenvolvimento deste trabalho, optou-se por restringir o estudo a um específico autor, em recorte pontual, para que não se recaia em desvios que prejudiquem a objetivação da proposição derradeira. Montesquieu, em sua *magnum opus*, *Do Espírito das Leis*, destina o Livro XXIX de sua obra ao estudo do tema a partir de reflexões sobre leis pretéritas e contemporâneas de sua época, intitulado o mesmo como "***Da maneira de compor as leis***" (MONTESQUIEU, 2010, p. 519).

Para fins metodológicos, esclarece-se que esta pesquisa não visa abordar a procedimentalização da lei dentro do contexto do Poder Legislativo republicano, enquanto componente de um ordenamento jurídico, ou ainda enquanto *norma* ou *regra* e a diferenciação dessas duas expressões. Logicamente, irá se expor nas linhas iniciais deste ensaio a ideia geral absorvida para fins de estudo *do que seria* uma lei – e, a partir daí, tem-se o desenvolvimento argumentativo do trabalho. Como auxílio, adianta-se a apropriação de expressão utilizada por Montesquieu, exposta no **Livro**

I do escrito: "A lei, em geral, é a razão humana, enquanto governa todos os povos da terra; e as leis políticas e civis de cada nação devem ser apenas os casos particulares a que se aplica tal razão humana" (MONTESQUIEU, 2010, p. 26). Acredita-se, portanto, que é chegado o momento de revisitar tal exposição e, se possível, identificar tal formulação no panorama contemporâneo da Filosofia do Direito. Sendo a lei (em sentido jurídico) a razão humana, partimos do pressuposto em Montesquieu que tal conclusão deriva da atenção a um determinado procedimento, uma *fórmula*, que permite seu estabelecimento. Os parâmetros a serem observados em tal processo de mediação, expostos no Livro XXIX, são nosso ponto de partida.

Sendo, portanto, a Lei o fundamento da ordem na sociedade resultante de uma formulação mediada pela razão humana, nos propomos a responder o seguinte problema de pesquisa: "*Quais os parâmetros identificados por Montesquieu no Livro XXIX do Espírito das Leis para fins de construção da Lei e no que tal processo consiste?*". A construção do argumento em resposta a esse questionamento encontra-se redigida nas páginas a seguir, minuciosamente elaboradas com o objetivo de humilde contribuição acadêmica.

1. FILOSOFIA E LEI – UMA APROXIMAÇÃO

A primeira parte deste trabalho visa estabelecer uma aproximação introdutória entre a filosofia e lei (enquanto produto Direito, por assim dizer). Para que reste possível atingir a discussão sobre as hipóteses a aventadas, se faz necessária uma abordagem inicial sobre a lei dentro do recorte metodológico adotado, com aprofundamento a ser feito posteriormente. Após isso, identificar-se-á a contribuição de Montesquieu em sentido amplo no que se refere à identificação de critérios para a redação de uma lei, para além do tradicional e reconhecido apreço em outras temáticas, ainda que na mesma obra.

1.1 Abordagem inicial sobre a ideia geral de Lei

Partimos de um pressuposto inicial, já informado, de que inúmeros filósofos ao longo da história debruçaram-se sobre o estudo da lei. Impõe esclarecer, de

antemão, que estamos tratando da lei enquanto “produto do Direito”, ora decorrente de um processo racional humano (MONTESQUIEU, 2010, p. 26). O importante aqui é identificar que estamos falando da lei *jurídica*. Aristóteles, por exemplo, atribuía o respeito à lei como característica do homem virtuoso: “De fato, a lei prescreve todas as virtudes e proíbe qualquer vício (...)” (ARISTÓTELES, 2015, p. 128). Em outro exemplo, Hegel expõe que o direito enquanto lei, ora positivado, seria uma expressão de seus princípios, estando atendido um certo critério de determinidade (HEGEL, 2021, p. 220-221). Cada autor estabelece um vínculo entre lei e direito – e quanto a isso, não há problema.

A etimologia da palavra “lei” informa sua derivação do substantivo latino *lex* e do verbo *legere*, dando uma ideia de “consolidação”, “norma escrita”, “caminho a ser seguido”, ou, até mesmo, “obrigação”. Há também certos debates, ainda que mínimos, quanto à tradução da expressão lei desde a Bíblia e seu significado original, mas referimos isso aqui apenas para pontuar a profundidade do estudado². Também é verdade possuímos leis na química, na física, na biologia, na matemática, etc., mais vinculadas, nesse caso, ao que se entende por padrão – o que será visto com maior profundidade posteriormente. Portanto, a ideia de lei, originalmente, vincula-se mais a um estágio do procedimento científico (permitido aqui ser visualizado como sinônimo de razão/exercício racional) do que ao direito.

Podemos adotar, para os fins deste artigo, certa progressividade de pesquisa dentro de determinadas categorias metodológicas, a saber: a) evidências (observação); b) hipótese (conjecturação); d) teoria (afirmação) e e) lei (confirmação)³. Logo, a lei é o termo absoluto do método científico – e também o produto concreto do Direito. Mas há um sinônimo entre as definições da ciência enquanto tal e do Direito (enquanto ciência). A lei, para fins científicos e em sentido amplo, apresenta-se como algo que sempre irá se repetir – isso, sabidamente,

² Pois poderíamos pensar na *lei*, em seu sentido original, como sendo sinônimo das Escrituras. Montesquieu também aborda isso, onde diz que “(...) a Divindade tem suas leis, o mundo material tem as suas leis [...]”, na primeira página do manuscrito.

³ Não queremos aqui adentrar em discussões puramente metodológicas, quanto à adoção do método indutivo ou dedutivo, por exemplo. Apenas visamos ilustrar a relevância da lei como possível termo final de uma pesquisa científica. Como forma de ilustração, referimos a leitura de Popper no referencial bibliográfico. Poderiam constar aqui igualmente David Hume, John Locke, Thomas Kuhn e outros tantos.

iniciando na verificação em laboratório da repetição constante de um padrão a partir da aplicação de determinados metodologias (formas) – não diferente ocorre com a lei jurídica.

Para o Direito, a lei nada mais é do que aquilo que estabelece a ordem em uma específica sociedade, ora restringindo a realização de aleatórios exercícios de liberdade (BARZOTTO, 2007, p. 221). Em outras palavras, uma legislação (conjunto de leis) é composta em sentidos por vezes mais gerais, por vezes mais específicos, sobre o que *pode* e o que *não pode* ser feito (ou, também, a punição cabível a um ato ou omissão). Há a vinculação da restrição de determinadas condutas humanas à observância de um padrão, uma *regra*: a não ser que a lei seja modificada, determinado ato não deverá ser realizado (ou, deve ser realizado de determinada forma). Importante salientar que não estamos, de forma alguma, reverenciando um – aparentemente já superado – positivismo jurídico (BARZOTTO, 1999, p. 147), mas sim visando entender a figura da lei.

Temos aqui, portanto, verificada a necessidade latente de imposição de regras de conduta (leis) a uma sociedade para que a mesma opere das mesmas. Por exemplo, se a vida é um bem jurídico tutelado pelo Estado, o homicídio será considerado crime (pois contrário à vida). Tanto a proteção à vida quanto a criminalização do homicídio são formas de lei. Contudo, a verdade respeitada pela lei não é necessariamente absoluta e sequer esclarecida por definição. Há a necessidade da verificação do método pelo qual determinada lei em determinada sociedade será composta, e essa é uma das principais hipóteses deste ensaio.

No próximo tópico, passemos a verificar as primeiras contribuições de Montesquieu para o estudo da lei e o suporte por ele dado a partir de seus escritos.

1.2 "Do Espírito das Leis" para além da Tripartição dos Poderes

Tradicionalmente, *Charles de Secondat, Baron de Montesquieu* é reconhecido como um dos principais filósofos iluministas, havendo destaque específico para sua contribuição (e que muitos chamam de autoria) no que tange ao sistema conhecido como Tripartição dos Poderes (KINGSTON, 2009). Bem entendida, a Tripartição consiste na separação do Poder do Estado em Legislativo, Executivo e Judiciário,

sendo que tal sistema é a base dos regimes democrático-republicanos até a presente era. Ocorre, contudo, que uma obra de mais de setecentas páginas (composta por trinta e um livros, com diversos capítulos cada um) dificilmente se limita à mera explanação de um sistema político. Há mais do que isso em pauta.

Por sinal, não nos olvidemos! A Tripartição dos Poderes atende aos pressupostos estabelecidos no tópico anterior desta redação: as leis do Estado, provavelmente presentes na Constituição do mesmo, estipularão a divisão do Poder de forma tridimensional (BRADLEY; MORRISON, 2012) – com limitações específicas de exercício a cada um deles, e que tipo de demanda pode ter a população/sociedade a estes. É um *padrão* de Estado.

Em *Do Espírito das Leis*, Montesquieu transpassa diversos temas até atingir sua venerável contribuição na formulação da Tripartição, o que denota a versatilidade e noção de amplitude do tema por parte do autor. Há abordagem explícita desde a diferenciação entre aristocracia, monarquia e democracia (Livro III); até "*a relação que as leis têm com a natureza do clima*" (Livro XIV), "*a relação que as leis têm com o uso da moeda*" (Livro XXII) e outros (MONTESQUIEU, 2010). A variedade de assuntos é babélica, de modo que isso igualmente demonstra a complexidade do assunto envolvido, pois verificada a necessidade de amplíssima contextualização para que se possa firmar determinada teoria de forma categórica. De todo modo, o que deve ser destacado aqui, justificando a utilização da obra como fundamento metodológico principal e o exercício de reiteradas citações, é a verificação de que Montesquieu reconheceu e transcreveu inúmeras possibilidades de influência sobre a composição de uma lei. Reitera-se que, ainda que determinado segmento de composição legal (legislação política) tenha sido o destaque da obra, múltiplas outras variantes foram abordadas. *Do Espírito das Leis*, título da obra, demonstra justamente a profundidade, variedade e abrangência de tal espírito. Mais do que isso, está demonstrada sua não-aleatoriedade.

Podemos verificar até aqui que a *lei* consiste, em resumo, em um texto-padrão a ser observado pelo povo para que impere um sentimento de ordem naquela determinada sociedade. A partir daí, em uma das obras mais relevantes sobre o estudo da lei, vimos que Montesquieu identificou inúmeros fatores de incidência que influenciam em sua composição. Temos, portanto, que a lei enquanto *regramento*

deverá atender a determinados parâmetros, preferencialmente condizentes com seus objetivos para com o povo. Portanto, na segunda parte deste ensaio, iremos verificar quais são os parâmetros estabelecidos por Montesquieu para a composição de uma lei e no que isso consiste.

2. POSSÍVEIS FORMULAÇÕES METODOLÓGICAS NA COMPOSIÇÃO DE UMA LEI

Avançando no conteúdo proposto, já vimos até aqui uma ideia geral de lei e, de forma ampla, as contribuições de Montesquieu dentro do tema, dando destaque para a percepção de que sua obra *Do Espírito das Leis* não fala somente da Tripartição dos Poderes. A contribuição do autor francês para a Filosofia do Direito é sensível a diversas outras temáticas, em especial no que se refere à forma de compor uma lei.

A segunda parte deste ensaio, portanto, se propõe a desbravar, na área limítrofe do Livro XXIX da obra de Montesquieu, os parâmetros que o mesmo entende se fazerem necessários para os fins de composição de uma lei. Após, de forma conclusiva, tentar-se-á consolidar a hipótese inicialmente aventada no que tange ao estudo da lei.

2.1 Aprofundamentos em Montesquieu sobre “a maneira de compor as leis”

Os parágrafos iniciais do Livro XXIX da obra *Do Espírito das Leis*, ora em destaque, já denotam a similaridade com a problemática de pesquisa proposta e o alinhamento com a ideia geral de lei aqui adotada:

(...) As formalidades da justiça são necessárias à liberdade. Mas o número delas poderia ser tão grande, que contrariaria o fim das próprias leis que as tivessem estabelecido: os processos não teriam fim; a propriedade dos bens permaneceria incerta; dar-se-ia a uma das partes o bem da outra sem exame ou se arruinariam as duas de tanto examinar. (...) Os cidadãos perderiam a liberdade e a segurança; os acusadores já não teriam os meios de fazer condenar, nem os acusados os meios de se justificar (MONTESQUIEU, 2010, p. 591).

Atenta-se para a frase inicial citada: *"As formalidades da justiça são necessárias à liberdade"*. A lei aqui é considerada como uma formalidade para que, somente então, se tenha justiça (direito), devendo ser respeitada, pois necessária à liberdade. Implica-se o sentimento de respeito/aceite em um sentido quase que contratualista, reconhecendo-se que não é de todo fácil absorver pacificamente qualquer restrição ao exercício de liberdades humanas: e é exatamente isso que o Direito, enquanto ordenador da sociedade, faz. Não é por que alguém tem vontade de matar alguém que assim pode o fazê-lo (HOBBS, 2014, p. 108).

Ainda que essas formulações de Montesquieu constem no mesmo Livro XXIX, é possível separar em três momentos distintos os comentários sistematicamente realizados – quanto à forma de composição (da lei); quanto à redação; e quanto à sua existência (MONTESQUIEU, 2010, p. 519). Compreendem-se tais pressupostos:

QUANTO À FORMA	QUANTO AO TEXTO	QUANTO À EXISTÊNCIA
<p>a) A composição da lei em abstrato deve levar em consideração seu efeito em concreto;</p> <p>b) A composição da lei deve levar em consideração o seu contexto de promulgação;</p> <p>c) O motivo de composição da lei pode variar no tempo e/ou no espaço;</p> <p>d) A efetividade de uma lei depende daquilo (direito) que ela via realizar;</p> <p>e) Toda lei deve ser avaliada conjuntamente com o ordenamento jurídico que a comporta;</p> <p>f) A lei em si deve possuir certa flexibilidade de aplicação.</p>	<p>a) O estilo de redação da lei deve ser conciso, simples e direto. A lei deve despertar em todos (indivíduos) a mesma interpretação;</p> <p>b) As expressões utilizadas na redação da lei devem ser concretas (para que se evite uma aplicabilidade arbitrária por parte do julgador);</p> <p>c) As leis não devem ser sutis (brandas);</p> <p>d) A lei deve ser redigida de forma objetiva, sem enfeites que prejudiquem sua interpretação.</p>	<p>a) O motivo de redação da lei deve partir da realidade para a realidade;</p> <p>b) A lei deve ter um motivo digno para ser composta;</p> <p>c) A presunção da lei deve ser sempre superior à do homem;</p> <p>d) Leis inúteis enfraquecem leis necessárias;</p> <p>e) As leis devem se desapegar das paixões de seus redatores.</p>

Os seis primeiros pressupostos (forma) foram extraídos da leitura das páginas 592 até 600. Os pressupostos de redação foram extraídos da leitura das páginas 601 até 603. Por fim, Montesquieu faz comentários um pouco mais abrangentes que seus predecessores, mas ainda sobre a lei. Chamaremos eles, aqui, de “pressupostos da lei enquanto sua existência”. Estes últimos pressupostos, embora um pouco mais abrangentes e abstratos, mas igualmente relevantes, foram extraídos a partir da leitura das páginas finais do Livro XXIX, páginas 603 até 606.

O espaço delimitado de redação para a presente pesquisa não permite que nos aprofundemos em cada uma das constantes de composição da lei propostas por Montesquieu. Há espaço, contudo, para afirmar que cada um dos pressupostos acima elencados restou extraído das narrativas presentes nos capítulos que compõem o Livro XXIX do Espírito das Leis. O texto de Montesquieu é atemporal justamente pelo fato de que expõe suas ideias a partir de exemplos pretéritos e contemporâneos de sua época, o que facilita o estabelecimento de um paralelo com movimentos semelhantes ocorridos atualmente – ou, ainda, a verificação da existência de leis “defeituosas” que não atendem às formulações apontadas.

Como vimos, da mesma forma que a ideia de lei transcende o mero significado jurídico (de *texto positivado*), aplicando-se igualmente na linguagem metodológica, a obra de Montesquieu é bem mais do que o principal livro fundamentador da ideia de Tripartição dos Poderes que temos contemporaneamente (GEENENS, ROSEMBLATT, 2012). Está posta, justamente, a possibilidade de utilização da lei das duas formas, concomitantemente: âmbito jurídico e âmbito metodológico/científico.

Que a lei é, em linhas gerais, um texto a ser observado por uma sociedade para que nela se mantenha a ordem, já sabemos. Por outro lado, esta mesma lei, para sua “criação”, por assim dizer, deve atender a específicos pressupostos (ora explicitados) para que ela bem execute a tarefa à qual sua própria existência se propõe – ao menos, na visão que aqui defendemos através de Montesquieu.

Não estamos falando dos requisitos político-legais para composição da lei (iniciativa parlamentar, executiva, etc.), mas sim dos critérios metodológicos de redação que o fundamento da ordem deve seguir para que reste possibilitada sua mais alta perfectibilização. Ao conjunto de critérios a serem observados para a perfeita composição da lei, na visão de diferentes autores (e aqui estamos estudando

Montesquieu), daremos o nome de *fórmula*. Ao processo que parte do idealismo de composição da lei em suas diferentes vertentes, até sua efetivação, observada tal fórmula, daremos o nome de *Alquimia das Leis*.

2.2 Da metodologia adotada para a adoção de critérios-chave a serem observados na composição de uma Lei

A palavra "*Alquimia*" utilizada no título deste trabalho não se coaduna com qualquer tipo de paganismo, misticismo, ocultismo, ou qualquer referência excêntrica e não-científica⁴. Etimologicamente, "*al-kimiya*" é uma antiga expressão árabe que se confunde com o conceito original da Química, "fusão de líquidos". Logo, *Alquimia das Leis* é uma expressão didática que simboliza a busca pelos critérios a serem observados por uma lei, racionalmente identificados por diversos autores ao longo da história. Cada requisito/parâmetro a ser observado consiste em uma constante elementar de uma formulação que engloba tais elementos, resultando, através da procedimentalização conforme os mesmos, no produto decorrente da formulação de cada autor: a lei.

Em uma primeira análise, não é possível afirmar categoricamente se, historicamente, os agentes da filosofia concretizaram em suas obras as formulações de composição de uma lei que entendiam ser ideais de forma voluntária ou involuntária. No caso de Montesquieu, por exemplo, ao mesmo tempo em que o Livro XXIX possui o título *Da maneira de compor as leis* (MONTESQUIEU, 2010, p. 519), o extrato das constantes elementares dispostas no quadro acima não resta tão explicitamente reunido (por isso o desenvolvimento desta pesquisa). Por outro lado, impõe referir, para que não se recaia em velada ignorância, que a busca por padrões específicos que permitam o alcance da perfeição, em mais diversos níveis, seja no âmbito biológico (natural), filosófico, jurídico, matemático, ou pela verdade, etc., não se trata de novidade. Ao contrário, não estamos refutando isso no presente artigo; mas sim, objetivamos um acréscimo no que tange à produção científico-filosófica que coadune com tal possibilidade.

⁴ Em que pese alguns autores sejam adeptos do caráter místico da alquimia, como Mircea Eliade, nos vinculamos aqui à questão etimológica e científico-experimental da expressão.

Em resumo, a identificação de padrões nas diversas áreas da ciência é algo que pode auxiliar até mesmo na compreensão do universo enquanto criação divina (ou não). Modernamente, há o respaldo acadêmico de que existem, no mínimo, vinte e seis constantes físicas⁵ (muito) finamente ajustadas que permitem que o universo exista como nós o conhecemos (EBERLIN, 2019, p. 13). Talvez não seja um pecado tão escandaloso utilizarmos da Filosofia do Direito, em recorte diminuto e preciso, para discutirmos novas possibilidades de aperfeiçoamento da ferramenta regente da vida à qual damos o nome de *lei*.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa científica se propôs a identificar os parâmetros identificados para Montesquieu como ideais a serem observados quando da composição de uma lei. Partimos de um pressuposto geral sobre a ideia de *lei*, enquanto expressão que representa um padrão a ser seguido por determinado segmento, desde que tenha percorrido determinado caminho e atendido a determinados pressupostos. Verificamos que há uma intersecção da expressão *lei* no sentido metodológico-científico e jurídico, sendo este último dependente do primeiro. Logo, exploramos as fases procedimentais propostas por Montesquieu a fim de bem compor uma lei jurídica.

A partir disso, desenvolvemos a hipótese de que há a possibilidade da extração de elementos objetivos que compõem tal formulação em diversos autores. No caso de Montesquieu, tais informações estão contidas no Livro XXIX da obra intitulada *Do Espírito das Leis*, podendo ser alocadas em três diferentes vertentes de composição da lei a serem observadas: *forma, texto e existência*. Sendo o conjunto dos critérios uma fórmula estabelecida, nomeamos o processo de composição de uma lei que visa observar tal fórmula de Alquimia das Leis, ora confirmando a hipótese inicial: *Montesquieu elenca parâmetros a serem observados para compor uma lei, e tal metodologia consiste em um procedimento único*.

⁵ Velocidade da luz, constante gravitacional, etc.

A partir da presente pesquisa, há espaço infinito de desbravamento filosófico. Conforme já salientado, seja verificado que autores como Platão, Aristóteles, Hegel, Rousseau e outros tenham estabelecido formulação específica para a composição da lei de forma voluntária ou não, inúmeros aprofundamentos são possíveis dentro da obra de cada autor e/ou relacionado pluralidade delas. Importante destacar que a inovação científica necessária para o reconhecimento da relevância dessa pesquisa consiste na *fórmula ideal* verificada – ora chamada de Alquimia das Leis.

Igualmente, podemos pensar em discussões acerca da possibilidade de inspiração teológica para a composição das leis jurídicas, dada a nevrálgica influência secular das Escrituras no âmbito do Direito. Ou até mesmo identificar padrões na natureza da Terra que auxiliem a composição de uma lei (conforme o próprio Montesquieu, inclusive, tratou sobre razoavelmente). Haja vista que a redação deste trabalho não comporte maiores divagações, finalizamos aqui na esperança de termos cumprido com o objetivo atingido e, igualmente, em ter dado início a uma instigante jornada.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015.

BARZOTTO, L. F. *O positivismo jurídico contemporâneo: uma introdução a Kelsen, Ross e Hart*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

BARZOTTO, L. F. Razão de lei: contribuição a uma teoria do princípio da legalidade. In: *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 3, nº 2, jul-dez/2007, p. 219-260.

BRADLEY, C. A.; MORRISON, T. W. Historical gloss and the separation of powers. *126 Harvard Law Review* 411, n. 2, dec. 2012, p. 412-432.

EBERLIN, M. *Foresight: How the Chemistry of Life Reveals Planning and Purpose*. Seattle, WA: Discovery Institute Press, 2019.

ELIADE, M. Alchemy: an overview. In: JONES, L. *Encyclopedia of religion*. 2. ed. Farmington: Thomson Gale, 2005, p. 234-237.

GEENENS, R; ROSENBLATT, H. (Ed.). *French liberalism from Montesquieu to the present day*. Cambridge University Press, 2012.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Tradução Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses (*In Memoriam*), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre: Editora Fênix, 2021.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014.

KINGSTON, Rebecca E. (Ed.). *Montesquieu and his Legacy*. SUNY Press, 2008.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2010.

POPPER, Karl R. *A lógica da pesquisa científica*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2004.

13. DO RECONHECIMENTO À LIBERDADE SOCIAL: O PERCURSO TEÓRICO-METODOLÓGICO DE AXEL HONNETH



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-13>

Brandon Jahel da Rosa¹

Resumo

Em *Luta por Reconhecimento* Axel Honneth desenvolve uma tipologia de estágios de desenvolvimento da identidade pessoal pautados no compartilhamento intersubjetivo de valores pela comunidade. Assim, seguindo os passos da *Filosofia do Direito de Hegel*, Honneth ilustra que na família as relações de reconhecimento pautam-se, primeiramente, pelo amor; em seguida, na sociedade civil, pela experiência da solidariedade e; por último, pelo reconhecimento jurídico na esfera mediada pelo Estado. Cada estágio de desenvolvimento compete a uma relação positiva que o indivíduo engendra a si próprio, portanto, no primeiro estágio a autorrelação prática que é inaugurada compreende-se pela autoconfiança, no segundo estágio pelo autorrespeito e, por final, pela autoestima. Por sua vez, cada estágio de desenvolvimento individual complexifica-se em termos de determinação através da intersubjetividade possibilitada pelo reconhecimento recíproco na esfera da eticidade; por isso, nesse estágio teórico de Honneth, a liberdade, a autonomia individual e, por sua vez, a própria justiça só pode ser entendida em termos de uma teoria da intersubjetividade. Todavia, em *O Direito da Liberdade*, Honneth não dá mais ênfase ao conceito de reconhecimento intersubjetivo para o seu ideal de justiça, mas na ideia de liberdade social, enquanto principal conteúdo da constituição de uma eticidade democrática. Logo, as investigações passam a dar-se nas condições de realização da liberdade social no nós (das Wir) das relações sociais. É essa mudança teórico-metodológica que o artigo tem por objetivo analisar, da mudança de uma teoria do reconhecimento pautada em ideais intersubjetivos para o de liberdade social, demonstrando os passos progressivo-reconstrutivos que Honneth faz em seu percurso teórico. Para isso, utilizar-se-á, principalmente, das obras *Luta por*

¹ Mestrando em Filosofia pela PUCRS. E-mail: brandonjahel@hotmail.com

reconhecimento, Sofrimento de indeterminação e O Direito da liberdade do filósofo frankfurtiano. Para com isso, ao final, indicar algumas limitações da teoria honnethiana.

Palavras-chave: Reconhecimento; Intersubjetividade; Liberdade; Eticidade; Honneth.

Introdução

Boa parte do empreendimento teórico que Axel Honneth se dedicou nas últimas décadas pode ser descrito enquanto uma tentativa de reconstruir a teoria do reconhecimento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel em termos de uma teoria da intersubjetividade, e por sua vez, inscrever uma teoria na justiça dentro desse contexto de trocas intersubjetivas.

Honneth busca nos escritos de Hegel do período de Jena, como a *Realphilosophie*, a inspiração para uma teoria da subjetividade que se encore em certos padrões de reconhecimento intersubjetivo e que forneça tanto a construção da identidade e da autorrealização individual, quanto um horizonte ético-normativo capaz de basear a vida do todo social, como os ideais de vida boa e bem-sucedida. Contudo, Honneth sinaliza que o Hegel da maturidade abandonou o ideal de uma intersubjetividade forte da sua juventude por uma logicidade ontológico-metafísica em sua filosofia posterior, com a subjetividade sendo mediada pelo Espírito. Por isso, em *Luta por Reconhecimento*, o filósofo frankfurtiano vai tentar oferecer uma inflexão empírica para a teoria do reconhecimento de Axel Honneth para melhor adequar-se aos padrões de crítica da contemporaneidade. Assim, buscará na psicologia social a possibilidade de compreender os modos de subjetivação, a gramática das lutas sociais a inscrição empírica para o reconhecimento.

Embora em *Luta por reconhecimento* Honneth visse com desconfiança os escritos da maturidade de Hegel, em *Sofrimento por indeterminação* e em *O Direito da Liberdade*, retoma a obra *Filosofia do Direito*, uma obra do período de Berlim de Hegel. Como veremos posteriormente, Honneth trabalha com essa obra apenas utilizando de seu arcabouço conceitual, atualizando-a, no que ele chama, de maneira indireta, sem compromissos com a instância reguladora que o Estado teria sobre as demais esferas da vida social. Em *Sofrimento de Indeterminação*, a justiça entendida

em termos de uma teoria da intersubjetividade ainda possui uma importância basilar na construção do argumento honnethiano, e a intersubjetividade oferecerá a profilaxia para as patologias sociais oriundas de formas insuficientes de se entender a liberdade, formas patológicas porque carentes desse elo intersubjetivo. Desta maneira, a liberdade social oferecida pela esfera da eticidade democrática de uma comunhão de valores seria o grau máximo de estágios de reconhecimento recíproco que o sujeito teria que percorrer no tecido social para ter a sua identidade e os seus direitos constituídos e, concomitante, o reconhecimento de outras identidades.

Se em *Sofrimento de Indeterminação* a intersubjetividade continua mantendo o seu papel principal, em *O Direito da Liberdade* a sua importância fica circunscrita as instituições que garantem a autonomia e a liberdade individual. Embora nesta obra a liberdade social continua a ser efetiva em termos subjetivos, a investigação dar-se-á muito mais nos pressupostos normativos presentes nas instituições que encorajam ou realizam a liberdade, entendida como o pilar central das democracias modernas. Nesse sentido, a liberdade social seria a ideia de liberdade que melhor realizaria esse objetivo, pois nela a realização individual estaria sempre apontada para a vida do todo.

É essa incursão entre intersubjetividade, reconhecimento e liberdade que o artigo tentará abordar, valendo-se de obras de diferentes épocas da produção teórica de Axel Honneth, para fazer emergir a maneira como o filósofo frankfurtiano opera com esses conceitos dentro de sua obra, os fins que ele pretende realizar e as diferentes usos para a crítica e a análise social.

A teoria do reconhecimento de Axel Honneth

Axel Honneth, como mencionamos, acompanha a intuição de Hegel, presente nos escritos do período de Jena, segundo a qual o desenvolvimento e constituição de um indivíduo segue uma lógica de conflito moral visando o seu reconhecimento intersubjetivo. A constituição de um Eu prático passa necessariamente pelo reconhecimento de um indivíduo por outro e pela sua comunidade, só quando a sua identidade tiver sido reconhecida por seu defrontante é que podemos falar de um indivíduo autônomo. A partir dos escritos iniciais de Hegel podemos encontrar

algumas esferas para que o reconhecimento recíproco aconteça e atue na constituição de um indivíduo, são elas: o amor, o direito e a eticidade. Cada uma delas representa uma espécie de relação prática para consigo e, quando o reconhecimento é negado em uma delas, os indivíduos são acometidos por uma experiência de desrespeito, levando-os assim a uma "luta por reconhecimento". No entanto, sinaliza Honneth, essas esferas permanecem ligadas a pressuposições da *Lógica* hegeliana, com forte apelo metafísico, portanto, carentes de conteúdo.

O objetivo de Honneth é justamente testar essa intuição hegeliana através de uma fenomenologia empiricamente controlada dos padrões de reconhecimento apresentados por Hegel, tentando oferecer uma gramática moral para os conflitos sociais. É na psicologia social de George Herbert Mead que Honneth encontra uma virada histórico materialista para pensar os padrões intersubjetivos de reconhecimento distante de um horizonte teleológico e de uma teoria idealista da razão.

Em Mead, como mostra Honneth, é quando o indivíduo adquire consciência do significado das próprias ações que se pode chegar a uma compreensão correta das relações sociais. Só quando o indivíduo é capaz de produzir em si mesmo o gesto que produziu no seu par, ou seja, só quando ele é capaz da autoconsciência das suas ações, pode conceber o significado intersubjetivo que elas possuem para a comunidade. A consciência de si está ligada ao processo de constituição de significados, pois ao suscitar a si mesmo a reação que o seu parceiro teve ao ser compelido por ele, o indivíduo adquire a capacidade de se colocar como um objeto social, assim, chega a uma consciência de sua identidade:

Essa tese representa o primeiro passo para uma fundamentação naturalista da teoria do reconhecimento de Hegel, no sentido de poder indicar o mecanismo psíquico que torna o desenvolvimento da autoconsciência dependente da existência de um segundo sujeito: sem a experiência de um parceiro de interação que lhe reagisse, um indivíduo não estaria em condições de influir sobre si mesmo com base em manifestações autoperceptíveis, de modo que aprendesse a entender aí suas reações como produções da própria pessoa. (HONNETH, 2009, p. 131)

Honneth aponta uma profunda semelhança entre as maneiras como Hegel e Mead utilizam a palavra "reconhecimento" para a efetivação da consciência de si como uma pessoa portadora de direitos. Honneth sinaliza que Mead, assim como Hegel, compreende que a luta por reconhecimento leva a um momento superior onde as individualidades oriundas das biografias específicas de cada um sejam confirmadas pelo quadro comum de reconhecimento. No entanto, a teoria hegeliana possui vantagem ao delimitar esferas de relações solidárias nas quais esse desenvolvimento é possível, na relação mais elevada compreendida pela eticidade é possível enxergar o reconhecimento intersubjetivo e a suprassunção das outras duas: o direito enquanto tratamento universal igualitário e o amor enquanto um vínculo afetivo que oferece assistência para as necessidades primeiras; possibilitando que todo indivíduo respeite e reconheça o outro nas suas particularidades.²

Essas três formas de reconhecimento recíproco expressas no amor, direito e solidariedade devem corresponder a um ideal de desenvolvimento particular, como também, um desenvolvimento moral geral. Além do mais, quando essas formas de reconhecimento são denegadas, alguns níveis de autorrelação que os indivíduos atingiram de maneira intersubjetiva são golpeados por alguma forma de desrespeito. Esses déficits de reconhecimento não são apontados por Hegel nem por Mead, é Honneth quem tentará demonstrar as formas de ofensa e rebaixamento que são acometidos os sujeitos quando essas tipologias de reconhecimento não são respeitadas.

Sendo assim, na primeira forma de reconhecimento recíproco, entendida pelo amor, é compreendida toda forma de relação primária ligada por traços afetivos/amorosos, como na relação pais-filhos ou entre amigos. Honneth demonstra que

Para Hegel, o amor representa a primeira etapa de reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza

² O opúsculo de Honneth *Sofrimento de indeterminação* (2007) dá conta de delimitar essas esferas de formação da identidade pessoal dentro das instituições sociais presentes na Filosofia do Direito de Hegel, bem como apontar um ideal de justiça a partir de uma teoria da intersubjetividade.

concreta de suas carências, reconhecendo-se assim como seres carentes: na experiência recíproca de dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro. (HONNETH, 2009, p. 160)

A maneira pela qual essa relação de amor está estruturada obedece a formulação hegeliana de ser-si-mesmo em um outro, evidenciando que a construção da autonomia sempre passará por uma dimensão de precariedade e ligação para com um outro. Para um correlato empírico à essa formulação hegeliana, Honneth buscará na teoria das relações de objeto da psicanálise, mais especificamente na do psicanalista Donald W. Winnicott, a confirmação de que as relações de amor estão estruturadas em relações de reconhecimento recíproco.

Esse modo primário de relacionamento amoroso pautará as futuras formas de reconhecimento recíproco e de autorrespeito, pois refere-se a autoconfiança com que o indivíduo futuramente postar-se-á na vida pública e a forma com que delimitará sua autonomia em relação a um outro.

