

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor

Sandro Roberto Valentini

Vice-Reitora

Sergio Roberto Nobre

Pró-Reitora de Pesquisa

Carlos Frederico de Oliveira Graeff

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretor

Marcelo Tavella Navega

Vice-Diretor

Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Departamento de Filosofia

Chefe

Paulo César Rodrigues

Vice-Chefe

Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador

Marcos Antonio Alves

Vice-Coordenadora

Ana Maria Portich

Conselho de Curso do Curso de Filosofia

Coordenador

Kleber Cecon

Vice-Coordenador

Marcos Antonio Alves

Apoio:



Processo n.º.: 2020/04417-7

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

ISSN 0101-3173 (Impresso)
e-ISSN 1980-539X (Online)

TFACDH

Trans/Form/Ação	Marília	v. 43	n. 2	p. 1-360	Abr./Jun.	2020
-----------------	---------	-------	------	----------	-----------	------

Correspondência e artigos para publicação deverão ser encaminhados à:
Correspondence and articles for publications should be addressed to:

TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp

http://www.unesp.br/prope/revcientifica/TransFormAcao/Historico.php
transformacao.marilia@unesp.br

Departamento de Filosofia/Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FFC-Unesp
Av. Hygino Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

Editor Responsável

Marcos Antonio Alves; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; Brasil.

Comissão Editorial

Marcos Antonio Alves; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.
Andrey Ivanov; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.
Kleber Cecon; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.
Maria Eunice Quilici Gonzalez; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.
Mariana Claudia Broens; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.
Paulo Cesar Rodrigues; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.

Conselho Consultivo

Alain Grosrichard; Université de Genève; Genebra, Suíça.
Antônio Carlos dos Santos; Universidade Federal de Sergipe; São Cristóvão/SE, Brasil.
Bertrand Binoche; Université de Sorbonne-Paris I; Paris, França.
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento; Unicamp; Campinas/SP, Brasil.
Catherine Larrêce; Université de Sorbonne-Paris I; Paris, França.
Gregorio Piaia, Università di Padova, Pádua, Itália
Hugh Lacey; Swarthmore College; Swathmore, EUA
Itala M. Loffredo D'Ottaviano; Unicamp; Campinas/SP, Brasil.
Marco Aurélio Werle; USP; São Paulo/SP, Brasil.
Marcos Barbosa de Oliveira; USP; São Paulo/SP, Brasil.
Maria das Graças de Souza; USP; São Paulo/SP, Brasil.
Marilena de Souza Chauí; USP; São Paulo/SP, Brasil.
Michael Löwy; Centre National de Recherche Scientifique – CNRS; Paris, França.
Oswaldo Giacóia Junior; Unicamp; Campinas/SP, Brasil.
Paulo Eduardo Arantes; USP; São Paulo/SP, Brasil.
Willem F.G. Haselager; University of Nijmegen; Nijmegen, Holanda.
Wolfgang Leo Maar; UFSCar; São Carlos/SP, Brasil.

Publicação trimestral/*Quarterly publication*
Solicita-se permuta/*Exchange desired*

Trans/form/ação : revista de filosofia / Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis. – no. 1 (1974) -

– Assis : Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1974-

Trimestral, 2016-

Quadrimestral, 2011-2015; semestral, 2003-2010; anual, 1974-2002.

Publicação suspensa entre 1976 e 1979.

Publicado: Assis, no.1-2, 1974-1975 ; São Paulo: Universidade Estadual Paulista, v. 3-32, 1980-2009 ; Marília : Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, v. 33- , 2010-

ISSN 0101-3173 (Impresso)

e-ISSN 1980-539X (Online)

1. Filosofia - Periódicos. I. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. II. Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências. III. Transformação.

CDD 105

Os artigos publicados em TRANS/FORM/AÇÃO são indexados por:

The articles published in TRANS/FORM/AÇÃO are indexed by:

Bibliografia Teológica Comentada; Bibliographic Latinoamericaine D'Articles; Clase-Cich-Unam; Dare Databank; DIADORIM; ISI Web of Science; MLA Internacional Bibliography, International Directory of Philosophy and Philosophers; The Philosophers Index; International Philosophical Bibliography (Repertoire Bibliographique de la Philosophie); Linguistic & Language Behavior Abstracts; Revista Interamericana de Bibliographia; Sociological

Editoração

Glauco Rogério de Moraes

Marcos Antonio Alves

Guilherme Gregório Arraes Fernandes

Abstracts; Worldwide Political Science Abstracts; Scientific Eletronic Library on-line (www.scielo.br).

SUMÁRIO / CONTENTS

EDITORIAL / EDITORIAL

Apresentação / *Presentation*

Marcos Antonio Alves 9

ARTIGOS / ARTICLES

El papel de la filosofía de la educación en la formación inicial docente: tensiones entre el discurso y la *Praxis*

The role of philosophy of education in the initial teacher training: tensions between the discourse and the Praxis

Andrés Santa-María; Claudio Tapia Figueroa; Lorena Zuchel 19

Imagens disruptivas: elementos surrealistas na concepção de história de Walter Benjamin

Disruptive images: surreal elements in Walter Benjamin's conception of history

Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado 39

Comentário ao artigo: Walter Benjamin, surrealismo e Zen

Sônia Campaner Miguel Ferrari 71

A antropologia pragmática como uma doutrina da prudência nas versões dos cursos de antropologia de Kant

The pragmatic anthropology as a doctrine of prudence in the versions of the courses of anthropology from Kant

Jorge Vanderlei Costa da Conceição 77

Globalização econômica, desmonte do estado social e déficit político transnacional: uma análise crítica a partir de Jürgen Habermas

Economic globalization, dismantle of welfare state and transnational political deficit: a critical analysis by Jürgen Habermas

Jorge Adriano Lubenow 99

Comentário ao artigo “Globalização econômica, desmonte do estado social e déficit político transnacional: uma análise crítica a partir de Jürgen Habermas”

Lilian S. Godoy Fonseca 127

As múltiplas figuras de povo em discursos de Maquiavel <i>The multiple figures of people in Machiavelli's discourses</i> José Luiz Ames	133
14 notas para 3 perguntas. breve digressión sobre un problema filosófico en 2666 de Roberto Bolaño <i>14 notes for three questions: A Brief digression on a philosophical problem in Roberto Bolaño's 2666</i> Juan Vicente Cortés	157
El retorno de la naturaleza: la ética ambiental y la cuestión antropológica contemporánea <i>Coming back to nature: environmental ethics and the contemporary anthropological issue</i> Luca Valera	171
Da obra de arte total à síntese das artes <i>From total work of art to the synthesis of arts</i> Marcos Faccioli Gabriel	189
Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em o direito da liberdade <i>Between Honneth and Hegel: from freedom to eticity in freedom's right.</i> Polyana Tidre; Inácio Helfer	215
Comentário ao artigo “Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em o direito da liberdade” Vanja Grujić	247
Physicalism without identity <i>Fisicalismo sem identidade</i> Rodrigo A. dos S. Gouvea	253
O caráter substancial dos organismos vivos em Aristóteles <i>The substantial feature of living organisms in Aristotle</i> Rodrigo Romão de Carvalho	281
Comentário ao artigo “O caráter substancial dos organismos vivos em Aristóteles” Elena Pagni	295
O legislador e a formação do espírito público no republicanismo de Rousseau <i>The legislator and the formation of the public spirit in the republicanism of Rousseau</i> Vital Francisco Celestino Alves	301

TRADUÇÃO / TRANSLATION

A dialética da Intuição e do Intelecto: o critério da fertilidade

Evaldo Sampaio 325

Normas para apresentação dos originais 349

Submission guidelines 353


Normas para la publicación y la evaluación de artículos 357

APRESENTAÇÃO

*Marcos Antonio Alves*¹

Com muito prazer, apresentamos este novo fascículo da *Trans/Form/Ação*: revista de Filosofia da Unesp, o número 2 do volume 43, publicado no segundo trimestre de 2020. Este número contém doze artigos, dispostos em ordem alfabética dos autores, além de uma tradução. Dos artigos, oito estão em língua portuguesa, de autores de diversos locais e instituições do Brasil, um em língua inglesa e três em língua espanhola. O conteúdo dos artigos perpassa áreas da filosofia, como política, ética, estética, epistemologia, filosofia da educação. São retratados autores dos diferentes períodos da história da filosofia, tais como Aristóteles, Rousseau, Maquiavel, Kant, Hegel, Honneth, Habermas, Walter Benjamin.

Conforme descrito em sua página, a revista adota como objetivo a socialização do conhecimento, buscando promover o debate e a interlocução de ideias. Em vista disso, a partir deste fascículo, inauguramos uma nova modalidade de textos, a qual consiste em comentários de artigos aprovados, consentidos previamente por seus autores. Eles são produzidos pelos pareceristas do manuscrito submetido e anexados ao artigo original. Trata-se de uma crítica construtiva, não mais da qualidade do artigo, uma vez

¹ Editor responsável da *Trans/Form/Ação*: revista de Filosofia da Unesp. Docente no Departamento de Filosofia e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-5704-5328>. E-mail: marcos.a.alves@unesp.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.01.p9>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

que o processo avaliativo já foi ultrapassado. O comentador pode expor possíveis discordâncias de ideias, comparação de conceitos entre autores, perspectivas ou sistemas filosóficos, diferenças hermenêuticas, metodológicas, epistemológicas. É possível também construir uma ampliação, explicitação ou mesmo a inserção de algum conceito importante para a compreensão da linha argumentativa do artigo comentado, notas explicativas relevantes ou a posição do comentador a respeito da tese exposta. Nesse sentido, procuramos promover um diálogo entre ambos os textos, almejando o aprimoramento e a ampliação do conhecimento.