O reconhecimento na vida pública, na outra forma de reconhecimento recíproco entendido pelo direito, já não poderá mais ser pautado pelo status que o indivíduo possuía nas comunidades tradicionais, mas no assentimento as normas jurídicas reconhecidas reciprocamente. Assim, no reconhecimento jurídico encontramos uma confluência entre um saber moral que devemos possuir de nossas obrigações jurídicas no trato com as pessoas e a situação empírica de estar diante de um sujeito do qual essas obrigações jurídicas se fazem valer. É importante salientar que o reconhecimento jurídico se refere a normas universais que fazem uma pessoa ser reconhecida enquanto pessoa, não ao valor social de suas características particulares, como acontecia nas sociedades tradicionais. Assim, uma pré-condição para o direito moderno assenta-se na aceitabilidade das capacidades cognitivas dos atores envolvidos no processo poderem deliberar racionalmente e, por conta disso, serem imputados moralmente. Desta forma, abre-se espaços para os indivíduos participarem da formação pública da vontade e, na medida em que não observam essas normas, é possibilitado o debate para o alargamento das normas jurídicas

universalizáveis e, conseqüentemente, do reconhecimento intersubjetivo do que é uma pessoa moralmente imputável.

Se na esfera do amor a autorrelação que surgia era a de autoconfiança, na esfera do direito é a de autorrespeito, visto que a pessoa vê garantido a si e aos outros a adjudicação de direitos universais repartidos de forma igualitária, não mais baseados no status e no prestígio. É o caráter público de reclamar direitos que dota o indivíduo do autorrespeito, pois dessa maneira ele se vê reconhecido pelos seus pares sociais como capaz de ser imputável moralmente e de participar da formação pública da vontade:

(...) um sujeito é capaz de considerar, na experiência de reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de "autorrespeito. (HONNETH, 2009, p. 197)

Além das relações afetivas que garantem autoconfiança e das relações de reconhecimento jurídico que possibilitam o autorrespeito, os indivíduos ainda precisam de uma dimensão de estima garantida por um quadro comum de valores de orientação normativa. Assim como as relações de reconhecimento jurídico evoluíram para superar a adjudicação de direitos por meio do status para uma de reconhecimento da pessoa humana enquanto capaz de uso público da razão na formação da vontade democrática, as relações oriundas da estima social por meio da reputação ou prestígio evoluíram para formas mais horizontalizadas.

Nas sociedades tradicionais divididas em estamentos, como demonstrou Honneth através de Weber, o valor social de uma pessoa era auferido conforme a contribuição que os trabalhos do estrato social ao qual pertencia ajudavam na realização da vida do todo. Assim, a honra perante os demais era disponibilizada para aqueles que realizavam de maneira satisfatória o seu trabalho conforme o valor geral que sua tipificação social recebia. Com a passagem para a modernidade, com as transformações sociais e culturais vivenciadas pelas sociedades tradicionais, o

horizonte ético hierárquico no qual a honra era possibilitada a indivíduos conforme o seu grupo social, é radicalmente transformado. Nesse tempo histórico, o da modernidade, é possibilitado ao indivíduo ser reconhecido como uma pessoa biograficamente individualizada, para além daqueles valores preestabelecidos para o seu grupo social.

Na nova organização axiológica, a estima dos indivíduos é garantida de forma assimétrica conforme seus feitos individuais a partir do horizonte de valores construídos intersubjetivamente, que por sua vez, possibilita a autorrealização desses mesmos indivíduos. Honneth mostra que Hegel, com o conceito de eticidade, inscreve um quadro tão geral e rico de comunidade de valores que todo o indivíduo pode galgar sua estima perante os demais. Através da solidariedade partilhada na esfera da eticidade, os indivíduos gozam da estima por seus modos distintos de vida ratificados por um quadro amplo e plural de valores, e mesmo quando esse quadro amplo ainda não garante a estima a certas biografias, essa mesma solidariedade pode ser usada na pressão por inserção de novos valores que reconheçam essas biografias que ainda não receberam importância social.

A autorrelação prática que essa nova solidariedade social inaugura é catalogada como autoestima por Honneth, pois agora o indivíduo pode orgulhar-se de suas relações individuais, não mais dos feitos conforme o seu estamento lhe incumbia:

Por isso, sob condições das sociedades modernas, a solidariedade está ligada ao pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos); estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum. (HONNETH, 2009, p. 210)

Essas três esferas de relação intersubjetiva que Honneth tentou dar uma inflexão empírica a partir da ideia original hegeliana referem-se, quando bem-sucedidas, às maneiras de se autorrelacionar e constituir sua própria identidade. Não obstante, quando essas formas de reconhecimento são recusadas, também devem

apontar para formas negativas de autorrelação e a atingir aspectos da identidade pessoal. O correlato negativo as formas de reconhecimento podem ser expressas pelos maus-tratos e violação, privação de direitos e exclusão e a degradação e ofensa.

A primeira forma de desrespeito atinge a integridade física das pessoas, a experiência de violência física submete os indivíduos a uma precariedade que poderá oferecer traumas duradouros na sua personalidade, rebaixando a sua autoestima ao desapossá-lo do domínio do seu próprio corpo, impedindo o cultivo da confiança em si mesmo e nos outros por não se considerar digna de cuidado afetivo.

A forma subsequente de desrespeito está ligada a exclusão de certos indivíduos do sistema de concessão de direitos oferecidos pela sociedade. Dado que direitos são aquelas pretensões individuais que o indivíduo pode assegurar-se que lhe serão garantidas pelo fato de ele atuar como coautor da produção dessas normas, portanto, de ser levado em conta como ser racional e imputável moralmente. Portanto, a negação de determinados direitos pode levar o indivíduo ao

(...) sentimento de não possuir o *status* de um parceiro de interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade; para o indivíduo, a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral; nesse sentido, de maneira típica, vai de par com a experiência da privação de direitos uma perda de autorrespeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos.(HOONETH, 2009, p. 216-217)

O desrespeito compreendido pela negativa da terceira forma de reconhecimento recíproco, a estima social, é entendido enquanto degradação e ofensa, pois ele exclui as capacidades que certos grupos de indivíduos possuem para a efetivação de sua autorrealização no horizonte cultural de determinada sociedade, ou seja, os valores compartilhados intersubjetivamente imputam um menor valor para alguns modos de vida.

Esses modos de negação do reconhecimento atacam propriedades importantes da constituição da identidade dos indivíduos; todavia, são o estopim para uma luta por reconhecimento, evidenciando a dependência constitutiva que os indivíduos possuem para com o reconhecimento recíproco. Essas formas de reconhecimento descritas por Hegel e a sua forma de concretização na empiria, como Honneth demonstrou, são maneiras de delimitar-se enquanto indivíduo autônomo que possui predicados importantes para a realização da vida do todo; portanto, a construção da identidade e a realização pessoal dos indivíduos está necessariamente ligada as condições intersubjetivas de caráter normativo:

O nexos existente entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal: os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades. A extensão dessas propriedades e, por conseguinte, o grau da autorrealização positiva crescem com cada nova forma de reconhecimento, a qual o indivíduo pode referir a si mesmo como sujeito: desse modo, está inscrita na experiência do amor a possibilidade da autoconfiança, na experiência do reconhecimento jurídico, a do autorrespeito e, por fim, na experiência da solidariedade, a da autoestima. (HONNETH, 2009, p. 272)

À vista disso, a autonomia e liberdade que um indivíduo pode gozar e as formas normativas de uma vida boa que ele almeja não podem surgir do seu arbítrio individual, como que acessadas unicamente pela reflexão, mas somente a partir da relação com um outro, do reconhecimento oferecido através dos padrões intersubjetivamente partilhados. Com a solidariedade compartilhada na esfera da eticidade, esses padrões de uma vida boa e de autorrealização pessoal são abstratos o suficiente para não fixarem padrões muito delimitados daquilo que é uma vida bem-sucedida; mas, como demonstrou Honneth, referem-se mais a comportamentos e valores construídos de forma intersubjetiva que independem das formas particulares de vida para guiar a ação dos indivíduos. Mais importante ainda, as esferas de reconhecimento jurídico e da solidariedade na comunidade de valores

estão abertas para um desenvolvimento normativo mais amplo, com a finalidade de aumentar a experiência da liberdade e de autorrealização pessoal.

Assim, mapeia-se a forma como Honneth desenha as relações sociais de reconhecimento, a gramática moral que perpassa os conflitos sociais e a reconstrução normativa desde a sociedade tradicional até a moderna dessas mesmas formas. Demonstrou-se que Honneth pega a ideia original de Hegel de uma luta por reconhecimento e da realização intersubjetiva da liberdade na vida pública. No entanto, Honneth procurou oferecer uma inflexão empírica para essas formas originais de reconhecimento descritas por Hegel, para distanciá-las de uma fundamentação metafísica a partir de uma mediação através do conceito de Espírito, esforço metodológico mais próximo dos ideais de uma teoria social moderna.

Na forma mais elevada de reconhecimento recíproco que confere estima social aos indivíduos, Honneth recupera o conceito hegeliano de eticidade, como a comunidade de valores partilhada intersubjetivamente pelos sujeitos, que garante sua autorrealização individual a partir de ideais normativos de vida boa. Como foi demonstrado, esses ideais normativos não foram construídos conforme modos particulares de vida aqui e acolá, mas em ideais alargados de liberdade compartilhados entre todos que encorajam o reconhecimento das biografias particulares de cada um.

Durante todo o percurso que o filósofo frankfurtiano percorreu para a construção conceitual das relações de reconhecimento, podemos observar diferentes matizes da fórmula hegeliana de ser-si-mesmo em um outro. De forma geral, Honneth insistiu que a constituição da individualidade e da identidade pessoal passam inevitavelmente pelo reconhecimento recíproco, por reconhecer um outro dentro do gênero de pessoa, e que o meu assentimento dentro do mesmo gênero depende, invariavelmente, do reconhecimento desse outro. Desde a mais tenra idade estamos vinculados de forma constitutiva com o outro, a nossa autonomia, nossos ideais de liberdade e a formação das particularidades que nos distinguem dos demais são impensáveis sem a relação intersubjetiva com nossos pares de espécie, nossa subjetivação é orientada conforme normas que ajudamos a construir enquanto humanidade, somos coparticipes do horizonte cultural que nos forma. Mesmo quando algumas pessoas possuem certas especificidades de sua identidade

que não são reconhecidas pelo todo social, a luta por reconhecimento passará, da mesma forma, pela solidariedade e o compartilhamento intersubjetivo da indignação por meio do reconhecimento de outros pares que também não possuem suas especificidades reconhecidas pela vida pública, possibilitando, assim, a reivindicação para que formas variadas de vida boa sejam aceitas e reconhecidas pela eticidade.

A liberdade social

Em *O Direito da Liberdade*, Axel Honneth retoma a reatualização da filosofia hegeliana que já engendrou em *Sufrimento de Indeterminação*. Embora em *Luta por reconhecimento* o frankfurtiano se valesse apenas dos trabalhos do jovem Hegel do período de Jena, tanto em *Sufrimento de Indeterminação* como em *O Direito da Liberdade*, Honneth debruça-se sobre uma obra madura de Hegel, a sua *Filosofia do Direito*. Através do que Honneth chama de uma reatualização indireta, que recupera apenas a gramática conceitual da obra para a construção de uma teoria social contemporânea, subtraindo o substrato metafísico dela.

Não obstante Honneth retomar em *O Direito da Liberdade* as críticas aos padrões insuficientes de liberdade presentes em *Sufrimento de Indeterminação*, difere em um ponto metodológico específico: os estágios de reconhecimento recíproco entendidos pelas esferas do amor, sociedade civil e Estado não são mais compreendidos unicamente enquanto modos de reconhecimento intersubjetivos escalonados que rumam a uma confirmação das identidades particulares e da autorrealização individual, mas no modo que eles confirmam e fomentam a realização da ideia de liberdade, mais especificamente, a de liberdade social.

Honneth, como já mencionado, retoma as críticas aos padrões insuficientes de liberdade, presentes na liberdade jurídica e na liberdade reflexiva. Na liberdade jurídica, o indivíduo só se concebe enquanto portador de direitos positivos, tornando-se carente ao contexto e a outras formas de integração social e comunicativa. Já na liberdade reflexiva, o indivíduo se perde na sua reflexão moral particular, sendo acometido por um sentimento de vacuidade e, do mesmo modo que na liberdade jurídica, de carência para com o contexto. Só a liberdade social cumpre o papel de

uma efetivação total da liberdade. No entanto, em *O Direito da Liberdade*, é acrescido ao reconhecimento intersubjetivo a necessidade de aceitação pelos atores sociais do papel mediador das instituições, ou seja, a liberdade social requer instituições de reconhecimento:

Somente com a terceira concepção, que é a concepção social de liberdade, entram em jogo também condições sociais, pois a consumação da liberdade está atrelada à condição de um sujeito cooperante, que confirma o objetivo que lhe é próprio. Ao enfatizar a estrutura intersubjetiva da liberdade, realça-se ao mesmo tempo a necessidade de instituições mediadoras, cuja função consiste em manter os sujeitos informados de antemão sobre quais de seus objetivos são entrecruzados. Portanto, a ideia hegeliana segundo a qual a ideia da liberdade tem de ser "objetiva" diz basicamente que são necessárias instituições apropriadas, instituições de reconhecimento recíproco, a fim de contribuir para que o indivíduo efetivamente realize sua liberdade reflexiva. (HONNETH, 2015, p. 124)

Nessa perspectiva, Honneth defende que os valores democráticos das sociedades liberais modernas se fundaram basicamente na ideia de liberdade individual. A partir desta perspectiva, as instituições da família, sociedade civil e Estado passam a ser consideradas na medida em que possibilitam e realizam a liberdade individual. Em Honneth, a liberdade individual não é entendida em termos atomizados ou patológicos, como a liberdade reflexiva e a jurídica, mas em termos contextuais e sociais a partir das instituições que a mediatizam. Assim dizendo, só exercemos a nossa liberdade individual ou estamos em completa posse dela quando exercemos certos papéis sociais conforme o que as instituições reservam para esses papéis, somos livres enquanto filhos, agentes econômicos etc.:

O que há de peculiar em tais formas de autolimitação individual é que elas permitem aos indivíduos experimentar as obrigações respectivas como algo que corresponda à realização de seus próprios fins, necessidades ou interesses; as limitações morais não devem ser experimentadas diante dos outros como algo emperrado, que contrarie as inclinações pessoais, mas como extensão e

encarnação social dos objetivos considerados constitutivos para a própria pessoa. (HONETH, 2015, p. 229)

Desta maneira, Honneth passa a aferir de que maneira instituições como a família, a sociedade civil nas trocas efetuadas pelo Mercado e o Estado democrático de direito, transformaram-se nas sociedades ocidentais industrializadas para aumentar a efetivação da liberdade individual. Com uma gama de exemplos que vai desde as novas configurações familiares até a defesa de um patriotismo constitucional no quadro comum europeu, Honneth percorre o fio normativo que estrutura a liberdade e a sua ampliação nas transformações sociais. Na liberdade social, portanto, não poderíamos falar de patologias sociais, mas somente de desenvolvimentos errados, de falhas em expressar o conteúdo normativo da liberdade na modernidade.

Conclusão

Ao decorrer do artigo, mostrou-se como Axel Honeth recupera o conceito de intersubjetividade do jovem Hegel e como também o encontra na sua *Filosofia do Direito*, com isso mostramos como Honneth oferece uma tipologia dos padrões de reconhecimento. Procurou-se mostrar também como em *O Direito da Liberdade*, Honneth acresce ao reconhecimento a necessidade de instituições de liberdade, instituições de reconhecimento, garantidoras da liberdade social. Embora em *O Direito da Liberdade* a ênfase teórico-metodológica de Honneth passa a ser a ideia de liberdade e a sua reconstrução através das instituições da modernidade, ressalta-se que ao Honneth insistir em um ideal de liberdade social, ao contrapor-se às liberdades negativas e reflexivas, o reconhecimento intersubjetivo torna-se fundamental para as instituições que garantem a liberdade individual, conforme a ideia "(...) segundo a qual a liberdade representa sempre uma relação de reconhecimento vinculada a uma instituição". (HONNETH, 2015, p. 88-89)

Entretanto, em *Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em O Direito da Liberdade*, Polyana Tidre e Inácio Helfer, demonstram como - através das críticas de Ludwig Siep e Sven Ellmers - Honneth não consegue se distanciar totalmente do

individualismo que critica nas outras formas de liberdade. Ao recorrer a Hegel, Siep critica o caráter meramente processual que as instituições da eticidade teriam em Honneth, como apenas instrumentos para galgar a liberdade, não como um espaço com um valor intrínseco em que a liberdade e a vida boa seriam vivenciadas no seu interior. Já Elmers, como demonstra Tidre e Helfer, chama a atenção para o critério de racionalidade que Hegel utiliza para fundamentar a existência das instituições está mais próximo da vontade livre do que da garantia da liberdade individual. Isto, porque a vontade livre não se resumiria a vontade individual, pois teria o seu arbítrio voltado para a vida do todo, dando prioridade a universalidade frente a particularidade: "Contudo, Hegel também enuncia que, já na sociedade civil burguesa, o indivíduo é capaz de agir não somente conforme seus interesses particulares, mas também como 'parte de um todo', passível de adotar também interesses de caráter mais amplo". (TIDRE; HELFER, 2020, p. 231)

Já Alexandre Pinzani em *O valor da liberdade na sociedade contemporânea*, delimita as dificuldades da teoria de Honneth ser usada para além do contexto europeu e, mais especificamente, alemão. Segundo Pinzani, a maior dificuldade residiria em oferecer uma reconstrução normativa da esfera do Mercado enquanto uma instituição de liberdade social. A análise de Honneth é circunscrita ao antigo modelo de mercado social alemão, em que o Estado garantia trocas justas, a igualdade de oportunidades e de concorrência. Análise que não faz jus, segundo Pinzani, a materialidade das novas condições do Mercado, marcadas por monopólios que impedem a livre concorrência e as trocas discursivas, precarização das condições de trabalho e de oportunidades e de privatizações que dificultam o controle pela sociedade civil:

Em outros países, contudo, os mecanismos institucionais mencionados por Honneth permanecem uma utopia, e o mercado de trabalho não obedece a regras estabelecidas discursivamente, nem ao princípio da igualdade de oportunidades. Portanto, a reconstrução normativa, neste caso, parece questionável não somente com base na interpretação do dado empírico (isto é, não somente questionando se até no modelo social de mercado alemão de fato os mecanismos mencionados por Honneth funcionaram da maneira descrita pelo

autor), mas também com base nos próprios dados empíricos apresentados. (PINZANI, 2012, p. 213)

De tudo isso, seja ao enfatizar a intersubjetividade ou a liberdade social como o leitmotiv das teorias da justiça, Axel Honneth parece se posicionar criticamente frente às demais teorias da justiça contemporâneas que colocam todo o peso do pêndulo das estruturas da sociedade sobre o indivíduo, oferecendo um outro modelo de subjetividade mais sensível às demandas político-sociais da comunidade. Se a sociedade contemporânea sofre de anomia social e o indivíduo padece de vacuidade e autorreificação, o reconhecimento insiste nas dimensões afetivas de cuidado, lembrando-nos dos laços insubstituíveis que nos ligam aos outros e que nos formam.

Referências

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.

HONNETH, A. *O direito de liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

PINZANI, A. O valor da liberdade na sociedade contemporânea. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 94, p. 207-237, nov. 2012.

TIDRE, P.; HELFER, I. (2020). Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em "O direito da liberdade". In: *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia, Marília*, vol. 43, n. 2, p. 215–246, abril/junho 2020.

14. ENTRE A MÍSTICA PACIFISTA E A VIOLÊNCIA: ENSAIO SOBRE OS LIMITES DO PACIFISMO



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-14>

*Cristian Marques*¹

Resumo

O propósito deste ensaio é tematizar alguns elementos problemáticos que apontam para os limites do pacifismo como proposta ética. Trata-se de compreender elementos limitantes do pacifismo diante de atos violentos que escapam ou contestam o tratamento legal ordinário, nesse sentido tenho em vista aqui sobretudo a violência entendida em uma perspectiva de amplitude mais social e menos individual. Na intenção de alcançar o propósito apontado, trago na primeira parte o contexto de surgimento do ideal pacifista para evidenciar as forças que permitiram sua propagação e, por isso, na segunda parte, que compromissos o ideário da não-violência mobiliza a despeito de seus objetivos proclamados, servindo como desarticuladora das resistências à opressão. Esses dois passos visam retirar de seu lugar comum a discussão do pacifismo e sua recusa em bloco de toda e qualquer violência. Em seguida, na terceira parte, pretendo esboçar criticamente a maneira como tem sido tratado alguns pontos da filosofia ética sobre a questão da não-violência. A conclusão provisória é de que o pacifismo, tal como vem sendo propagado de maneira ideal e abstrata, não consegue oferecer uma solução prática para o enfrentamento de problemas concretos de opressão socialmente legitimada. Palavras-chave: Ética aplicada; Filosofia Prática; Pacifismo; Não-violência.

Introdução

O propósito deste ensaio é tematizar de maneira exploratória alguns elementos problemáticos que apontam para os limites do pacifismo como proposta

¹ Mestre e Doutorando em Filosofia no PPGFil da PUCRS, bolsista CNPq. Contato: cristianmq@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9536989210509943>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7743-8356>.

ética. Por pacifismo, estou tratando de um conjunto de noções (tais como *não-violência*, *satyagraha*, *antimilitarismo*, etc) aproximadamente convergentes em um ideário relativo à conduta de agentes dentro da sociedade. Essas noções convergem exatamente no sentido de terem no comportamento que se abstém de atos que causem dano, injúria, dor ou ferimento a outros agentes (às vezes chamado de condutas de não-violência); isto é, elas têm seu elo na condenação de qualquer tipo de conflito, a despeito das origens, objetivos ou motivos para ele. É com esse núcleo comum que será usado o termo *pacifismo*, ainda que não se possa evitar algumas ambiguidades. Contudo, essas ambiguidades são igualmente parte das condutas daqueles que defendem o ideário pacifista, portanto uma análise profunda do termo – que não é o objetivo deste ensaio – ainda assim não poderia eliminar esses problemas de ambiguidade semântica.

Ainda sobre as dificuldades de partida em tratar dos limites do pacifismo frente à violência, é a compreensão do sentido que pode ter o conceito de um ato violento. Assim como *pacifismo* possui certa anfibologia em seu conceito, *violência* não é de modo algum mais claro. Com isso, não significa que operamos cotidianamente condutas incompreensíveis sob esses conceitos diante de outros agentes, muito pelo contrário: há um uso mínimo do conceito de *violência* que abarca noções como dano, injúria, dor ou ferimento (e, nesse aspecto, encontramos a articulação quase inerente entre os dois conceitos de nosso título). Embora essa redução do campo semântico feita aqui dos dois conceitos, com vistas a minimizar equivocos indesejáveis operando com conceitos deflacionados, não impede que se façam delimitações adicionais. Não pretendo tratar da violência no quadro convencional da discussão sobre o monopólio da violência estatal ou das discussões corrente no direito sobre legítima defesa.

Trata-se de compreender elementos limitantes do pacifismo diante de violências ocorridas e perpetradas em que a ordem jurídica é ausente, ambígua, ou ainda acaba por ser instrumento dessa mesma violência. Nesse sentido, tenho em vista aqui sobretudo a violência entendida em uma perspectiva de amplitude mais social (que talvez possamos nomear como *violência social* ou *violência política*) e menos de uma dimensão estritamente individual, reforçando que não se trata de pensar uma perspectiva legal e nem o problema do monopólio da força pelo Estado.

A crítica não se faz sem tocar nas condições que propiciam um dado entendimento, que nesse caso é certo entendimento historicamente determinado de aversão à violência (este tomado como tema já resolvido e claro o suficiente para que todos aceitem, sem discussão, a superioridade moral do pacifismo frente a qualquer manifestação de violência). Sem compreendermos como foi possível a noção de pacifismo surgir e ainda ser sustentada, não será possível entender qualquer outra possibilidade para a violência que não seja o total banimento e repúdio dentro da ordem social.

Por isso, para se esboçar os limites do pacifismo, precisa-se encontrar as relações conflituais, simultaneamente dissimuladas e apaziguadas pelo entendimento hegemônico sobre a violência e o pacifismo, para que se revelem outras dimensões da violência e de posições críticas a ela. Desse modo, poderemos julgar melhor se essas outras dimensões são igualmente condenáveis ou se possuem alguma virtude. Na intenção de alcançar o propósito apontado, na primeira parte, trago o contexto de surgimento do pacifismo para evidenciar as forças que permitiram sua propagação e, por isso, na segunda parte, que compromissos essa ideologia da não-violência mobiliza a despeito de seus objetivos proclamados, servindo como desarticuladora das resistências à violência social. Esses dois passos visam retirar de seu lugar comum a discussão do pacifismo e sua recusa trivial de toda e qualquer violência. Em seguida, na terceira parte, pretendo esboçar criticamente a maneira como tem sido tratado alguns pontos da filosofia ética sobre a questão da não-violência.

1 A mística do pacifismo como silenciador da opressão dos marginalizados

Para aqueles que viveram os anos finais de 1980, o clima de euforia (TAYLOR, 2008, p. 428) com que se falava que estávamos prestes a ver um mundo livre de guerras era intenso. Encerrava-se um período de tensões de ordem global, e uma onda de mudanças no leste europeu derrubou diversos governos autoritários (SZAFARZ, 1991, p. 221-8), levando analistas mais entusiasmados a declararem que era “o fim da história” (FUKUYAMA, 1992): a dissolução da União Soviética parecia pôr fim a conflitos que pudessem levar à devastação em nível internacional.

Exultava-se a vitória superior dos valores liberais e democráticos (LOSURDO, 2018, p. 9), “um notável consenso sobre a legitimidade da democracia liberal como sistema de governo, à medida que ela conquistava ideologias rivais como a monarquia hereditária, o fascismo e, mais recentemente, o comunismo” (FUKUYAMA, 1992, p. 11), abrindo assim um novo mundo em que a paz finalmente poderia reinar. Se a história havia sido a história dos conflitos humanos até então, o fim da Guerra Fria teria de ser a conclusão da história, como vaticinou Francis Fukuyama – estávamos no apogeu de nossa trajetória.

Claro que esse entusiasmo não foi frustrado pela tempestade de areia que se formava no Oriente próximo, pela movimentação de tropas estadunidenses. Note-se que o Iraque consultou a embaixada estadunidense sobre os limites reconhecidos de suas fronteiras uma semana antes de invadir o Kuwait. Em nome de supostamente manter as relações de paz e autonomia dos povos, os EUA isentaram-se de opinião sobre o assunto. A ação do Iraque sobre o Kuwait serviu posteriormente para os EUA legitimarem, diante do Conselho de Segurança da ONU, suas ofensivas contra o Iraque a fim de restaurarem a paz na região (FINNIE, 1992, p. 163ss). Os intensos preparativos diplomáticos entorno da discussão da legalidade, segundo as leis e tratados internacionais, acerca da invasão do Kuwait por Saddam Hussein, o então presidente do Iraque, seguiam midiaticamente constantes. Afinal, os pronunciamentos oficiais do Iraque eram de que sua movimentação de tropas se devia à proteção de civis kuwaitianos em levante contra a opressão do governo do emir Al-Sabah, que supostamente havia sido deposto por aclamação popular, portanto o governo do Iraque visava garantir a paz da região (CASEY, 2007, p. 85-7; LOSURDO, 2018, p. 9-10).

Como a Era do flagelo da guerra havia acabado, pois a guerra sempre havia sido tomada como definição de conflitos entre Estados desde antes de Jean-Jacques Rousseau - ao menos essa perspectiva sobre a guerra não parece ter se alterado até agora e está manifestada no *Contrato Social*, livro I, cap. IV, “Da escravatura”, “A guerra nunca constituiu uma relação de homem para homem, mas sim de Estado para Estado, em que os particulares só são inimigos acidentalmente” (ROUSSEAU, 1996 [1762], p. 16). Essa perspectiva implica que tal situação não havia mais lugar neste mundo, estávamos em um quadro político novo em que a

polarização e as guerras haviam acabado. A ONU, na forma de seu Conselho de Segurança, sancionava não uma guerra nessa nova Era de paz, mas uma ação de polícia internacional (LOSURDO, 2018, p. 10). Era como se agora o mundo fosse uma aldeia global e fosse um “Estado universal homogêneo” (FUKUYAMA, 1992, p. 22-23) sem fronteiras estatais que limitassem a ação do jugo da Lei universal a que todos devem respeitar.

Assim, a operação que interveio no Kwait foi uma ação de cunho *pedagógico* (LOSURDO, 2018, p. 10), amplamente televisionada como nunca uma operação dessas havia sido, uma educação para a paz que se estendia ao mundo inteiro pelo caráter exemplar de seus métodos e efeitos. Pungente, é claro, mas justa pelos novos termos da ONU e seus associados e apoiadores. Desse modo, o destino traçado para o futuro, após o fim da história, era o expurgo da guerra de dentro da cultura, como um avanço moral da civilização, tal como antes havíamos feito com os sacrifícios humanos, ou com os tribunais aberrantes de caças às bruxas medievais (LOSURDO, 2018, p. 10).

Todavia, aquele entusiasmo exauriu-se, como toda a euforia calcada em elementos meramente ideológicos, e uma sucessão de operações *policiais* no Oriente médio com sanção da ONU deixaram a região devastada, seja materialmente na forma de ruínas, seja pelas tensões geradas pelas intervenções e “auxílio estrangeiro” (AL-NAKIB, 2016, p. 201ss). Mais uma vez o sonho idílico da *paz perpétua*² tomava um revés. Não era a primeira vez que isso acontecia no sonho humano de um mundo livre de conflitos. Como bem mostra a história (LOSURDO, 2012), essa sequência de promessas seguidas de frustrações é muito bem delineada em diversos eventos desde pelo menos a Revolução Francesa. Mesmo com essas frustrações ao sonho da *paz perpétua*, pôr em questão o pacifismo ou ainda levantar questionamentos acerca de algum uso legítimo da violência são sempre vistos com uma desconfiança excessiva. Não é furtiva, é claro, tal desconfiança, afinal também somos testemunhas de quantas vezes na história discursos inflamados reivindicaram a mão férrea como único recurso – não sem a sombra sempre

² Essa expressão encontra eco em um trabalho de Immanuel Kant de 1795, o qual farei referência e explicação mais adiante; porém, nessa passagem, é somente a vaga ideia de uma paz eterna, de um mundo onde “reina” a paz.

presente da dúvida – para encontrarmos como resultado corpos que mal podiam ter no pranto familiar seu repouso.

O que chama atenção aqui não é tanto a presença da expectativa de convívio humano sem conflitos, pois esse desejo poderíamos traçar possivelmente desde tempos imemoriais, mas o aparecimento de um ideário pacifista em uma época e lugar muito específicos e nos alcançando até hoje, como a euforia com a *Queda do Muro* é exemplo nítido. Tal surgimento e promessas do ideário pacifista, com suas iteradas frustrações, não encontram explicação no mero acaso ou espontaneidade do espírito e benevolência humanos, e sim na transformação de estratégias de dominação pelo medo (sempre onerosas e dependentes de uma gestão complexa) para estratégias de gestão mais indireta, ainda que não menos efetivas, e mais persuasivas de engajamento individual. O ideário meio difuso e nebuloso do pacifismo surge e logo é reconvertido a mais um instrumento de dominação indireta que encontra grande ressonância no espírito das pessoas, principalmente pelo fundo religioso que evoca. Mas tais teses são a conclusão de uma longa exposição que a seguir somente farei uma síntese.

Não podemos esquecer que atribuir datas exatas a grandes mudanças culturais costuma ser mais obra de ficção sociológica que efeito do método histórico; mas, ainda assim, se fossemos forçados a apontar um momento específico para essa transformação das estratégias de dominação e no uso do pacifismo como uma de suas táticas, teríamos de localizá-la na Revolução Francesa. A razão disso são as promessas e expectativas geradas no seio da revolução de 1789, que “teria provocado, com a queda do Antigo Regime, o fim não apenas das tradicionais guerras dinásticas e de gabinete, mas também do próprio flagelo das guerras” (LOSURDO, 2018, p. 11), assim como a repercussão dela reforçando e aprofundando as transformações sociais e culturais iniciadas com a Revolução Industrial. O que parece uma mudança súbita e completa desenrola-se ao longo do século XIX sob o eco dos ferozes acontecimentos de 1789, os quais servem de apoio aos argumentos da elite contra as revoltas populares realçando o valor indispensável da paz, sobretudo com a nova economia em desenvolvimento (POLANYI, 2000, p. 21).

A nova economia em marcha era a utopia do mercado autorregulado, uma instituição tão ironicamente *natural* quanto todo os esforços empreendidos por

renomados intelectuais para lhe dar tal *status* teórico. Não fosse a sociedade ter resistido em algum nível através de medidas políticas à implantação dessa utopia, já teríamos chegado a completa destruição da humanidade e de seu entorno; mas, tais medidas, por prejudicarem o projeto do livre mercado e desorganizarem a utopia dos industriários, gerou uma tensão entre o econômico e o social (POLANYI, 2000, p. 18). Ou melhor, tal tensão levou aos teóricos da economia a advogarem pela disjunção dessas duas dimensões, ainda que isso fosse uma das maiores quimeras teóricas já propostas em termos de organização social. Para uma indústria planejar uma margem de lucro vultosa, em uma economia de mercado, é preciso que o ambiente econômico tenha certa estabilidade por períodos de tempo relativamente longos (BECKMANN, 2007; ALLEN, GALE, 2004), então dissociar teoricamente as intervenções políticas desse âmbito torna-se uma tática poderosa quando conjugada com a promoção do pacifismo, dado o medo das elites de uma reedição de 1789 ou de 1871.

Interessante notar que Jean-Jacques Rousseau apontava, em uma nota ao capítulo IX, do livro III, de *O Contrato Social* (ROUSSEAU, 1996 [1762], p. 102ss), sua suspeita de que as elites burguesas preferiam a paz à liberdade. Ora, estabelecer negócios pacíficos como um interesse universal beneficiava as dinastias e feudelistas detentores de patrimônio sob ameaça dos ímpetos revolucionários e dos humores patrióticos. “Metternich proclamava que o que os povos da Europa desejavam não era a liberdade, mas a paz. Gentz chamava os patriotas de novos bárbaros” (POLANYI, 2000, p. 21). A ideologia nascente do pacifismo ganhava contornos mais nítidos à medida que seus defensores intelectuais, de alcunha liberal, a instrumentalizavam na perspectiva da liberdade incondicional do indivíduo para o arbítrio. Contudo, essa *liberdade* nada tinha que ver com a efervescência dos revolucionários, a não ser naquilo que povoava os imaginários populares; isto é, a liberdade de escolha propalada pelos liberais trata-se da liberdade do mercado autorregulado e, portanto, sem desafiar a ordem social já estabelecida pela burguesia – logo não uma liberdade de fato, mas a paz para se efetuar um comércio lucrativo à aristocracia.