Os comentários são ainda uma forma de valorizar formalmente o trabalho dos avaliadores do periódico, oferecendo-lhes oportunidade de publicação de suas ideias e reflexões que podem, inclusive, ter tido origem em função da análise do manuscrito avaliado. A política de avaliação da revista, no entanto, continua sendo por pares duplo-cega. Apenas depois de o artigo ser aprovado para publicação, conforme as normas da revista, revisado e consentido pelos seus autores, solicitamos o comentário aos pareceristas, sendo-lhes facultativo o aceite da atividade.

Neste fascículo, foram produzidos cinco comentários aos seguintes textos: “Imagens disruptivas: elementos surrealistas na concepção de história de Walter Benjamin”; “Globalização econômica, desmonte do estado social e déficit político transnacional: uma análise crítica a partir de Jürgen Habermas”; “Entre Honneth e Hegel: da Liberdade à Eiticidade em *O Direito da liberdade*”; “Fiscalismo sem identidade”; “O caráter substancial dos organismos vivos em Aristóteles”.

O primeiro artigo, em língua espanhola, intitulado “El papel de la filosofía de la educación en la formación inicial docente: tensiones entre el discurso y la *praxis*”, é escrito por Andrés Santa-María, Claudio Tapia Figueroa e Lorena Zuchel. Nesse artigo, os autores examinam o papel do ensino da filosofia da educação, na formação inicial de professores, tomando como ponto de partida a tensão passível de percepção entre, por um lado, o discurso da maioria das faculdades encarregadas de preparar professores, que resgatam a necessidade de treinar professores críticos e reflexivos e, por outro lado, a prática do treinamento de professores, a qual parece ter um direcionamento marcadamente técnico. Nesse cenário, os autores buscam mostrar, em primeiro lugar, que a filosofia da educação é relevante no contexto da formação inicial de professores. Em segundo lugar, argumentam que, longe de desempenhar um papel meramente complementar em tal formação, ela deve desempenhar

um papel fundamental e, portanto, articulador dos diversos conhecimentos e competências de um professor. Por fim, sustentam ser inútil defender o valor fundamental da filosofia da educação, se não for entendida como tal pelos futuros professores, de modo que é vital pensar cuidadosamente o conteúdo, metodologias e momentos apropriados para ensinar essa disciplina.

O segundo artigo, denominado “Imagens disruptivas: elementos surrealistas na concepção de história de Walter Benjamin”, é escrito por Francisco De Ambrosis Pinheiro Machado. Segundo o autor, no *Manifesto surrealista* de 1924, Breton explicita o produto da atividade surrealista como uma “luz de imagem”, gerado pela aproximação involuntária de duas realidades distantes. Essa estrutura dupla da imagem surrealista tem um caráter disruptivo que rompe com a nossa percepção da realidade cotidiana. Com isso, abre-se a possibilidade de um espaço para a crítica social e histórica, bem como para uma intervenção estético-política justamente em uma sociedade na qual as formas tradicionais de crítica parecem estar neutralizadas. Essa experiência surrealista e esse espaço aberto por ela Walter Benjamin caracteriza respectivamente com a fórmula “iluminação profana” e “espaço de imagem” (*Bildraum*). Ambos apresentam uma grande semelhança com alguns pontos e consequências em seus conceitos tanto de “imagem do pensamento” como de “imagem dialética”, sobretudo na medida em que esses conceitos também são formulados em meio à crise cultural da sociedade europeia, nos 1920, e buscam uma saída revolucionária para a mesma. Com base nisso, De Ambrosis investiga, nesse artigo, por meio de uma análise comparativa dessas concepções de imagem, até onde vai a influência e a relevância do surrealismo para o pensamento figurativo-dialético de Benjamin e para sua compreensão da história.

Em “A antropologia pragmática como uma doutrina da prudência nas versões dos cursos de antropologia de Kant”, Jorge Vanderlei Costa da Conceição busca evidenciar que a ideia de antropologia pragmática, desenvolvida nas versões dos cursos de antropologia, que são *Collegentwürfe*, *Menschenkunde* e *Anthropologie Dohna-Wundlackende*, ocupa-se de uma definição moral, porque ela está subordinada à doutrina da prudência. Conforme o autor, essa é compreendida como a capacidade de os seres humanos influenciarem uns aos outros, segundo certos fins, os quais deverão ser úteis na vida em sociedade. Jorge delimita que o sentido do adjetivo “pragmático”, presente nessas versões dos cursos de antropologia, foi retirado da obra *Initia Philosophiae practicae prima*, de Baumgarten, pois nas anotações de Kant acerca dessa obra os

motivos pragmáticos sempre determinarão leis privados do arbítrio, as quais poderão, *a priori*, representar um interesse moral e, *a posteriori*, a realização de um fim almejado pelo ser racional finito. Por essa razão, o autor defende haver, nas obras kantianas citadas, uma sinonímia entre a noção de antropologia pragmática e de doutrina da prudência.

Jorge Adriano Lubenow escreve o quarto artigo deste fascículo, intitulado “Globalização econômica, desmonte do estado social e déficit político transnacional: uma análise crítica a partir de Jürgen Habermas”. O texto trata da análise crítica, feita por Jürgen Habermas, das consequências do modelo neoliberal de integração global via mercado, em especial o desequilíbrio entre política e mercado, o fim do compromisso com o Estado social e o déficit democrático no nível transnacional. Conforme Jorge, para o filósofo alemão, a concepção neoliberal de sociedade desestatizada do capitalismo global atinge onexo entre Estado nacional, democracia e justiça social, marginalizando o Estado e a política em favor da privatização dos serviços públicos e sendo insensível às questões de justiça social, aos custos sociais do crescente aumento da pobreza, desigualdade e exclusão social, mesmo em países abastados da Europa e América do Norte. Ao deslocar o fiador da integração social para além das fronteiras nacionais, o capitalismo global foge ao controle estatal e esvazia o poder dos Estados nacionais, em termos de substância democrática e de política social, e gera um déficit de legitimação, ao transferir competências nacionais para agências ou organismos transnacionais, cuja legitimação não deriva da sociedade civil nem de uma esfera pública politicamente constituída. Em contrapartida, Habermas defende um poder democrático capaz de domesticar politicamente o mercado globalizado, reconstruir a democracia estatal-social num nível transnacional, em vista de uma ordem socialmente mais equilibrada, e compensar o déficit social e de legitimação democrática, no âmbito transnacional. Depois de recapitular alguns problemas que se solucionaram nas formas de Estado nacional, o autor desse artigo descreve como a globalização econômica afeta a soberania cultural, econômica, administrativa e jurídica, política, social e trabalhista dos Estados nacionais (1), e quais as possibilidades de reenquadrar politicamente os mercados, estendendo a democracia estatal para além das fronteiras nacionais (2). Com isso, ele busca mostrar que a obra de Habermas não é cega para a relação democracia-capitalismo, para os efeitos colaterais da “colonização da política pela economia”, para a influência corrosiva da economia capitalista, na despolitização da esfera pública e da política.

O quinto artigo é intitulado “As múltiplas figuras de povo em *Discursos* de Maquiavel”. José Luiz Ames, o autor, afirma que, na leitura das três obras políticas maiores de Maquiavel, é recorrente o uso do termo *popolo*, ou algum correlato. Assim, questiona-se o autor, se parece evidente o interesse de Maquiavel pela figura “povo”, o que ele entende por ela? Será possível fixar uma concepção suficientemente homogênea e definitiva de povo, no pensamento maquiaveliano, particularmente em *Discursos*? Nesse texto, Ames propõe mostrar que, embora se faça presente uma ideia de *popolo* como ator político, na obra de Maquiavel, sua concepção não se deixa fixar de modo definitivo, menos ainda que ela possa ser homogênea e estática. Ao invés disso, pode-se dizer que a concepção de povo, em *Discursos*, é polimórfica e varia segundo as conjunturas históricas concretas nas quais ele emerge na cena pública, de maneira que se trata de uma ideia em permanente e contínua transformação.

O próximo artigo também está em espanhol, de autoria de Juan Vicente Cortés, nomeado “14 notas para 3 preguntas. Breve digresión sobre un problema filosófico en 2666 de Roberto Bolaño”. O artigo questiona, a partir de uma leitura do romance de Bolaño, a possibilidade do pensamento filosófico sob as condições atuais da experiência. Conforme Cortés, o questionamento surge do fato de que essa experiência parece implicar a impossibilidade de pensar. Isso configuraria o seguinte paradoxo: de fato, haveria um pensamento impossível, a saber, o da impossibilidade do pensamento. Esse problema aparece encenado em 2666, em um episódio no qual duas personagens, Amalfinato e o jornalista Chucho Flores, se enfrentam em relação aos assassinatos de mulheres em Santa Teresa. Cortés visa a mostrar que esses personagens podem ser concebidos como dois modos de pensamento, radicalmente opostos, enquanto a existência de um impossibilita o outro. A sua conclusão, nesse contexto, é direcionada à derrota do pensamento filosófico.