Se tais afirmações ferem certa *intelligentsia* contemporânea, muito deve-se ao esquecimento de que os defensores da liberdade nesse período foram grandes

escravocratas, em que tanto Locke quanto Calhoun aceitavam a realidade da escravidão como “óbvia e pacífica ou até celebrada como um ‘bem positivo’” (LOSURDO, 2006, p. 18). Não podemos ignorar que o mesmo contexto que viu surgir o liberalismo e o pacifismo é o da conjuntura escravista, defendida como instituição justa por esses liberais, como “propriedade legítima e garantida pela Constituição” e que as minorias defendidas por eles não incluíam os negros. Ao contrário, esses liberais que defendiam a liberdade de escolha, a liberdade de expressão, eram os mesmos que estigmatizavam como “cegos fanáticos” os abolicionistas por quererem destruir a escravidão (LOSURDO, 2006, p. 14). É esclarecedor do modo como dissociavam essas questões ver que um dos filósofos mais festejados como sendo um dos pais do liberalismo – John Locke – defenda fortemente uma oposição ao absolutismo da Inglaterra, que queria lhes impor uma “escravidão” política, como ele afirma em *Dois Tratados Sobre o Governo* (LOCKE, 1998 [1689], *Tratado I*, cap.1 §1, p. 203), ao mesmo tempo que sustenta o dever de controle sobre os escravizados quando confecciona a *Constituição da Carolina* que traz em seu artigo 110: “Cada homem livre da Carolina deve ter absoluto poder e autoridade sobre seu escravo negro, seja qual for a opinião ou religião”³ (LOCKE, 1997 [1670], p. 180).

É claro que seria corretamente acusado de *viés de confirmação* e de falha metodológica caso não apresentasse, juntamente a esses fatos históricos de liberais escravocratas, as iniciativas antiescravistas e dos movimentos pacifistas abolicionistas do mesmo período. Poderia ser suposto que o argumento apresentado até agora perde seu efeito, qual seja, o de que a promoção do pacifismo e da tolerância entre os povos foi na verdade uma tática de dissuasão de revoltas à utopia liberal. Estaria correta a suposição caso tais movimentos pacifistas tivessem enfraquecido a utopia liberal ao invés de agravá-la. A lógica aqui é de que estratégias políticas denegadas ou envoltas em uma cortina de confusão discursiva podem ter sua fonte ideológica rastreada exatamente pelos seus efeitos diretos articulados com o fortalecimento da posição ao qual se aduz esta estratégia. A seguir, mostrarei sucintamente como esses movimentos pacifistas contribuíram para o estabelecimento de um ideário pacifista na sociedade contemporânea.

³ Tradução minha de “Every freeman of Carolina shall have absolute power and authority over his negro slaves, of what opinion or religion soever.”

2 O desenvolvimento e desdobramento do ideário pacifista

O pacifismo um tanto vago e de ocasião de fins do séc. XVIII toma corpo em duas organizações que efetivam o movimento pacifista, a *American Peace Society* e a *New England Non-Resistance Society*: ambas surgidas na pretensão de um *revival* do cristianismo originário (LOSURDO, 2012, p. 17). A condenação da guerra e da violência de quaisquer tipos é um preceito do Evangelho, segundo tais organizações pacifistas na alvorada do séc. XIX, em pleno calor das guerras napoleônicas e da guerra dos EUA contra a Grã-Bretanha. É claro que, não se pode ser justo com os proponentes de um organização político-social sob o manto do pacifismo se lhes imputarmos perfídia e dissimulação em seus atos em prol desse ideal. Não é porque um movimento é usado em benefício de outras causas que seus participantes são imediatamente coniventes com isso, ou que consigam perceber essa ocorrência enquanto ela acontece, embora também não se possa isentar-lhes a ingenuidade. Para tais apelos terem respaldo na religiosidade cristã, foi preciso interpretarem as escrituras que lhes cabem de um modo muito particular: ignorando as passagens em que nela há explícita menção a atos violentos por parte de Deus e dos profetas, como boa parte do que se designa por Velho Testamento, ressaltando passagens do Evangelho em que Cristo aponta a mansidão como virtude maior (HINKELAMMERT, 2008, p. 84-128).

Infelizmente o apelo pacifista e abolicionista, ainda que de índole honesta em seus ideais, tentando mudar a ordem social com mansidão e apostando no bom senso e razoabilidade das pessoas ao serem tocadas pela boa palavra – esta que não era somente de seus ativistas, mas a do Evangelho, segundo eles – sucumbiria como toda boa ilusão diante da concretude da vida humana. Os sonhos de uma geração sempre fertilizarão a criatividade de gerações melhores que ela, mas apostar que esses sonhos farão todo o trabalho de transformação social, somente por fazer ouvi-los, é esquecer que bom senso e razoabilidade não pairam no vácuo. Os movimentos pacifistas e abolicionistas muito cedo passaram a perceber isso (LOSURDO, 2012, p. 21-32). Um retrato dessa situação é muito bem descrito por Friederich Engels em um trabalho conhecido posteriormente como *Anti-Duhring*, onde ele afirma no início da terceira seção da obra que (ENGELS, 1975 [1878], p. 239):

O contrato social de Rousseau havia encontrado sua realização na época do Terror, a partir do qual a burguesia - que havia se tornado louca por suas próprias capacidades políticas - fugira: primeiro para a corrupção dos dirigentes e, finalmente, para ficar sob a proteção do despotismo napoleônico. A prometida paz perpétua havia se transformado em uma guerra interminável de conquistas. A razão pela qual a sociedade não tinha melhorado. O contraste entre ricos e pobres, em vez de se dissolver no bem-estar geral, havia agravado pelo avanço da eliminação dos privilégios que os interligavam adequadamente e das instituições de caridades religiosa que o mitigava; a ascensão da indústria numa base capitalista fez da pobreza e da miséria das massas trabalhadoras uma condição de vida em sociedade.⁴

Destaque-se a seguinte frase dessa citação: "A prometida paz perpétua havia se transformado em uma guerra interminável de conquistas. A razão pela qual a sociedade não tinha melhorado". Engels claramente denuncia que os ideais pacifistas acabavam por reafirmar seu contrário, no que pareceria uma perda da razão e, contudo, foi justamente a aposta irrestrita na razão que levou a essa situação (ENGELS, 1975, p. 239):

(...) os filósofos franceses do século XVIII, os pioneiros da revolução, apelaram à razão como o único juiz de tudo o que existia. Um estado racional, uma sociedade racional deve ser estabelecida, tudo que contradiz a razão eterna deve ser removido sem misericórdia. Vimos também que essa razão eterna não era na realidade outra coisa senão a mente idealizada do cidadão de classe média que estava então se tornando um burguês. Agora que a Revolução Francesa havia realizado essa sociedade e Estado da razão, as novas instituições, por mais racionais que fossem em comparação com as condições anteriores, não

⁴ Tradução minha de "Der Rousseausche Gesellschaftsvertrag hatte seine Verwirklichung gefunden in der Schreckenszeit, aus der das an seiner eignen politischen Befähigung irre gewordne Bürgertum sich geflüchtet hatte zuerst in die Korruption des Direktoriums und schließlich unter den Schutz des napoleonischen Despotismus. Der verheißene ewige Friede war umgeschlagen in einen endlosen Eroberungskrieg. Die Vernunftgesellschaft war nicht besser gefahren. Der Gegensatz von reich und arm, statt sich aufzulösen im allgemeinen Wohlergehen, war verschärft worden durch die Beseitigung der ihn überbrückenden zünftigen und andern Privilegien und der ihn mildernden kirchlichen Wohltätigkeitsanstalten; der Aufschwung der Industrie auf kapitalistischer Grundlage erhob Armut und Elend der arbeitenden Massen zu einer Lebensbedingung der Gesellschaft." Friederich. "Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft".

provaram ser absolutamente racionais. O Estado racional havia quebrado completamente.⁵

A racionalização do Estado aqui é também aquela separação artificial entre mercado e política que mencionei antes, separação forçada por intervenções políticas conscientes, ainda que dissimuladas, e outras abertamente violentas por parte das elites políticas legitimadas para impor a organização nacional dos mercados ditos autorregulados. Não foram, portanto, os mercados, a consequência natural e espontânea de um desenrolar da história de emancipação do econômico sob controle dos Estados – de forma alguma e a história econômica o mostra (POLANYI, 2000, p. 290). A *liberdade*, como apregoada pelos liberais, assim como a defesa da *paz*, nos termos do pacifismo, são subprodutos da economia do século XIX – e o tempo transcorrido, desde então, levou-nos ao costume de prezá-las do modo como foram sustentadas: na sua abstração e universalismo. Contudo, nem uma nem outra, conseguiram ter esgotados seu sentido no interior dessa economia de mercado (porque justamente o propósito desta era o lucro e não aqueles ideais); o que mantém em certa medida espaço para alimentar o desejo de realização delas (POLANYI, 2000, p. 295).

Ao contrário dos pacifistas e abolicionistas que apostavam na sensibilização das consciências por meio da palavra do Evangelho, o movimento socialista marxiano mantinha a posição herdada dos revolucionários de 1789, de que a *paz perpétua* surge quando o sistema político-social que a impede é derrubado (LOSURDO, 2012, p. 20). De certa forma, pode-se incluir Kant, o imortalizador da expressão *paz perpétua*, na concepção de que tal condição social somente é atingida quando a sociedade, que impede sua realização, abraçar plenamente esse ideal – sem essa pré-condição, sua utopia não se realiza. Em suma, para Kant, a fim de

⁵ Tradução minha de “Wir sahen in der Einleitung, wie die französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts, die Vorbereiter der Revolution, an die Vernunft appellierten, als einzige Richterin über alles, was bestand. Ein vernünftiger Staat, eine vernünftige Gesellschaft sollten hergestellt, alles, was der ewigen Vernunft widersprach, sollte ohne Barmherzigkeit beseitigt werden. Wir sahen ebenfalls, daß diese ewige Vernunft in Wirklichkeit nichts anderes war, als der idealisierte Verstand des eben damals zum Bourgeois sich fortentwickelnden Mittelbürgers. Als nun die französische Revolution diese Vernunftgesellschaft und diesen Vernunftstaat verwirklicht hatte, stellten sich daher die neuen Einrichtungen, so rationell sie auch waren gegenüber den frühern Zuständen, keineswegs als absolut vernünftige heraus. Der Vernunftstaat war vollständig in die Brüche gegangen.”.

realizar no reino dos fins o ideal da *paz perpétua*, é necessário que os Estados assumam o dever de se manterem reservados de guerra futura e hostilidades que quebrem a confiança mútua; eles não devem adquirir outros Estados por meio de relações econômicas ou por herança; seus exércitos devem deixar de existir; e, ainda, os Estados não devem interferir no governo e constituição uns dos outros (KANT, 2006 [1795]).

Enquanto o reino dos céus kantiano não desce à terra espontaneamente, alguns outros pensadores buscaram sugerir, ainda pela via do pacifismo, soluções para os conflitos sociais. Embora tenhamos visto até agora que o pacifismo, na verdade, serviu para impedir que as camadas sociais desfavorecidas se insurgissem contra burguesia – como ela própria havia se insurgido contra as elites dinásticas e eclesiásticas –, ainda seria preciso responder à estratégia da *desobediência civil*, de Henry David Thoreau, com suas variantes mais recentes de Mohandas Gandhi e Martin Luther King. É comum pensar em uma dessas três figuras históricas, ou mesmo nas três, como tendo realizado o pacifismo de maneira plena, seja na crença de que a não-violência levou à independência da Índia, ou que o racismo foi enfrentado sem violência nos Estados Unidos (CHAPELL, 2018).

Um exame mais detido nessas figuras, e dos eventos históricos que os cercaram, revela de maneira persuasiva como o pacifismo defendido na sua extrema pureza idealista e, portanto, ignorando a concretude da vida humana, levou o termo *pacifismo* à contradição ou a atos violentos dissimulados. Quando não era esse o caso, o pacifismo não era defendido de maneira tão restrita, aceitando-se violências quando tudo o mais falhara – ao menos tal posição é claramente vista em Henry David Thoreau e Martin Luther King. Contudo, chamar a tal posição de pacifismo – a doutrina da paz – soa um tanto retórico e pouco convincente. Não à toa que ambos falaram em termos de *desobediência civil*: ainda que Thoreau houvesse defendido resistências não-violentas sempre que possível, ele não rejeitou a força em seu estado mais brutal quando tudo o mais falhasse (LOSURDO, 2012, p. 32ss). Luther King não foi mais “pacifista” que Thoreau, assumindo que a revolução, por mais horrível que seja, seria preferível à rendição de opressões, como fica claro em seu discurso *The Other America*, na Stanford University em 14 de abril de 1967:

Em última análise, uma revolta é a linguagem dos que não foram ouvidos (...) E, enquanto a América adiar a justiça, nós ficamos em uma posição de ter essas repetições de violência e revolta uma vez após a outra. A justiça social e o progresso são os garantidores absolutos da prevenção de revolta. (KING, [1967] 2020).⁶

Essa compreensão de Luther King, pelo menos, dava conta da repulsa em derramar sangue gratuitamente, não fazendo da violência um fetiche, ao mesmo passo que recusava submeter a opressão à mera escolha de qual o pior mal: o do preconceito ou o da resistência. O dilema da escolha pelo mal menor é falso, pois entende que o sofrimento do oprimido está em uma posição menos danosa frente a violência contra o opressor, e somente se coloca como um problema se pensarmos que os atos violentos são decorrentes exclusivamente de escolhas. Há certa perversidade nessa maneira de compreender a violência dentro de um contexto de escolhas livres, pois exige do oprimido um respeito pelo corpo do outro que não é recíproco. Abandonar-se à opressão em nome de uma *não-violência* aos institutos e corpos que oprimem somente tem por efeito a manutenção dessa opressão. E é sempre em nome da *paz* que se condenam aqueles que se insurgem contra a opressão, como de fato fizeram os senadores brancos ao condenarem uma manifestação pacífica antissegregacionista liderada por Luther King: mesmo ordeira, a manifestação violava a Lei e, por ser realizada em larga escala, é um desacato público e uma provocação à autoridade: "Não se pode pregar a não-violência e, ao mesmo tempo, defender o desafio à lei. (...) Pois desafiar a lei é um convite à violência, especialmente em um ambiente tenso."⁷ (US CONGRESS, 5 abr. 1968, p. 9139–40). Portanto, indiretamente incitava à violência, pela conclusão dos ministros.

Temos de dar razão àqueles senadores quanto ao potencial de desencadear violência por conta da grande mobilização de manifestantes, não por acordo com

⁶ Tradução minha de "But in the final analysis, a riot is the language of the unheard. (...) And as long as America postpones justice, we stand in the position of having these recurrences of violence and riots over and over again. Social justice and progress are the absolute guarantors of riot prevention."

⁷ Tradução minha de "One cannot preach nonviolence, and, at the same time, advocate defiance of the law. (...) For to defy law is to invite violence, especially in a tense atmosphere."

eles, mas porque o objetivo da manifestação é de fato alterar a ordem social, resistindo às forças que tentam mantê-la inalterada, logo provocando as forças institucionais legitimadas por essa ordem a usar de violência. O que parece um problema foi usado por outro famoso *pacifista* como estratégia política: Mohandas Gandhi. Evocando a superioridade moral da Índia e seu passado mítico como superior ao Ocidente “materialista” e “consumido pela violência” (LOSURDO, 2012, p. 57, 104-5), mobilizando os afetos religiosos com um preceito ancestral do hinduísmo, a *ahimsa* (ou não-violência), para fazer da submissão à violência do opressor uma técnica de produção midiática de indignação moral e repúdio ao império colonial (LOSURDO, 2012, p. 110). A *não-violência* de Gandhi levou diversos manifestantes a cometerem atos ilegais para conscientemente desencadear a reação violenta do colonizador, demonstrando que Gandhi tinha mais gênio para a política e mobilização da opinião pública que inspiração moral. A questão era gerar a indignação do povo indiano contra os opressores (LOSURDO, 2012, p. 111-128).

O que temos visto até aqui é a falência inequívoca do ideal da *paz perpétua* de se ater aos seus princípios e ainda servir de estratégia para mudar a ordem política exatamente em um mundo atravessado por violências. Contudo, tal ideal persiste e segue presente em muitas tentativas de alterar o estatuído opressivo. Toda a resistência em seu ápice toma a forma da violência, na medida em que aquilo ao que se resiste também exerce sua força de manutenção da ordem vigente. Isso se mostrou verdadeiro em todos os movimentos dito pacifistas aqui evocados – e é importante notar que isso não se deve a uma falha moral inerente a uma suposta natureza humana: não é preciso pressupor uma natureza humana para compreendermos como as determinações históricas que nos constituem cumprem um papel decisivo para o desenrolar de todos esses eventos.

Pelo contrário, é através do apelo ao imaginário constituído socialmente, via mobilização de afetos e desejos por aqueles que detêm o lugar político de legitimidade, que certas ideias e ideais assumem uma força direcionadora (BOURDIEU, 1989, p.7-16). Nascido na ideologia liberal, que igualmente legitimava no imaginário tanto a posição social da classe média em ascensão quanto a segregação racial e econômica, o pacifismo propala um ideal sem corpo e fora do mundo. Exige do sujeito não a alteração das estruturas sociais violentas para, depois

disso, assim pudéssemos viver no pacifismo, mas exige *agora* a submissão ao estatuído, em meio a violência, como a realização do ideal. Nesse sentido também que Karl Marx asseverava que a revolução era necessária, pois a ordem social estabelecida pela classe dominante não deixará de ser violenta por vontade própria, e nem as classes oprimidas poderão dar espaço para criar uma sociedade diversa da opressora sem uma revolução que modifique seus próprios imaginários (MARX; ENGELS, 1978 [1846], p. 70):

(...) a revolução não apenas é necessária porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma; mas, também, porque somente em uma revolução a classe que a derruba pode vir a se livrar de toda a velha sujeira do gargalo da criatividade para tornar-se capaz de uma nova fundação da sociedade.⁸

3 Alguns elementos problemáticos da ética teórica e aplicada sobre violência

Tortuosos são os destinos dos grandes ideais que a humanidade já criou e,

⁸ Tradução minha de "(...) die Revolution nicht nur nötig ist, weil die herrschende Klasse auf keine andre Weise gestürzt werden kann, sondern auch, weil die stürzende Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden."

Embora tenhamos boas traduções dessa passagem, e Marx não escreva de um modo simples, acredito que os tradutores Carlos Alberto Dastoli e Rubens Enderle tenham deixado de destacar um aspecto que talvez possa auxiliar no esclarecimento da imagem que Marx tentava passar ao leitor. Vejamos a opção de Dastoli: "*mas também porque a classe que a derruba só em uma revolução pode eliminar toda a velha sujeira e tornar-se capaz de estabelecer a sociedade com novas bases*"; e agora a de Enderle: "*mas também porque somente com uma revolução a classe que derruba detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade*". Ao contrastar com a opção que fiz, nota-se sobretudo a expressão "*gargalo de criatividade*" [*Halse zu schaffen*] ausente nas outras versões. Admite-se que seja uma expressão de sarcasmo ou reforço à *alten Dreck* em sentido pejorativo, como na oração "*gehässige Personen vom Halse zu schaffen*" que se pode verter para "*livrar-se de pessoas maldosas/rancorosas*". Todavia tais admissões do vernáculo germânico, não excluem a amplitude semântica das palavras que lhe dão suporte, pois poderia bem ter sido usada outra expressão para o mesmo efeito, algo que com o domínio erudito de Marx não é impensável. Um uso pouco frequente de *der Hals* (pescoço) é *gargalo*, justamente uma imagem de constrição, ou represamento de uma força que se quer libertar, no caso por meio da revolução, limpando a sujeira que entala o *gargalo*. Já *zu schaffen*, no modo verbal da palavra e com a preposição *zu*, daria *gargalo de/para criar*, que no português soaria estranho. A solução é facilitada pela palavra *criatividade* que possui o sema *atividade*, remetendo à função verbal de *schaffen*. Assim, para tornar-se capaz de fundar uma nova sociedade, limpa-se as velhas sujeiras que impedem de criar o novo, justamente porque os dominados possuem tal capacidade de criar, embora esteja represada pela opressão.

talvez, pudéssemos remontar, em suas formulações mais essenciais, aos afetos e desejos constitutivos de nossa existência; motivo pelo qual seguimos criando ideais e alimentando os velhos. E, ainda assim, nem toda boa vontade pôde evitar o destino de muitos ideais nos últimos dois séculos – incluso o pacifismo: serem transformados em ideologia ou discurso legitimador de uma ordem hegemônica de controle, segregação e violência. Na primeira e segunda parte deste ensaio, vimos como a promessa do pacifismo não somente foi frustrada incessantemente, mas como serviu para perpetrar violências de uma parcela da sociedade sobre a outra. Desse modo, pode-se compreender a ideologia pacifista como sendo mais um freio às transformações sociais.

É claro que, o termo “revolução” remete à fantasmas por demais horrendos ao imaginário hegemônico, e a tarefa de uma transformação da civilização atual, industrial-tecnológica, para uma nova base não pautada pela utopia do mercado autorregulado, e sua violência dissimulada, parece demasiado árdua. O receio frequentemente apontado é o de aniquilação das instituições vigentes para uma ausência de instituição que levaria ao caos ou à ascensão do totalitarismo, e com isso nossa *liberdade* fosse perdida (POLANYI, 2000, p. 291). Esses receios não são ingênuos, e os riscos de uma transformação social profunda não acabarem nos entregando o que desejamos é alto, mas os perigos de cenários futuros e, por isso mesmo, incertos precisam realmente prevalecer?

Isto é, estamos assumindo *injustificadamente* uma certeza de falha futura para justificar a submissão à opressão presente. Não seremos entregues ao vazio caso houvesse um colapso do sistema tradicional, e isso a história tem demonstrado à exaustão, que toda as transformações profundas abriam espaço para outras instituições, improvisadas é claro, mas foram esses improvisos os germes de grandes e permanentes instituições (POLANYI, 2000, p. 291). No âmbito da discussão ética, apresentar os problemas do pacifismo remete a um ataque à racionalidade iluminista, muito presente ainda hoje nessas discussões, levando-nos ao receio do relativismo extremo: o que por si só justificaria tanto a violência de uma posição como a de seu contrário.

É preciso cuidar para que o pessimismo gerado pela crítica ao pacifismo não nos conduza ao relativismo extremo. O abandono total de um senso de cuidado e de

respeito ao outro é igualmente um equívoco e pode ocorrer naquele que se deparou com a insuficiência do *pacifismo* em mudar a ordem vigente. Esse pessimista desenganado, partindo para ação imprudente, crê que sua violência está prontamente justificada em sua individualidade ferida – e a escolha do alvo de seu ódio também está clara em seu voluntarismo. Esse equívoco, apresentado como um fantasma por defensores da não-violência, quando confrontados com os fatos apresentado naquelas duas partes anteriores do ensaio, ocorre por conta da sustentação de uma compreensão ética deontológica universalista e/ou pela sustentação de uma aposta no discurso racional para dirimir toda e qualquer contenda. Tais compreensões éticas são as fundações restantes dos escombros daquele pacifismo idealizado, o que leva a termos de enfrentar criticamente, ainda que de forma sumária, os problemas dessas posições.

Os problemas a que me refiro são oriundos de certos pressupostos no campo da ética: de que é passível de acordo um sentido bem restrito dela, qual seja, de que a ética ou a filosofia moral é uma reflexão sobre o certo e o errado, sobre questões de bem e mal. Não é que tais questões não sejam contempladas em algum momento como questão ética, mas que a ética não é e não pode ser reduzida a uma perspectiva acerca de decisões morais orientadas por princípios e regras. Se reduzirmos o pensar ético a como nossas ações e decisões podem ser moralmente justificadas, facilmente passaremos a crer que esses princípios são universalmente válidos em qualquer situação concreta da vida humana. É desse modo que uma asserção como *toda ação e decisão cujo propósito seja prejudicar ou causar danos a uma ou mais pessoas é errado e injustificado* entra em contradição com as situações de resistência à opressão, tais como as apresentadas e discutidas nas partes precedentes desse ensaio.

A reprovação moral de atos que firam outros seres comumente também parte de uma compreensão de *violência* muito restrita e abstrata, como sendo o ato com a *intenção* de causar danos ou prejuízos a outros agentes, chamados de vítimas usando da força física, da coerção ou outros meios. Para sustentar uma posição abstrata assim, ao encontrar situações concretas e não entrar em contradição, é preciso defender que tal posição falha somente nos casos-extremos ou situações limites. Ora, se delimito a ética e a violência de maneira tão restrita, não é difícil

encontrar situações-limite: o que contrariar a ordem convencionalizada pela ética abstrata torna-se um caso extremo de seus próprios limites. É com a noção de situações-limites que se reconhece, a contragosto, a legitimidade moral de algumas ações violentas. Contudo, esse tratamento em geral se circunscreve à cena da autodefesa, ou como no âmbito jurídico se designa por *legítima defesa* – que não é o escopo desse ensaio. Portanto, escapa à essa maneira de abordar a questão que tenho discutido até aqui.

Compreender a relação entre ética e violência não se resolve, nem preliminarmente, com uma análise discriminando a violência de seus termos limítrofes, tais como a agressão, a força ou o poder. Como todos os atos humanos, sempre escapa algo à completa determinação objetiva. Os atos humanos denotam um traço característico, o de serem produzidos por seres capazes de *compreender seus atos* não como mero desenrolar de uma cadeia causal, mas como oriundo de sua própria vontade em desencadear uma ação. A violência como ação humana não é diferente. Contudo, isso não nos leva a considerar a ação como mera manifestação externa de algo *anteriormente* pensado para se fazer, reduzindo a ação à imaginação ou racionalização de pontos positivos e negativos, num cálculo de ponderações que resulta na decisão de agir. E não é que ponderações e cálculos não possam ocorrer em avaliações para a tomada de decisão posterior, mas esse é somente um modo da ação e não seu modelo de funcionamento. Ao reduzirmos a ética ao modo da *deliberação*, temos uma ética menor que compreende a ação humana somente como o ato de *escolher* coisas dentre outras.

Conclusão

O presente ensaio pretendeu trazer alguns elementos problemáticos acerca do pacifismo como proposta ética, trazendo na primeira parte o contexto de surgimento dessa ideologia para evidenciar as forças que permitiram sua propagação e, em seguida na segunda parte, os compromissos mobilizados no ideário da não-violência a despeito de seus objetivos proclamados, servindo como desarticuladora das resistências à opressão. Em seguida, na parte terceira, apresentei a hipótese de que as discussões filosóficas na ética podem estar

aferradas ao deontologismo ou ao discursivismo, o que talvez as limite para a discussão dos problemas do pacifismo. A conclusão provisória, que é o que um ensaio pode oferecer para futuros trabalhos, é de que pelo menos um aspecto do pacifismo tende a deixar uma parcela da sociedade ou um conjunto de agentes desmobilizados frente a violências que estão institucionalmente perpetradas em uma cultura. O pacifismo, ao ser formulado de maneira ideal e abstrata, não consegue oferecer uma solução prática para o enfrentamento de problemas concretos da vida humana, permanecendo antes como um ideal utópico. A violência abstrata contra a qual o aspecto do pacifismo que critiquei se insurge, acaba servindo para submeter agentes à opressão culturalmente legitimada (como a escravidão), mantendo uma violência concreta sobre aqueles que defendem ou não o pacifismo.

Referências

AL-NAKIB, F. *Kuwait Transformed: A history of oil and urban life*. Palo Alto, CA: SUP, 2016.

ALLEN, F.; GALE, D. Competition and financial stability. In: *Journal of money, Credit, and Banking*, [s.l.], v. 36, n. 3, p. 453-480, 2004. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/3838946>>. Acesso em: 29 de junho de 2021.

BECKMANN, R. Profitability of western european banking systems: panel evidence on structural and cyclical determinants. In: *Banking and Financial Studies* (Deutsche Bundesbank), Frankfurt am Main, v. 2, n. 17, p. 1-52, 2007. Disponível em: <<https://bit.ly/3CScNMC>>. Acesso em: 29 de junho de 2021.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CASEY, Michael. *The history of Kuwait*. Westport, Connecticut: Greenwood, 2007.

CHAPPELL, D. The radicalism of Martin Luther King Jr.'s nonviolent resistance. In: *The Washington Post*, Washington, DC, 15 de janeiro de 2018. Disponível em: <<https://wapo.st/2W5hF0n>>. Acesso em: 17 de agosto de 2021.

ENGELS, F. *Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft ('Anti-Dühring')*. Werke Band 20. Berlin: Dietz, 1975.

FINNIE, D. *Shifting Lines in the Sand: Kuwait's elusive frontier with Iraq*. Cambridge, MA: Harvard Univ., 1992.

FUKUYAMA, F. *O Fim da História e o Último Homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

HINKELAMMERT, F. J. *Hacia una crítica de la razón mítica*. Caracas: Perro y la Rana, 2008.

KANT, I. *Para a paz perpétua*. Rianxo: IGESIP, 2006.

KING, M. L., Jr. The Other America. Speech at Stanford University on April 4th, 1967. In: *Civil Rights Movement Archive*. San Francisco, CA: CRMA, 2020. Disponível em: <<https://www.crmvet.org/docs/otheram.htm>>. Acesso em: 17 de agosto de 2021.

LOCKE, J. *Dois Tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, J. *Political Essays*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.

LOSURDO, D. *Contra-história do liberalismo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

LOSURDO, D. *Um mundo sem guerras: a ideia de paz das promessas do passado às tragédias do presente*. São Paulo: Unesp, 2018.

LOSURDO, D. *A não violência: uma história fora do mito*. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

MARX, K.; ENGELS, F. *Die Deutsche Ideologie*. Werke Bd. 3. Berlin: Dietz, 1978.

POLANYI, K. *A grande transformação: origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SZAFARZ, R. The Legal Framework for Political Cooperation in Europe. In: LEFEBER, R.; FITZMAURICE, M.; VIERDAG, E. W. (orgs). *The Changing political structure of Europe*. Dordrecht, NL: Martinus Nijhoff, 1991, p. 221-228.

TAYLOR, F. *The Berlin Wall: A World Divided, 1961-1989*. London: Harper Perennial, 2008.

US CONGRESS. 90th Congress, 2nd session. In: *Congressional Record-Senate*, v.114, 05 abr, 1968. Disponível em: <<https://www.congress.gov>>. Acesso em: 17 de ago. 2021.

15. ALASDAIR MACINTYRE E SUA TEORIA DA COMUNIDADE ENQUANTO ESPAÇO PÚBLICO VOLTADA PARA O FLORESCIMENTO DO SER HUMANO ENQUANTO RACIOCINADOR PRÁTICO INDEPENDENTE



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-15>

Jáder de Moura Fontenele¹

Resumo

Objetivo deste trabalho é apresentar um recorte da filosofia de Alasdair MacIntyre mais especificamente quanto à sua teoria da comunidade enquanto espaço público voltado para o florescimento do ser humano. Em *Animais Racionais Dependentes* o escocês teoriza um esboço de sua proposta sócio-política enquanto espaço público para que os seres humanos e a comunidade floresçam como animais racionais independentes. Apesar desse complexo sistema permanecer ainda aberto para futuras modificações, por hora esta é a obra que o autor propõe sua concepção inicial de visualização de sua proposta comunitária, onde influências marxistas e, sobretudo tomistas tentam conviver em relativa harmonia em prol do florescimento humano.

Palavras chaves: Comunidade. Florescimento. Virtudes. Raciocínio prático.

Introdução

Alasdair MacIntyre (1929 -) é um filósofo escocês que tem se destacado como crítico da modernidade principalmente após a publicação da obra *Depois da Virtude* (1981), ele passou por diversas filiações filosóficas, que vão do marxismo humanista, aristotelismo e atualmente ele se considera um tomista. O trabalho enfoca um recorte dessa última filiação uma vez que o conceito de comunidade dele possui muitos aportes do tomismo.

Em 1999, MacIntyre publica o livro *Animais Racionais Dependentes (ARD)* onde ele apresenta uma proposta teórica para as bases sócio-políticas do que

¹ Doutorando em Filosofia PUCRS. Bolsista CNPQ. jader.fontenele@gmail.com

poderá vir a ser a comunidade, a utilização das virtudes e um viver prático racional. A comunidade é vista nesta teoria enquanto um espaço público onde o florescimento humano é seu principal objetivo, entender esse esquema é imprescindível para buscar visualizar a estrutura social da vida racional e virtuosa proposta pelo escocês, uma engenhosa construção onde os conceitos de virtude, justiça e de lei natural podem clarear a compreensão da vida comunitária tal como esboçou o filósofo na citada obra, e aprofundar os estudos sobre suas influências marxistas e tomistas no desenvolvimento de seu conceito de comunidade.

Segundo Martínez (2012) em sua análise sobre MacIntyre, ele ensina que quem incluiu um caráter normativo das virtudes na lei natural foi São Tomás de Aquino, a partir de então a lei natural passou a ser um preceito da razão voltado para um bem comum e promulgado em uma comunidade por alguém que tenha a autoridade e o reconhecimento para tal, portanto, para entendermos a relação de lei natural na comunidade precisamos conhecer a proposta sócio-política de MacIntyre tal como ele esboçou na obra *Animais Racionais Dependentes (ARD)*.

Parafraseando Marx, MacIntyre diz que “em sua simplicidade mais primitiva, o homem é, todavia, em grande parte, em sua vida social, um animal. Mas então intervém a divisão do trabalho para jogá-lo no mesmo papel que jogou o pecado original na teologia cristã” (MACINTYRE, 2007, p. 78), para Marx a divisão do trabalho deu origem às primeiras separações reais na comunidade, onde o homem tem que necessariamente desempenhar um papel que supra primeiramente a exigência da comunidade e em segundo plano sua própria necessidade. Um pescador ou pastor de ovelhas, por exemplo, receberá da comunidade uma renda e valorização muito menor do que o de um dono de fábrica ou de um banqueiro, assim, ele exercerá um papel social na comunidade e em troca recebe somente a manutenção física para sua existência. MacIntyre (2007) cita que esta será a primeira vez que se instaura um conflito de interesses entre o trabalhador e a comunidade. A comunidade transformara-se numa forma política de coação do indivíduo.

O sistema de produção e intercâmbio assim criado não é, por suposto, uma associação voluntária; é o resultado natural do intento do homem de satisfazer suas necessidades. Mas, já que a sociedade não é uma associação voluntária,

necessariamente aparece ante os indivíduos como um poder estranho (MACINTYRE, 2007, p. 78).