O sétimo artigo, outro escrito em língua espanhola, por Luca Valera, intitula-se “El retorno de la naturaleza: la ética ambiental y la cuestión antropológica contemporánea”. Conforme Luca, repensar a natureza na era atual significa enfrentar as novas perspectivas desenvolvidas pela ética ambiental, ou seja, as respostas à crise ecológica contemporânea. Os dois principais paradigmas ambientais, biocentrismo e antropocentrismo, em vez de paradigmas éticos, são duas visões antropológicas desenvolvidas a partir de certa ideia da posição do ser humano no cosmos. Nesse sentido, o objetivo desse artigo é destacar o fato de que a ecologia é uma antropologia e, por isso,

para repensar a natureza, é necessário reformular nossa visão antropológica, dada a insuficiência teórica dos principais paradigmas ambientais.

Em seguida, Marcos Faccioli Gabriel escreve “Da obra de arte total à síntese das artes”. Conforme o autor, no transcorrer do século XX, houve persistente recorrência do tema da síntese ou integração das artes, em especial no campo da arquitetura: desde as vanguardas dos anos de 1920 até a ressurgência do tema imediatamente após o término da II Guerra, com Le Corbusier, Sigfried Giedion e Fernand Léger. No Brasil, diz o autor, nos anos de 1950, o entusiasmo de Mário Pedrosa com a construção da nova capital seguiu o lema *Brasília, a cidade nova, síntese das artes*. A literatura correspondente menciona com frequência os nomes do arquiteto Gottfried Semper, um teórico oitocentista do estilo, e sua cooperação com o compositor Richard Wagner. O interesse contemporâneo pelo tema da síntese, ou integração das artes e suas relações com arte e arquitetura, aponta para os trabalhos desses dois autores como a proposição inicial no âmbito da *Gesamtkunstwerk* ou a *obra de arte total*. Nesse artigo, o autor examina a feição especulativa com que Wagner sustentou a *Gesamtkunstwerk*, como passo estratégico para os estudos sobre o tema.

O nono artigo, “Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em *O direito da liberdade*”, de Polyana Tidre e Inácio Helfer, tem por objeto o retorno a Hegel proposto por Axel Honneth, em *O direito da liberdade*. Conforme os autores, ante as concepções de liberdade negativa e reflexiva – segundo ele, “conceitos de liberdade individual que não levam adequadamente em conta a sua dependência em relação à mediação objetiva” –, Honneth se preocupa em oferecer uma compreensão alternativa, mais larga, de liberdade, que ele nomeia, atribuindo-a diretamente a Hegel, de liberdade social. Tal liberdade, ao contrário da liberdade meramente jurídica ou moral, permitiria que se leve em conta o papel exercido pelas instituições e práticas normativas para a sua realização, reconhecendo-as como sua própria condição. Entretanto, apesar da valorização que é feita assim por Honneth às instituições, o autor é criticado por apresentar uma concepção das mesmas que seria demasiado unilateral. O mesmo ocorre com sua definição de “liberdade social”, a qual remeteria, segundo os críticos, a uma liberdade meramente individual, aquém da significação que lhe seria dada por Hegel. Conforme os autores, a análise da tese hegeliana acerca de uma eticidade imanente à esfera do mercado e às suas práticas, adotada também por Honneth, lhes permite avaliar não só os

aspectos que os aproximam ou os separam, mas também a pertinência das críticas dirigidas a Honneth.

Em “Physicalism without identity”, escrito em língua inglesa, Rodrigo A. dos S. Gouveia apresenta e discute as tentativas mais influentes de caracterizar o fisicalismo sem postular relações de identidade entre o que é físico e o que é *prima facie* não físico. O autor trata, inicialmente, da possível crítica de que essas tentativas são equivocadas, porque contradizem o bordão fisicalista “tudo o que existe é físico”. Em seguida, busca elucidar as diferentes formulações da tese fisicalista da superveniência, argumentando que nenhuma delas consiste em uma caracterização adequada do fisicalismo. Três razões são oferecidas em favor dessa conclusão: sua compatibilidade com formas de dualismo (ou pluralismo); o fato de que a relação de superveniência é mantida sem explicação; e o argumento de Kim da exclusão causal, segundo o qual entidades meramente supervenientes, ou seja, aquelas que não estão em relações de identidade com entidades estritamente físicas, devem ser epifenomenais. Feito isso, Gouveia focaliza os aspectos gerais de outra tentativa de caracterizar o fisicalismo independente da identidade, a saber, o fisicalismo de realização. De acordo com essa posição, ocorrências de tipos *prima facie* não físicos são realizadas por ocorrências de tipos físicos, quando estes executam os papéis funcionais que especificam a natureza dos primeiros. O autor mostra, ainda, como o fisicalismo de realização lida com as objeções que tornam as teses fisicalistas da superveniência inadequadas para a caracterização do fisicalismo.

O décimo primeiro artigo é de Rodrigo Romão de Carvalho, intitulado “O caráter substancial dos organismos vivos em Aristóteles”, no qual são analisados os fatores envolvidos na determinação da natureza substancial do organismo vivo, em Aristóteles. Segundo Rodrigo, tais fatores seriam, por um lado, a forte unidade e coesão interna composicional e, por outro, o elevado caráter de independência quanto às propriedades essenciais ou formais, relativamente às propriedades dos componentes materiais, por meio dos quais o organismo vivo vem a ser formado, ou relativamente aos outros tipos de particularidades de seres. Com essa análise, o autor pretende, ao mesmo tempo, mostrar que, de um modo geral, a unidade do composto orgânico-animado é constituída por um complexo arranjo de camadas estratificadas (elementos, partes homogêneas, partes não homogêneas), no qual as camadas ou os tipos de composições materiais exibem, entre si, um forte grau de interdependência. Tal interdependência entre as partes materiais, as quais formam uma rede composicional complexa e bem articulada, faz com que as propriedades

essenciais ou formais do todo orgânico se diferenciem sobremaneira das propriedades essenciais dos tipos de componentes que integram esse todo, caracterizando, assim, o caráter substancial da composição orgânica.

O décimo segundo e último artigo deste fascículo, intitulado “O legislador e a formação do espírito público no republicanismo de Rousseau”, é escrito por Vital Francisco Celestino Alves. De acordo com o autor, ao encerrar a sua explicação concernente à noção de Lei no capítulo VI do segundo livro do Contrato social, Jean-Jacques Rousseau apresenta algumas inquietações referentes à capacidade de uma população prematura elaborar um sistema de legislação. Tais inquietações conduzem o pensador genebrino a preconizar a necessidade de uma figura polêmica e excepcional, na engrenagem política republicana: o legislador. Considerando a excepcionalidade dessa figura, o presente texto sustenta a hipótese de que, mais do que alguém hábil em formular um conjunto de leis para um determinado povo, a função republicana primordial de um legislador é a de contribuir para engendrar um espírito público em cada cidadão pertencente à república. A hipótese exposta é defendida a partir de três objetivos: primeiro, serão examinadas as razões pelas quais Rousseau julga ser necessário um legislador na ordenação republicana; segundo, o autor analisa por que a construção de um espírito público pelo legislador pode ser considerada uma função republicana; terceiro, busca perscrutar quais são as condições necessárias para um povo receber uma boa legislação.

Este fascículo da *Trans/Form/Ação* termina com a tradução de um texto de Peter A. Y. Gunter, realizada por Evandro Sampaio, denominado “The dialectics of intuition and intellect: fruitfulness as a criterion” e traduzido como “A dialética da intuição e do intelecto: o critério da fertilidade”. Além de traduzir o texto, Evaldo também apresenta uma breve introdução e inclui algumas notas explicativas. Segundo o tradutor, o texto foi publicado originalmente como o primeiro capítulo da coletânea *Bergson and modern thought: towards a unified science*. O livro registra uma série multidisciplinar de conferências, proferidas em Galveston, Texas, em 1984, com o objetivo de discutir as implicações da Filosofia de Bergson para a ciência contemporânea. Desde então, a obra se tornou uma das principais referências da recepção anglo-americana do bergsonismo. A tradução de um de seus textos, talvez o mais programático, visa a divulgar ao leitor de língua portuguesa uma das principais vias interpretativas dessa recepção. O autor, Peter A. Y. Gunter, além de um dos organizadores do volume, juntamente com A. Papanicolaou, é

Professor Emérito da North Texas University, USA, e conhecido especialmente pela edição de *Henri Bergson: a bibliography*.

Assim, encerramos a apresentação deste fascículo. Esperamos que ele seja proveitoso aos seus leitores. Desejamos ainda que os comentários aos artigos, essa nova modalidade de publicação inaugurada na revista, possam ser profícuos para os objetivos do periódico, especialmente útil e prazerosa para quem escreve e para quem lê. Obrigado por sua participação – e boa leitura.

Recebido: 22/3/2020

Accito: 23/3/2020

EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN EN LA FORMACIÓN INICIAL DOCENTE: TENSIONES ENTRE EL DISCURSO Y LA *PRAXIS*¹

*Andrés Santa-María*²

*Claudio Tapia Figueroa*³

*Lorena Zuchel*⁴

RESUMEN: En este artículo se examina el papel de la enseñanza de la filosofía de la educación en la formación inicial docente, tomando como punto de partida la tensión que es posible notar entre, por un lado, el discurso de la mayoría de las facultades encargadas de preparar profesores, que rescatan la necesidad de formar docentes críticos y reflexivos, y, por otro lado, la *praxis* de la formación docente que parece tener un acento marcadamente técnico. Ante este escenario, se argumenta para mostrar (1) que la filosofía de la educación sí resulta atingente en el contexto de la formación inicial docente, (2) que lejos de desempeñar una función meramente complementaria en dicha formación, ésta debe cumplir un papel fundamental y, por tanto, articulador de los diversos saberes y competencias propios de un profesor, y (3) que de nada sirve defender el valor fundamental de la filosofía de la educación, si éste no es comprendido como tal por los futuros profesores, por lo que resulta vital pensar cuidadosamente los contenidos, metodologías y momentos adecuados para impartir esta materia.

PALABRAS-CLAVE: Filosofía de la Educación. Formación Inicial Docente. Fundamentos filosóficos. Modelo de Formación basada en competencias.

¹ Este artículo es parte del proyecto interno de investigación PI D 17 01, patrocinado por la Dirección General de Investigación, Innovación y Posgrado de la Universidad Técnica Federico Santa María.

² Profesor del área de Filosofía del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad Técnica Federico Santa María, Santiago – Chile. E-mail: andres.santamaria@usm.cl

³ Profesor del área de Historia del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad Técnica Federico Santa María, Santiago – Chile. E-mail: claudio.tapia@usm.cl

⁴ Profesora del área de Filosofía del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad Técnica Federico Santa María, Santiago – Chile. E-mail: lorena.zuchel@usm.cl

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.02.p19>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

*Oserais-je exposer ici la plus grande, la plus importante,
la plus utile règle de toute l'éducation?
ce n'est pas de gagner du temps, c'est d'en perdre.*
Rousseau (1762, p. 202)

PLANTEO DEL PROBLEMA

En su novela *1984*, George Orwell (1970, p. 163) introduce el concepto de “dobrepensar” para referirse a “[...] la facultad de sostener dos opiniones contradictorias simultáneamente, dos creencias contrarias albergadas a la vez en la mente”. Más allá de las implicancias que el uso de este término tiene en la novela, puede resultar útil para describir un rasgo ciertamente peculiar del ser humano. En efecto, no resulta extraño que, en ocasiones, convivan creencias contradictorias en una misma persona, institución o cultura, generando así tensiones a las que usualmente llegamos incluso a acostumbrarnos. Un caso de este tipo de tensiones es la que acontece con respecto al papel que oficialmente se dice asignar y el que realmente se asigna al estudio de las humanidades en el contexto de los proyectos de formación universitaria que pretenden apuntar hacia una ‘formación integral’. En lo que respecta a esta comunicación, nos referiremos, en concreto, al problema de la enseñanza de la filosofía de la educación en el contexto de la formación inicial docente para, en primer lugar, destacar la tensión existente entre el discurso institucional que frecuentemente valida dicha enseñanza y la *praxis* de la docencia que parece desentenderse de ella. A partir de este diagnóstico, defenderemos la tesis de que, de acuerdo con la naturaleza del saber filosófico, la filosofía de la educación no puede cumplir una función meramente complementaria a la formación docente, sino que ésta debe ocupar un lugar necesariamente fundamental. Por último, como una forma de asumir ciertas implicancias de esta tesis, se ensayarán sucintamente algunas ideas que podrían facilitar a la filosofía de la educación entregar todo su potencial formativo y, de esta manera, contribuir a la reducción de esta tensión entre la *praxis* y el discurso.

Echando un vistazo al panorama actual con respecto a la enseñanza de las humanidades, no se hace difícil ver que estas parecen encontrarse en una franca retirada en la medida en que gana espacio una visión marcadamente pragmática en la esfera política y, consiguientemente, en la pedagógica. A esto se refiere Martha C. Nussbaum (2012, p. 1-11) en su ya célebre ensayo *Not for profit. Why democracy needs the humanities*, en el que realiza un diagnóstico profundo y preciso de los problemas que hoy enfrenta la educación, con

especial atención a los efectos sociales que dichos problemas están acarreado. En concreto, Nussbaum se refiere a la crisis educativa actual en términos de “crisis silenciosa”. Se trata de una crisis que nace del énfasis exacerbado de las políticas educativas centradas en el ‘progreso económico’ en desmedro de aquellas que ponen su foco en el ‘desarrollo humano’. Es silenciosa por cuanto no se le ha tomado el debido peso, aun cuando sus consecuencias sociales amenazan con ser devastadoras en cuanto al cumplimiento del ideal de una vida en sociedad auténticamente democrática, que debería descansar sobre un sistema de valores cuyo desarrollo sería eminentemente promovido en el contexto del cultivo de las humanidades y las artes, en la medida en que promueve actitudes como la autonomía, el pensamiento crítico, el respeto y la empatía.

Nussbaum propone unos cuantos ejemplos para validar su diagnóstico, en los que recoge algunas experiencias recientes en Estados Unidos e India. Pero no hace falta ir tan lejos para confirmar el advenimiento de la crisis silenciosa. Ya en Chile se generó una bullada polémica en agosto de 2016 a causa de la filtración del documento *Reforma educacional en marcha* emanado por la Unidad de Currículum y Evaluación del Ministerio de Educación que contenía, entre otras cosas, la propuesta de relegar la asignatura de Filosofía a la condición de materia optativa en los dos últimos años de secundaria. Situaciones similares se han dado recientemente en países como Brasil y España. De hecho, si se revisa el panorama a nivel global de la enseñanza de la filosofía a nivel secundario hace poco más de diez años, podemos ver que ya entonces la perspectiva era algo desalentadora (GOUCHA, 2007, 75-92). Por otro lado, si fijamos la mirada en el contexto de la educación superior, es posible notar una actitud cuando menos escéptica por parte de ciertos grupos de estudiantes de aquellas carreras distintas de la licenciatura en Filosofía, como Pedagogía, Derecho o Ingeniería, cada vez que se les exige cursar alguna materia de contenido filosófico como parte de su plan de estudios. Dicha actitud puede ser indicativa del modo en que esta crisis ya se va haciendo presente en el ambiente, al punto de que, no pocas veces, se replica entre aquellas autoridades universitarias que discuten sobre la pertinencia de asignaturas como esta en la formación académica de los estudiantes por cuanto pueden resultar ‘poco útiles’ para la configuración de las competencias profesionales constitutivas de los perfiles de egreso.

En lo que nos concierne aquí, es decir, en relación con el estatuto actual de la filosofía de la educación en el contexto de los programas de formación

inicial docente, la crisis silenciosa es fácil de notar. Peter Roberts (2015, p. 627) atribuye este panorama al avance de la ideología neoliberal:

Neoliberalism, whatever form it takes, is strongly instrumentalist in orientation. Philosophy of education is, accordingly, seen by many as ‘useless’—as a waste of time given its lack of exchange value in the market (within and beyond the educational sphere). In a world where what counts is that which can be measured (see Biesta 2010) and, in one way or another, *sold*, philosophy of education is often regarded as of limited value.

El diagnóstico de Roberts se puede ver reforzado si prestamos atención a la adscripción – a menudo acrítica – al programa de Bolonia y al consiguiente modelo de formación por competencias, que redefine la formación universitaria de acuerdo con las necesidades del mercado y del mundo laboral (BICOCCA, 2017, p. 276; ANGULO & REDÓN, 2011, p. 286-287). Hacia allá parecen apuntar, en efecto, las orientaciones de Perrenoud (2001) para la formación de profesores en sintonía con las necesidades del siglo XXI.

Con todo, el problema del advenimiento de la ‘crisis silenciosa’ en el contexto de las carreras de pedagogía no parece ser tan simple como una mera retirada de aquellas asignaturas difícilmente articulables con competencias laborales. No se trata, pues, de una suerte de ‘retroexcavadora neoliberal’ que aplaste, a su paso, todo lo que se aparte de la ideología en boga. El asunto es bastante más sutil por cuanto ha dado lugar a una *tensión* difícil de interpretar: la tensión entre la *praxis* y el discurso.

En cuanto a la *praxis*, nos referimos al ya tantas veces comentado enfoque marcadamente tecnocrático que, a menudo, gobierna la formación inicial docente y, consiguientemente, la pedagogía en el aula (GIROUX, 2001, p. 62). Este enfoque – que tiende a reducir la práctica docente al ejercicio de una serie de técnicas orientadas a la planificación, evaluación, creación, aplicación de materiales didácticos, etc.– constituye la coronación de la evolución histórica de la identidad profesional docente – tal como muestra Núñez (2007, p. 162) – y que ha cristalizado en una auto-percepción del profesorado como un técnico orientado a la ejecución de programas “a prueba de profesores” (MARTÍN & PORLÁN, 1999, p. 120). En esta misma línea, el modelo de formación por competencias – presumiblemente útil en el ámbito de la educación técnica–, en la medida en que transpone situaciones propias del ámbito del trabajo al curriculum y la ejecución de la enseñanza centrada en desempeños (NOGUEIRA, 2016, p. 66), tiende a relegar algunos aspectos

de la formación inicial docente difícilmente medibles pero no por ello menos importantes de cara a los desafíos de la pedagogía en nuestros tiempos, tales como la reflexión, la comprensión o la captación de significados, entre otras disposiciones intelectuales no instrumentales (BICOCCA, 2017, p. 275).