Devido aos efeitos da divisão do trabalho e da alienação do trabalhador, MacIntyre (2007) pontua que Marx constrói um sistema político onde seria necessária a extinção da sociedade como instrumento contrário ao interesse do indivíduo, para tanto seria preciso que a maioria do povo ficasse sem propriedades e que a produtividade alcançasse um patamar em que todas as necessidades pudessem ser satisfeitas facilmente, tal socialização evitaria a exploração e pacificaria a luta de classes.

Em *ARD* a proposta macintyreana é apresentar uma proposta de comunidade como um espaço público onde o ser humano possa se abrigar para construir um lugar em que o poder econômico não seja uma determinante absoluta, onde o Estado não seja o único centro de decisão política para uma massa de sujeitos passivos, onde o emotivismo individualista não oponha homem contra homem na busca dos bens individuais por causa da ausência de um bem comum coeso, mas sim, um refúgio onde o agir prático racional permeado pelas virtudes do reconhecimento da dependência guiem o ser humano para além da emancipação sócio-política ou ideológica.

Dessa forma, Marx foi um importante vetor para MacIntyre entender a relação homem e capital, porém, grande parte da compreensão macintyreana de identidade animal e humana tem por base a larga influência de Aristóteles e Tomás de Aquino na filosofia do escocês, por isso é necessário conhecer e as redes de reciprocidade no espaço público sócio-racional do seu ideal de comunidade com sua complexa teia simbiótica.

A comunidade e as redes de reciprocidade no espaço público da comunidade

Segundo MacIntyre (2001a), Foucault tem sido o último a teorizar (antecedido por Santo Agostinho, Hobbes e Marx) sobre o fato de que as redes institucionalizadas de reciprocidade se tornam estruturas de distribuição injustas de poder, e são assim para esconder e proteger essa má distribuição, onde não raramente encontra-se

subordinação e exploração. Todo sistema por mais perfeito que aparente ser, sempre estará sujeito a falhas, e saber disso é um importante fato a ser trabalhado ou prejudicará a todos indistintamente. A defesa para tal possibilidade reside no exercício das virtudes²⁷, pois para alcançar seu bem e o bem da coletividade a estrutura precisa estar em ordem, por isso os raciocinadores práticos independentes precisam ter consciência da centralidade das virtudes³⁸ não só para seu próprio florescimento, mas também para o da comunidade, principalmente quanto àqueles que exercem função de distribuição de poder e a possibilidade destes se corromperem pelo status da função.

Viver em uma comunidade como propõe MacIntyre é ter também a consciência das inclinações que o homem está sujeito pelo não uso das virtudes, pois as virtudes necessárias para a participação nas relações sociais requerem uma visão realista e crítica da distribuição do poder e do seu uso. "Tanto aqui como nos outros aspectos da vida, é necessário aprender a viver com a realidade do poder e lutar contra ela" (MACINTYRE, 2001a, p. 122). Assim as relações institucionalizadas (família, escola, trabalho) são relações indispensáveis para a estrutura social do espaço público da comunidade, mas também podem frustrar o ideal de bem comum e toda a ordem política quando é mal administrada, por isso, a preocupação do escocês quanto ao desenvolvimento da racionalidade prática genuína e de uma democracia sólida nos debates políticos, pois são através deles (dentre outros instrumentos e espaços) que possibilitarão o uso da racionalidade e das virtudes para a luta contra uma realidade nociva ao bem comum e ao florescimento humano.

Exercitar o raciocínio prático independente é uma característica do florescimento genuíno e um instrumento eficaz no debate político na comunidade,

² "As virtudes encontram sentido e finalidade não só no sustento dos relacionamentos necessários para que se alcance a variedade de bens internos às práticas, e não só no sustento da forma de uma vida individual em que cada indivíduo pode procurar seu próprio bem como o bem de sua vida inteira, mas também no sustento das tradições que proporcionam tanto às práticas quanto às vidas o seu necessário contexto histórico" (MACINTYRE, 2001b, p. 374).

³ "As virtudes, portanto, devem ser compreendidas como as disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento do bem cada vez maior. O catálogo das virtudes, incluirá, portanto, as virtudes necessárias para sustentar as espécies de lares e de comunidades políticas nas quais homens e mulheres podem procurar o bem juntos, e as virtudes necessárias para a investigação filosófica sobre o caráter do bem" (MACINTYRE, 2001b, p. 368-369).

como diz MacIntyre (2001a), se não se raciocina sempre se estará numa situação de dependência do julgamento dos outros. A comunicação do argumento é essencial para propor ou rebater algo diante de uma simples conversa ou de uma discussão política sobre algo, para tanto, o exercício das virtudes faz-se presente, principalmente a virtude de julgar com prudência.

O debate é o modo como geralmente a comunidade tomará suas decisões, pois conforme "a perspectiva aristotélica adotada, o raciocínio prático é, por sua própria natureza, o raciocínio junto com outros, geralmente de um conjunto determinado de relações sociais" (MACINTYRE, 2001a, p. 128). Este raciocínio prático se origina e desenvolve-se ao longo da vida da pessoa, quando crianças ele geralmente se limita à influência dos pais e pessoas mais próximas, à medida que vamos crescendo esse círculo vai progredindo com o fim de alcançarmos nosso bem e conseqüentemente o bem da comunidade, daí a importância de relações sociais sadias para nos estimularmos, primeiramente na compreensão do bem e depois na avaliação da melhor maneira de como o alcançaremos através do raciocínio prático. Se a comunidade floresce, a noção consensual de bem manter-se-á vívida e envolvente, se as relações sociais se degradam a estrutura não se mantém.

Conforme Aristóteles (2001), a *pólis* grega era entendida como um tipo de associação que visava algum bem, pois os homens atuavam perseguindo algo que julgavam ser um bem. Na comunidade macintyreana ocorre o mesmo, só que com uma ênfase maior na cooperação dos membros através da rede de reciprocidade, onde os bens individuais são alcançáveis na medida em que os outros membros também o entendem como essencial, de tal maneira que ajudar alguém que se encontra em uma situação temporária de incapacidade e ajudá-lo, não só contribui para o alcance do bem deste indivíduo, mas também no da própria comunidade. Essa ajuda deve ser feita sem esperar nada em troca, afinal, quando este indivíduo se recuperar também os ajudará, não somente porque foi ajudado, mas porque é uma ação inerente pelo bem de todos.

Se o indivíduo resolver cooperar somente na medida em que foi ajudado, tal cálculo lhe tornará um individualista com o passar do tempo, é natural que em muitas ocasiões ajudemos sem esperar nada em troca, pois às vezes a incapacidade pode ser irreversível, mesmo assim, este ainda é um membro da comunidade, embora em

uma situação agora de total dependência, tal cuidado para com este é feita pela inerência do caráter das virtudes, principalmente da justa generosidade, e não com um fim utilitarista ou esperando um louvor dos demais. Um caso interessante e que vem ao caso é narrado sabiamente por Aristóteles:

Uma indicação disso é a alegria que as mães têm em dar amor. Algumas chegam a dar os seus próprios filhos para serem criados por amas, mas amam-nos e sabem deles, mesmo sem procurarem receber amor em troca, no caso de tal não ser também possível. É que parece bastar-lhes verem que os seus filhos estão bem, e elas amam-nos mesmo se aqueles, por não saberem quem elas são, não lhes derem o que um filho deve dar a uma mãe (ARISTÓTELES, 2009, p. 186).

Tal como o exemplo de Aristóteles, a rede de relações de reciprocidade não age conforme uma ideia de pagamento como contrapartida pelos bens recebidos, – aliás, a noção de cálculo é rejeitada pelo escocês – muitas vezes nem seremos reconhecidos pela ação, ou não na mesma medida, mas o importante é poder criar um raciocínio prático comunitário de ajuda e acolhimento para aqueles que estão passando por uma situação de incapacidade, como na velhice, um estado de coma ou uma perda total de movimentos, pois devido à imprevisibilidade da vida qualquer um pode cair em um estado de dependência dos outros, os quais o ajudarão essa pessoa sem medir ou calcular esforços econômicos.

“Uma comunidade floresce, sua rede de relações familiares, vizinhas e profissionais florescem, quando as atividades de seus membros que buscam o bem comum estão moldadas pela racionalidade prática” (MACINTYRE, 2001a, p. 129). O filósofo escocês destaca que os bens individuais não estão subordinados ao bem da comunidade, nem vice-versa, mas que os bens individuais devem ser vistos como pertencentes aos bens da comunidade, pois só assim podem ser estimulados pelos demais membros. Logo, cabe ao raciocinador prático independente decidir que lugar pode ocupar os bens da comunidade em sua vida. Um pai de família não precisará, por exemplo, do mesmo estilo de vida, nem dos mesmos bens buscados por um atleta.

O raciocinador prático independente é livre para raciocinar e escolher as

melhores razões para atingir seu bem, devido ao fato de buscar e conseqüentemente atuar com excelência no alcance do bem, auxiliado pelo uso das virtudes, é que será possível gerar um benefício para a comunidade, como se pode encontrar no agir de um bom pai, professor ou médico.

“O objeto dos acordos da comunidade não devem ser somente bens senão também normas, precisamente devido a que a comunidade se constitui como uma rede de indivíduos que dão e recebem, e que necessitam de virtudes” (MACINTYRE, 2001a, p. 129). É com o auxílio das virtudes que podemos guardar as leis, mas como analisa MacIntyre, não há um rol taxativo de quais são as normas e virtudes que devem ser utilizadas, mas é certo que virtudes como a responsabilidade, coragem, confiança, prudência dentre outras, são essenciais na manutenção da rede de relações sociais, como é o caso da justiça conversacional. Essa virtude requer franqueza e objetividade quanto ao tempo relativo no argumento dos participantes, ser franco no sentido de ser verdadeiro, expressar-se sem engano nem armadilhas, e ser objetivo no tempo do argumento de modo a não se prolongar demais na fala, permitindo assim a justa participação dos outros interlocutores.

Para MacIntyre (2001a), o indivíduo que não possuir e cumprir com o que é característico de cada virtude e não cumprir com as normas estabelecidas pela comunidade fracassará em suas responsabilidades sociais, inviabilizando o alcance de seu bem e possivelmente do bem comum. A desobediência das normas acaba por ferir também os preceitos da lei natural conforme pensou Tomás de Aquino, pois:

(...) para que um preceito seja uma lei, da classe que seja, deve ser um preceito da razão orientado para um bem comum e promulgado na comunidade por alguém que conte com a autoridade necessária. Os preceitos da lei natural são os preceitos que Deus promulga através da razão, cuja obediência é indispensável para que os seres humanos possam alcançar o bem comum (MACINTYRE, 2001a, p. 132).

Logo, a desobediência é uma atitude iminentemente irracional, pois impossibilita o alcance dos bens e a desordem nas funções comunitárias, desse modo, tornar-se um raciocinador prático independente é primordial, pois ele e os

demais raciocinadores estarão em condições de manter toda estrutura que rege a ordem da comunidade, a lei natural. "Não obstante, os preceitos da lei natural são muito mais que normas, pois entre os preceitos da lei natural há os que ordenam fazer o que as virtudes exigem dos seres humanos" (MACINTYRE, 2001a, p. 132), eles exigem que se atue com coragem, temperança, ou prudência de acordo com cada situação, ou seja, as virtudes são o meio para se alcançar um fim, elas são os elementos essenciais para o alcance do *télos* humano na comunidade, o florescimento.

Segundo Fóppoli (2010, p. 281), o projeto político macintyreano se difunde nas bases de uma sociedade, nas famílias, escolas, hospitais, universidades, clubes, instituições beneficentes, grupos religiosos e assim por diante, pois entende que só através deste tipo de comunidades é possível existir o bem individual e comum dos seres humanos na sociedade. Assim, um dos objetivos fundamentais das comunidades é procurar e desenvolver seu bem intrínseco que permita o florescimento de seus membros e da própria comunidade.

Com relação aos bens individuais e bens comuns, MacIntyre (2001a) esclarece que a cooperação mútua para o bem comum é um fator indispensável para a manutenção das relações na comunidade, se, por exemplo, todos agirem com desonestidade nas relações econômicas, nenhuma atividade dessa esfera conseguirá manter-se de pé. O raciocinador prático independente terá que atuar de maneira que sua cooperação seja racional, tal como se espera deste e aceitar as regras restritivas que garantam uma negociação justa e segura para que todos possam se beneficiar nesse espaço público.

Considerações Finais

A respeito da comunidade proposta por MacIntyre em *Animais Racionais Dependentes*, esta pode ser vista inicialmente como um espaço público onde cada indivíduo se desenvolve corporal e mentalmente procurando a maturidade psicológica e moral, onde inicia sua interrogação sobre o bem e o desenvolvimento do raciocínio prático, onde interage com os outros em relações de reciprocidade e atua em papéis sociais. O conceito de sociedade ou comunidade macintyreana

encontra forte influência da *pólis* grega como foi visto, é claro que com as devidas ressignificações e contextualizações.

A comunidade para MacIntyre também é encarada sob sua funcionalidade, pois a função própria da sociedade é realização do bem enquanto seu fim, esse fim determina a sistemática da associação, de suas instituições, dos indivíduos e grupos. MacIntyre entende que os seres humanos raciocinam e agem dentro um espaço público comunitário, logo não podem ser compreendidos isolados de seu contexto social, ou seja, fora de seu ambiente no qual a racionalidade pode ser exercida.

O sentido de comunidade em *ARD* é uma proposta ética e política onde se porá em prática uma estrutura de comunidades locais na qual o projeto moral macintyreano esteja em conexão com uma ordem que possibilite o desenvolvimento do projeto moral, ou seja, da ética das virtudes, ética esta repensada para os desafios da modernidade liberal.

Em *Animais Racionais Dependentes* o escocês teoriza um esboço de sua proposta sócio-política enquanto espaço público para que os seres humanos e a comunidade floresçam como animais racionais independentes. Apesar desse complexo sistema permanecer ainda em aberto para futuras modificações, por hora esta é a obra que o autor propõe sua concepção inicial de visualização de sua proposta comunitária, onde influências marxistas e, sobretudo, tomistas tentam conviver em relativa harmonia.

MacIntyre é realista ao saber que o Estado-nação não possibilita de forma ampla a deliberação racional tão necessária para o consenso sócio-político como proposto teoricamente para sua comunidade, a resposta a isso está em que sua proposta de comunidade pode ser construída dentro de um Estado-nação, onde ela manterá relações com ele e suas instituições, só que de uma maneira mais reservada, pois os vínculos comunitários têm por base as práticas das virtudes do reconhecimento e da dependência, muito diferentes do *ethos* do indivíduo moderno.

Apesar disso, os membros da comunidade serão cidadãos do Estado, porém sua política interna será cooperativista, mas não isolacionista diante das instituições e normas estatais. Como de fato essa comunidade se realizará ainda é um fato a ser analisado, o filósofo cita exemplos de comunidades ribeirinhas, povoados quilombolas e outras comunidades que ainda guardam suas tradições e virtudes,

assim a proposta permanece em aberto como um lugar ideal onde a deliberação racional e as virtudes norteariam os rumos em busca do florescimento humano.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antônio C. Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

FÓPPOLI, J. M. F. *La complementariedad entre la ética y a política en el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. 2010. 427f. Tese. Departamento de Ciência jurídica y de la Administración, Universidad de Granada, Espanha, 2010.

MACINTYRE, A. *Animales Racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Trad. Beatriz Murguia. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001(a).

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

MACINTYRE, A. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*. São Paulo: Loyola, 2001(c).

MACINTYRE, A. *Marxismo y cristianismo*. Granada: Editorial Nuevo Início, 2007.

MARTÍNEZ, J. L. G. *Cosmovisión liberal y ley natural: Claves antropológicas en la filosofía moral de Alasdair MacIntyre*. 2012. 359f. Tese. Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Universidad de Valencia, Espanha, 2012.

16. O PROBLEMA (MORAL) DA DESIGUALDADE



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-16>

Julio Tomé¹

RESUMO

Desde muito antes da crise financeira internacional de 2007/2008, um espectro ronda o mundo: o espectro da desigualdade. O economista francês Thomas Piketty, ciente desse espectro, publicou em 2013 na França seu livro *Le capital au XXI^e Siècle*. Seu livro foi traduzido em 2014 para o inglês (e, também, para o português) e se tornou bestseller. De acordo com Piketty, o problema da desigualdade contemporânea é que as pessoas mais ricas estão se tornando ainda mais ricas, sendo que esse processo pode ser explicado por meio de duas leis gerais do capitalismo (a saber, (i) $a = r \times \beta$; (ii) $\beta = s/g$) e uma regularidade empírica ($r > g$), sobre a qual a taxa de remuneração de capital r se sobrepõe ao crescimento da produção e da renda g , o que permite as pessoas com mais dinheiro aumentarem suas fortunas em detrimento das pessoas mais pobres. Essa argumentação do economista francês não convence os autores intitulados suficientaristas, que questionam "qual o problema de haver uma pessoa com mais dinheiro que outra?". Para os suficientaristas bastaria que se impedisse a pobreza. Ao se superar a pobreza, não há qualquer problema em haver desigualdades (inclusive exorbitantes) de renda e riqueza. Autores suficientaristas, como Henry Frankfurt e Joseph Raz, julgam que do ponto de vista moral não é importante que todas as pessoas tenham o mesmo, mas que cada uma tenha o suficiente. Autores igualitaristas tendem a discordar dessa leitura suficientarista. Para os igualitários, as desigualdades são sim um problema a ser enfrentado. Porém, os igualitários divergem sobre o modo como essas desigualdades devem ser interpretadas. Enquanto os igualitaristas de fortunas (*Luck Egalitarianism*) possuem uma visão instrumental das desigualdades, autores do igualitarismo social (ou igualitarismo relacional) veem as desigualdades como um

¹ Doutorando em filosofia no PPGFIL/UFSC. Professor substituto de Filosofia do Instituto Federal de Brasília (IFB, campus Recanto das Emas). Juliohc7@hotmail.com

problema moral. Frente ao igualitarismo de fortuna, o igualitarismo social defende que há um *status* de igualdade moral inerente a todas as pessoas, e que, portanto, uma sociedade justa é aquela que respeita essa igualdade. Desse modo, caberá a esse trabalho apresentar as perspectivas igualitaristas, frente às leituras suficientaristas, sobre as quais, se argumentará que a perspectiva do igualitarismo de fortuna falha em lidar com as desigualdades, uma vez que veem as desigualdades apenas como um problema de distribuição e redistribuição de bens. Os igualitaristas de fortuna não percebem o problema moral concernente às desigualdades. Por fim, se argumentará que a perspectiva do igualitarismo social, ao defender que há um *status* de igualdade moral inerente a todas as pessoas e que, portanto, uma sociedade justa é aquela que respeita essa igualdade, deve ser lida como uma resposta mais abrangente ao problema da desigualdade social.

Palavras-chave: Desigualdades. Suficientarismo. Igualitarismo de fortuna. Igualitarismo social.

1 SUFICIENTARISMO

Desde muito antes da crise financeira internacional de 2007/2008, um espectro ronda o mundo. O espectro da desigualdade. “No mundo, oito pessoas detêm o mesmo patrimônio que a metade mais pobre da população. Ao mesmo tempo, mais de 700 milhões de pessoas vivem com menos de US\$ 1,90 por dia” (OXFAM, 2017, p. 6)². Sendo que “o debate em torno da desigualdade na distribuição da renda tem crescido nos últimos anos. O maior interesse por essa questão tem ocorrido em função de novas pesquisas que apontam que a desigualdade nos estratos mais altos da sociedade é elevada e vem aumentando” (SPE, 2016, p. 3). Movimentos como *Occupy Wall Street* (2011), com o slogan “nós somos os 99%”, e o livro *O Capital no Século XXI* (2014) do economista francês Thomas Piketty, são

² Deve-se salientar que no Brasil “[...] apenas seis pessoas possuem riqueza equivalente ao patrimônio dos 100 milhões de brasileiros mais pobres. E mais: os 5% mais ricos detêm a mesma fatia de renda que os demais 95%. Por aqui, uma trabalhadora que ganha um salário mínimo por mês levará 19 anos para receber o equivalente aos rendimentos de um superrico em um único mês” (OXFAM, 2017, p. 6). Além disso, para receber o que o 1% mais rico recebe mensalmente, uma pessoa que tem como salário mensal a quantia de um salário mínimo precisaria trabalhar quatro anos (Oxfam, 2017). Sublinha-se que o “1% mais rico do País recebe mais de R\$ 40.000,00 por mês” (OXFAM, 2017, p. 22).

decorrentes desse maior interesse sobre o tema da desigualdade, em um mundo onde "entre 1987 e 2013, o número de bilionários, em dólares, no mundo, segundo a *Forbes*, passou de 140 para 1.400, e sua riqueza total, de 300 bilhões para 5.400 bilhões de dólares" (PIKETTY, 2014, p. 422)³.

Em seu livro, o economista francês apresenta alguns dados que são assustadores sobre a realidade contemporânea da desigualdade, mostrando um mundo muito mais desigual do que aquele apresentado pelos ideólogos neoliberais, ou até mesmo pelos críticos de esquerda do sistema capitalista. Segundo Piketty (2014), as desigualdades contemporâneas e passadas poderiam ser explicadas por meio de duas leis fundamentais do capitalismo, (i) $\alpha = r \times \beta$, i.e., "[...] a participação do capital na renda nacional é igual ao produto do retorno do capital, r , e da razão capital/renda, β [...]" (PIKETTY, 2014, p. 56); (ii) $\beta = s/g$, i.e., "[...] a razão capital/renda é, no longo prazo, igual à taxa de poupança, s , dividida pela taxa de crescimento da economia, g . [...]" (PIKETTY, 2014, p. 165); e uma regularidade expressa como $r > g$, i.e., a taxa de remuneração de capital r se sobrepõe ao crescimento da produção e da renda g .

O aumento desenfreado das desigualdades poderia ser visto como estarrecedor, inacreditável, expressando um mundo com uma desigualdade exorbitante e muito maior do que poderia ser tolerada. Um mundo injusto, no qual não cabe outra atividade que não seja a luta diuturna contra a sua manutenção. Desse modo, é uma consequência lógica para todas as pessoas que veem esses números e se tomam de indignação e revolta que a luta contra as desigualdades não só é um caminho comum e desejável, como inevitável. Assim, se poderia julgar que a única forma de se chegar a um mundo mais justo é por meio da diminuição constante das desigualdades de renda e riqueza, tendo como objetivo final um mundo onde as desigualdades são insignificantes.

Autores suficientaristas como Henry Frankfurt (2016) e Joseph Raz (1988), porém, julgam que não há um problema (intrínseco) com as desigualdades. Assim, para esses autores, a luta contra as desigualdades não é algo desejável. O problema,

³ No caso brasileiro, "Entre 2000 e 2016, o número de bilionários brasileiros aumentou de aproximadamente 10 para 31. Em conjunto, eles possuem um patrimônio de mais de US\$ 135 bilhões (R\$ 424,5 bilhões). Nem toda essa fortuna é fruto somente do trabalho próprio: do total dos bilionários brasileiros, metade herdou patrimônio da família – 16 (52% do total)" (OXFAM, 2017, p. 30).

para os suficientaristas, seria meramente a pobreza. Esses autores defendem que a questão que deveria ser encarada é o fato de algumas pessoas não possuírem um mínimo adequado. Os suficientaristas, portanto, não argumentam em favor da diminuição das desigualdades, julgando que ao se atingir um mínimo adequado, as desigualdades poderiam ser bastante exorbitantes (como são) e não haveria qualquer problema com isso. Frankfurt (2016), por exemplo, apesar de reconhecer que os mais ricos usufruem uma grande influência sobre os códigos sociais e de conduta, assim como na determinação de qualidade e trajetória da vida política, julga que apesar da desigualdade econômica ser indesejada, ela não é moralmente questionável. Para Frankfurt (2016), do ponto de vista moral, não é importante que todos tenham o mesmo, mas que cada um tenha o suficiente. Conforme o autor, se todos possuem dinheiro suficiente, não será visto como relevante nem constituiria uma preocupação saber se alguém teria mais do que as outras pessoas. Segundo Frankfurt (2016), é comum os apelos à igualdade terem um poder retórico e emocional considerável sobre indivíduos moralmente conscientes. O autor, porém, afirma que o apelo moral dos ideais igualitaristas permanecerá ilusório enquanto se basear na suposição de que a igualdade é, por si só, moralmente desejável. "[...] Não há ideal igualitarista cuja realização é valiosa simplesmente e estritamente por direito próprio. A luta pela igualdade é sempre moralmente pertinente em virtude de promover outros valores e não por ser, em si mesma, um valor moral desejável" (FRANKFURT, 2016, p. 36).

Frankfurt (2016) julga que nenhuma forma de igualdade (seja igualdade de recursos e de bem-estar ou igualdade de oportunidades, igual respeito, direitos iguais, consideração igual, interesses iguais etc.) é intrinsecamente importante. Não haveria um valor moral derivado da igualdade. Segundo Frankfurt (2016), ter menos do que outros não implica ter dificuldades, i.e., não há uma associação entre uma baixa posição social e uma péssima qualidade de vida, ao menos, conforme o autor, as coisas não precisam necessariamente ser assim. É verdade que isso não significa que para Frankfurt (2016) a riqueza excessiva não deve ser diminuída. O autor acredita que algumas pessoas têm muito para si e possuem muito mais do que o necessário para uma boa vida ativa, produtiva e confortável. Essas pessoas

possuiriam uma espécie de “gula econômica” e extrairiam da riqueza econômica da nação muito mais do que precisam para viver bem.

Para Frankfurt (2016) a desigualdade é uma característica puramente formal, sendo que uma preocupação moral genuína não é formal, mas substantiva, i.e., a questão central para os suficientaristas é se as pessoas têm uma vida boa, não lhes interessa as comparações entre as vidas das pessoas. Frankfurt (2016) diferencia igualdade e respeito. O autor alega que a igualdade é meramente uma questão de cada um ter o mesmo que os outros, enquanto tratar uma pessoa com respeito significa lidar com ela exclusivamente de acordo com as particularidades da sua personalidade ou circunstâncias que são de fato relevantes para o assunto em causa. Assim sendo, ao se tratar uma pessoa com respeito, tem-se excluída a hipótese de que lhe atribuir vantagens ou desvantagens especiais implica imparcialidade e recusa da arbitrariedade. Frankfurt (2016) assevera que aquelas pessoas que se preocupam com a igualdade aspiram a resultados que são, com alguma pertinência, indistinguíveis, enquanto as que buscam respeito aspiram resultados ajustados especificamente às particularidades do indivíduo. O autor reconhece a possibilidade de convergência entre respeito e igualdade.

Conforme Frankfurt (2016), a igualdade não tem, sobre a desigualdade, qualquer vantagem moral inerente, sendo que a pretensão do igualitarismo é derivada, i.e., fundamenta-se nos critérios básicos de respeito e imparcialidade e, portanto, a pessoa é tratada como se não fosse aquilo que, na verdade, é. O autor afirma que

[...] As implicações de características importantes da sua vida são negligenciadas ou negadas. Aspectos pertinentes sobre o modo como são as coisas são tratados como se não existissem. Quando lhe negam o respeito apropriado é como se a sua existência fosse reduzida [...] Quando a tratam como se fosse algo diferente daquilo que é, sente que é a sua autopreservação que está em jogo” (FRANKFURT, 2016, p. 41).

Frankfurt (2016) acredita que as exigências de igualdade possuem um significado muito diferente das exigências de respeito, pois quando uma pessoa

deseja ser tratada como igual pelas demais pessoas, está calculando as suas exigências com base naquilo que os outros têm, em vez de se basear no que estará de acordo com as suas condições reais e que mais adequadamente satisfará os seus interesses e necessidades. No desejo de igualdade expresso por uma pessoa, afirma Frankfurt (2016), não há qualquer afirmação de si mesma, pois a preocupação em ser igual a todos os outros leva as pessoas a definirem os seus objetivos com base em considerações estabelecidas por outros, e não nas particularidades específicas das suas próprias naturezas distintas e das suas próprias circunstâncias.

Grifa-se que para Raz (1988) o princípio da igualdade gera desperdício, pois quando não há benefícios suficientes para todos, não se pode dar apenas para alguns. Para que o princípio da igualdade não seja violado, portanto, cria-se ou permite-se o desperdício. Conforme o autor, por vezes o princípio da igualdade só é satisfeito se ocorrer o desperdício. Raz (1988) alega que todos os princípios de direito geram a igualdade (em algum aspecto) como um subproduto incidental e que alguns princípios são naturalmente expressos usando termos de "igualdade" ou afins, sem ter nada a ver com igualitarismo. De modo semelhante à Frankfurt, Raz (1988) afirma que o errado é a pobreza, o sofrimento e a degradação que a acompanham, não a desigualdade. A desigualdade, segundo essa perspectiva, é um indicativo de que pode haver recursos que podem ser utilizados para remediar a situação. A desigualdade é relevante para uma discussão sobre o que pode ser feito, bem como para argumentos sobre a responsabilidade por não fazer o suficiente para reduzir a pobreza. A igualdade, desse modo, não deve ser vista como um objetivo, mas um subproduto – uma consequência.

2 IGUALITARISMO DE FORTUNA

Anderson (1999), em um já consagrado trabalho sobre os igualitarismos, afirma que, diferentemente dos suficientaristas, os igualitários acreditam que as desigualdades são, sim, um problema a ser enfrentado. A autora, porém, destaca que grande parte da teorização igualitária contemporânea está amplamente dividida entre os igualitários de fortuna (*Luck Egalitarianism*) e os igualitários relacionais. A diferença entre as perspectivas, como se verá, é que enquanto os igualitários de

fortuna possuem uma visão instrumental das desigualdades, os igualitários sociais veem as desigualdades como um problema moral. A discordância teórica entre esses grupos, segundo Anderson (1999), é sobre como conceber a igualdade, por um lado, e vê-la como uma distribuição igualitária de bens não relacionais entre indivíduos, e por outro, como um tipo de relação social entre pessoas - uma igualdade de autoridade, *status* ou posição.

Em outro trabalho, Anderson (2010) coloca que os igualitários de fortuna e os igualitários relacionais (sociais) estão fazendo perguntas diferentes quando perguntam o que a justiça (distributiva) exige. Os igualitários de fortuna estão perguntando qual estado de coisas, com respeito à distribuição de bens às pessoas, é moralmente desejável. Eles então assumem que a justiça dá a cada agente o mesmo objetivo: realizar esse estado. Por outro lado, os relacionais acreditam que os princípios de justiça devem ser viáveis de tal forma que os agentes sejam capazes de segui-los. Requerem que os princípios sejam publicamente articuláveis de modo que as pessoas possam compartilhar uma compreensão do que exigem e se são geralmente seguidos. Buscam, portanto, princípios que sejam estáveis, de modo que as pessoas possam ser motivadas por seu senso de justiça ao seguir estes princípios ao longo do tempo. Exigem que os princípios satisfaçam uma condição de melhoria de Pareto: que não proíbam ações ou bloqueiem eventos que promovam os interesses de algumas pessoas e nenhuma outra desvantagem.

Destaca-se que, segundo Anderson (1999), o igualitarismo de fortuna se baseia em duas premissas morais, a saber, (i) que as pessoas devem ser compensadas por infortúnios imerecidos e (ii) que a compensação deve vir apenas daquela parte da boa fortuna alheia que é imerecida⁴. Segundo a autora, as teorias do igualitarismo de fortuna compartilham um núcleo comum: um híbrido de capitalismo e estado-providência, no qual veem o estado de bem-estar como uma gigantesca seguradora que afiança seus "filiados" (i.e., cidadãos) contra todas as formas de má sorte bruta. Desse modo, possuem impostos visando a redistribuição e que podem ser vistos como o equivalente moral dos prêmios de seguro contra o

⁴ Segundo Anderson (1999), autores como Dworkin, Rakowski, Roemer, Van Parijs, Arneson, G. A. Cohen e Nagel devem ser vistos como defensores do Igualitarismo de Fortuna, sobre o qual haveria a divisão interna entre o igualitarismo de bem-estar (Arneson, Cohen, Roemer, provavelmente Nagel) e o igualitarismo de recursos (Dworkin, Rakowski, Roemer).

azar. E os pagamentos da previdência compensam as pessoas contra perdas rastreáveis ao azar bruto, assim como as apólices de seguro fazem.

Conforme Anderson (2010), os igualitários de fortuna seguem uma concepção de justificação em terceira pessoa; sendo que o princípio do igualitarismo de fortuna, entretanto, não se opõe apenas a que os agentes tomem as desigualdades da sorte bruta nua como sua razão para dar mais aos sortudos, mas também afirma que qualquer sistema de distribuição é injusto apenas por permitir que a sorte bruta influencie alocações sociais desiguais. Essa reclamação, de acordo com a autora, não tem nenhuma justificativa interpessoal. Para essa corrente, então, todos se beneficiam de um sistema que concede empregos aos competentes. Mesmo sob igualdade de oportunidades, as desigualdades acidentais em dotações naturais determinarão parcialmente a alocação de empregos. Para os igualitários de fortuna não há problema que a sorte bruta influencie as alocações sociais.

Seguindo Anderson, Freeman (2007) assevera que o igualitarismo de fortuna tem como base a ideia de que, em questões de justiça distributiva, a sociedade deve tentar equalizar os efeitos da sorte bruta e da desgraça na distribuição dos bens que uma sociedade efetivamente controla. Assim, os igualitaristas de fortuna acreditam que as perspectivas de uma pessoa não devem ser determinadas pela classe social em que ela nasceu, assim também as perspectivas de uma pessoa não devem ser determinadas pelos talentos naturais (ou falta deles) que ela tem. Os igualitaristas de fortuna julgam que os efeitos desses e de outros acidentes da sorte devem ser equalizados, ou pelo menos neutralizados, na distribuição de benefícios e encargos, pois ninguém é responsável e ninguém merece as capacidades naturais (ou deficiências) com as quais se nasce. Destarte, segue Freeman (2007), o igualitarismo de fortuna parece generalizar a ideia de igualdade de oportunidades, que é central para o pensamento liberal e democrático, sobre o qual sugere-se que para levar a sério a ideia de igualdade de oportunidades precisa-se neutralizar, da melhor maneira possível, não apenas os efeitos da classe social, mas também os efeitos da distribuição de talentos e habilidades naturais e outros acidentes da sorte⁵.