Esta *praxis* contrasta con el *discurso institucional* que, en el seno de la mayoría de las facultades que dictan la carrera de pedagogía, tiende a validar la inclusión de al menos una asignatura de filosofía de la educación en los programas de formación inicial docente, siguiendo las orientaciones recomendadas, por ejemplo, por Prieto (2004, p. 46) para que los profesores se conviertan en “agentes activos en la implementación de prácticas pedagógicas transformadoras”. Sólo a modo de ejemplo, se puede ver que, entre las diez facultades chilenas que lideran el ranking 2017 de carreras de Pedagogía Básica de la Revista América Economía (ECHEVERRÍA & SAEZ 2017), cinco incluyen al menos una asignatura de filosofía de la educación, otras tres incluyen una o más materias de filosofía en general; y las dos restantes tienen al menos alguna asignatura vinculada con teoría de la educación.⁵ Al menos dos conclusiones pueden extraerse de estos datos: en primer lugar, que no existe un acuerdo unánime acerca de la pertinencia de uno o más cursos sobre filosofía de la educación en el curriculum de las carreras de pedagogía, cosa que no ocurre con otras materias, presumiblemente más ‘útiles’. En segundo lugar, lo que podría asomar como un panorama más alentador es que la mayoría de los planes de estudio revisados sí contemplan un espacio para el estudio de la filosofía. Sin embargo, una mirada más profunda permite observar algunos problemas delicados con respecto a la enseñanza de la filosofía de la educación. Entre ellos, que los docentes encargados de dictar la asignatura son, a menudo, profesores o licenciados en Filosofía que poseen una formación filosófica general, pero no en filosofía de la educación como una disciplina de interés en

⁵ De acuerdo con la información disponible al mes de diciembre de 2017 en las páginas web de las universidades incluidas en el ranking, entre las carreras de Pedagogía Básica que tienen alguna asignatura de filosofía de la educación se cuentan las de la U. Católica de Chile (“Educación y filosofía”, séptimo semestre, no obstante se trata de una asignatura electiva), U. Católica de Valparaíso (“Fundamentos filosóficos y sociales de la educación”, segundo semestre), la U. de Santiago de Chile (“Filosofía Educacional”, segundo semestre), la U. Católica del Maule (“Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la educación”, primer semestre) y la U. de los Andes (“Filosofía de la Educación” séptimo semestre). Las que tienen alguna asignatura de filosofía en general son la U. Andrés Bello (“Antropología filosófica”, primer semestre), la U. Católica de la Santísima Concepción (“Fundamentos filosóficos”, primer semestre, no obstante se trata de una asignatura ‘transversal’, que no necesariamente está diseñada para la carrera de pedagogía, pues se dicta en todos los planes de estudio que ofrece la universidad) y la U. Alberto Hurtado (“Filosofía social” en el primer semestre y “Filosofía del conocimiento” en el segundo). Por último, las que no imparten asignaturas de filosofía de la educación en particular o de filosofía en general son la U. Diego Portales y la U. de Concepción.

sí misma. Al menos, no se nota, en términos generales, entre las facultades de educación la misma preocupación por contar con docentes-investigadores con una experticia en el tema avalada por posgrados y publicaciones, como sí se ve para el caso de áreas como Currículum, Evaluación, Planificación, Didácticas, etc. En este sentido, se puede interpretar que, a la hora de constituir equipos de trabajo probadamente competentes para las áreas propias de la formación inicial docente, la filosofía de la educación está lejos de ser una prioridad. Por último, a raíz de estas últimas consideraciones, no resulta extraño que, al menos a nivel latinoamericano, la creación de una comunidad académica con una agenda de investigación propia en torno a estos temas, como es la Asociación Latinoamericana de Filosofía de la Educación (ALFE), se remonte apenas al año 2010.

Con todo, la tensión entre discurso y *praxis* se agudiza en la medida en que, a nivel de discurso institucional, la enseñanza de la filosofía de la educación es mayormente validada (al menos está presente en la mayoría de los planes de estudio), pero, a nivel de *praxis*, la formación y la consiguiente práctica de los profesores discurre al margen de las grandes preguntas filosóficas sobre la educación, como el problema del fin de la educación, los fundamentos epistemológicos del proceso enseñanza-aprendizaje, las dimensiones ética y política de los diversos ámbitos del proceso educativo, etc. Y si el discurso institucional no es capaz de conducir de manera eficaz las grandes tendencias de la Formación Inicial Docente, el resultado final es que ese discurso, en la medida en que expresa un compromiso más teórico que práctico, lejos de aportar a la solución de la crisis silenciosa diagnosticada por Nussbaum (2012), la hace aún más silenciosa.

Frente a este escenario de tensión, y para avanzar en aras de alguna solución, viene al caso problematizar los presupuestos que invisibilizan la crisis mediante el examen de algunas cuestiones de fondo, a saber: ¿Es la filosofía de la educación verdaderamente atingente para la formación docente? Y en el caso de serlo, ¿constituye esta un mero *complemento* o *añadido* al proceso de formación inicial docente o constituye, más bien, un elemento *clave* y *articulador* de los demás saberes propios del docente? Por último, si desempeña un papel clave y articulador, surge también la pregunta de en qué momento, en base a qué contenidos y mediante qué metodología debiese impartirse esta materia para que dicho papel clave sea efectivamente percibido como tal por los estudiantes. Estas tres preguntas pueden resumir nuestro planteo del

problema general del papel de la filosofía de la educación en la Formación Inicial Docente.

1 EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN EN LA FORMACIÓN INICIAL DOCENTE

Teóricamente, ante estas preguntas cabría la posibilidad de responder admitiendo que la única alternativa es reconocer de una vez que las cosas cambiaron y que en un mundo gobernado por una cosmovisión neoliberal simplemente no hay espacio para cultivar la filosofía de la educación, de modo que reclamar por un lugar en la formación de profesores sería comparable con el alegato que en algunos países ha levantado el gremio de taxistas ante la irrupción de las plataformas Uber y Cabify. Sería entonces el momento de dar un paso al costado y abrazar el nuevo escenario. Esta alternativa puede parecer extrema, y quizá para figurarse sus consecuencias habría que hacer una suerte de ejercicio de ficción, recurso en el que la literatura ha demostrado ser mucho más competente que la filosofía. Un ejemplo claro de ello es el panorama que presenta Ray Bradbury en *Fahrenheit 451*, publicada en 1953: una sociedad futura en el que una elite procura el bienestar de la población mediante la prohibición de cualquier actividad – básicamente, el cultivo de las humanidades y de las artes– que distraiga de la obligación de dedicarse a cosas inmediatamente útiles. En medio de esta ficción, vemos al capitán Beatty instruyendo al inocente Guy Montag sobre el sistema educativo en estos términos:

Tranquilidad, Montag. Dale a la gente concursos que puedan ganar recordando la letra de las canciones más populares, o los nombres de las capitales de Estado, o cuánto maíz produjo Iowa el año pasado. Atibórralos de datos no combustibles, lánzales encima tantos «hechos» que se sientan abrumados, pero totalmente al día en cuanto a información. Entonces, tendrán la sensación de que piensan, tendrán la impresión de que se mueven sin estar moviéndose. Y serán felices, porque los hechos de esta naturaleza no cambian. *No les des ninguna materia delicada como Filosofía o Sociología para que empiecen a atar cabos. Por ese camino se encuentra la melancolía. Cualquier hombre que pueda desmontar un mural de televisión y volver a armarlo luego – y, en la actualidad, la mayoría de los hombres pueden hacerlo –, es más feliz que cualquier otro que trata de medir, calibrar y sopesar el Universo, que no puede ser medido ni sopesado sin que un hombre se sienta bestial y solitario* (BRADBURY, 2006, p. 64. Las cursivas son mías)

Si para eliminar la tensión entre discurso y *praxis* la opción es simplemente olvidar lo primero y abrazar acríticamente lo segundo, no estaríamos muy lejos de la distopía de Bradbury. Quizá no haga falta prohibir el estudio de la filosofía; podría bastar con ignorarla. En ese caso, la formación de profesores haría bien en inculcar solamente datos y, sobre todo, técnicas relevantes para la *ejecución* de la enseñanza. Filosofía o sociología, en cambio, son materias delicadas que generan melancolía o, al menos, perplejidad. Así se encarga de mostrarlo, por ejemplo, Kevin Harris (1999, p. 1), con un elegante toque de ironía, al comienzo de un ensayo sobre los fines de la educación, en el que presenta, en pocas líneas, las enormes diferencias entre los diversos exponentes de la filosofía de la educación a largo de la historia.⁶ Preferible sería entonces la competencia que habilita para montar o desmontar un televisor o, en nuestro caso, planificar una clase o crear un buen instrumento de evaluación.

Lo contrario sería apostar – con los riesgos que suele implicar apostar– por generar perplejidad entre los futuros profesores ante aquellas grandes preguntas que, en cierto modo, exigen pasar por esa disposición afectiva (la perplejidad) antes de ensayar una respuesta. Si el objetivo es que la pedagogía simplemente reproduzca las estructuras sociales, la alternativa más viable es la del comandante Beatty. Si, en cambio, la alternativa más deseable es la de transformar y mejorar dichas estructuras, el cultivo de la filosofía de la educación – con toda la perplejidad o confusión que necesariamente trae consigo– es un camino necesario. Esto es lo que J. Dewey (1993, p. 28-29) denomina el “pensamiento reflexivo”, cuya primera fase consiste justamente en “un estado de duda, de vacilación, de perplejidad, de dificultad mental”, sin el cual no es posible apuntar al ideal del profesor como ‘intelectual transformativo’ que H. Giroux (2001, p. 65) enarbola en varios de sus escritos:

Si creemos que el papel de la enseñanza no puede reducirse al simple adiestramiento en las habilidades prácticas sino que, por el contrario,

⁶ “When students hear that D. H. Lawrence claimed education should aim to ‘lead out the individual nature in each man and woman to its true fullness’, that for Rousseau the aim of education was ‘to come into accord with the teaching of nature’, that R. M. Hutchins saw the aim of education as ‘cultivation of the intellect’, that A. S. Neill believed the aim of education should be to ‘make people happier, more secure, less neurotic, less prejudiced’, and that John Locke claimed ‘education must aim at virtue and teach man to deny his desires, inclinations and appetite, and follow as reason directs’; hopefully the penny has dropped (*sc.* that ‘education’ is a changing, contested and often highly personalised, historically and politically constructed concept). Just in case it hasn’t I add in that while Pope Pius XI was declaring that the aim of education was to ‘cooperate with divine grace in forming the true and perfect Christian’, Sergei Shapovalenko insisted that education should aim ‘to inculcate the materialist outlook and communist mentality’. That usually does the trick.” (Harris 1999, p. 1)

implica la educación de una clase de intelectuales vital para el desarrollo de una sociedad libre, entonces la categoría de intelectual sirve para relacionar el objetivo de la educación de los profesores, de la instrucción pública y del perfeccionamiento de los docentes con los principios mismos necesarios para desarrollar una ordenación y una sociedad democráticas.

Puestas así las cosas, hay buenas razones para pensar que cabría esperar una diferencia entre un profesor que ha reflexionado seriamente acerca de ciertas cuestiones de filosofía de la educación y uno que no lo ha hecho (HERNÁNDEZ *et al.* 2015, p. 170). Se podría objetar que el profesor, tal como son sus condiciones laborales, está demasiado ocupado en enseñar como para hacerse cargo de estas cuestiones. Sin embargo, no es menos cierto que esa misma práctica que lo mantiene tan ocupado es la que lo pone frente a una serie de preguntas de carácter fundamental a las que urge dar respuesta, aunque sea de un modo provisional, para que esa práctica se desarrolle con un propósito a la vez claro y trascendente. Jacinto Choza (1988, p. 40) dice, con razón, que “el hombre es el único animal que tiene que saber lo que es para serlo”. En efecto, si la educación es, en sí misma, según el decir de Kant (2008, p. 31), una instancia privilegiada en el proceso de *humanización* del hombre, cualquier proyecto educativo requiere de un esbozo, idea o imagen previa del hombre que permita formular una noción clara de ‘persona educada’ o ‘plena humanidad’ (SEVERINO, 2006, p. 621) que oriente, a modo de fin o intención, toda la labor didáctica, de planificación o de evaluación que el profesor debe asumir necesariamente.

Si Hegel (1968, p. 33) tiene razón al decir que la filosofía se ocupa de aquello que es “corrientemente *sabido*”, pero no por ello “*conocido*”, cabe esperar que la filosofía nos enseñe, sobre todo, a *mirar*, o aún más, a *admirar* los procesos de enseñanza-aprendizaje y de crecimiento personal no como algo a lo que estamos acostumbrados, sino con la perspectiva ingenua de quien está poco habituado y, por lo mismo, se deja abrazar por la perplejidad y el asombro. Estas disposiciones afectivas no distraen al profesor de su experticia en la materia que enseña y en la didáctica con que la trasmite, sino que le permite distanciarse reflexivamente de ella, pues puede ocurrir – y, de hecho, ocurre – que la excesiva *preocupación* por la práctica obstaculice incluso su buen ejercicio. En síntesis, la reflexión filosófica colabora en la construcción de una identidad profesional docente que se aparta de la visión del profesor operador-tecnócrata, en la medida en que le facilita una mayor comprensión de lo que

hace y para qué lo hace, de modo que actúe con responsabilidad *propia*, según *su* modo de comprender e interpretar las situaciones a las que se enfrenta.

A partir de estas reflexiones, podemos contar con algunos elementos para responder a la pregunta de si la filosofía de la educación debe ocupar un papel complementario o fundamental en la formación inicial docente. En atención a la naturaleza propia del saber filosófico – tradicionalmente comprometida con la comprensión de las causas y del sentido de las cosas – difícilmente podría proporcionar todo su potencial formativo si se la concibe como un mero complemento o añadido, a la par de los contenidos y herramientas impartidos en el resto de las asignaturas que configuran el currículum de una carrera de pedagogía. No se trata, en efecto, de una disciplina que proporcione directamente nuevos conocimientos pedagógicos, sino que se orienta a facilitar una mejor y más profunda comprensión de aquello con lo que un profesor ya está comúnmente familiarizado. El cultivo de la filosofía de la educación no se desarrolla, por tanto, en desmedro, por ejemplo, de la planificación y de la didáctica, sino que, por el contrario, favorece la visibilización y discusión sobre el sentido de la planificación y de la didáctica.

Con todo, este intento por re-pensar la labor educativa desde sus fundamentos filosóficos puede correr el peligro de incurrir en una suerte de auto-idealización de la filosofía de la educación que la vuelva, finalmente, difícil de implementar. Se podría decir, por lo dicho hasta aquí, que la filosofía de la educación debiese ocupar, *en teoría o por definición*, un papel fundamental, clave y articulador entre los diversos saberes peculiares del profesional de la pedagogía. Sin embargo, no se puede obviar que, en orden a que la filosofía de la educación pueda dar de sí todo lo que se ha sugerido aquí, es necesario pensar también acerca del modo en que esta disciplina debe ser transmitida a los futuros profesores.

2 FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN: QUÉ, CÓMO Y CUÁNDO

Cuando Platón elabora el “currículum” del filósofo-rey en *República* VI, ubica muy cuidadosamente las diversas disciplinas según su cronograma del proceso formativo ideal de quienes debiesen gobernar la polis. En efecto, hay un momento para la gimnasia, para las matemáticas, para la dialéctica y, por último, para el conocimiento de la Idea del Bien, que constituye el corazón de la filosofía (JAEGER, 1992, p. 715-723). Más allá de la pertinencia y dudosa factibilidad de dicho currículum, me parece especialmente rescatable

la intuición de que existe un tiempo para la filosofía, de modo que, si se la va a incluir en un plan de estudios, su ubicación en el curriculum no puede quedar librada a su suerte, ni se la puede impartir de cualquier manera si la idea es que ella sea comprendida por los estudiantes de acuerdo con el valor que tiene. En relación con la filosofía de la educación, el qué, cómo y cuándo se la enseñe son cuestiones que bien pueden impactar ya sea en la visibilización o invisibilización del papel que ésta debiese cumplir en la formación de los profesores.

La pregunta por el contenido, metodología y momento adecuados para la enseñanza de la filosofía de la educación en las carreras de pedagogía daría para un artículo aparte. Por lo mismo, nos proponemos facilitar aquí solo una reflexión somera y de carácter más bien orientativo acerca de estos asuntos, en orden a reducir la mencionada tensión entre *praxis* y discurso desde la academia y desde el aula.