⁵ De modo semelhante, Petroni (2020) afirma que o igualitarismo de fortuna assegura um ideal normativo pelo qual o igualitarismo é visto como a necessidade de retificar e, no limite, neutralizar os efeitos distributivos de circunstâncias involuntárias sobre a vida das pessoas. Se neutralizaria, no igualitarismo de fortuna, os efeitos distributivos da má sorte, ou da fortuna pessoal, por meio de

Freeman (2007) julga que a intuição do igualitarismo de fortuna de que se deve corrigir a (má) sorte, equalizando os efeitos da sorte bruta, não pode por si só servir como uma concepção de justiça distributiva. No máximo, segue o autor, ela fornece uma condição necessária que qualquer princípio de justiça distributiva deve ser atendido ou um princípio que deve ser ponderado no equilíbrio com outras preocupações igualmente prementes. Freeman (2007) também salienta que o igualitarismo de fortuna dá pouca ou nenhuma orientação na resolução de muitas das questões cruciais sobre a estrutura básica da vida econômica de uma sociedade democrática. Os igualitários de fortuna abstraem das relações sociais subjacentes a produção de renda e riqueza, e dizem que não importa como a riqueza é produzida ou quem contribui para sua produção e até que ponto. Segundo essa perspectiva, a riqueza e a renda devem ser distribuídas sem levar em conta quaisquer outras considerações, simplesmente devem equalizar os efeitos da sorte bruta e recompensar e responsabilizar as pessoas por suas escolhas.

O problema do igualitarismo de fortuna, de acordo com Vita (2011), é o fato de incorporar um princípio de responsabilidade pessoal já no nível da formulação de um princípio fundamental de justiça distributiva.

Em uma sociedade na qual o igualitarismo de fortuna fosse adotado como concepção pública de igualdade distributiva, seria publicamente reconhecido que as pessoas que merecem compensação pelas desvantagens que sofrem, têm direito a isso não em virtude de seu *status* moral e social igual, e sim em virtude de sua dotação inferior de recursos internos – seja porque são portadoras de deficiência e de necessidades especiais, seja porque seus talentos e capacidade produtiva têm pouco valor de mercado. Aqueles que pleiteariam compensação

mecanismos distributivos, pois, nessa perspectiva, a ideia é que uma distribuição é justa quando não reflete desvantagens moralmente arbitrárias entre as pessoas. De acordo com Petroni (2020), esses teóricos acreditam que para realizar esse objetivo precisa-se indicar qual é a métrica distributiva mais adequada para uma teoria da justiça, e de que forma se pode evitar instâncias de exploração interpessoal. Maffettone (2010), por sua vez, salienta que a ideia de neutralizar o destino é impraticável; ao considerar todas as desigualdades que dependem das circunstâncias e não das escolhas como injustas, o igualitarismo de fortuna corre o risco de tratar a desigualdade como uma falha ou fraqueza daqueles que desfrutaram de menos bens – e isso mina potencialmente a autoestima dos menos favorecidos. De acordo com Maffettone (2010), não há necessidade de ser radical para admitir que as escolhas voluntárias em um regime de mercado capitalista podem dar origem a desigualdades injustas.

em nome da justiça o fariam com base em uma dotação de recursos internos considerada inferior à de outros na sociedade (VITA, 2011, p. 596).

A visão do autor brasileiro está em consonância com o pensamento de Anderson (1999). Para a autora, o problema do igualitarismo de fortuna é que se trata de uma teoria distributiva da igualdade, que concebe a igualdade como um padrão de distribuição, refletindo uma perspectiva mesquinha, desprezível e paroquial de uma sociedade que se arrepende da diversidade humana de forma hierárquica, moralista, contrastando o responsável e o irresponsável, o inato superior e o inato inferior, o independente e o dependente⁶. Na sociedade dos igualitários de fortuna não se oferece nenhum auxílio para aquelas pessoas que são rotuladas como irresponsáveis, e os benefícios dados àquelas que são vistas como inatamente inferiores são humilhantes. Conforme Anderson (1999), os igualitários de fortuna são paternalistas e os seus esquemas obrigatórios de seguro social são a forma como esses autores e autoras afirmam para as demais pessoas que elas são estupidas para administrarem suas próprias vidas, sendo necessário que o Estado (ou o *Big Brother*, remetendo ao pensamento de George Orwell, nas palavras da autora) faça isso.

Destaca-se que, de acordo com Anderson (1999), um sistema social desse tipo não consegue manter o autorrespeito dos cidadãos e cidadãs, e isso ocorre porque (i) exclui alguns cidadãos de gozarem das condições sociais de liberdade, a partir da ideia ilegítima de que essas pessoas são as culpadas por não gozarem de

⁶ De acordo com Petroni (2017), o igualitarismo de fortuna é um tipo, talvez o principal, de igualitarismo distributivo. Segundo o autor, no igualitarismo distributivo "a igualdade é, em sua natureza, um valor distributivo e as aspirações do igualitarismo são mais bem entendidas por meio da realização de princípios distributivos moralmente corretos" (PETRONI, 2017, p. 75). O problema desse dito igualitarismo, segundo o autor, é que não rejeita, necessariamente, a existência de outros objetivos normativos importantes. Para Petroni (2017), o igualitarismo distributivo não consegue perceber o tipo de desrespeito que ocorre em situações de marginalização, deferência e outras formas de dominação política, sobre o qual, a exclusão dos processos de autodeterminação pode ser um tipo de desrespeito mesmo quando as demais dimensões dos direitos pessoais são respeitadas. De acordo com o autor, "Quando negamos a participação, ou o ponto de vista de alguém, em um processo deliberativo que tem por objetivo determinar a sua própria realidade social, então estamos desrespeitando essa pessoa enquanto um agente igual em capacidade de se autodeterminar [...]". (PETRONI, 2017, 235). Segundo Petroni (2020), o igualitarismo de fortuna, visto como um problema de equidade distributiva, não leva em conta, entre outras coisas, a noção de respeito mútuo, correndo o risco de transformar o projeto igualitário em um empreendimento conceitualmente incompleto e teoricamente desestimulante.

suas próprias liberdades; (ii) faz com que a base das reivindicações dos cidadãos uns sobre os outros seja o fato de uns serem inferiores a(o)s outra(o)s no valor de suas vidas, talentos e qualidades pessoais. Assim, seus princípios expressam o desprezo por aquelas pessoas que são vistas e carimbadas como inferiores e sustentam a inveja como base para a distribuição de bens do sortudo para o desafortunado; (iii) na tentativa de assegurar que as pessoas assumam responsabilidade por suas escolhas, faz julgamentos aviltantes e intrusivos das capacidades das pessoas no exercício da responsabilidade e da liberdade.

3 IGUALITARISMO RELACIONAL

Frente ao igualitarismo de fortuna, o igualitarismo social defende que há um *status* de igualdade moral inerente a todas as pessoas, e que, portanto, uma sociedade justa é aquela que respeita essa igualdade. Desse modo, as considerações sobre justiça social não se dão em discussões meramente distributivas ou redistributivas, mas enquanto discussões que levam em conta os valores relacionais das pessoas (i.e., o *status* de igualdade moral). A busca pela igualdade, segundo o igualitarismo social, não ocorre por meio (ou objetivando) da própria igualdade, mas em vista de outros valores sociais – onde a igualdade é um valor importante, mas não único⁷.

Scheffler (2005) declara que a ideia básica é que igualdade importa porque se acredita que há algo de valioso nas relações humanas que não são, pelo menos em certos aspectos cruciais, estruturadas por diferenças de posição, poder ou *status*, sobre o qual, as comparações interpessoais devem ser capazes de proporcionar um campo de ação para o julgamento de um conflito – reclamando de uma forma que todos os cidadãos possam reconhecer como justa. Para Scheffler (2005), uma democracia moderna, mesmo com o pluralismo de formas de vida, pode ser capaz de alcançar uma ordem social justa e estável se as suas principais instituições estabelecerem um quadro de cooperação justo, sobre o qual as pessoas que se

⁷ Na visão de O'Neill (2008), o igualitarismo que não é meramente distributivo é intitulado de não-intrínseco e é pluralista (valores morais e políticos para além da igualdade).

relacionam entre si como iguais possam perseguir suas concepções divergentes do bem.

Para Scanlon (2003 [1996]), as desigualdades devem ser eliminadas visando (i) aliviar o sofrimento ou a privação severa; (ii) prevenir as diferenças estigmatizantes de *status*; (iii) evitar formas inaceitáveis de poder ou dominação; (iv) preservar a igualdade dos pontos de partida, que é exigida pela equidade processual. Mas também porque (v) às vezes, a justiça processual apoia um caso de igualdade de resultados. Segundo Scanlon (2003 [1996]), o principal desses problemas seria as diferenças estigmatizantes de *status*, pois um regime de igualdade deve proteger adequadamente seus membros contra sentimentos irrazoáveis e imerecidos de perda da autoestima⁸. O'Neill (2008) acredita que pode-se pegar os três primeiros objetivos delineados por Scanlon (i, ii e iii) e juntá-los à ideia de que as desigualdades (1) enfraquecem o autorrespeito, especialmente daquelas pessoas que são menos favorecidas; (2) cria servilismo e comportamento diferencial; e (3) mina as relações e atitudes sociais fraternais saudáveis na sociedade como um todo. A partir dessa junção de pensamento, O'Neill (2008) defende o igualitarismo não-intrínseco e pluralista.

Destaca-se que, segundo O'Neill (2008), apenas o objetivo "i" da lista de Scanlon (2003 [1996]) pode ser visto como um objetivo intrínseco à igualdade. Todos os outros, portanto, veem a igualdade para além de suas consequências ou objetivos, de maneira que a busca pela igualdade (ou eliminar ao máximo as desigualdades) é justificada em nome de outros valores políticos e morais. Conforme O'Neill (2016), as pessoas não querem apenas a distribuição igualitária de alguma coisa, elas

⁸ Destaca-se que Scanlon (2018) afirma que as desigualdades podem ser censuráveis, porque (i) cria diferenças humilhantes de *status*; (ii) dão às pessoas ricas formas inaceitáveis de poder sobre aquelas que têm menos; (iii) minam a igualdade de oportunidades econômicas; (iv) prejudicam a imparcialidade das instituições políticas; (v) resultam da violação de uma exigência de igual preocupação pelos interesses daqueles aos quais o governo é obrigado a proporcionar algum benefício; (vi) surgem de instituições econômicas que são injustas. Com essa lista, e o fato de as desigualdades serem preocupantes de maneira relacional, o autor julga que a preocupação em eliminar a discriminação ou outras formas de desigualdade de *status* não seria um "nivelamento por baixo" desagradável, sobre o qual, algumas pessoas ficariam pior sem que outras fossem beneficiadas. O autor reconhece que isso privaria algumas pessoas de um sentimento de superioridade que elas poderiam valorizar (as pessoas podem se sentir bem por estarem em uma situação social de privilégio), porém, de acordo com Scanlon (2018), isto não é algo que elas possam reclamar de perder. Em um sentido moralmente relevante, ninguém estaria em uma pior situação se as discriminações fossem extirpadas do mundo.

desejam viver juntas umas com as outras, com um reconhecimento igualitário, sem domínio interpessoal, sem diferenças estigmatizantes de *status*, querem que as bases sociais do autorrespeito sejam respeitadas, dado o caráter de igualdade moral subjacente à humanidade. Desse modo, um ambiente de trabalho mais respeitoso pode ser uma exigência de igualdade, mesmo que incorra em algum custo em termos de eficiência econômica.

De tal modo, teorias fundamentadas no igualitarismo social rejeitam uma sociedade politicamente opressora, mesmo que a opressão possa ser justificada por razões de justiça distributiva. O igualitarismo social, portanto, é contra algo específico, é contra formas de desrespeito relacional; é contra essas formas assimétricas de relações que se precisa orientar os esforços teóricos e práticos do igualitarismo. O igualitarismo social não visa meramente distribuir ou redistribuir bens, mas, antes de tudo, assegurar que não haja diferenças de *status* entre os cidadãos (e as cidadãs) de uma sociedade democrática, ao ponto de suas relações não poderem mais ser vistas como uma relação de iguais. Anderson (1999) chama esse ideal de “igualdade democrática” (*democratic equality*), sobre o qual busca-se a construção de uma comunidade de iguais, por meio da integração dos princípios de distribuição com as expressivas exigências de igual respeito e, conseqüentemente, os bens devem ser distribuídos de acordo com princípios e processos que expressem respeito por todos. O igualitarismo se opõe as hierarquias desiguais – como o racismo, o sexismo, o nacionalismo xenófobo, a divisão social por meio de castas, classes e a eugenia – pois acredita que o valor moral igual das pessoas (*equal moral worth of persons*) não pode ser desrespeitado.

Segundo Anderson (1999), os igualitários baseiam as suas reivindicações de igualdade social e política no fato da igualdade moral universal entre as pessoas. Desse modo, a igualdade democrática – e o igualitarismo social de um modo geral – pertence à teoria relacional da igualdade, pois vê a igualdade enquanto uma relação social, frente ao igualitarismo de fortuna, que vê a igualdade como meramente uma questão de distribuição. A partir de uma visão relacional, tem-se que – de acordo com Anderson (1999) – os princípios da justiça devem identificar certos bens aos quais todos os cidadãos e as cidadãs devem ter acesso efetivo ao longo de toda a vida, sobre o qual, precisam ser capazes de justificar tais garantias de acessibilidade

vitalícia, sem recorrer ao paternalismo; necessitam ser os remédios mais adequados ao tipo de injustiça que está sendo corrigida; assim como devem sustentar a responsabilidade dos indivíduos por suas próprias vidas, sem passar por julgamentos humilhantes e intrusivos sobre as suas próprias capacidades de exercerem a responsabilidade, ou sobre a forma como têm usado suas liberdades; e, por último, necessitam ser capazes de fornecer razões suficientes para que os cidadãos e as cidadãs atuem em conjunto para garantir coletivamente os bens particulares de interesse iguais.

De acordo com O'Neill (2013), as preocupações social-igualitárias envolvem (a) abraçar uma concepção das demandas do igualitarismo que vai além da igualdade distributiva ou da igualdade de condições; e (b) adotar um foco maior na organização da vida econômica e nas relações sociais que a caracterizam. O igualitarismo social, assim interpretado, interessa-se pela estrutura de controle e poder da economia e pelas questões relativas à democratização da vida econômica, sobre a qual a hierarquia e a autoridade no local de trabalho, a distribuição do controle sobre o capital produtivo e a relação das empresas com seus acionistas (*stakeholders*) são avaliadas por meio de políticas públicas igualitaristas. O'Neill (2016) afirma que a partir do igualitarismo não-intrínseco deve-se buscar uma política pública pré-distributiva, que visa reformular as instituições econômicas para que fomentem relações sociais igualitárias, bem como recompensas econômicas mais uniformemente distribuídas.

Referências

ANDERSON, E. S. The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians. In: *Canadian Journal of Philosophy*, 40:sup1, p. 1-23, 2010. <http://dx.doi.org/10.1080/00455091.2010.10717652>

ANDERSON, E. S. What's the point of equality? In: *Ethics*. 1999, vol. 102, n. 2. pp. 287 – 337.

FRANKFURT, H. G. *Sobre a desigualdade*. Tradução: Sara Lutas. Lisboa: ed.: gradiva. 2016.

FREEMAN, S. *Justice and the Social Contract*. Oxford: Oxford University Press (OUP), 2007.

MAFFETTONE, S. *Rawls: an introduction*. Cambridge: Polity Press, 2010.

O'NEILL, M. Constructing a Contractualist Egalitarianism: Equality after Scanlon. In: *Journal of Moral Philosophy*, Vol.: 10. pp. 429-461, 2013.

O'NEILL, M. What Should Egalitarians Believe. In: *Philosophy & Public Affairs*, vol. 36, n. 2, pp. 119 – 156, 2008.

O'NEILL, M. What We Owe Each Other. T. M. Scanlon's Egalitarian Philosophy. In: *Boston Review*, 2016.

OXFAM. *A distância que nos une: um retrato das desigualdades brasileiras*. Brasil: OXFAM, 2017.

PETRONI, L. *A Moralidade da Igualdade*. 2017. 293f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

PETRONI, L. O que há de errado com o igualitarismo de fortuna?. In: *DADOS*, Rio de Janeiro, vol.63(2): e20180094, 2020.

PIKETTY, Thomas. *O Capital no Século XXI*. Trad.: Mônica Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

RAZ, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press (OUP), 1988.

SCANLON, T. M. The Diversity of Objections to Inequality. In: SCANLON, T. M. *The Difficulty of tolerance: essays in political philosophy*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 2003. pp. 202-219.

SCANLON, T. M. *Why does inequality matter?*. Oxford: Oxford University Press (OUP), 2018.

SCHEFFLER, S. Choice, circumstance, and the value of equality. In: *Politics, Philosophy & Economics*, 4(1), 2005. DOI: 10.1177/1470594X05049434.

SPE – Secretaria de política econômica. *Relatório da Distribuição Pessoal da Renda e da Riqueza da População Brasileira*. Brasília: SPE, 2016.

VITA, Á. Liberalismo, Justiça Social e Responsabilidade Individual. In: *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 54, no 4, pp. 569 a 608, 2011.

17. BREVES NOTAS SOBRE A ONTOLOGIA DA NORMATIVIDADE RACISTA



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-17>

Lucas Taufer¹

Resumo

A finalidade deste estudo é apresentar algumas discussões que problematizam, de um ponto de vista ontológico, as relações entre normatividade prática e racismo. Organizamos, sequencialmente, três abordagens sobre a temática. Na primeira seção, encontra-se exposto o argumento de Hannah Arendt; na segunda, o de Michel Foucault; e, por fim, o de Achille Mbembe. Realizado o intento, direcionamos algumas reflexões sobre possíveis esforços de sínteses nesta tentativa.

Palavras-chave: Normatividade prática. Racismo. Necropolítica.

Considerações iniciais

Podemos dizer, e com certa segurança, que quando estamos a tratar do problema do racismo estamos lidando com um problema *essencialmente* prático. Não se está a defender, com isso, que tal problemática não apresente qualquer face teórica de abordagem. Ora, fosse assim, nem este estudo seria possível. O que queremos dizer com “um problema *essencialmente* prático” tem a ver com a quiddidade do assunto, com a constituição das propriedades intrínsecas, caracterizadoras e definitórias daquilo que se entende por racismo; isto é dizer que o referente do conceito de racismo, no gradiente entre os domínios do pensamento e da ação humanas, tem neste último seu *locus* próprio: é ali mesmo no agir e em suas decorrências que ele se ubíqua.

É certo que, em última instância, teorias eugenistas de toda sorte podem aparecer como desqualificadoras desta afirmação. Assim também o poderiam ser compreendidos certos matizes do culturalismo, ou ainda, certo conjunto de questões

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. Agradece ao PROSUC/CAPES, do qual é bolsista.

metafísicas, científicas, morais e até mesmo religiosas as quais, cada uma por seu turno, lançam postulados e tentativas de explicação dos fenômenos a partir de pressupostos dentre os quais figuram indicativos de classificação, organização e hierarquização de legitimações ontológicas e epistemológicas fundadas em segregações de toda sorte, e que, ao fim e ao cabo, estejam ancoradas no ou em um conceito de *raça* ou em propriedades tributárias de tais consortes.

Contudo, respeitadas as condições de justificação para construções teóricas que estejam empenhadas em conceder descrições e interpretações possíveis e minimamente razoáveis para o mundo, não há como sustentar-se, de qualquer modo legítimo e aceitável – e talvez desde os próprios prenúncios de algo como uma “razão de ser” em qualquer cultura – algo como um critério *racial* para a validação do conhecimento. Assim, uma epistemologia racista, enquanto forma de apreensão e de compreensão, por um lado, dos objetos do mundo, sobretudo os práticos, por outro, dos sujeitos de conhecimento, em que pese as armadilhas inscritas em tal dicotomia, sua legitimidade e aceitabilidade parece não se sustentar logicamente nem por si e por seus próprios termos, nem pelos possíveis construtos de suas inquirições.

É evidente, no entanto, que “teorias” racistas persistem e parecem não ser facilmente suprimidas apenas por tal constatação, uma vez que é antes mesmo de se problematizar o resultado a que chegam pesquisas, investigações e todo tipo de tentativa de empreender alguma forma de saber quanto aos objetos, tomados nestes termos, que aparece também como problema o sujeito que está a realizar tal intento. Dito de outro modo, não só *o quê*, mas sobretudo *quem*, ou seja, a figura daquele ou daquela que pesquisa e que investiga, é que parece instituir critérios ajuizadores e classificatórios daquilo que se considera ou não como conhecimento válido sobre os fatos em questão. Seja por esta via, seja por aquela que investe seus esforços para apreender e compreender a temática a partir dos fenômenos tomados diretamente das lutas sociais e dos hábitos das gentes, voltamos ao enunciado que proferimos ao início desta divagação. É que se dá sempre *posteriormente*, não em sentido cronológico propriamente dito, senão em sentido ontológico, a instituição ou não de teorias racistas sobre fenômenos práticos. Defendemos, portanto, que o *racismo* só adquire ou se eleva ao seu estágio teórico em virtude de sua própria prática, ou seja,

que o sentido de seu conceito só pode ser compreendido quando é tomado como um *fenômeno essencialmente prático*.

Não temos como realizar uma demonstração decisiva deste ponto aqui, porquanto seja uma tarefa laboriosa, embora, em nosso juízo, assaz importante. Apenas realizamos tal digressão inicial para deixar claro o fundamento a partir do qual lançamos esta tentativa, qual seja, a de discutir, de um ponto de vista ontológico, algumas relações entre o racismo e a normatividade prática. Seguindo esse rastro, se o fundamento último de toda prática, por assim dizer, resta nas ações humanas e nas redes de possibilidades de significação e de condicionamentos nas quais estão imersas, a busca por tal desígnio no estudo do racismo parece também ser direcionado para tal. Não será nossa finalidade analisar descritivamente a *ação racista* enquanto sua estrutura em termos de "princípio-motivação-ato-consequência-situação", sendo prendida de uma perspectiva naturalista, psicológica, cultural ou mesmo sociológica. Nestas breves notas e a partir de compreensões realizadas sobre as manifestações históricas do racismo, isto é, de sua tomada enquanto *prática institucionalizada*, intentamos apenas propor algumas reflexões sobre a *normatividade prática* que lhe engendra.

A ontologia da normatividade racista em Hannah Arendt²

É no decorrer da exposição de sua tese sobre a gênese do totalitarismo que Hannah Arendt nos apresenta sua abordagem do racismo. Ao lado da burocracia, ela coloca aquele como um dos "dois novos mecanismos de organização política e de domínio dos povos estrangeiros" (ARENDR, 1989, p. 215) e os quais foram trazidos à luz já nos albores do próprio domínio imperial das potências europeias ao "resto do mundo", processo que teve seu apogeu ao longo do século XIX e, principalmente, nas primeiras décadas do século XX. O papel da raça, segundo a autora, era o de normatizar a própria estruturação do político em tais arranjos sociais.

A partir de tal chave epistêmica deferida aos povos originários da África pelos

² Nesta seção discutimos a partir do texto de "Raça e burocracia", de Hannah Arendt, publicado em *Origens do totalitarismo*, edição de 1989 da editora Companhia das Letras de São Paulo e traduzido por Roberto Raposo.

imigrantes, sobretudo europeus, é que se passa a discutir as origens dos “mais terríveis massacres da história” (ARENDR, 1989, p. 215). E, nesta esteira, a convergência dos dois dispositivos acima mencionados como os suportes da mecânica político-institucional de instauração do social nestas novas paragens: os juízos auferidos na questão racial passaram a ser instrumentalizados pela burocracia, pelo aparato formal de governo, de natureza militar, de modo a confluírem em “métodos de ‘pacificação’” adotados pelos impérios na tentativa de dar conta dos inevitáveis conflitos que tais concepções engendraram ao longo do tempo. É justamente tal ajuste entre o conteúdo gnosiológico (doutrina da raça) e a forma política (doutrina burocrática) que se orchestra a situação. Entretanto, já não se trata mais da “simples” exploração com intuito de espoliar os butins que a colonização parece reservar aos invasores. Tais mecanismos passam a compor-se em coordenadas distintas.

Em uma palavra, apesar de que se diversificaram as naturezas de relações estabelecidas entre as práticas burocráticas e as do racismo, tanto uma quanto outra surgiram autonomamente no evoluer da agência do “homem branco” no “Continente Negro”, tendo sido também desenvolvidas de modo autônomo uma da outra. O aprimoramento de tais dispositivos de exercício de poder foi espontaneamente progressivo, embora, por decorrências de seu próprio modo de ocorrência, não foi levado ao máximo desempenhar de suas funções destrutivas, de acordo com Arendt, por passar como que inconscientemente na mente dos exploradores.

Ainda assim, o uso do termo *escavidão* é considerado por Arendt como “insuficiente para descrever o que realmente aconteceu” (1989, p. 222). Isto porque, malgrado a “domesticação” da “população selvagem” tenha sido um processo efetivamente aplicado pelos conquistadores como uma espécie de “solução” para o problema “populacional” que se apresentava em terras tão abundantes de riquezas e de potenciais explorações, ela não conseguiu abranger a totalidade de povos que em tais ubiquidades viviam. E, deste modo, “novos” confrontos com outros “selvagens” sempre acometiam os exploradores e, por conseguinte, desencadeavam constantemente os sentimentos de radical estranheza perante as formas de vida originárias ou “não-europeias”. Defrontados com o *outro*, nos termos em que estavam delineados os pressupostos raciais já enunciados, foi mais por medo do

que por ódio que se “justificou em termos ideológicos a escravidão e constituiu a base da sociedade racista” (ARENDDT, 1989, p. 222).

Prestemos atenção por instante a essa situação: quando comentamos que o estatuto epistêmico do confronto com o *outro* é que motiva o aparecimento de uma série avaliativa de distinções, ordenamentos e classificações entre modos de viver radicalmente distintos, e que, a partir disso – e tomando-lhes como pressupostos –, é que se institui a base para o racismo, podemos afirmar, com certa segurança (e Arendt nos licita a isso), que a contraposição entre tais indivíduos fisiológica e culturalmente distintos se faz notar em uma supremacia do conquistador frente ao conquistado. Ela pode ser vir a ser expressa, em linhas gerais, pela seguinte sentença: esta forma de vida com a qual me defronto nestas paragens e a qual considero inferior, sob todos os aspectos e cujos pressupostos para tal avaliação se baseiam em uma compreensão de discriminação racial, *não deveria existir*.

Em outros termos, a instituição do exercício político-ideológico-militar de policiamento pelo “homem branco” no “Continente Negro”, isto é, a conjuração entre racismo e burocracia, é o que levou *normativamente* a se compreender a existência do *outro* como aquele que *não deve ser*. E faz-se mister dizer que tal *diferenciação* operada, epistêmica e praticamente, não tinha que ver exclusivamente com a gradação de pigmentação epidérmica dos indivíduos. A questão, antes disso, está no travejamento da compreensão das relações dos indivíduos entre si e entre os indivíduos e a natureza em cada uma das culturas distintas.

Nesse particular, os conquistados passaram a reconhecer nos conquistadores uma figura de “liderança tribal”, o que, inserido no esquema referencial de explicação dos fenômenos do mundo tal qual neles regia, elevava o dominador a um estatuto quase dêitico e, portanto, do qual emanava um poder normativo inquestionável. Nesses termos, pode-se evocar que a relação de submissão se deu por uma via de mão dupla: de um lado, a agência do poder estrangeiro por meio da violência e do oportunismo; de outro, uma cosmovisão na qual a possibilidade da legitimação de tal prática encontrou terreno fértil. Tal desenvolvimento ao longo do processo de colonização fez com que “o racismo como instrumento de domínio” fosse “usado nessa sociedade de brancos e negros antes

que o imperialismo o explorasse como ideia política" (ARENDR, 1989, p. 225), puramente.

Assim, as bases e os elementos justificadores do racismo advinham quase que integralmente do próprio dado experiencial do confronto entre modos de existência. A negação do *negro* como *outro* humano, embora desempenhada de modo implacável pelo *eu branco*, ganha sua densidade ontológica a partir do próprio confronto entre as agências. Deste é oriunda a instituição de duas normatividades: uma teórica, posteriormente estabelecida e que embasaria a teoria do racismo de um ponto de vista epistêmico; e, sobretudo, uma normatividade prática, anterior àquela, portanto originária, e que emergiria do instituto da escravidão e dos massacres legitimados e reconhecidos como *dever ser* no processo de instauração das bases do imperialismo.

***A ontologia da normatividade racista em Michel Foucault*³**

Embora Michel Foucault não compartilhe um acordo total com o modo pelo qual a gênese de nosso problema foi discutida logo acima, ele tampouco lhe é completamente alheio, isto é, as vias pelas quais emerge o racismo na sociedade europeia são, para ele, um pouco diferentes daquelas já mencionadas. O filósofo acaba por inserir o conceito quando de sua explicação das transformações políticas ocorridas na passagem do século XVII ao XVIII na história ocidental, principalmente aquelas envolvidas na mudança de orientação das ações governamentais. Está a tratar, portanto, da passagem da prática da soberania à biopolítica, em linhas gerais, e que pode ser mais bem apresentada em uma formulação que passa a ser considerada quase que como um refrão, sendo expressa a primeira pelo direito do soberano de "fazer morrer e deixar viver" (FOUCAULT, 1999, p. 286) e, a última, pela função governamental de "fazer viver e deixar morrer". Mas como não é de tal processo que estamos a tratar em sentido estrito, antes disso, de apenas uma ou duas de suas componentes elementares, não avançaremos mais em tais distinções.

³ Nesta seção discutimos a partir da "Aula de 17 de março de 1976", de Michel Foucault, publicada em *Em defesa da sociedade*, edição de 1999 da editora Martins Fontes de São Paulo e traduzido por Maria Ermantina Galvão.

Seja como for, o que nos cabe aqui é elucidar o modo pelo qual Foucault apresenta uma espécie de “ponte” entre os efeitos disciplinares e os efeitos regulamentadores oriundos do biopoder. Como sabido, é mister para o filósofo que a noção de corpo, e em sequência, a noção de população, assumem lugar central em suas descrições. O que é disciplinado e o que é regulamentado?

Nas relações biopolíticas, o corpo e a população. E o dispositivo pelo qual realizam-se ambos os atos de disciplinar a corporeidade e de regulamentar “os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica” (FOUCAULT, 1999, p. 302), ou seja, o conjunto populacional, e que parece ir de um a outro e de volta outra vez, é justamente aquilo que o autor conceitua de *norma*. Disciplinar e regulamentar, ambas ações com focos distintos, passam a ser compreendidas porquanto transpassadas, e essencialmente definidas em seu sentido próprio, *por, como e em* um processo de *normalização*. Em duas palavras: o exercício de poder toma para si como *locus* de sua atuação a “vida em geral”, transitando entre dois polos contrapostos, embora indissociáveis, a saber, para o caso da tomada do ponto de vista do indivíduo, os corpos, e da tomada do ponto de vista mais amplo, do coletivo, a população. Disciplinar a vida no corpo e regulamentar a vida na população, eis a função na qual resta a agência política desempenhada pela gama de instituições e articuladas pela função normalizadora do estado sobre a sociedade. Este dispositivo, ou como Foucault também denomina a norma, tecnologia de poder, toma para si a vida enquanto “objeto e objetivo”.

Uma contradição parece vir à luz nesse momento da exposição, podendo ser expressa pela indagação de “como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então, de compensar suas deficiências?” (FOUCAULT, 1999, p. 304). De que modo, em tais operações das tecnologias de poder, tais como descritas pelo autor, pode ser compreendido que o exercício de poder mate, reivindique para si o assassinio, a legitimidade e o mando de assassinar, de colocar à morte não só mais aquele *outro* representado na figura do inimigo, mas voltar tais augúrios contra o próprio conjunto de concidadãos?

Se o elemento central do sistema de poder agora está circunscrito à esfera do “fazer viver”, como que o imperativo de “fazer morrer” reivindicado como um direito

de soberania (a qual não desaparece, evidentemente, da lista de tarefas do cotidiano de quem gere a vida social aqui e acolá) pode ser legitimamente empregado e sustentado na vigência das normas disciplinares e de regulação? O filósofo, ao discutir a norma enquanto aquilo que operaria como uma espécie de transpassamento de duplo sentido entre o disciplinar e o regulamentar, uma tecnologia que costuraria por dentro as duas dimensões nas quais a biopolítica vige em seu exercício político, traz o conceito de *racismo* para ajudar a explicar a aparente contradição entre a potência e o ato de matar reclamados e exercidos por um aparato de poder que se instituía enquanto promovedor, disciplinador e regulamentador justamente da contraparte última da morte, da vida. E, não podendo ser diferente, tudo está intimamente entrelaçado com a norma.

Racismo é, para Foucault, em primeiro lugar, o meio pelo qual institui-se uma normatividade que tem a pretensão de cindir o próprio domínio da vida sob a guarida do poder no contexto da biopolítica. Antes da consideração dos particulares abrigados pelo conceito genérico *raça*, ou seja, as notas de seu conceito, é preciso atentar para a função normativa que o exercício de poder instala em suas próprias práticas de gestão da vida por meio do racismo, a qual é a de efetivar uma cisão entre *o que deve viver e o que deve morrer*.

Tal exercício é realizado por meio das ações de "fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder" (FOUCAULT, 1999, p. 305). Notemos que a "expressão *contínuo biológico*" está justamente a tratar da população enquanto um conjunto de alteridades agregadas. E essa primeira face do racismo concerne à questão de discriminar em tal *contínuo* as diferentes raças, defini-las, classificá-las, ordená-las, hierarquizá-las, enfim, *conhecê-las* em suas particularidades e generalidades, de modo a poder dissecá-la em grupos; a partir de uma espécie de *razão racial*, separar arranjos de particulares entre si, um exercício técnico-científico de identificar as diferenças que compõem o todo.

Entretanto, Foucault avança na definição e quer que saibamos que a relação que se institui a partir disso e que vai permitir a vida de um e a morte de outro não é uma espécie de "volta" à soberania, uma querela militar em senso estrito, do combate entre inimigos. Antes disso, se reivindica o mote daquela para que guie a governamentalidade biopolítica desta. Não se trata pura e simplesmente de um

problema de segurança, de proteção da vida contra uma ameaça bélica externa, de um extermínio iminente declarado a partir da inimizade. O assassinio do *outro*, da *raça inferior* é considerado um meio de aprimoramento da *raça que deve viver*, de evitar a contaminação e a degradação próprias: *o outro deve morrer* para que a *raça superior* se quede melhor, ou, nas palavras do autor, "mais sadia e mais pura" (FOUCAULT, 1999, p. 305).