El problema no es menor, ya que la filosofía de la educación, como cualquier otra área del saber, abarca mucho más de lo que se puede estudiar en uno o más cursos de pregrado. Matthew Hayden (2012) se encarga de mostrar en un exhaustivo estudio el vastísimo panorama de temas que han sido estudiados en los últimos años bajo el rótulo “filosofía de la educación”. Sin embargo, para alivianar la búsqueda de los temas relevantes a estudiar, Stefaan Cuypers (2014, p. 57) traza una distinción metodológicamente luminosa entre la investigación y la enseñanza de esta disciplina. De acuerdo con esta distinción, no resulta raro que la investigación se ocupe de *cuestiones eruditas*, como suele hacer la *scholarship* de cualquier área del saber. La enseñanza de la disciplina, en cambio, como cuenta con un tiempo acotado y tiene un propósito propedéutico, debiese ocuparse más bien de *cuestiones fundamentales* cuidadosamente escogidas. Entre las innumerables propuestas que se puede encontrar para responder a la pregunta de qué enseñar en el poco tiempo del que se dispone, García & García (2012, p. 31-32), proponen una lista que constituye una buena síntesis de temas especialmente importantes para el educador *en cuanto educador* (y no en cuanto filósofo de la educación):

- La concepción antropológica que subyace en los distintos modelos teóricos de educación
- Rasgos específicos de la relación educativa
- Relación entre autoridad y libertad

- Fines, objetivos y valores educativos
- Lugar de la educación cívica, política, ética, religiosa, estética, etc. en el conjunto de un programa educativo
- Deontología profesional docente

Ya con este listado hay para entretenerse bastante. Hernández *et al.* (2015, p. 172) proponen un elenco de temas bastante similar. Cabe precisar, de todos modos, que especialmente en una asignatura como esta es fundamental privilegiar la calidad por sobre la cantidad, de modo que, ante la necesidad de priorizar un tema particularmente delicado, éste debiese ser el de los fines de la educación. Si Aristóteles (METAFÍSICA I 2) – y luego Tomás de Aquino (SUMMA CONTRA GENTILES I 1), y muchos otros– se refirieron al conocimiento del fin o propósito de las cosas como el elemento más característico del ‘oficio del sabio’, es porque a partir de ese conocimiento – no por nada llamado “saber arquitectónico”– es posible unificar y orientar adecuadamente todos los demás saberes. Un conocimiento claro de la finalidad última de la actuación educativa permite – como señalan Altarejos & Naval (2004, p. 85-90) – alcanzar una comprensión de ésta como una unidad en la diversidad de acciones educativas, en la medida en que ese fin último proporciona una “unidad de orden” hacia la cual se dirigen los diversos fines particulares de cada una de dichas acciones. Por eso, el saber acerca del fin de la educación orienta y resignifica los saberes relativos a las numerosas áreas del saber que constituyen el estatuto epistemológico del profesor. Dicho en negativo, olvidado el fin o propósito de la educación, en una época marcada por la tendencia a medirlo todo, no es difícil caer, como advierte Biesta (2010, p. 10-14), en la exacerbación de los diversos datos fácticos que se han erigido como estándares de *efectividad*, obviando con ello el problema de fondo de los presupuestos que pueden hacer de esa efectividad un valor tan apreciado, toda vez que ésta, bien entendida, constituye un valor *instrumental* que, como tal, debe estar al servicio de aquellos valores que conforman el fin último de la educación, los cuales son raramente explicitados.

Lo anterior no está exento de dificultades, por cuanto sería, a lo menos, audaz pensar que la discusión filosófica acerca del fin o los fines de la educación se encuentra cerrada. Muy por el contrario, las respuestas ensayadas a lo largo de la historia son variadísimas. Pero como todo buen problema auténticamente filosófico, no podría ser de otra manera. Ya Aristóteles, en el contexto de su

análisis de los problemas o aporías (literalmente, “pasos obturados”) de lo que él llama “filosofía primera”, advierte que “la situación aporética de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa” (METAFÍSICA, 995a30); es decir, si la pregunta por los fines de la educación deja la mente perpleja es porque el asunto en sí mismo ya resulta suficientemente problemático, pero no por ello menos importante. Es la misma idea que formula Dewey (2012, p. 346), cuando plantea que, si existen incertidumbres genuinas en la vida, éstas deberían verse reflejadas en las filosofías.

Esta última reflexión proporciona algunos elementos para pasar a la pregunta de cómo enseñar la filosofía de la educación. Más allá de las cuestiones de carácter didáctico y metodológico, que superarían el propósito de esta comunicación, es importante destacar que, por ejemplo, ante la pregunta sobre los fines de la educación, no se puede cerrar el discurso en una suerte de respuesta canónica. Una *actitud* auténticamente filosófica sería la que prepara suficientemente la pregunta para que sea el estudiante el que se la plantee. Por muy antigua o clásica que sea una pregunta, se debe saber que ella sólo llega a ser una verdadera pregunta para quien *realmente* se la hace (TRINDADE 2000, p. 53). Sólo después de ese paso – que coincide con el reconocimiento de la propia ignorancia, que tanto promovía Sócrates en sus interlocutores – es posible buscar respuestas que sean significativas y, consiguientemente, orientativas del resto del quehacer propio del docente. En este sentido, toda auténtica pregunta es, en cierto modo, un comienzo absoluto, un paso obturado que sólo puede ser superado en el encuentro de una respuesta, por tentativa que sea; y esa tarea es, querámoslo o no, indelegable. Esta es, de acuerdo con la lectura de Kohan (2003, p. 225), la fuerza emancipadora y la fuente del valor filosófico-pedagógico de *El maestro ignorante* de Rancière: la filosofía de la educación es un ejercicio que desacraliza, polemiza e interroga tomando distancia de los modos en que enseñamos y pensamos la educación para, en último término, sumergirnos en un círculo disruptivo de lo obvio, lo normal y lo incuestionado, y del cual sólo podemos salir valiéndonos de nuestra propia inteligencia.

Problemas como la ya mencionada pregunta sobre los fines de la educación, debidamente planteados, es decir, dejando espacio para la perplejidad y para los consiguientes ensayos de respuesta resultan vitales si se considera que, entre los propósitos que debiese perseguir el cultivo de la filosofía de la educación, no sólo se debe contar la adquisición de determinados conocimientos o la fundamentación de ciertas convicciones, sino, antes que

eso, el ejercicio de aquello a lo que nos referimos más arriba como una *actitud auténticamente filosófica*, disposición que, en palabras de Dewey (2012, p. 344) prepara para una apertura mental y sensibilidad hacia nuevas percepciones especialmente en relación con la finalidad de la educación, de modo de poder penetrar hacia niveles de significación más profundos y así mirar bajo la superficie de los eventos y objetos en búsqueda de las conexiones que hay entre ellos y comprenderlos no como realidades aisladas sino a la luz de los contextos que constituyen su significación. Esta forma de comprender el ejercicio de la filosofía sienta sus bases en la concepción ancestral de la filosofía como una *forma de vida*, y que Peter Roberts (2014, p. 632) proyecta a la filosofía de la educación en concreto, entendiéndola como un compromiso hacia un aprendizaje a lo largo de toda la vida, independiente de las condiciones que eventualmente favorezcan o desfavorezcan esta reflexión. Prácticas como el “ensayo de posición pedagógica” que propone Marini (2015, p. 127-130) al modo en que Montaigne concebía el arte de *ensayar* asoman como un claro ejemplo de actividad que favorece la *actitud filosófica*, en la medida en que insta al futuro profesor a explicitar, cuestionar y, consiguientemente, modificar o fundamentar adecuadamente sus propias convicciones en lo que respecta al arte de la enseñanza.

Por último, un tema que no parece haber sido suficientemente explorado es el de cuándo es más beneficioso el estudio de la filosofía de la Educación en el contexto de los planes de estudios de pedagogía. En la mayoría de los casos, esta materia, justamente por su carácter fundamental, está ubicada entre los primeros dos semestres de carrera (cf. nota 5 acima). Sin embargo, en orden a mantener viva la alianza entre educación y filosofía, resulta al menos tentadora la idea de ubicarla en un punto del proceso formativo que permita una conexión más directa con la práctica educativa, de modo que los problemas filosóficos estudiados no dejen de ser, a la vez, problemas educativos. En uno de los escritos pioneros sobre la relación entre filosofía y formación de profesores, Richard Peters (1967, p. 156) sostiene, con razón a mi juicio, que, entre los criterios que debiesen gobernar la selección de contenidos en un curso de esta naturaleza, debe ocupar un lugar especial el que éstos se vinculen con la práctica.

En consecuencia, quizá lo más adecuado sería contar con más de una asignatura sobre filosofía de la educación, aunque esto podría ser difícil de implementar en el corto plazo. Pero puestos a escoger un momento estratégico para esta asignatura, parece haber mejores razones para pensar en que ésta

debiese ser impartida preferentemente en la segunda mitad de la carrera, cuando los estudiantes ya han pasado por alguna práctica en aula, cuentan con un bagaje de lecturas capaz de alimentar un discurso, se han planteado preguntas y se han vuelto más difíciles de impresionar que un alumno de primer año.

Pero más importante que lo anterior es que, para que este curso no quede sumido a la mera categoría de una suerte de *entremés* intelectual – en un semestre u otro del plan de estudios–, los problemas estudiados no pueden quedar circunscritos a esta sola asignatura, sino que deberían entrecruzarse con los contenidos de las otras, en incluso discutir con ellos. Es conveniente, en este sentido, que una carrera de pedagogía bien planteada se enmarque en un proyecto educativo integral que se verifique en el trabajo colaborativo y multidisciplinario entre los académicos. Ciertamente, las preguntas y respuestas filosóficas no son estrictamente competencia del experto en didáctica o evaluación, pero eso no exime a esos académicos del deber de abrir el apetito a los estudiantes hacia la grandeza del fenómeno de la educación, más allá incluso de la materia que se está impartiendo. Tan importante como las herramientas que dichas asignaturas entregan a los futuros profesores lo es el que los estudiantes las vean como puertas de acceso a grandes preguntas, para cuya discusión hay al menos una asignatura – Filosofía de la Educación – destinada especialmente, y con la metodología adecuada, para que dichas preguntas sean maduradas, discutidas y, eventualmente, respondidas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Frente a la tensión comentada aquí entre el discurso institucional que reconoce la importancia de una reflexión transformadora en los profesores y la *praxis* de la formación docente de carácter más bien tecnocrática, mi propuesta apunta a reducir dicha tensión en favor del discurso, es decir, a tomar acciones para que la *praxis* se acerque a lo que el discurso pretende. La *praxis* del trabajo docente se encuentra en constante evolución, la cual ha estado marcada, entre otras cosas, por discursos suficientemente comprometidos como para movilizar a los agentes involucrados en la formación de los futuros profesores. La implementación de metodologías constructivistas o el enfoque educativo centrado en el alumno son algunas de las transformaciones que se han verificado en las últimas generaciones, las cuales han impactado en el ejercicio

de la docencia a partir de un trabajo formativo sostenido en las facultades de pedagogía, tanto a nivel de la enseñanza como de la investigación.