Na vigência do biopoder, o racismo ocupa, para Foucault, uma função de *fazer morrer para fazer viver*, a partir de um pressuposto que conecta a biologia, em seu sentido teórico, aos discursos de poder e que teve sua gênese no decurso do desenvolvimento dos estados modernos entre os séculos XVIII e XIX. Ter um corpo e compor uma população, para além de estar submetido à disciplina e à regulação pelo biopoder, também é prender-se como componente de uma *raça* "na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva". Portanto, "a especificidade do racismo moderno", de acordo com o filósofo, "não está ligada a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder", outrossim "está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder" (FOUCAULT, 1999, p. 309). O racismo está interligado com os mecanismos de exercício do biopoder, enquanto condição de possibilidade de tal exercer-se, colocado em um lugar decisivo. É a "justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte" (FOUCAULT, 1999, p. 309) e que implica na operação, no introduzir e no ativar da prática racista uma *normatividade orientada* pelos dispositivos da biopolítica. E, em decorrência disso, é constatável a relação diretamente proporcional entre a capacidade de levar a cabo o assassinato que um estado tem e o direcionamento racial de suas técnicas de biopoder, não sendo surpresa o elencar do autor, a título de exemplificação, do nazismo e do stalinismo como casos em tela.

A ontologia da normatividade racista em Achille Mbembe⁴

No entanto, tanto a explicação fornecida para o racismo pelo cariz imperialista como por aquele do biopoder, parecem, embora indispensáveis para o seu estudo,

⁴ Nesta seção discutimos a partir do texto "Necropolítica", de Achille Mbembe, publicado no número 32 da revista *Arte & Ensaios*, edição de dezembro de 2016 e traduzido por Renata Santini.

ainda insuficientes para dar conta de todo o fenômeno. É, ao menos, o que atesta Achille Mbembe em seu ensaio. Aquilo que em outro lugar pode ser referido como o *devir-negro do mundo*, ou seja, os processos de, por uma via, rebaixamento e precarização da condição humana *do outro*, e por outra, de abrangência de tais condicionamentos tanto em termos populacionais como existenciais, quantitativos e qualitativos, passa a instituir novas figurações da associação do racismo com o exercício do poder na transição da modernidade tardia para a contemporaneidade. Instrumentalização por meio do aparato burocrático e o par disciplina-regulamentação por meio dos dispositivos de normalização, ambas aprimoradas e reconfiguradas de acordo com os padrões tecnológicos contemporâneos e toda sua sorte de possibilidades, ainda restam como faces da agência política hodierna. Contudo, seu desenvolvimento não só refinou suas aplicabilidades; acabou por dar gênese a uma outra instância de dominação e de opressão do *homem pelo homem*.

O filósofo as chama de "formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte" (MBEMBE, 2016, p. 146), isto é, a plena definição do que entende por *necropolítica*. Não só considerando como *ativas* as dimensões de atuação da fonte da qual o poder emana, mas também "as relações entre *resistência, sacrifício, e terror*" (MBEMBE, 2016, p. 146), o autor intenta demonstrar a dramaticidade que a ação política adquire no atual estágio da história mundial, em que os imperativos de *fazer morrer* e de *deixar morrer* se confundem e acabam por engendrar "formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o *status* de 'mortos-vivos'" (MBEMBE, 2016, p. 146).

O que quer dizer, propriamente, a soberania, ou seja, o direito do exercício legítimo de poder instituído sobre o outro? O que significa, de um ponto de vista contemporâneo, a já conhecida máxima que dita a prerrogativa básica resguardada ao soberano de postular normativamente a cesura entre aquele que *deve morrer* e aquele que *pode viver*? O agir político aqui aparece como fundamentado em tal ditame. Exercer a soberania, portanto, *requer* uma definição de controle sobre o matar e o viver nos marcos mesmos da própria manifestação de poder. O limite último de sua vigência é justamente a fronteira entre a morte e a vida e que, em essência, lhe caracteriza a possibilidade e a capacidade de poder não só demarcar a

distância entre os dois polos, mas também, e principalmente, de cruzá-la e de romper as suas marcas fundamentais. O *trabalho da morte* está assim intrinsecamente associado ao processo de produção de sujeitos, de assujeitamento dos indivíduos, por meio das normalizações constituintes de todo tecido social.

Partindo do conceito de biopoder e de suas relações com a soberania e com o estado de exceção, conceito que não debateremos aqui, o autor procura elucidar, do mesmo modo que Arendt e Foucault, que é no coração da sociedade europeia moderna que está a gênese da ideia de soberania enquanto a legitimação político-legal do exercício de morte por parte da unidade política centralizada. Em tal contexto, duas correntes, em tudo contrapostas, sobre o pensamento e a institucionalidade política, parecem emergir. A primeira, baseada no tipicamente moderno conceito de *razão* (e sua radical oposição ao que se instituiu como o irracional ou passional – talvez e insuspeitamente decorrências dos antagonismos entre corpo e alma, animalidade e racionalidade etc.), acabaria por configurar teorias e doutrinas normativas sobre a democracia baseada na autonomia do indivíduo e na resolução deste enquanto sujeito de conhecimento, teoricamente, e cidadão de direito, em sua dimensão prática. Já a segunda, é caracterizada por Mbembe (2016, p. 125) como “aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas a “instrumentalização generalizada” da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações”.

Partir da busca pela justificação da legitimidade do exercício do poder soberano na esteira do desenvolvimento de uma espécie de *racionalidade* parece por acabar relativizando efeitos concretos e materiais de tais consortes. Não se está pontuando, ao menos por ora, questões de aderência ou de tomada de partido com base em um critério moral para a escolha entre uma justificativa ou outra de instituição do aparato estatal e de governo. Simplesmente se está a atentar, como de alguma forma também o fazem a autora e o autor citados aqui anteriormente, para dimensões que o projeto normativo moderno, para além de não trazer à tona, acaba por relegar a um plano secundário de importância doutrinária.

E é, evidentemente, nesta seara, na segunda das correntes propriamente ditas, aquela que parte da concretude das disputas entre formas de vida no percurso histórico da ocidentalização do mundo, e que, por conseguinte, alça a violência a um

plano analítico de destaque, que a ideia, o conceito e as políticas de raça têm lugar central em suas tratativas, sejam aquelas que convergem o plano biológico racial como base normativa de instituição do poder burocrático, sejam aquelas que tentam explicar a função do racismo como dispositivo normativo de consolidação de disciplinas de corpos e de regulamentação de populações.

Tornar indistinguíveis uma do outro a guerra e o exercício do poder político, isto é, a fusão completa dos mecanismos possibilitadores de massacres e de matanças inigualáveis têm em seu âmago o componente racial enquanto fundamento. Progressivamente, a melhoria nos artefatos de implementação das condições cada vez mais propícias para as agendas de assassinio, acaba por fornecer a aptidão necessária a levar a cabo mortandades exponencialmente maiores, seja quantitativa, seja espacialmente, em relação ao tempo necessário para seu decurso. Em paralelo, um outro sentido também parece ser sensivelmente adquirido na construção dos sujeitos de vida e de morte, processo de assujeitamento no qual "matar o inimigo do estado é uma extensão do jogar" e nos quais "aparecem formas de crueldade mais íntimas, sinistras e tranquilas" (MBEMBE, 2016, p. 129), fazendo com que "o terror se converta numa forma de marcar a aberração do corpo político, e a política é lida tanto como a força móvel da razão quanto como a tentativa errante de criar um espaço em que o 'erro' seria reduzido, a verdade, reforçada, e o inimigo, eliminado" (MBEMBE, 2016, p. 130).

Para o filósofo, é questão secundária o *locus* da gênese das técnicas de poder que acabaram por resultar em fenômenos políticos de extermínio planejado e em larga escala. Sejam oriundos da colonização e do imperialismo, como quer Arendt, sejam eles oriundos da fusão entre teoria biológica das raças e o discurso do poder moderno, como quer Foucault, o que parece assumir traços nucleares no argumento da *normatividade do matar* é a existência de um *espaço marginal à própria lei*, no qual não há problema algum, do ponto de vista da institucionalidade e da doutrina, que guerra e política se fundam e que o exercício da morte seja infundável. E se, modernamente, tais confluências apontam para a colônia e para os estados de regime totalitários, contemporaneamente sua ubiquidade parece restar por toda parte e o tempo todo: o estado de emergência e a conduta beligerante do policiamento permanente, seja ele urbano, seja ele fora dos grandes centros,

caracteriza a expansão e a institucionalização das práticas de execução do poder de cunho terrorista e são em tudo corroboradas, exemplificadas e evidenciadas com os casos do *apartheid* sul-africano e da *ocupação* dos territórios palestinos.

Nesse sentido é que a *necropolítica* aparece como uma *normatividade racista* por excelência. Originada enquanto *normatividade prática* no exercício de poder sobre a vida e a morte daqueles que subjuga, contemporaneamente ela engendra a instituição de um quadro político-militar, e tem seu fundamento no *racismo* por dispor do conceito de *raça* para instanciar o critério de *deliberação* e *escolha* sobre *o que fazer* com determinados corpos e com determinadas populações, dentro de um marco institucional-burocrático de orientação à *decisão* sobre *quem deve ser feito morrer* e *quem deve ser deixado morrer*.

E, não podendo ser diferente, a ação bélica lançando-se sobre seus alvos acaba por reduzir à violência pura os próprios modos de existência de tal forma de vida: a única maneira de reivindicar algum espaço de autenticidade e de exercer algum tipo de liberdade passa por, de um lado, resistir como se pode às "máquinas de guerra" e, em última instância, usar do *fazer morrer a si próprio como condição para também assassinar* como a única possibilidade de regência de certa autonomia. Na heteronomia total, na qual não há vida fora das comarcas da coerção deflagrada, a prática do suicídio-assassínio é o que acaba por restar como alternativa ao poder "legítimo", e o exemplo mais claro dessa configuração social reside na figura do "homem-bomba", como nos atesta Mbembe. Se não há liberdade na vida, uma heteronomia completa lhe consome por inteiro, a brecha que se abre é o dispor-se para a própria morte, porque é somente no levar a cabo desta, conquanto instrumento de gozo de um poder que de outra forma não se dispõe, que se exerce algum tipo de autonomia. Chegamos assim a contextos em que a única condição para o mínimo de potência e de agência livre se dá por meio do suicídio conjugado ao assassinio, isto é, nos quais encontra-se sentido e possibilidade de agência tão somente no exercício da violência como forma de resistência.

O racismo fundamenta, por assim dizer, a *normatividade necropolítica* materialmente e como princípio. A vigência desta norma passa a constituir-se ontologicamente enquanto regra sustentada, portanto, por uma máxima distinta: *fazer morrer* e *deixar morrer*. Em uma palavra: o poder que leva a cabo o trabalho da

morte, ou a política da morte, tem seu fundamento último na categorização racial da condição humana, não sendo oriundo do espanto frente ao outro em sentido de alteridade existencial, ou da necessidade do extermínio desse outro para o aperfeiçoamento da raça exterminadora, mas sim como razão de ser única e última do exercício do poder total sobre a outra raça, ou a raça do outro: poder é poder matar.

Considerações finais

A finalidade deste estudo é apresentar algumas discussões que problematizam, de um ponto de vista ontológico, as relações entre normatividade prática e racismo. Quisemos aqui demonstrar três formas distintas de possíveis abordagens sobre o tema do racismo, sua relação com a normatividade prática e seu estatuto ontológico fundamental. Confere-nos, no entanto, este exercício, a possibilidade de lançar ainda algumas reflexões finais, com intuito de sintetizar as principais ideias que circularam por estas páginas. De que modo se justifica o rebaixamento da condição da vida do outro como condição de sustentação da própria vida? E como explicar que, ao fim e ao cabo, tal processo propicia os elementos básicos para o engendramento de massacres e extermínios, ora extraordinários, ora ordinários, realizados por instituições que justificam seus atos na reivindicação da autonomia do indivíduo, do sujeito de direitos, do cidadão esclarecido e participante da esfera pública e da defesa do bem comum?

Nosso ponto convergiu para tentar compreender a esfera da justificação, embora sem nenhuma ingenuidade se admita que ao tocarmos em alguma das "variáveis" da "equação" pretensamente explicadora da agência humana "princípio-motivação-ato-consequência-situação", todas as outras também se alteram de modos distintos. Se o racismo é uma prática, sua ontologia está justamente na forma e no conteúdo pelo qual tal tipo de ação é realizado no mundo. É ali que pensamos residir a qualificação definidora, ou o estatuto ontológico, da *normatividade da prática do racismo*, ou ainda, da *normatividade racista*. Quem se colocar a pensar sobre a tais questões parece não ter como se esquivar do conceito de racismo tido enquanto uma norma prática e de problematizá-la no aspecto ontológico de seu

viger.

REFERÊNCIAS

ARENDR, H. Raça e burocracia. In: _____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 215-252.

FOUCAULT, M. Aula de 17 de março de 1976. In: _____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 285-315.

MBEMBE, A. Necropolítica. Trad. Renata Santini. *Arte & Ensaios*, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.

18. RAWLS E O PROBLEMA DA PUNIÇÃO



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-18>

Luís Miguel Rechiki Meirelles¹

RESUMO

A investigação proposta ao longo desse artigo abrange os campos de filosofia do direito e filosofia política baseada em pesquisa bibliográfica, tendo por objetivo analisar o problema da punição que consiste em como justificar moralmente o dano intencional retributivo reprobatório aplicado pelo Estado a um agente infrator. Para tal fim, analisarei a teoria híbrida de justificação da instituição da punição, proposta por John Rawls nas obras *Uma teoria da justiça* e "Dois conceitos de regras", embora, na primeira obra analisada, o autor não tenha exposto de maneira direta uma teoria punitiva é possível fazermos algumas considerações que nos encaminham a uma posição retributivista-negativa. Contudo, antes de ingressar propriamente na proposta de Rawls, à título de introdução, analisarei as teorias de justificação retributivista e consequencialista nas obras *Metafísica dos costumes* de Kant e *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação* de Bentham, respectivamente de forma breve, buscando, apenas, retomar o estado da arte. O intuito é compreender a conciliação entre o retributivismo e o consequencialismo que pode ser extraída das obras rawlsianas e quais seriam suas possíveis implicações nos sistemas penais. Palavras-chave: Punição. Rawls. Sociedade bem ordenada.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Toda transgressão legal é estritamente acompanhada de uma punição. Ante a evolução das organizações sociais a transgressão acompanhada de uma punição é constante, porém, as noções de aplicação da pena sofrem mudanças (SCARIOT 2014). Na modernidade, *exempli gratia*, "O direito de punir é o direito detido por um

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. Bolsista PROSUC/CAPES. E-mail: luismiguelmeirelles@gmail.com

chefe de Estado relativamente a um súdito de inflingir-lhe dor por este ter cometido um crime" (KANT, 2007, p.144). Com isso, podemos notar, então, que o direito de punir o agente por sua transgressão é um direito político e, portanto, responsabilidade do Estado e de seus aparatos legais. Assim, uma questão de extrema relevância surge, a saber, como podemos justificar a instituição da punição e suas práticas particulares punitivas?

A maneira como podemos justificar a instituição da punição e suas práticas particulares punitivas é, sem dúvidas, um dos principais problemas da filosofia do direito e da filosofia política. Muitos pensadores ao longo da história da filosofia dedicaram seu tempo a esse problema, contudo, no que exatamente consiste tal problema da punição?

A punição, para os fins que me dedico, podemos definir como um dano reprobatório retributivo deliberadamente infligido pelo Estado aos agentes ofensores (SILVEIRA, 2016), assim, nota-se que o problema da punição consiste em como justificar normativamente essa prática e sua respectiva instituição, dado que causar um dano intencional a alguém não é algo que aprovaríamos em situações normais, ou seja, não é algo correto (BOONIN, 2008). Esse problema, entendo, é, antes de mais nada, de caráter moral, uma vez que argumentar unicamente pelo viés de que o agente que descumpra uma lei mereça ser punido não é completamente convincente, uma vez que existem atos que podem acarretar no descumprimento da lei e não serem considerados errados, como por exemplo, em 1895 o código penal inglês considerava a prática da homossexualidade como crime. Entretanto a homossexualidade é de fato um erro moral? Ainda existem os atos que são errados moralmente e não descumprem leis, pensa-se, aqui, em práticas que moralmente repudiamos e que não transgridem a legislação, como a mentira, a infidelidade, a mesquinaria etc.

Rawls, entendo, propõe uma justificação híbrida para a instituição da punição, considerada como uma justificativa retributivista negativa. Para compreendermos essa proposta justificacional sugiro analisarmos a obra *Uma teoria da justiça*. Embora, o filósofo não defenda nesta obra uma teoria punitiva propriamente dita, podemos extrair considerações importantes acerca da justificação da instituição da punição e do ato particular punitivo das seções intituladas como "38. O estado de

direito", "42. Algumas observações sobre os sistemas econômicos", "48. Expectativas legítimas e mérito moral" e "86. O bem do senso de justiça" (RAWLS, 2000). Analisar-se-á, também, o artigo "Dois conceitos de regras" (RAWLS, 1955) que, entendo, é onde o autor expõe de forma mais detalhada a sua teoria híbrida de justificação da punição.

II UMA TEORIA DA JUSTIÇA E A CONCEPÇÃO LIBERAL DA PUNIÇÃO

O argumento central da teoria da justiça como equidade proposta por Rawls, entendo, defende que se pode arquitetar princípios políticos a partir dos valores morais reconhecidos socialmente e indiferente dos princípios morais privados dos agentes individuais. A ideia inicial consiste em compreender os princípios políticos intersubjetivamente defendidos, mesmo que estes não estejam evidentes. Para elucidar tal ponto o autor nos traz a crença na tolerância religiosa e a rejeição da escravidão, esses princípios são geralmente tomados como fundamentais às pessoas integrantes de uma sociedade. Se analisarmos as sociedades do mundo me parece que princípios como esses que vão em encontro a liberdade e a dignidade são compartilhados como unanimidade e, portanto, devem ser considerados na escolha dos princípios políticos.

Princípios como a liberdade, dignidade, tolerância, dentre outros, nem sempre ficam evidentes nos juízos morais dos agentes. Dessa forma, Rawls propõe a ideia de posição original e o aparato do véu da ignorância. As partes, em posição original² sob o véu da ignorância, estariam, assim, despidas de qualquer conhecimento sobre sua posição social, gênero, etnia ou condição econômica e estariam aptas a escolher, imparcialmente, princípios políticos que fossem aceitos e beneficiassem todos para serem aplicados às instituições básicas da sociedade.

A teoria da justiça como equidade, desse modo, é "uma concepção política da justiça, claro, é uma concepção moral, mas é uma concepção moral elaborada para um certo tipo de questão: especificamente, para as instituições políticas, sociais e econômicas" (RAWLS, 1992, p. 27). Com isso torna-se possível notar que a justiça

² Experimento mental que dispõe os cidadãos em um estado pré-sociedade civil.

como equidade possui seu escopo reduzido deixando, assim, de ser uma teoria geral de justiça, uma vez que não se aplica as concepções morais privadas. Esse é um ponto crucial da teoria rawlsiana, pois, do ponto de vista político prático essa teoria consegue fornecer as bases necessárias para a teoria da justiça de um Estado moderno (RAWLS, 1992, p. 27). O Estado moderno, entretanto, é histórico, ou seja, é herança de uma série de acontecimentos como guerras, reformas, leis etc. à vista disso a necessidade de uma concepção de justiça que abarque a pluralidade cultural e as mais variadas e, inclusive, conflitantes concepções de bem existentes nas sociedades democráticas. Uma teoria de justiça para uma sociedade democrática contemporânea exige, então, abarcar essas diversidades permitindo sua existência cooperativa e estável.

Os dois princípios de justiça, então, escolhidos em posição original, têm o papel de nortear as instituições básicas da sociedade na realização dos princípios de liberdade e igualdade além de estabelecer um “ponto vista do qual esses princípios surgem como mais apropriados do que outros princípios de justiça à natureza dos cidadãos democráticos enquanto pessoas livres e iguais” (RAWLS, 1992, p. 30). Esse ponto, entendo, torna claro o escopo reduzido característico da teoria rawlsiana. Isso quer dizer que algumas maneiras de fundamentar as instituições básicas de uma sociedade em relação a liberdade e igualdade são mais eficazes que outras. Rawls, assim, formula os dois princípios da justiça³ que parecem sustentar com maestria as necessidades de agentes livres e racionais frente aos princípios de liberdade e igualdade, uma vez que habilitam a sociedade como um esquema justo de cooperação mútua.

O Estado, desse modo, formado por instituições básicas e calcadas nos princípios de justiça, proporciona uma sociedade bem ordenada, regulada por uma concepção comum de justiça, que promove o bem de seus membros. Isso expõe que todos os membros aceitam e sabem que outros membros também aceitam os mesmos princípios de justiça e que, conseqüentemente, as instituições básicas dessa sociedade respeitam e seguem esses mesmos princípios:

³ Para melhor compreender ver o cap. II de RAWLS, John *Uma teoria da justiça*. SP: Martins Fontes, 2000.

Esse fato implica que os seus membros têm um desejo forte e normalmente efetivo de agir em conformidade com os princípios de justiça. Como uma sociedade bem organizada perdura ao longo do tempo, a sua concepção da justiça é provavelmente estável: ou seja, quando as instituições são justas (da forma definida por essa concepção), os indivíduos que participam dessas organizações adquirem o senso correspondente de justiça, e o desejo de fazer a sua parte para mantê-las (RAWLS, 2000, pp. 504-505).

Desse modo, a sociedade cuja estruturas básicas sejam reguladas pelos princípios de justiça desenvolvem em seus membros um forte desejo de agir em conformidade com esses princípios, além, é claro, de desenvolver um senso de justiça coerente.

Os agentes de uma sociedade bem ordenada agem de acordo com os princípios da justiça, pois aceitaram, em posição original, esses princípios e, portanto, é vantajoso para todos agir em conformidade. A visão que Rawls tem de uma sociedade bem ordenada é de um pressuposto ideal de cooperação mútua entre os membros. Isto quer dizer que a cooperação é vantajosa para todos e, por esse motivo, agem de acordo com as normas políticas estipuladas pelas instituições justas. Em uma sociedade nesses moldes, os agentes formariam seu caráter de acordo com as instituições sociais e não haveria motivos para não agir conforme os princípios políticos. Porém, mesmo em uma sociedade bem ordenada é inevitável que aconteça desvios em relação a justiça por parte dos seus membros tornando, portanto, necessário que se pense em uma instituição punitiva como aparato para garantir os direitos naturais básicos dos cidadãos e assegurar o cumprimento do contrato.

Sob essas considerações é que se pode começar a traçar uma teoria de justificação da instituição da punição nas obras de John Rawls. Tendo os princípios de justiça como reguladores das instituições básicas da sociedade e de todo o sistema jurídico torna-se possível tratar da questão da punição como uma garantia para as liberdades individuais e, também, da estabilidade social.

Na sociedade teorizada por Rawls, a pena tem função de garantir o cumprimento do contrato e as liberdades individuais estritamente pelo fato de que,

mesmo em uma sociedade bem ordenada, onde os agentes não teriam motivos para descumprir as regras, pode haver desvios em relação a justiça por parte dos cidadãos. Esses desvios alteram a estabilidade social e podem causar nos membros da sociedade certa desconfiança em relação ao cumprir o acordo, uma vez que não haveria justificativa para alguns seguirem o que foi acordado, enquanto outros utilizam da ilicitude para obter vantagens ante os demais. O sistema punitivo, então, deve ser pensado para evitar tais acontecimentos. Mas, algumas considerações devem ser feitas, a saber, uma sociedade baseada no princípio da liberdade não poria sobre ameaça as liberdades dos seus cidadãos ao estipular um sistema penal? Tal instituição não seria demasiada onerosa e não causaria desconforto nos habitantes da sociedade?

A proposta liberal encontrada na obra *Uma teoria da justiça* responde com clareza essas questões e parece, nesse ponto especificamente, se aproximar muito da teoria consequencialista de punição. A instituição penal por parte do Estado estaria, em parte, justificada se e somente se os prejuízos causados pela onerosidade das punições e pela restrição ou ameaça à liberdade dos agentes forem menores que a instabilidade consequente da ação criminosa. “[o] estabelecimento de uma instituição coercitiva é racional apenas se estas desvantagens forem menores que a perda da liberdade pela instabilidade” (RAWLS, 1971, p. 242, apud SILVEIRA, 2017, p. 79). Desse modo, o sistema punitivo que obtiver o maior êxito em minimizar esses riscos é o que seria o mais adequado (SILVEIRA, 2017, p.79). Estando, assim, justificada a instituição da punição, nos cabe realizar algumas considerações acerca das penalidades que poderiam ser impostas por esse sistema.

No que tange as penas impostas – embora o autor não seja muito específico e pontual sobre esse assunto –, podemos dizer que estas devem estar baseadas e em conformidade com o princípio da liberdade. Isso quer dizer que em hipótese alguma as penas poderiam causar um dano maior a liberdade da comunidade do que aquele originado no ato incorreto. Rawls, entendo, desenvolve uma teoria punitiva pensando na sociedade ideal e, com isso, faz um paralelo com a sociedade real, tendo a primeira como método regulador da segunda:

As observações acima deixam claro que precisamos de uma explicação para sanções penais, por mais limitada que seja, mesmo para uma teoria ideal. Dadas as condições da vida humana, algum tipo de ordenação da natureza se faz necessário. Sustentei que os princípios que justificam essas sanções podem ser deduzidos do princípio da liberdade. A concepção ideal mostra, pelo menos nesse caso, como deve ser montado o sistema não ideal, e isso confirma a conjectura de que o fundamental é a teoria ideal (RAWLS, 2001, p. 264).

Fica, então, evidente a importância que tem a sociedade bem ordenada como parâmetro de correção para a sociedade real. Isso implica que o ordenamento jurídico de um Estado deve, no desempenho de suas funções, buscar se aproximar dessa condição.

As penas, baseadas no modelo ideal, são derivadas do princípio da liberdade e, assim, me parece considerar princípios básicos da justificção retributivista da punição, uma vez que toma os seres humanos como portadores de direitos inalienáveis. A legitimidade do poder político coercitivo se dá, como vimos, através do contrato onde estão garantidos dois princípios de justiça que foram escolhidos pelas partes em posição original. Dessa forma, a liberdade individual deve sempre ser respeitada no que tange a punição e, implícito a liberdade, se está considerando as pessoas como, evidentemente, portadoras de autonomia, dignidade e racionalidade⁴.

Antes, porém, de prosseguirmos com os aspectos que a punição deve considerar, penso ser necessário tocarmos em outro conceito importante da teoria rawlsiana, a saber, o de como é possível atribuir responsabilidade a um agente. Em uma sociedade justa, as instituições, com o intuito de formar cidadãos com os mesmos atributos, tem a obrigação de tornar a lei conhecida por todos e dar condições equitativas de escolha aos seus membros. O requisito, então, para responsabilizar o sujeito e tornar apropriada a aplicação da pena consiste na aptidão em conhecer a lei e na condição de escolher seguir a direção que a lei ordena. Assim,

⁴ Tais direitos inalienáveis me parecem estarem implícitos nas considerações das partes ao escolherem os princípios (dois) de justiça para as instituições básicas da sociedade, uma vez que, são "consenso" entre todos os povos e, por consequência, devem ser respeitados pela instituição punitiva.

entendo, Rawls não pressupõe a existência de livre arbítrio. Pelo contrário, parece mesmo partir de:

[...] uma concepção compatibilista de responsabilidade a qual vê o agente como tendo a capacidade de escolha a partir dos diversos condicionamentos que vão muito além de sua vontade. Essa capacidade de escolha parece estar muito mais ligada aos elementos cognitivos da responsabilidade de saber o que é certo e errado e menos à capacidade do agente em agir diferentemente [...] (SILVEIRA, 2017, p. 80).

Frente a essas circunstâncias qual seria o motivo para os agentes agirem contrários a lei, uma vez que todos são mutuamente beneficiados, conhecedores e possuem a possibilidade equitativa de agir conforme a lei? O filósofo norte americano aponta como única possibilidade uma falha no caráter do agente e que a punição estaria incumbida de corrigir. O agente, então, só pode ser considerado responsável se e somente se tiver a capacidade cognitiva de conhecer a lei e a oportunidade equitativa de escolher agir em sua conformidade. Assim sendo, se decidiu contrariá-la, a pena só tem sua aplicação justificada se for capaz de reformar essa falha de caráter que o levou a tal decisão.

III A TEORIA PUNITIVA EM “DOIS CONCEITOS DE REGRAS”

Rawls apresenta uma justificação que possui caráter reconciliador, dado que as teorias tradicionais parecem não darem conta do problema como um todo, justificando apenas alguns aspectos da punição. Por exemplo, o retributivismo justifica o ato particular punitivo e o consequencialismo a instituição da punição. Ante essa insuficiência é que se torna necessária, de acordo com Rawls, a distinção entre justificar uma prática punitiva e justificar a ação particular punitiva que está dentro dessa prática. Para melhor compreender tal distinção levemos em consideração as atividades competentes ao juiz e ao legislador. O primeiro visa o passado, busca implantar uma sanção por algo que se cometeu, já o segundo visa o futuro, buscando legislar com o fim último de garantir a estabilidade e bem-estar

social. Evidentemente, o juiz trabalha com a retribuição e o legislador com a estabilidade social.

Prima facie, parece-me simples a resolução do problema com tal distinção, uma vez que se o retributivismo busca identificar o culpado para atribuí-lo punição e o consequencialismo diz que a punição só será justificada por seus efeitos positivos, teríamos, então, de realizar uma simples teorização que abarque as duas teorias. Contudo, o problema é de uma complexidade muito maior e a resposta deve considerar, no mínimo, o propósito de ambas as teorias, afirma Rawls: "Mas isso pode ser assim tão simples? Bem, essa resposta deve conter o propósito aparente de cada lado." (RAWLS, 1955, p. 7).⁵ Desse modo, devemos destacar quais são esses propósitos. O retributivismo centra sua argumentação na culpa e no merecimento do agente. Assim, sua maior preocupação consiste na ideia de que jamais alguém possa ser punido sem que seja culpado. Por outro lado, os utilitaristas enxergam a instituição da punição como um sistema de regras que se justifica apenas através dos efeitos positivos dela decorrentes, ou seja, se desse sistema implica efetivamente um bem para a sociedade. A maneira proposta pelo autor para justificar a punição é reconhecendo razão a pontos de ambas teorias, segundo Rawls: "A maneira sugerida aqui para reconciliar as justificativas punitivas retributivistas e utilitaristas parece dar razão ao que ambos lados queriam dizer." (RAWLS, 1955, p.8)⁶. Tendo claro a diferença entre ambas as teorias por meio da distinção feita pelas funções do legislador e do juiz, a justificação da instituição da punição se daria em uma perspectiva utilitarista e a justificação do ato particular punitivo se daria em uma perspectiva retributivista, reconciliando consequencialismo e retributivismo. Mas dessa reconciliação ainda nos restam dois pontos que devem ser fundamentalmente considerados.

A primeira questão que se apresenta pendente consiste em qual seria o critério apropriado para determinar uma lei justa. Me parece, ao menos, por exemplo, se o critério utilizado for o consequencialista poderá haver discordância pelo lado retributivista, uma vez que abriria a margem para o questionamento sobre se o

⁵ "But can it really be this simple? Well, this answer allows for the apparent intent of each side" (RAWLS, 1955, p. 7). No texto original.

⁶ "The suggested way of reconciling the retributive and the utilitarian justifications of punishment seems to account for what both sides have wanted to say" (RAWLS, 1955, p.8). No idioma original.

agente que será punido realmente merece ser punido e, ainda, se não estará sendo punido em demasia ou com insuficiência. Já o segundo ponto que deve ser considerado está baseado na ideia de que a teoria utilitarista justifica a instituição da punição em demasia: "Imagine como um mecanismo de justificação que, se adotado de forma consistente, poderia ser usado para justificar instituições cruéis e arbitrarias." (RAWLS, 1955, p.9)⁷. Entendo, pois, se pelo bem-estar social seria, então, possível e justificável punições cruéis, incluindo para aqueles que não são verdadeiramente culpados, o que apresentaria o caráter arbitrário de tal instituição. A punição em si mesma estaria desvinculada do conceito de mérito.

Ante a distinção apresentada por Rawls, a primeira questão diz respeito a justificação de uma prática punitiva regida por um conjunto de regras. A instituição legal da punição conta com todo um aparato jurídico distribuindo o poder entre legisladores e juizes. A justificação da prática punitiva, podemos dizer, está centrada sobre a tarefa do legislador que, ao desenvolver e positivar leis, mira sempre o futuro buscando assegurar a estabilidade social. Quanto a essa questão, penso, não há grandes discordâncias, porém, a questão feita pelo retributivismo consiste se a justificativa utilitarista para prática punitiva garantiria que o agente transgressor seria de fato culpado e, por conseguinte, se puniria apenas quem merece: "Eles não poderiam questionar, se o princípio usado como critério for o utilitarista, se aquele que descumpra a lei é suficientemente culpado a ponto de satisfazer sua exigência acerca do merecimento da punição?" (RAWLS, 1955, p.8-9)⁸. O questionamento retributivista baseia-se, entendo, no vínculo entre moralidade e direito. Quero dizer que é passível de punição aquele que transgride os limites estipulados pela legislação, mas se a lei for injusta, a punição, mesmo que se diga que é em prol do bem-estar social, é justa?

Esse questionamento nos leva para outro ponto, a saber, como se justificaria de maneira adequada a aplicação dessas regras punitivas a casos particulares. Para pensar tal justificativa é necessário que se compreenda com clareza o ponto anterior,

⁷ No texto original: "One pictures it as an engine of justification which, if consistently adopted, could be used to justify cruel and arbitrary institutions." (RAWLS, 1955, p.9).

⁸ No inglês original: "Will they not question whether, if the utilitarian principle is used as the criterion, it follows that those who have broken the law are guilty in a way which satisfies their demand that those punished deserve to be punished?" (RAWLS, 1955, p.8-9).

uma vez que a instituição da punição como um todo abarca não apenas o sistema legal, mas, também, o sistema judiciário. Dessa forma é importante, segundo o autor, que se esclareça com detalhes quem é que, dentro de tal instituição, dispõe do poder discricionário; quem é que define o que é lei; quem definirá o culpado e sobre quais acusações. A teoria utilitarista, sozinha, por sua vez, não poderia justificar a punição de um inocente? Tal pergunta nos remete a analisar, se bem observar, em quais mãos está a responsabilidade ou a autoridade para definir que se puna um inocente, seria o juiz? Ou quem sabe o legislador? Talvez o próprio povo?

Rawls nos propõe imaginar uma instituição onde uma cúpula determinada de funcionários estatais teria o poder de julgar e condenar um inocente sempre que lhes parecera conveniente, justificando que sua ação acarretaria um bem maior a sociedade, ou defenderia os interesses da comunidade:

Experimente imaginar, então, uma instituição (que nós podemos chamar de "telishment") que é tal como os oficiais nomeados possuem autoridade para condenar um inocente sempre que considerarem que tal prática ocasiona um maior bem a sociedade. O poder discricional dos oficiais é limitado, por tanto, pela lei que proíbe a condenação de um inocente a sofrer a pena, a menos que esteja ocorrendo uma onda de crimes semelhantes ao que o estão acusando. Podemos imaginar que os oficiais portadores do poder discricional são os Juízes da suprema corte em consulta com o chefe de polícia, com o ministro da justiça e o comitê de legislação. (RAWLS, 1955, p.11)⁹.

O cenário proposto por tal experimento mental traz consigo um caráter de arbitrariedade, pois, qual seria o critério para determinar o 'culpado'? Se não há certeza sobre como se dariam as ações dessa instituição, como é que ela poderia garantir a estabilidade social? Esse ponto recai, novamente, sobre o problema de

⁹ No idioma original: "Try to imagine, then, an institution (which we may call "telishment") which is such that the officials set up by it have authority to arrange a trial for the condemnation of an innocent man whenever they are of the opinion that doing so would be in the best interests of society. The discretion of officials is limited, however, by the rule that they may not condemn an innocent man to undergo such an ordeal unless there is, at the time, a wave of offenses similar to that with which they charge him and relish him for. We may imagine that the officials having the discretionary authority are the judges of the higher courts in consultation with the chief of police, the minister of justice, and a committee of the legislature" (RAWLS, 1955, p.11)

como justificar o ato particular punitivo, evitando, assim, a arbitrariedade de tal ato e, ainda, que se aplique punição a um inocente.

São esses alguns dos pontos de preocupação do autor na proposta de justificação híbrida da punição. Com o experimento mental do *telishment*¹⁰, o autor busca apresentar uma solução, ou ao menos amenizar, o problema da arbitrariedade, uma vez que, as partes de uma sociedade não aprovariam, com base em seus juízos morais ponderados, o ato de aplicar punição ao inocente. A punição, se aplicada a um agente inocente, estaria violando os princípios de justiça escolhidos pelos próprios membros da sociedade.

Para melhor compreender o experimento mental do *telishment* é necessário retomarmos a distinção proposta por Rawls entre justificar uma prática como um conjunto de regras e justificar uma ação particular que recai sobre tais regras. Para elucidar a distinção, o autor nos traz o diálogo entre o pai e o seu filho. A primeira cena apresentada consiste no garoto que pergunta ao pai qual é o motivo de encarcerar as pessoas ao invés de perdoá-las e, então, o pai responde que o objetivo é garantir a segurança das pessoas boas e que elas possam dormir em paz. Na outra cena, porém, a pergunta muda; a questão é saber por qual razão se pune Pedro e não Paulo. A resposta do pai centra-se em dizer que Pedro é punido pelo fato de ele ter descumprido a lei (RAWLS, 1955, p. 5). Fica evidente, creio, que no primeiro momento o exemplo esclarece a questão de justificar a instituição da punição em si mesma, já na segunda parte parece requerer a justificação de um ato punitivo particular.

Ante essa distinção, a justificação do ato punitivo particular, parece-me ser satisfeita com rigor pela concepção retributivista de punir o culpado, apenas. Contudo, a grande questão encontra-se em como justificar moralmente a instituição da punição em si mesma. Para atingir o feito, o filósofo apresenta-nos dois conceitos de regra, a saber, as regras como práticas e as regras como sumários¹¹ (SILVEIRA, 2017, p. 77). O primeiro conceito de regra apresentado por Rawls é a concepção sumária de regra. Essa noção defende que, de uma série de ações repetidas, se

¹⁰ Palavra desenvolvida pelo autor por meio da junção de duas palavras, a saber, *Télos*, do grego, que significa fim e *Punishment*, que se traduz punição, ou seja, "*Teli-shment*" – 'Punição visando o fim'; no texto original "Two concepts of rules in: *The Philosophical review*. v. 64, nº 1, 1955, pp. 3-32" e que, na tradução espanhola, nos é apresentado como *Telismo*.

¹¹ Definidos por Rawls como *summary view* e *practice conception*.

formulem regras que buscam nortear as ações humanas: "Chamei essa concepção de visão sumária, porque as regras são retratadas como resumos de decisões passadas, alcançadas pela aplicação direta do princípio utilitário a casos particulares"¹² (RAWLS, 1955, p. 19). As ações particulares, podemos dizer, são anteriores as regras, uma vez que cada indivíduo deve aplicar o princípio utilitarista no caso a caso e mediante a análise das aplicações acertadas repetidas vezes se formulariam regras para guiar a conduta dos agentes em casos semelhantes. No caso a caso, porém, é impossível assegurar que as pessoas envolvidas farão sempre as escolhas adequadas, ou seja, a probabilidade de se cometer equívocos quanto a aplicação do princípio utilitarista é inerente. Quando se pressupõe a noção de regras como sumário, então, deseja-se, na verdade, reduzir as possibilidades de erros no caso a caso e facilitar as decisões dos indivíduos.

Rawls parece deixar isso claro ao dizer que: "O ponto de ter regras deriva do fato de que casos similares tendem a recorrer e que se pode decidir mais rapidamente sobre esses casos se alguém registrar decisões passadas na forma de regras"¹³ (RAWLS, 1955, p. 22). Podemos, então, afirmar que as regras como sumários pressupõe a possibilidade de que casos semelhantes uns aos outros ocorrem e, frente a dificuldade existente de aplicar o princípio da maior felicidade em casos específicos, surge, assim, a necessidade de se estipular regras que agilizariam e facilitariam as decisões dos agentes ao aplicar o princípio utilitarista à casos particulares.

Por outro lado, o segundo conceito de regra apresentado pelo filósofo, a saber, as regras como prática, inverte o processo, as regras são anteriores aos atos particulares. Essa concepção de regra propõe criar uma prática que estipule modos de funcionamento e um ordenamento novo para o desenvolvimento das relações humanas. Com o intuito de ilustrar as regras como práticas podemos imaginar algumas atividades comumente realizada pelas pessoas, como por exemplo, o jogo

¹² "I have called this conception the summary view because rules are pictured as summaries of past decisions arrived at by the *direct* application of the utilitarian principle to particular cases" (RAWLS, 1955, p. 19).

¹³ No original: "The point of having rules derives from the fact that similar cases tend to recur and that one can decide cases more quickly if one records past decisions in the form of rules" (RAWLS, 1955, p. 22).

de beisebol¹⁴ (RAWLS, 1955, p. 25), o futebol e o xadrez. O que se pretende mostrar com isso é que qualquer pessoa pode reunir um grupo de amigos para correr, chutar uma bola, pular ou mesmo agarrar o outro, mas é somente no futebol que se tem o objetivo de fazer gol ao chutar a bola, é no futebol que se tem o tiro de canto, a marcação ao adversário, o técnico que organiza o próprio time. Vê-se que as pessoas podem fazer as ações independente das regras, mas somente no conjunto regulamentado é que será entendido como uma prática, nesse caso, desportiva:

As regras não podem ser tomadas como simples descrição de como os envolvidos na prática de fato se comportam: não é simplesmente agir como se estivessem obedecendo às regras. Assim, é essencial à noção de uma prática que as regras sejam publicamente conhecidas e entendidas como definitivas; e é essencial também que as regras de uma prática possam ser ensinadas e usadas para produzir uma prática coerente.¹⁵ (RAWLS, 1955, p. 24).

Parece-me, assim, que fica evidente a anterioridade da prática em relação aos casos particulares e pretendem, então, ordenar as ações a medidas desejáveis. O princípio utilitarista, nesse caso, não seria aplicado diretamente no caso a caso, mas a própria prática é objeto de tal princípio.

As regras como práticas estipulam como deve ser o comportamento dos envolvidos e suas respectivas funções, podemos dizer que possuem caráter regulador. Dado esse caráter organizador das regras como práticas torna-se essencial que os indivíduos envolvidos na prática em questão tenham conhecimento e entendam as regras que a regem. Essa concepção de regra é completamente compatível com a teoria da justiça como equidade de Rawls e a necessidade estipulada por ele à atribuição de responsabilidade moral aos agentes, com isso, acredito, podemos analisar essa concepção aplicada à punição.

¹⁴ Exemplo original proposto por Rawls para ilustrar as regras como práticas.

¹⁵ "The rules cannot be taken as simply describing how those engaged in the practice in fact behave: it is not simply that they act as if they were obeying the rules. Thus it is essential to the notion of a practice that the rules are publicly known and understood as definitive; and it is essential also that the rules of a practice can be taught and can be acted upon to yield a coherent practice" (RAWLS, 1955, p. 24)

Pensando na instituição da punição a noção de regra como sumário deixaria nas mãos dos juízes a decisão do caso a caso, ou ainda, qual seria o caso específico que se sobreporia à regra ou que a regra é insuficiente para decidir. Quero dizer que, *exemple gratia*, uma instituição como o *telishment* estaria autorizada, pois o poder de punir o agente, inclusive o inocente, em nome do bem maior recairia sobre a figura do juiz. Silveira nos aponta que “Nesse caso, o juiz poderia punir o inocente, visando à eficácia social, porque a base utilitarista de raciocínio se sobreporia à regra que proíbe o *telishment*” (SILVEIRA 2017, p. 78). Em outras palavras, o caso a caso em que se dá a aplicação do princípio utilitarista é anterior a regra. Desse modo, entendo, Rawls descarta tal concepção de regra para justificar a instituição da punição.

A noção de regra como prática, por outro lado, não autorizaria uma instituição como o *telishment*, uma vez que a decisão professada por um juiz jamais poderia ir de encontro a regra da punição (SILVEIRA, 2017, p. 78). Parece, assim, que o conceito de regra como prática é suficiente para a justificação da instituição da punição, pois, vê todo o aparato social como uma prática, conseqüentemente, o sistema jurídico-penal não pode não estar submetido as regras que regulam essa prática (RAWLS, 1955, p. 32).

Perante essas colocações, a justificação da punição, para John Rawls, se daria com base nos efeitos positivos recorrentes do ato punitivo, a saber, a eficácia social, com a cláusula de punir apenas o culpado e em proporcionalidade ao ato errado cometido estando segurado os direitos individuais básicos do ser humano. Com isso o filósofo obtém êxito ao elaborar uma teoria híbrida de punição, atualmente conhecida como uma justificativa retributivista negativa, pois consegue, por meio da distinção entre instituição e ato particular, conciliar e superar as lacunas deixadas pelas teorias retributivistas e consequencialistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Rawls desenvolve uma teoria de contrato social para legitimar o poder político coercitivo com escopo reduzido, uma vez que as partes, em posição original e sob o véu da ignorância, escolhem, de forma imparcial, princípios aceitos por todos para

reger as instituições básicas da sociedade. Os cidadãos, assim, criados nessa sociedade tendem a desenvolver o senso de justiça correspondente e, por conseguinte, agir conforme o código jurídico e moral dessa sociedade, pois é uma atitude racional, dado que todos os agentes estão em um plano de benefício mútuo, a cooperação. Esses princípios mantêm firme o contrato e tornam sociedade estável e bem ordenada. Contudo, mesmo em uma sociedade com essas características, é impossível evitar que aconteçam desvios em relação a justiça e a norma. Eis que surge, então, a necessidade de se pensar em um sistema punitivo. A instituição da punição, portanto, necessita ser justificada, uma vez que a punição é um mal que, em situações normais, tenderíamos a reprovar. Em outras palavras, causar um dano intencional a um agente é uma falha moral a qual tomamos, comumente, como errada.

Rawls, então, busca, com maestria, conciliar as duas teorias identificando os acertos e descartando os erros destas. O autor defende que, inseridos em uma sociedade bem ordenada onde os membros conhecem as leis e tem a liberdade equitativa para escolher segui-las, os agentes que agem contrários a norma legal o fazem por uma falha de caráter e, dessa forma, desestabilizam a sociedade. Ocorre que agentes que descumprem a lei desrespeitam, também, o contrato e, com isso, geram insegurança nos demais membros da sociedade.

É ante essa situação que Rawls resgata pontos das teorias retributivistas e consequencialistas para justificar a instituição penal. Para o autor é necessário fazer a distinção entre como justificar uma instituição penal e um ato punitivo particular. A primeira parte se justifica embasando-se em uma teoria consequencialista, uma vez que a instituição penal tem a obrigação de corrigir a instabilidade consequente do crime e devolver à comunidade a garantia e a segurança de que o contrato está se cumprindo por ambas as partes. Já o segundo, o ato punitivo particular, acrescenta aspectos da teoria retributivista, dado que garante a punição apenas do culpado que, embora condenado, deve ter seus direitos fundamentais e inalienáveis assegurados.

Rawls apresenta uma justificativa interessante e promissora para a instituição da punição, uma vez que consegue conciliar com precisão duas correntes filosóficas consideradas, por muitos, antitéticas. Supera, em sua teoria, problemas como a

arbitrariedade da pena, a crueldade, o problema acerca do merecimento baseado no livre-arbítrio, removendo a necessidade de sofrimento do agente, além de abrir margem para se pensar a ressocialização do indivíduo infrator, buscando evitar ou, ao menos, diminuir o índice de reincidência aos sistemas penais. Desse modo, o filósofo estipula sua teoria como um parâmetro condutor para as práticas punitivas, quero afirmar que suas reflexões servem como modelo norteador dos sistemas existentes.

O retributivismo negativo se apresenta, por meio de Rawls, como uma boa alternativa para pensar os sistemas penais, suas questões e dissensos, tais como a pena capital, o trabalho por parte dos condenados, a pena como mediação e comunicação do ato errado cometido e mesmo as condições cruciais ao cárcere. Nos permite, ainda, refletir sobre o papel do Estado nas organizações sociais como critério para a responsabilização moral e legal dos agentes. Considera e respeita os direitos fundamentais do ser humano e se propõe a pensar a punição não apenas como garantidora da estabilidade social e do contrato, mas também das liberdades particulares e dos direitos do indivíduo. Mantendo esses conceitos como centrais para a punição, o autor consegue, a meu ver, desenvolver sua teoria de forma abrangente, uma vez que, está de acordo, me parece, com os juízos morais ponderados dos cidadãos. Ademais, restringe o poder do Estado aos deveres políticos, apenas; pressupõe, quero dizer, uma distinção entre deveres privados – âmbito da moralidade – e deveres públicos – campo da política. Ou seja, exige do Estado a neutralidade ética que permite defender a liberdade e a coexistência igual de seus membros e a sua pluralidade cultural.

Rawls introduz um campo fértil para a pesquisa ao apresentar sua teoria da punição, pois, trata dos princípios sob os quais uma instituição da punição deve seguir e, também, dos pontos, como vimos, que deve se considerar ao atribuir a pena, porém, a quantidade da punição a ser aplicada para que se atinja o fim de uma instituição penal, penso, pode ser melhor explorada.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: Coleção Pensadores. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Nestor Silveira Chaves. 15ª ed. São Paulo. Escala, 2000.
- BENTHAM, J. *O Panóptico*. Tomaz Tadeu. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- BENTHAM, J. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. João Marcos Coelho; Pablo Rúben Maricond e João Luiz Baraúna. SP: Abril Cultural, 1974.
- BOONIN, D. *The problem of punishment*. Cambridge University Press: New York, 2008.
- FACHIN, P. "Uma resposta incompatibilista ao problema do determinismo e da responsabilidade moral". In: *Kínesis*, V. 11, nº 28, 2019, pp. 242-262.
- HART, H. L. A. "Positivism and the separation of law and morals" in: *Harvard law review*. v. 71, nº 4, 1958, pp. 593-629.
- HART, H. L. A. "Prolegomenon to the principles of punishment" in: *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, v. 60, 1959-1960, pp 1-26.
- HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. SP: Abril Cultural, 1979.
- JÚNIOR, J. R. "Kant e a coação no direito do Estado". In: *Cadernos do Programa de Pós Graduação em Direito PPGDir./UFRGS*. v. 13; nº 1; Porto Alegre; 2018, p. 5-78.
- KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Clélia Ap. Martins; Bruno Nadai; Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; 2013.
- MASSON, N. F. *O conceito de sanção na teoria analítica do direito*. Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 153 f, Dissertação (Mestrado em Direito). Programa de pós-graduação em direito. Faculdade de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017
- MERLE, J. C. "Uma crítica kantiana da teoria da punição de Kant". In: *Revista da faculdade de direito da Universidade Federal de Minas Gerais*, nº 40, 2001, pp. 125-148.
- NOUR, S. "O legado de Kant à filosofia do direito. In: *Prisma Jurídico*. São Paulo, vol. 3, 2004, p. 91-103.
- NOWELL-SMITH, P. H. "Freewill and moral responsibility". In: *Mind*, vol. 225, Janeiro, 1948, p. 45-61.

RAWLS, J. "Two concepts of rules" in: *The Philosophical review*. v. 64, nº 1, 1955, pp 3-32.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. SP: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, J. "Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica", Regis de Castro Andrade. in: *Lua nova: revista de cultura e política*. nº 25, SP, 1992, pp. 25-59.

SANTOS, P. V. B. *Razões de punir: a teoria de H. L. A. Hart*. São Leopoldo, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 109 f, Dissertação (Mestrado em Filosofia). Unidade de Pesquisa e Pós Graduação, Programa de Pós Graduação em Filosofia, Unisinos, São Leopoldo, 2017.

SANTOS, R. "A concepção da justiça penal na doutrina do direito de Kant". In: *Ethica*. v. 10, nº 3, Florianópolis, Dezembro de 2011, pp. 103-114.

SCARIOT, J. *A punição no sistema moral kantiano*. Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 119 f, Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de pós-graduação em filosofia. Faculdade de Filosofia, Universidade de Caixas do Sul, Caxias do Sul, 2013.

SCARIOT, J. "Fundamentos éticos do direito de punir" in: *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, RS. 2014, pp. 733-753.

SCHABBACH, L. M. "Sistema penitenciário do Rio Grande do Sul – reincidência e reincidentes prisionais". In: *Sociologias*, Porto Alegre, ano I, v. 1, 1999, pp. 224-243.

SILVEIRA, D. C. "Contrato, virtudes e o problema da punição" in: *Dissertatio*. v. 43, 2016, pp 11-40.

SILVEIRA, D. C. "Rawls e a justificação da punição" in: *Transformação*. v. 40, nº 3, Marília, Jul./Set. 2017, pp 67-92.

SIMÕES, M. C. "O utilitarismo e o problema da punição" in: *Princípios*. v. 17, nº 28. Natal, Jul./Dez. 2010, pp. 37-46.

19. PARA ONDE VAI A DEMOCRACIA? UMA INCURSÃO NAS ANÁLISES DE WENDY BROWN E STEVEN LEVITSKY E DANIEL ZIBLATT



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-19>

*Matheus Hein Souza*¹

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo expor as principais argumentações de Wendy Brown e Steven Levitsky e Daniel Ziblatt no que diz respeito ao atual processo de crise da democracia liberal. Para tal, analisar-se-á os trabalhos dos autores nos anos recentes, com foco principal nas obras *Undoing the Demos* (2015) e *In the Ruins of Neoliberalism* (2019), de Brown, como também no livro *Como as Democracias Morrem* (2018), de Levitsky e Ziblatt. Assim, espera-se demarcar as confluências e divergências entre os autores, com a perspectiva de elaborar um quadro geral das principais análises com respeito ao processo de degradação da democracia liberal. De início, é preciso ressaltar que as obras elencam argumentos que partem de perspectivas diversas, a saber, a tradição foucaultiana (Brown) e a tradição liberal (Levitsky e Ziblatt), portanto o trabalho aqui desenvolvido procura apontar os elementos que tornam possível uma conclusão em linhas comuns entre os diferentes conjuntos referenciais dos autores.

Palavras-chave: Democracia, capitalismo, neoliberalismo, autoritarismo

Introdução

Com a queda da URSS e a virtual universalização do modelo liberal-democrático, considerou-se a democracia liberal como algo inabalável. Era o fim da história, como alguns colocaram. Entretanto, uma das maiores preocupações dos últimos anos diz respeito à crise da democracia. O surgimento de diversas figuras e movimentos com retóricas anti-democráticas e projetos avessos aos valores

¹ Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). matheushein@gmail.com

democráticos tem preocupado especialistas e analistas políticos. Não apenas este fenômeno tem se espalhado pelo mundo, mas diversos políticos identificados com esta compreensão já assumiram o poder, por via eleitoral, em países espalhados pelo planeta. É natural, portanto, que trabalhos de análise se multipliquem visando compreender as razões, métodos e processos deste fenômeno. Neste artigo, será tratado duas perspectivas da questão que possuem grande circulação e impacto na forma que o problema é compreendido. Trata-se de perspectivas e análises diferentes, mas que podem possuir semelhanças.

No primeiro ponto é tratado da obra de Steven Levitsky e Daniel Ziblatt, dois representantes da escola liberal. É, por assim dizer, uma narrativa dos liberais sobre a crise liberal. Na sequência, no ponto dois, é abordado a obra de Wendy Brown e o seu arsenal conceitual proveniente da tradição foucaultiana. Como encerramento do ensaio, o terceiro ponto apresenta semelhanças e convergências entre as duas análises, apesar de virem de locais diferentes.

1 Autópsia das democracias

Levitsky e Ziblatt são dois cientistas políticos historicamente alinhados com a tradição liberal. Enquanto Levitsky estuda há décadas os regimes políticos na América Latina, com especial interesse nas ditaduras e processos de redemocratização, Ziblatt dedica sua carreira ao estudo dos regimes políticos na Europa. Ambos os autores se debruçam em estudos comparativos sobre os regimes democrático-liberais e demonstram especial preocupação quanto aos processos de consolidação da democracia e os riscos a ela colocados. Por esta razão, Levitsky e Ziblatt escrevem em 2018 a obra *Como as Democracias Morrem*, virando a lupa para os Estados Unidos. Segundo os próprios autores,

Muitos norte-americanos estão amedrontados, e não sem motivo, pelo que está acontecendo com o nosso país. Porém, proteger nossa democracia exige mais do que medo ou indignação. Nós temos que ser humildes e ousados. Precisamos aprender com a experiência de outros países e ver os sinais anunciadores (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 21).

Assim, os dois cientistas políticos visam refletir sobre os EUA após a vitória de Trump em 2016. Para tal, os autores retomam de forma combinada suas compreensões sobre os regimes políticos e processos de escalada autoritária na América Latina e Europa, tratando de forma comparada com a história da democracia nos EUA e, especialmente, seu processo recente.

Os autores compreendem que existem características-base nas diversas experiências autoritárias na história recente, independentemente das suas especificidades. Um dos aspectos fulcrais identificados pelos autores diz respeito ao posicionamento dos agentes e partidos políticos tradicionais. Isto é, de que modo a política tradicional se relaciona com os chamados *outsiders* e outros indivíduos que apresentam tendências ou projetos concretos que ameaçam a democracia liberal. Como argumentam os autores,

Apesar de suas enormes diferenças, Hitler, Mussolini e Chávez percorreram caminhos que compartilham semelhanças espantosas para chegar ao poder. Não apenas todos eles eram *outsiders* com talento para capturar a atenção pública, mas cada um deles ascendeu ao poder porque políticos do *establishment* negligenciaram os sinais de alerta e, ou bem lhes entregaram o poder (Hitler e Mussolini), ou então lhes abriram a porta (Chávez) (...) a abdicação de responsabilidades políticas por parte de seus líderes marca o primeiro passo de uma nação rumo ao autoritarismo. (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 29)

Assim, para os autores, os partidos e políticos tradicionais possuem um papel de grande importância na ascensão de líderes autoritários ao poder. Seja por negligência, seja por complacência, as diferentes experiências citadas teriam este ponto em comum. Os autores, inclusive, apontam que o papel das massas em aceitar e se identificarem com líderes autoritários é secundário nestes processos: embora as respostas populares aos apelos extremistas sejam importantes, mais importante é saber se as elites políticas, e sobretudo os partidos, servem como filtros. Resumindo, os partidos políticos são os guardiões da democracia" (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 31). Isto é, o definidor se a democracia entrará em um curso de definhamento está nas mãos das elites políticas. Contudo, os autores não avaliam

que isto seja um elemento negativo. Pelo contrário, para os autores “a verdadeira proteção contra autoritários em potencial não foi o firme comprometimento da população com a democracia, mas, antes, os guardiões da democracia – os nossos partidos” (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 44).

Agora, uma vez dentro da política tradicional, como estas figuras se portam? Esta é uma pergunta central, já que os autores visam, como citado anteriormente, que é preciso ver os “sinais anunciadores”. Para Levitsky e Ziblatt, todos possuem um padrão de comportamento: 1) Rejeição das regras democráticas do jogo; 2) Negação da legitimidade dos oponentes políticos; 3) Tolerância ou encorajamento à violência; e 4) Propensão a restringir liberdades civis de oponentes, inclusive a mídia. (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 33-34). Isto é, todo autoritário em ascensão aplica os passos supracitados. Em alguns casos podem ser simultâneos, em outros podem ocorrer na lógica de escalada, mas invariavelmente estes comportamentos estão presentes. Como exemplificado pelos autores:

Embora alguns demagogos eleitos assumam o cargo com um plano de autocracia, esse não é o caso de muitos deles, como Fujimori. A ruptura democrática não precisa de um plano (...) ela pode resultar de uma sequência não antecipada de acontecimentos - uma escalada de retaliações entre um líder demagógico que não obedece às regras e um establishment político ameaçado. (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 79)

Portanto, um demagogo eleito pode já iniciar o exercício do poder com um plano arquitetado para destruição da democracia, ou as circunstâncias podem levá-lo a este tipo de planejamento. De todo modo, uma vez seu projeto em curso, os procedimentos são deveras semelhantes.

Para melhor compreender como autocratas eleitos minam sutilmente as instituições, é útil imaginarmos uma partida de futebol. Para consolidar o poder, autoritários potenciais têm de capturar o árbitro, tirar da partida pelo menos algumas das estrelas do time adversários e reescrever as regras em seu benefício, invertendo o mando de campo e virando a situação de jogo contra seus oponentes (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 81)

A analogia é útil. Um autoritário em potencial deve interferir no poder judicial, atacar seus principais adversários — se possível eliminá-lo, seja com o assassinato físico ou assassinato político — e alterar os próprios regramentos do país, preferivelmente até a constituição. Basicamente, ele deve comprar a partida. Este princípio é compartilhado por outros autores liberais, que defendem que no sentido inverso, “quando a democracia é estável, é porque os principais atores políticos estão dispostos a aderir às regras básicas do jogo democrático na maior parte do tempo” (MOUNK, 2018, p. 138). Por fim, os autores argumentam que “duas normas se destacam como fundamentais para o funcionamento de uma democracia: tolerância mútua e reserva institucional” (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 103). São normas, pois não são regras escritas, não estão explicitamente na constituição dos países, mas são centrais. Analisando todas as ações possíveis e necessárias para um autoritário apoderar-se de um país, os autores definem que o fortalecimento destas duas normas são os mecanismos possíveis para fortalecer o sistema político e, por consequência, barrar os intentos autoritários. Por óbvio, isto também é um desafio, já que “muitas regras são informais e não fica tão claro quando estão sendo transgredidas” (MOUNK, 2018, p. 138). De todo modo, para os autores, é crucial que estas normas sejam defendidas a todo custo. Quando isto não acontece, os resultados são catastróficos:

A erosão da tolerância mútua pode motivar os políticos a desdobrar seus poderes institucionais tão amplamente quanto possível sem serem punidos. Quando partidos se veem como inimigos mortais, os interesses em jogo aumentam de maneira dramática. Perder deixa de ser uma parte rotineira e aceita do processo político, tornando-se, em vez disso, uma catástrofe total. Quando o custo indeferido de perder é suficientemente alto, políticos serão tentados a abandonar a reserva institucional. Atos de jogo duro constitucional podem então, por sua vez, minar ainda mais a tolerância mútua, reforçando a crença de que nossos rivais representam uma perigosa ameaça (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 112).

2 O esvaziamento da democracia

Wendy Brown resgata o trabalho de Foucault sobre o neoliberalismo, realizando uma interpretação própria sobre o estudo do filósofo francês e também acrescentando elementos novos para a análise, indo além da simples reprodução. De especial relevância para o presente artigo, são três aspectos que Foucault identifica nas transformações operadas pelo neoliberalismo e Brown integra na sua análise sobre o esvaziamento da democracia. O primeiro aspecto destacado por Brown é a substituição da troca pela competição e a consequente substituição da igualdade pela desigualdade. De acordo com a filósofa, a "equivalência é a premissa e a norma da troca, enquanto desigualdade é a premissa e o resultado da competição" (BROWN, 2015, p. 64)². Brown considera este ponto como um dos aspectos centrais para o enfraquecimento contemporâneo da democracia – algo que teria escapado da análise de Foucault. No momento em que a concorrência passa a ser o centro do funcionamento da sociedade, um fator estruturante sob o qual todas as lógicas sociais devem se estruturar, a desigualdade também torna-se um fator normalizado, pois os processos de concorrência necessariamente atribuem vitória a uns e derrota a outros. Sob esta lógica é inadmissível qualquer ação que vise remediar a desigualdade, pois isto desorganiza os funcionamentos próprios do fundante da sociedade, isto é, a concorrência. Para o Estado esta é uma alteração gigantesca na sua forma de ação, já que elementos como pobreza e miséria não devem ser vistos como indicativos de mau funcionamento das dinâmicas sociais, mas uma consequência possível. Cabe ao Estado, portanto, garantir o bom funcionamento da concorrência, não interferir nela. Por consequência, os sujeitos devem abandonar qualquer visão de Estado protetor ou garantidor de direitos sociais, significando também que os próprios sujeitos devem encarar a desigualdade com naturalidade no interior da sociedade. Vencedores e vencidos são dois lados naturais da sociedade e objetivo não deve ser igualar, ou mediar, os dois lados, mas evitar a todo custo estar do lado dos vencidos. Na esteira das transformações decorrentes do primeiro aspecto, Brown indica outros dois: a substituição do trabalho pelo capital

² Todas citações desta e demais obras foram traduzidas livremente do original.

humano, e a substituição da produção pelo empreendedorismo. Estes dois aspectos são consequência do primeiro, já que "quando competição se torna o princípio central, todos atores do mercado são tomados como capitais, ao invés de produtores, vendedores, trabalhadores, clientes ou consumidores" (BROWN, 2015, p. 65). Por último, a filósofa frisa a substituição da individuação e contestação política pelo consenso político, característica principalmente relevante na era da "governança", modelo já habitual de governar aplicado pelo neoliberalismo na totalidade global.

Apesar de considerar o trabalho de Foucault, Brown também identifica carências na sua análise. Sua principal crítica é que, segundo a autora, em Foucault não há a existência de um corpo político em si. Nas palavras de Brown, para Foucault "não há corpo político, nenhum *demos* atuando coordenadamente (mesmo episodicamente) ou expressando soberania aspiracional; há poucas forças sociais desde baixo e nenhum poder compartilhado de regra ou lutas compartilhadas por liberdade" (BROWN, 2015, p. 73). Para Foucault, a questão do político é resumida na ação do Estado sobre o sujeito, na submissão do sujeito ao controle biopolítico do Estado. Por considerar essencial a constatação de Foucault sobre o processo de "economização da sociedade", Wendy Brown pretende transpor essa descoberta para o âmbito da democracia. A questão para Brown se torna compreender os efeitos de uma democracia compreendida como mercado. Um dos pais do neoliberalismo, o economista austríaco Ludwig Von Mises, inclusive faz uma comparação entre a democracia política e a "democracia de mercado", utilizando-se de uma célebre frase de Frank Fetter, que define "o mercado como uma democracia na qual cada centavo dá direito a um voto" (FETTER, 2003, p. 212), mas indo a outro nível, argumentando na democracia política, somente os votos dos vencedores são válidos, já que seu candidato passará a comandar a nação. Os votos colhidos pela minoria não influenciam diretamente as políticas adotadas. No mercado, entretanto, todo voto conta.. Cada centavo gasto pelo consumidor tem o poder de influenciar o mercado, definir processos de produção, determinar padrões de consumo. (MISES, 2010, p. 330). A comparação de Mises é um exemplo da transposição de um léxico econômico para o campo político, com o agravante de tratar como superior os procedimentos próprios do mercado em comparação com os procedimentos próprios da democracia. Como Brown aponta, "economização generalizada de domínios,

atividades e sujeitos até agora não econômicos, mas não necessariamente comercialização ou monetização deles, é a assinatura distintiva da racionalidade neoliberal" (BROWN, 2015, p. 31-32). Portanto, o processo de economização da sociedade é esse em que "sujeitos, práticas e estados são transformados em objetos econômicos" (CORNELISSEN, 2018, p. 135).

Para melhor exemplificar este processo, Brown traça um paralelo entre a divisão tripartite da cidade e da alma, de Platão, e uma nova divisão do tipo, dessa vez entre o sujeito e o Estado no neoliberalismo. Na versão do neoliberalismo, "pessoas e Estados são construídos sob o modelo da empresa contemporânea" (BROWN, 2015, p. 22). É nesse sentido que Brown afirma que a "racionalidade neoliberal dissemina o modelo do mercado para todos os domínios e atividades [...] e configura os seres humanos exaustivamente como atores do mercado, sempre, apenas e em todos os lugares como homo oeconomicus" (BROWN, 2015, p. 31). Não apenas o neoliberalismo gera essa profunda transformação, mas também "coloniza o próprio território da política em que esses desenvolvimentos podem ser resistidos, minando a possibilidade de subjetividade política e reformulação das normas e valores da democracia em termos econômicos" (AITCHINSON, 2017, p. 781), o que significa que "à medida que a racionalidade neoliberal se estabelece, economiza a conduta individual e a conduta do Estado, e como resultado o sujeito e o estado deixam de entender a si mesmos e aos outros como atores políticos" (CORNELISSEN, 2018, p. 136). O processo de economização acaba por enfraquecer radicalmente a democracia, já que Brown aponta que "a legitimidade da democracia é extraída de vocabulários e ordenanças exclusivamente políticos" (BROWN, 2019, p. 57), ou seja, a democracia possui sua própria linguagem e suas próprias instituições, de uma origem diferente de qualquer outro campo, e é daí que deriva sua legitimidade. Apesar de ser difícil conceitualizar a democracia como algo homogêneo, Brown considera que "é mais fácil adumbrar os processos reduzindo até a democracia liberal (democracia parlamentar, burguesa ou constitucional) a uma concha da sua antiga forma" (BROWN, 2005, p. 46). Isto é, apesar de todas as variações da democracia no campo conceitual, ao menos características fundamentais como as anteriormente apresentadas são gerais e elas próprias são alvo de ataques. A economização que Brown se propõe a expor, portanto, invade a democracia, substituindo a sua

linguagem própria, vocabulários e ordenanças, que são exclusivamente políticos, e estabelecendo os próprios do mercado. "Democracia sem política é um oxímoro; a partilha de poder que a democracia implica é um projeto político exclusivo que exige cultivo, renovação e apoio institucional" (BROWN, 2019, p. 57); se ao invés de cultivar uma cultura democrática dentro dos seus próprios termos, cultivando a economização deste terreno, o risco é o esvaziamento da democracia que Brown identifica na sociedade contemporânea pelas mãos da razão neoliberal.

3. Convergências

Como fica claro pela exposição até o momento, existem diversas diferenças entre a análise de Wendy Brown e Steven Levitsky e Daniel Ziblatt. Enquanto a primeira se insere na tradição foucaultiana, os segundos se inserem na tradição liberal. De todo modo, há duas semelhanças importantes que se apresentam: a falta de uma definição mais elaborada sobre o que é democracia e a noção de uma "autonomia do político". Não há aqui a pretensão de dar um trato exaustivo sobre as semelhanças e diferenças entre as obras, mas levantar possibilidades interessantes de desdobramento sobre o debate.

Sobre a primeira semelhança. Levitsky e Ziblatt não destinam qualquer parte da sua obra para definir o que estão denominando democracia. Para os autores é simples, democracia é democracia liberal. Isto é, democracia é exatamente a sua versão liberal, suas instituições, regras e ritos. Não há uma preocupação conceitual com o termo. Já Wendy Brown endereça a problemática, mas sem solucioná-la: "Estarei mais preocupada em estipular um significado para 'neoliberalismo' do que para 'democracia' neste trabalho" (BROWN, 2015, p. 21). Para a autora, não definir de forma mais precisa o que está chamando de democracia é uma escolha consciente e, mais do que isto, uma virtude, já que ela considera que

Aceitar a significação aberta e contestável da democracia é essencial para este trabalho porque quero libertar a democracia da contenção por qualquer forma particular, ao mesmo tempo que insisto no seu valor em conotar a autodeterminação política do povo, seja ele quem for (BROWN, 2015, p. 20).

Sobre a segunda semelhança. Tanto Levitsky e Ziblatt quanto Brown compreendem a política, e por consequência a democracia, como existente em uma esfera própria e separada da esfera econômica, possuindo uma autonomia. Como Wendy Brown deixa claro já no início de sua obra, ao indicar seus objetivos:

Este livro é uma consideração teórica das formas como o neoliberalismo, uma forma peculiar de razão que configura todos os aspectos da existência em termos econômicos, está silenciosamente desfazendo elementos básicos da democracia. Estes elementos incluem vocabulários, princípios de justiça, culturas políticas, hábitos de cidadania, práticas de governo e, sobretudo, imaginários democráticos (...) A razão neoliberal, onipresente hoje em dia no estado e no local de trabalho, na jurisprudência, educação, cultura e uma vasta gama de atividades quotidianas, está convertendo o caráter distintamente político, significado e funcionamento dos elementos constituintes da democracia em elementos econômicos (BROWN, 2015, p. 17).

Fica evidente que a autonomia do político é não apenas uma característica presente na questão, mas crucial. A democracia apenas existe e funciona de forma saudável se considerada tal separação. Levitsky e Ziblatt vão por outro caminho, mas acabam parando no mesmo lugar. Novamente, a questão aparece por ausência. Durante toda a obra, os autores reconhecem a questão econômica uma única vez, quando mencionam que “o ressentimento alimenta a polarização. Assim, uma maneira de enfrentar a nossa cada vez mais forte divisão partidária seria lidar com as preocupações de subsistência de segmentos há muito negligenciados da população” (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 21). Mais ainda, ao tratar do golpe de Pinochet no Chile, os autores ignoram completamente o papel dos interesses econômicos neste processo compreendendo que o desenlace trágico no país foi consequência do não cumprimento das duas normas que eles estipulam: “a política sem grades de proteção matou a democracia chilena (...) menos de um mês depois, os militares tomaram o poder” (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 116).

Apesar de tão diferentes nas suas origens e no decorrer das suas análises, estes autores recaem em um mesmo problema, que é metodológico. Parecem

ignorar as bases materiais que constituem a sociedade, focando inteiramente ou nos procedimentos fechados da democracia liberal ou nos discursos e narrativas constituídos sobre o político. Não há uma consideração central na relação entre o político e o econômico, apenas alguns comentários marginais no decorrer de suas obras. Sobre este tipo de questão, a historiadora Ellen Wood possui uma compreensão que pode ser útil para compreender o problema: “O Estado – que é separado da economia, embora intervenha nela – pode aparentemente pertencer (por meio do sufrágio universal) a todos, apropriador e produtor, sem que se usurpe o poder e exploração do apropriador” (WOOD, 2006, p. 43). A separação, embora exista de verdade, é também mistificada, no sentido de dar a impressão de uma autonomia do político. Assim, “produção e distribuição assumem uma forma completamente ‘econômica’, deixam de estar envoltas em relações sociais extraeconômicas” (WOOD, 2006, p. 34). Neste sentido, o político não pode interferir no econômico, na medida que se trata de duas esferas separadas. O político, portanto, não teria alcance para questões importantes para a democracia, como justiça econômica e igualdade. Há a compreensão ideologizada de que o Estado e a democracia liberal são campo para a ação de todos, cidadãos iguais, mas na verdade a igualdade acaba por ser formal, já que são substancialmente diferentes no terreno econômico. Não levar esta questão em conta limita qualquer análise, mesmo aquelas mais interessantes – como as tratadas neste artigo. Para superar esta limitação é preciso compreender a democracia a partir das suas bases materiais, o que coloca a questão de uma definição precisa do que está sendo chamado de democracia e, também, entender que as bases materiais em questão são a relação entre o político e econômico, que existem em esferas separadas na sociedade capitalista, mas não independentes.

Bibliografia

AITCHINSON, C. Foucault, Democracy and the Ambivalence of the Rights. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Londres, volume 22, número 6, p. 770-785, setembro de 2017.

BROWN, W. *Edgework*. Critical Essays on Knowledge and Politics. Nova Jersey: Princeton University Press, 2005.

BROWN, W. *In the Ruins of Neoliberalism*. The Rise of Antidemocratic Politics in the West. Nova York: Columbia University Press, 2019.

BROWN, W. *Undoing the Demos*. Neoliberalism's Stealth Revolution. Nova York: Zone Books, 2015

CORNELISSEN, L. *On the Subject of Neoliberalism*. Constellations. Nova York, volume 25, número 1, p. 133-146, março de 2018.

FETTER, F. *The Principles of Economics*. With Applications to Practical Problems. Auburn: Ludwig von Mises Institute for Austrian Economics, 2003.

LEVITSKY, S; ZIBLATT, D. *Como as Democracias Morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

MISES, L. V. *Ação Humana: Um tratado de economia*. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises, 2010.

MOUNK, Y. *O Povo Contra a Democracia*. Por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

WOOD, E. *Democracia Contra Capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2003.

20. AMÉRICA HÍBRIDA: UMA VISÃO DESDE AQUI



<https://doi.org/10.36592/9786581110383-20>

*Valentine da Silva Serpa*¹

RESUMO

Quando dois elefantes brigam, quem sofre é a grama. Antigo provérbio africano é pertinente para nosso atual contexto. O objetivo do presente artigo é reconstruir reflexões desde esta América, a partir da consideração de alguns problemas contemporâneos dos povos daqui. Haja vista que somos resultado de uma situação. Em nossa jovem tradição filosófica americana, não há resposta explícita sobre como pensar a realidade: costumamos pensar o que não somos, o que estamos sendo e o que almejamos ser. Dado que os povos americanos têm feito a sua filosofia a partir da sua situação de dominados, o pretendido é pensar as formas de colonização a que os povos do sul ainda estão submetidos. Além de considerarmos as situações de globalização e de colonização dos veículos de comunicação, a proposta é esmiuçar como esses meios proporcionam tais dominações. A intenção é expor a explicação do giro à direita por meio do conceito de Guerras Híbridas, grosso modo, caos administrado. O emprego do poder por meio de um conjunto de intervenções de toda ordem preparada sobre um Estado nacional, para exercer um fim fundamentalmente político. Ou qualquer tipo de agressão organizada que procura causar dano a um Estado nacional, buscando desestruturá-lo, transformando-o em um Estado falido, com o fim de apropriar-se de seu território, e/ou de seu imaginário coletivo, e/ou de seus recursos. Uma das maneiras é ao utilizar operações psicológicas, estas podem se tornar a arma operacional e estratégica dominante assumindo a forma de intervenção midiática/informativa. O principal alvo a atacar será o apoio da população do inimigo ao próprio governo e à guerra. Como consequência, será analisado o conceito de *lawfare*, processo de longo prazo que

¹ Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, CAPES. E-mail: val.serpa@gmail.com.

não se restringe à instrumentalização do aparelho judiciário para fins práticos utilizado na América Latina, e uma inferência das guerras híbridas. O intuito é refletir a partir daqui, com a filosofia deste continente, desde a nossa realidade, como uma forma peculiar de pensar, recorrendo à etimologia que vêm de pesar. A filosofia americana pesa o que nos ocorre, indaga os pontos de maior densidade da sequência de problemas que nos afetam.

Palavras-chave: Filosofia Americana, Veículos de comunicação; Guerras Híbridas, *Lawfare*.

1 INTRODUÇÃO

Ao analisarmos a filosofia deste continente, é comum encontrarmos um autor bastante importante para o desenvolvimento de uma filosofia autônoma. É em função dele, Rodolfo Kusch, que tivemos o ímpeto de pensar a filosofia, a cultura e a tecnologia. Em sua obra, *Geocultura del hombre americano*, o problema americano em relação à filosofia não consiste em nossa realidade que é indomada. E sim, do fato de não termos formas de pensamento para compreendê-la. Kusch toma a filosofia e o filosofar desde a nossa realidade (americana, mesmo que do Sul), como uma forma especial de pensar. Ele recorre à etimologia em busca do significado, pensar vem do pesar. A filosofia americana pesa o que nos ocorre. Indaga os pontos de maior densidade da sequência de problemas que nos afetam. (KUSCH, 1976) Levando em consideração o autor argentino, vamos observar os conceitos de guerras híbridas e *lawfare*.

Também com o auxílio do filósofo peruano Salazar Bondy, em *El Pensamiento latino-americano em el contexto de tercer mundo*, temos em mente que a filosofia feita em nossos países da América Latina, pode ser chamada de filosofia da dominação. Bondy parte dessa ideia para fomentar a ideia de qual função tem a nova filosofia que deve surgir em nossos países, o novo pensamento filosófico no contexto de Terceiro Mundo. (BONDY, 1995)

A filosofia ou o pensamento filosófico que são feitos nesse contexto, sem levar em consideração com o todo – o todo aqui são as novas maneiras de dominação – tem um sentido defectivo, disfuncional, com desequilíbrios crônicos que a fazem

uma filosofia da dominação. Não no sentido de uma filosofia que estuda a dominação e sim, no sentido de ser feita em condição de dominação. Por tanto, mostra as marcas da dominação. (BONDY, 1995)

A filosofia da dominação é nossa expressão, resultado da situação de dominação e não poderia ser menos, porque a dominação é total e abarca a cultura. Uma filosofia que mude de signo, tem que ser uma filosofia da libertação, colocando-se ao ritmo da libertação. E pode construir-se na medida em que se dá um processo de libertação para ser expressão de libertação. E na medida em que, ao ser expressão de libertação, ao mesmo tempo pode ser estímulo da libertação. Mas isso não pode ser pensado em termos de libertação separado do contexto de terceiro mundo, porque a dominação de nossos países é uma dominação internacional, por tanto, uma dominação que os converte em terceiro mundo. Nós não podemos mudar de signo Pa filosofia da libertação e fazer que comece a construir ou a reconstruir como uma filosofia de libertação sem que seja uma filosofia da libertação do terceiro mundo. Porque a condição de um país subdesenvolvido é a condição de todos os outros. (BONDY, 1995)

Por tanto, é que a situação de uma filosofia como a ibero-americana ou latino-americana, não se pode de nenhuma maneira ir a uma superação de uma situação atual e sim, dentro de um processo de libertação. Mudar de signo a filosofia é mudar de signo também a sociedade. (BONDY, 1995)

A intenção do presente trabalho é pesar o que ocorre hoje, por meio dos conceitos de guerras híbridas e *lawfare*, para então poder seguir pensando uma filosofia autêntica latino-americana.

Usaremos principalmente as obras: Guerras Híbridas, de Andrew Korybko; O Brasil no espectro de uma guerra híbrida, de Piero Leirner; Ninguém regula a América, de Ana Penido e Miguel Stédile e *Lawfare: guerra judicial y neoliberalismo em América Latina*, organizado por Silvina Romano.

2 GUERRAS HÍBRIDAS

No Brasil, a principal referência de estudo sobre as guerras híbridas é o livro de Andrew Korybko, Guerras híbridas: das revoluções coloridas aos golpes

(Expressão Popular, 2019). Jornalista estadunidense radicado na Rússia e conselheiro do Instituto de Estudos Estratégicos da Universidade da Amizade dos Povos em Moscou, Korybko descreve detalhadamente como o conceito de guerras híbridas evoluiu no interior do pensamento militar estadunidense e qual sua importância na disputa geopolítica pela Eurásia (PENIDO, STÉDILE, p. 53).

A tese que Korybko (2018) defende tem três eixos centrais: a) a luta pela manutenção da hegemonia estadunidense, ou em outros termos, a renovação do imperialismo; b) as Revoluções Coloridas; c) as Guerras Irregulares. O primeiro eixo diz respeito à motivação estadunidense para agir, enquanto o segundo e terceiro são relativos ao modo de agir. (TOLEDO, RITROVATI, 2021, p. 46)

Guerras não convencionais, guerras assimétricas, guerras não tradicionais, conflitos de baixa intensidade, guerras intraestatais, guerras de quarta geração e guerras híbridas. A cada dia novos termos são cunhados para designar fenômenos que nos mostram que não há distinção entre guerra e política. Guerras Híbridas, conceito que aqui usaremos, foi criado para nomear o uso combinado de dois elementos táticos ou duas forças de natureza distinta. Há divergências de quando e por quem foi criado. Estados Unidos e Rússia se acusam mutuamente como criados da prática, para os russos ocorreu por iniciativa dos Estados Unidos em 2014 na Síria, enquanto os ianques acusam a Rússia da mesma prática na Ucrânia, também em 2014 (PENIDO, STÉDILE, p. 53).

Pepe Escobar (2016) afirma que o conceito apareceu oficialmente em 2010 no Manual de Guerras Não Convencionais das Forças Especiais dos Estados Unidos. Piero Leirner (2020) lembra que o conceito foi oficializado pela Otan em 2014, inclusive para caracterizar inimigos como o Hezbollah, considerado uma ameaça híbrida. (PENIDO, STÉDILE, p. 53).

Piero Leirner, em *O Brasil no Espectro de uma guerra híbrida*, desenvolve o conceito de "power train", o que outros autores chamam de guerra híbrida para pensar o que aconteceu no Brasil. Nosso objetivo não é concentrar-se no caso

brasileiro, apenas usar as referências para conceituar o que estamos vivendo na América Latina em geral, ou seja, desde aqui.

Afirma Leirner que o caso é tão novo em termos de paradigma militar que é difícil decidir entre usar um conceito já existente ou inventar um novo. O autor se sente seguro apenas com o fato de estar relacionado ao tema da guerra, uma vez que se trata da premissa de que não há mais distinções entre guerra e política. (LEIRNER, 2020) Explica ainda que guerra híbrida não é mais algo do cenário que envolve tanques e soldados em fronts de batalha, e cita Korybko, na vertente que estamos assistindo, trata-se de algo que se produz no campo de uma guerra informacional. E leva elementos de outras guerras: revolucionária, assimétrica, não-convencional. De acordo com Leirner, estamos falando em uma guerra subliminar. (LEIRNER, 2020)

Em *Ninguém Regula a América*, os autores nos relembram dos protestos em Hong Kong no ano de 2019. Protestos que mesmo no Oriente, tinham a intenção claríssima de seduzir e gerar empatia pelo Ocidente. Protestos em que se reproduziam as canções de musicais da Broadway, Beatles e Bruce Lee. Além de carregarem cartazes que diziam que tinham aprendido com a Ucrânia. Não é necessário muito esforço para vermos um mesmo DNA nos protestos, inclusive com os que tivemos neste continente. (PENIDO, STÉDILE, p. 16)

No final do século passado, tudo indicava que este século seria de supremacia política – econômica – militar e cultural dos Estados Unidos. Inclusive, temos como grande exemplo o historiador Francis Fukuyama celebrando o fim da história, para ele era evidente que com a União Soviética sendo dissolvida, o capital financeiro em Wall Street enquanto centro dinâmico do capitalismo, e sua versão política, o neoliberalismo, era adotado por países periféricos, em especial os países da América Latina. (PENIDO, STÉDILE, p. 16)

Quando as luzes se apagaram na URSS e o projeto do Terceiro Mundo se rendeu ante a liberalização imperialista, uma nova era de intervenções se abriu. Se a era anterior parecia uma sequência de golpes, intervenções e invasões, povoada por uma galeria de carniceiros, assassinos e corruptos apoiados pelos serviços de inteligência do Ocidente, agora, após a queda da URSS e da rendição do Terceiro

Mundo, o escudo na ONU desapareceu, e as intervenções do Ocidente vieram como um tsunami. (PRASHAD, 2020, p. 121)

Conseguimos listar as consequências para os americanos do sul: as empresas estatais e restrições à exploração da natureza foram transformadas em oportunidade de lucros para empresas do centro do capitalismo, a nossa cultura (e em grande parte do mundo) virou almejar o "American Way of Life" e militarmente a tecnologia ianque virou inconteste.

Os Estados Unidos reformulavam sua estratégia militar para lidar com o que eles mesmos propunham como "novas ameaças". (PENIDO, STÉDILE, p. 16). Uma vez que o ditado diz que a vida é uma caixinha de surpresas, a passagem do século que anunciava a hegemonia e domínio para os Estados Unidos passou já nas primeiras duas décadas do novo milênio. Os ataques do 11 de setembro (de 2001, não de 1973 no Chile), a "guerra ao terror" e as invasões estadunidenses ao Afeganistão e Iraque, levaram o país a um beco sem saída. (PENIDO, STÉDILE, p. 16)

A partir daqui conseguimos observar alguns movimentos por parte dos irmãos do norte. O primeiro, político e militar: os benefícios econômicos para o complexo cultural bélico-industrial dos EUA custaram milhares de vidas e não resolveram a incapacidade da potência em dominar o Afeganistão e o Iraque. O segundo movimento, é econômico: desde 1970, é o sistema financeiro que dirige e organiza o capitalismo. Temos aqui o neoliberalismo como expressão política da financeirização, cuja função é eliminar os obstáculos institucionais para que esses capitais entrem e saiam, quando e como querem das nações periféricas. (PENIDO, STÉDILE, p.17) E há uma série de condições que resultaram no predomínio de operações especulativas, assim, produzindo uma agudização das contradições entre produção real e o volume de dinheiro e papéis em circulação.

O desenvolvimento tecnológico, os avanços da comunicação aproximando mercados, a digitalização: tudo isso contribuiu para que cada vez mais o capital se tornasse fictício. Os capitalistas tornam-se cada vez mais parasitários, pois ganham sem produzir absolutamente nada, apenas apostando no que poderá ser lucrativo no futuro. (PENIDO, STÉDILE, p. 17)

E aqui os autores notam uma contradição, há menos mercadorias no mundo que esses papéis representam. A consequência de tal contradição é a geração constante de crises e instabilidades. O ápice vivemos há pouco com a crise econômica de 2008. Visto que a capacidade de aceleração do sistema por esse capital especulativo e parasitário, a distância entre cada crise fica mais curta. (PENIDO, STÉDILE, p. 17)

Um terceiro movimento é a emergência da China como potência no cenário mundial. É possível observar que desde o final da década de 1970, a China organizou sua economia para a inserção em um mercado global. Seu mercado interno é constituído por sua imensa população, gerando demanda e tendo aumentado sua renda nacional. Outro fator é a valorização do yuan, atraía capitais internacionais cuja contrapartida para a permanência no país era a transferência de tecnologia. Desde a crise asiática, em 1997, a China passou a usar seus excedentes financeiros para a aquisição de empresas no Ocidente. Sendo assim, combinando um modelo de desenvolvimento interno, exportação, apropriação e depois desenvolvimento tecnológico para ampliar sua capacidade de intervenção no sistema financeiro e na geopolítica internacional. De maneira gradual, o eixo de acumulação do capital foi deslocado do Ocidente para o Oriente, tendo a China como centro. (PENIDO, STÉDILE, p.18)

Agora a China procura fortalecer sua posição, diante da crise financeira internacional, apostando na Nova Rota da Seda². E é nessa estratégia que a China é acompanhada pelo ressurgimento político, econômico e militar da Rússia. Com o agravante dos ataques comerciais estadunidenses contra os chineses e russos, propiciando assim que os dois países se estreitassem laços. Além do enfraquecimento dos Brics (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul), em decorrência da vitória da direita alinhada aos EUA no Brasil, na Índia e na África do Sul), também ajudou a fortalecer a aliança entre a China e a Rússia.

A partir dos abalos nos âmbitos militar, econômico e político, que mostram uma crise de hegemonia dos EUA, o país atualizou sua grande estratégia, ainda

² A Nova Rota da Seda é um projeto político, econômico e de infraestrutura de articulação e conexão da Ásia e do Norte da África à Europa Central, reativando a produção nesses territórios e, garantindo influência neles. (PENIDO, STÉDILE, p.18)

baseada nas mesmas fontes. Vijay Prashad, define como “um novo imperialismo” deste século, caracterizando-se por preservar os EUA e seus aliados como eixo-central, impedir a emergência de qualquer sistema alternativo de alianças, garantir a confiança nos EUA e manter sua autoimagem como “o primeiro entre os pares”, proteger a cadeia global de commodities³ e seu fluxo para as corporações transnacionais, garantir o acesso a baixo custo às riquezas da natureza que estão no Sul Global, preservar o poder financeiro do Norte Global, pela manutenção do padrão dólar nas relações comerciais internacionais. (PENIDO, STÉDILE, p. 20) Ainda assim, para os autores, não é crível que o Império ianque vá se dissolver como aconteceu com a URSS. A ascensão chinesa resultou em um consumo ostensivo de commodities latino-americanas, ou seja, na disputa dos recursos naturais e na ofensiva sobre as empresas do continente em áreas estratégicas como mineração, energia, gás e agricultura. Agora, acuados em algumas esferas de disputa, como a econômica e a tecnológica, os EUA se voltaram novamente para a América Latina, essa que durante quase uma década, em diversos países, ousou eleger governos progressistas, que se distanciavam da ideia de um alinhamento automático com os EUA. (PENIDO, STÉDILE, p. 22)

Os autores aqui consideram o sociólogo porto-riquenho Grosfoguel está correto ao afirmar que a decadência do império estadunidense é uma boa notícia para o mundo a longo prazo, mas uma má notícia a curto prazo para a América Latina, que é reocupada pelos EUA, seja para aprofundar sua condição de “zona de influência” por meio do controle sobre mercados, comércio, energia e cultura, transformando a região em algo próximo a províncias ou protetorados; seja como uma fonte permanente de matérias-primas como petróleo, minerais, água e biodiversidade. (PENIDO, STÉDILE, p. 22) Aqui eles conseguem deixar claro o que estão fazendo como nossa América:

Trata-se de uma ofensiva neocolonizadora e neoliberal, que não se constringe em recorrer a ideologias neofascistas para substituir governos, manter Estados

³ Em economia, termo que corresponde à produtos básicos globais não industrializados, matérias primas que não se diferem independente de quem as produziu ou de sua origem. Sendo que seu preço é uniformemente determinado pela oferta e procura internacional.

desorganizados e impor severas restrições econômicas aos que a desafiam. Essa é a ideia subjacente ao provérbio africano "quando dois elefantes brigam, quem sofre é a grama". (PENIDO, STÉDILE, p. 22)

É claro para os Estados Unidos que quem tente se opor ao seu projeto de recolonização da América Latina, eles lançarão mão de sua hegemonia política e econômica, auxiliados por mecanismos formais (acordos comerciais e institucionais, como organismos multilaterais e partidários de um lado). Caso não seja suficiente, o Império recorre ao uso de formas mais sofisticadas e modernas de intervenção na soberania dos países, utilizando, em especial, as transformações tecnológicas nas comunicações e métodos de guerras não convencionais, as Guerras Híbridas.

3 LAWFARE

As formulações clássicas de guerras híbridas, de Hoffman (em *Future Warfare: The Rise of hybrid wars*, 2005) e de Korybko, as guerras híbridas não se movimentam no terreno institucional tradicional, como em Parlamento ou Judiciário. (PENIDO, STÉDILE, p. 77) Uma vez entendida a ofensiva estadunidense é uma guerra não declarada a uma outra nação, não apenas o Estado-alvo deve ser atingindo, mas também o Estado em si, em seu conjunto de instituições e funcionamento. (PENIDO, STÉDILE, p. 77) O caos administrado, previsto na guerra híbrida, deve ser completo em atacar um país por dentro para que o sistema e o Estado sejam comprometidos em sua estrutura, confiança, capacidade de representatividade ou de responder ao ataque. Sendo o ideal que o Estado como um todo não possa reagir ao ataque. (PENIDO, STÉDILE, p. 78)

[...] aqui é possível identificar uma distinção entre a aplicação das guerras híbridas no Oriente e as intervenções na América Latina. O caráter subordinado e dependente das elites locais, econômica e culturalmente, permite que em nosso continente a ação de desestabilização conte com um apoio local dentro do aparelho estatal já existente, e não necessariamente ocorra sob o disfarce de uma nova classe política ou um novo movimento. Quanto aos EUA, são

pragmáticos, definindo seus aliados a partir da missão identificada, e não o contrário. (PENIDO, STÉDILE, p. 78)

Em países já marcados pelo “estado de exceção” jurídico, podemos exemplificar com leis que são aplicadas aos empobrecidos e não aos ricos, o uso de medidas de manipulação jurídica para perseguição política, é o chamado *Lawfare*. O termo é uma junção das palavras inglesas law (lei) e warfare (guerra, conflito), cunhada pelo major-general Charles J. Dunlap Jr., para se referir a conflitos modernos. (PENIDO, STÉDILE, p. 79)

Outra justificativa para a adoção do *lawfare* se deve ao fato de que o Estado mínimo ultraliberal exigido pelo capital financeiro na América Latina reconfigura as funções estatais para que se especialize na função primordial de monopólio da violência, incrementando-se as tarefas repressivas e de contenção dos descontentamentos sociais pela força, ao passo que transfere para a esfera empresarial as funções de provimento de educação, saúde e outras áreas sociais. Não se trata de um estado de direito, mas de um estado de exceção, contínuo e permanente. (PENIDO, STÉDILE, p. 79)

A guerra é um momento considerado excepcional por qualquer estado ou legislação, é um momento que autoriza de maneira legítima a suspensão de alguns direitos em virtude do estado de guerra. Ou seja, *lawfare* significa, suspender as normas institucionais e do direito para que o “inimigo”, o réu, seja imobilizado. Utilizar a lei para um atingir um objetivo militar, impor a vontade sobre o outro judicializando a política e politizando o judiciário. (PENIDO, STÉDILE, p. 79)

A América Latina hoje é considerada, como vimos, um espaço em disputa. O *lawfare*, inicialmente associado a uma “guerra contra a corrupção” – podemos lembrar dos protestos em Hong Kong – ampliou até alcançar protestos eleitorais e aparelhos financeiros, às vezes como luta contra o narcotráfico e o terrorismo. É um processo de longo prazo que não se restringe à instrumentalização do aparelho judiciário para fins políticos. Silvina Romano também traz Charles Dunlap como o autor do termo em 1999, usado dois anos depois no 11 de setembro, instalando e

ampliando a noção de guerra como operação jurídica. Para Dunlap, antes o uso de *lawfare* era ruim, e usado contra os Estados Unidos.

Desde a perspectiva de Dunlap (como representante do *establishment* militar dos EUA), são os "inimigos" da democracia, dos direitos humanos, etc. os que fazem mal uso ou manipulam a lei contra os EUA. (por exemplo, diversos organismos palestinos que denunciam os abusos do Estado de Israel). (ROMANO, 2019, p. 12, tradução nossa)

Anos depois, aceitou que pode ser usado para propósitos "nobres", advertindo que os EUA deveriam usar *Lawfare* para enfrentar seus inimigos em guerras assimétricas. Habilitando assim, uma linha que advoga para a necessidade de incluir o *lawfare* como ferramenta chave para garantir a segurança nacional estadunidense. Aqui, desde o Sul Global, usamos a noção negativa de *lawfare*.

Nesta parte sul do mundo, significa abuso da lei, materializa a assimetria, a colonialidade e a dependência, definido por TWAIL (Thrid World Approaches to International Law), movimento político e social que denuncia as assimetrias e colonialidade que prejudicam os países periféricos. Países mais poderosos como os EUA, utilizam o direito de impor (por vias mais ou menos violentas) uma determinada ordem que é conveniente a seus interesses (econômicos, políticos etc.)

Sistemas legais e aparatos judiciais de países considerados inimigos da liberdade, democracia etc. são catalogados como falidos, corruptos, ou que apenas não estão nos padrões de legalidade corretos. Ao encontro de Romano, vem Prashad em *Balas de Washington*, concordando que pouco tempo depois do colapso da União Soviética, o governo iaque aproveitou a vantagem para rotular todos os governos que não concordavam com a dominação liderada pelos EUA, como "Estados Vilões", teoria essa que deu aos EUA a capacidade de apropriar-se de todo o discurso do liberalismo e dos direitos humanos.

Se se demonstrasse que que o regime de sanções dos EUA contra o Iraque (como a Unicef demonstrou) foi responsável pela morte de meio milhão de crianças, isso não devia ser visto nem como a operação de um estado vilão ou terrorista –

isso era simplesmente uma infelicidade. Se um Estado vilão ou terrorista matou algumas centenas de pessoas, ou mesmo dez pessoas, isso seria uma catástrofe de direitos humanos. O sequestro da narrativa de direitos humanos e liberalismo pelos EUA foi um triunfo tão significativo quanto sua superioridade militar esmagadora. Agora, o poder militar poderia ser utilizado em nome do liberalismo e dos direitos humanos para obter aquilo que os EUA chamavam de "dominação de espectro social". (PRASHAD, 2020, p. 129)

O *lawfare* utilizado desde o estado, governo, ou desde minorias privilegiadas, que "desde cima" reorganizam o cenário a favor dos interesses da rede transnacional de poder. Forma parte de um processo de judicialização da política, em que, por exemplo, o governo atual para continuar no poder, muda ou pressiona a sancionar leis que limitem as possibilidades de que determinados candidatos sejam eleitos, em geral, alegando corrupção ou traição.

A legitimidade à judicialização da política emana do consenso sobre a corrupção como problema fundamental da América Latina. Agenda sendo instalada na região desde início da década de 1980, no marco do ajuste estrutural e modernização do Estado. Últimos dez anos, think tanks estadunidenses, junto com os principais meios de comunicação contribuíram para instalar a corrupção e a insegurança como os dois principais problemas da América Latina. Discurso que assumiu caráter real ao ter importante impacto na opinião pública.

Como podemos ver na obra pioneira acerca das guerras híbridas,

Não importa se esses acontecimentos ocorreram de verdade ou não. O que importa é como eles são percebidos, retratados e narrados para o público em geral. Alegações, e não provas, dos itens acima são o que mais importa para criar o catalisador para um acontecimento. Deve-se ter sempre em mente que o movimento pode provocar qualquer um desses acontecimentos (ou a falsa percepção de que eles ocorreram). (KORYBKO, 2019, p. 128)

Mesmo que nosso objetivo aqui não seja entrar em uma "governamentalidade algorítmica", é possível usar Castro para reiterar nosso ponto

O critério crucial de valorização de conteúdos nas plataformas algorítmicas é a circulação: os conteúdos que se impõem são aqueles que granjeiam maior repercussão. Ou seja, a verdade é aquela estatisticamente contingente, não a ontologicamente essencial, definida pela correspondência aos fatos. (CASTRO, 2020, p. 13)

Coincidindo com discursos e práticas promovidas pela direita e parte da “esquerda” latino-americana. Com objetivo de fazer uma limpeza política: “se livras da política e dos políticos em geral”, se percebe uma seletividade nos casos. A limpeza é profundizar as condutas antipolíticas, incentivar o distanciamento de qualquer tipo de participação política por parte da cidadania. A (re)instauração ou consolidação do neoliberalismo requer a alimentação ou fomento da despolarização da sociedade. Assim, cunhando um sentido comum onde todos os políticos, o estado e o público entrem em um espiral de corrupção que, só poderiam ser resolvidos por técnicos que injetem no aparato estatal boas práticas do setor privado. *Lawfare* faz sentido como ferramenta a favor desse processo, atuando “às vezes” de forma violenta e repressiva para “salvar” o estado de direito e a democracia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do trabalho tratamos de conceitos que podem parecer caber melhor à economia, relações internacionais, sociologia que à filosofia. Todavia, temos claro que para seguir uma pesquisa na área da filosofia latino-americana, se faz necessário ter uma visão completa do que ocorre e desde aqui. Elucidamos o termo guerras híbridas, que ocorre há algum tempo em outros continentes e trouxemos a vertente mais clara do conceito com a prática do *lawfare*. Pesando assim o que nos domina, para que consigamos deixar de ser dominados, como sugeriu Bondy. Quem sabe assim, conseguimos redirecionar a filosofia para mudar a sociedade.

REFERÊNCIAS

BONDY, S. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995.

CASTRO, J. Máquinas de guerra híbrida em plataformas algorítmicas. *E-compós (Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação)*, v. 23, jan–dez, publicação contínua, 2020, p. 1–29.

KORYBKO, A. *Guerras híbridas: das revoluções coloridas aos golpes*. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

KUSCH, R. *Geocultura del hombre americano*. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1976.

LEIRNER, P. *O Brasil no espectro de uma guerra híbrida*. São Paulo: Alameda, 2020.

RASHAD, V. *Ruínas do presente*. Instituto Tricontinental de Pesquisa Social, 2018.

PRASHAD, V. *Balas de Washington: uma história da CIA, golpes e assassinatos*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2020.

PENIDO, A, STÉDILE, M. *Ninguém regula a América: guerras híbridas e intervenções estadunidenses na América Latina*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo: Expressão Popular, 2021.

TOLEDO, J, RITROVATI, T. Guerra Híbrida: Análise de uma perspectiva. *Revista Conjuntura Global*. v.10, n.1, 2021.