Puede que la realización del ideal del profesor como un 'intelectual transformativo' sea uno de los siguientes pasos en esta evolución, lo cual debería verse reflejado en una *praxis* docente reflexiva y transformadora desde el aula misma. Para eso es indispensable un discurso institucional comprometido, capaz de orientar la formación docente desde sus comienzos. Ya el hecho de que el ideal de un profesor reflexivo esté tan presente en el discurso es un avance, aunque falte aún por asumir sus implicaciones, en orden a reducir esa tensión en favor del discurso, es decir, en orden a transformar la *praxis* de la formación inicial y, consiguientemente, de la docencia misma, que es lo que más nos interesa. Algunas de esas implicaciones pasan por relativizar aquellos criterios marcadamente pragmáticos que gobiernan, por ejemplo, el modelo de formación basado en competencias, y de ese modo se tome conciencia del papel que cumplen aquellas instancias como la(s) asignatura(s) de filosofía de la educación en la formación de profesores y en la investigación educativa. Sólo a la luz de una mirada amplia y trascendente del rol de los profesores en la sociedad es posible comprender el sentido y la actualidad de las palabras de Rousseau (1762, p. 202) con que comienza este artículo, y aplicarlas específicamente a la formación de los profesores. En efecto, los aprendizajes más difícilmente medibles pero que provocan un mayor impacto en el largo plazo son aquellos que surgen de las instancias que, desde una mirada pragmática, pasarían quizá por una pérdida de tiempo: he ahí la regla más grande y útil de la educación.

AGRADECIMIENTOS: agradecemos a Silvia Redón por su valiosa orientación en las fases preliminares de esta investigación. Por sus recomendaciones de lecturas deweyanas, a Alejandra Olivera. Por sus generosas críticas y observaciones, agradecemos especialmente a Andrea Lizama y Guillermo Marini. Por último, a la Dirección de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso por su apoyo en las primeras etapas de este estudio.

SANTA-MARÍA, A.; FIGUEROA, C. T.; ZUCHEL, L. The role of philosophy of education in the initial teacher training: tensions between the discourse and the *Praxis*. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 19-38, Abr./Jun., 2020.

ABSTRACT: This paper examines the role of the teaching of the philosophy of education in the initial teacher training, taking as a starting point the tension that can be noted between, on the one hand, the discourse of most of the faculties in charge to prepare teachers, who rescue the need to train critical and reflective teachers, and, on the other hand, the *praxis* of teacher training that seems to have a markedly technical accent. Given this scenario, it is argued to show (1) that the philosophy of education is relevant in the context of initial teacher training, (2) far from playing a purely complementary role in such training, it must play a fundamental role that lets it organize the diverse knowledge and competences of a teacher, and (3) that it is useless to defend the fundamental value of the philosophy of education, if it is not understood as such by prospective teachers, so that it is crucial to think carefully about the contents, methodologies and appropriate moments to impart this subject.

KEYWORDS: Philosophy of Education. Initial Teacher Training. Philosophical Foundations. Model of Competency-based learning.

REFERENCIAS

ALTAREJOS, F; NAVAL, C. **Filosofía de la Educación**. Pamplona: EUNSA, 2006.

ANGULO, F; REDÓN, S. Competencias y contenidos: cada uno es su sitio en la formación docente. **Estudios pedagógicos**, 37(2), p. 281-299, 2011.

AQUINO, TOMÁS DE. **Suma Contra Gentiles**. Madrid: BAC. (Trad. y notas L. Robles Carcedo OP y A. Robles Sierra OP), 1967.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madrid: Ed. Gredos (Trad. T. Calvo Martínez), 1994.

BICOCCA, R. Análisis crítico-filosófico de las potencialidades educativas de la enseñanza basada en competencias. **Educación y Educadores**, 20(2), p. 267-281, 2017.

BIESTA, G. **Good education in an age of measurement**. Boulder, CO: Paradigm, 2010.

BRADBURY, R. **Fahrenheit 451**. Almería: Ediciones perdidas, 2006.

CHOZA, J. **Manual de Antropología Filosófica**. Madrid: Rialp, 1988.

CUYPERS, S. The power and limits of philosophy of education. **Theory and Research in Education**, 12(1), p. 54-64, 2014.

DEWEY, J. **Cómo pensamos**. Nueva exposición de la relación entre pensamiento y proceso educativo. Barcelona: Paidós, 1993.

DEWEY, J. **Democracy and Education**. California: Simon & Brown, 2012.

ECHEVERRÍA, J; SAEZ, C. Conoce los resultados del Ránking de Universidades Chilenas 2017. **Revista América Economía**, 2017. Disponible: <https://mba.americaeconomia.com/articulos/reportajes/conoce-los-resultados-del-ranking-de-universidades-chilenas-2017>. Consultado el 15-12-2017.

GARCÍA, M; GARCÍA, J. **Filosofía de la educación**. Cuestiones de hoy y de siempre. Madrid: Narcea, 2012.

GIROUX, H. Los profesores como intelectuales transformativos 1. **Revista Docencia** 15. p. 60-66, 2001.

GOUCHA, M. **La Philosophie, une Ecole de la Liberté. Enseignement de la philosophie et apprentissage du philosophe: état des lieux et regards pour l'avenir**. Paris: UNESCO, 2007.

HARRIS, K. Aims! Whose aims? In: MARPLES, R. (ed.) **The Aims of Education**. London: Routledge, 1999.

HAYDEN, M. What do philosophers of education do? An empirical study of philosophy of education journals. **Studies in Philosophy and Education**, 31(1), p. 1-27, 2012.

HEGEL, G. **La ciencia de la lógica**. Buenos Aires: Hachette, 1968.

HERNÁNDEZ, G., CASTILLO, S., ARIAS, L. Construcción de la identidad en el profesional de la educación, a través del curso de filosofía. **IXTLI. Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación**, Vol. 2, N° 3, p. 165-183, 2015

JAEGER, W. **Paideia: los ideales de la cultura griega**. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.

KANT, I. **Sobre pedagogía**. Córdoba: Ed. Universidad Nacional de Córdoba / Encuentro Grupo Editor (Trad. Oscar Caeiro), 2008.

KOHAN, W. O. Três lições de filosofia da educação. **Educação & Sociedade**, 24(82), 2003.

MARINI, G. Michel Montaigne como formador de profesores: La necesidad de ensayar la propia posición pedagógica. **Trans/Form/Ação**, 38(03), pp 117-132, 2015.

MARTÍN DEL POZO, R; PORLÁN ARIZA, R. Tendencias en la formación inicial del profesorado sobre los contenidos escolares. **Revista interuniversitaria de formación del profesorado**, (35), p. 115-128, 1999.

NOGUEIRA RAMOS, M.. Políticas educacionais: da pedagogia das competências à pedagogia histórico-crítica. En Barbosa, M.V., Miller, S., Mello S.A. (org.) **Teoria histórico-cultural: questões fundamentais para a educação escolar**. São Paulo: **Cultura Acadêmica**, 1, 59-76, 2016.

NÚÑEZ, I. La profesión docente en Chile: Saberes e identidades en su historia. **Revista pensamiento Educativo**, 41(2), 149-164, 2007.

NUSSBAUM, M. **Not for profit: Why democracy needs the humanities**. Princeton: Princeton University Press, 2012.

ORWELL, G. **1984**. Madrid: Salvat Editores, 1970.

PERRENOUD, P. La formación de los docentes en el siglo XXI. **Revista de Tecnología Educativa**, 14(3), p. 503-523, 2001.

PETERS, R. The place of philosophy in the training of teachers, **Paedagogica Europaea**, 3. p. 152-166, 1967.

PRIETO, M. La construcción de la identidad profesional del docente: un desafío permanente. **Enfoques educacionales**, 6(1). p. 29-49, 2004.

ROBERTS, P. It was the Best of Times, it was the Worst of Times...: Philosophy of Education in the Contemporary World. **Studies in Philosophy and Education**, 34(6), p. 623-634, 2015.

ROUSSEAU, J. **Emile, ou de l'Éducation**, Vol. 1, La Haye: Jean Néaulme, 1762.

SEVERINO, A. J. A busca do sentido da formação humana: tarefa da Filosofia da Educação. **Educação e pesquisa**, 32(3), p. 619-634, 2006.

TRINDADE, J. A filosofia como atualização da forma do saber (Aristóteles, *Metafísica*, A1-3), **Kleos**, 4(4), p. 43-55, 2000.

Recebido: 26/01/2018

Accito: 15/10/2018

IMAGENS DISRUPTIVAS: ELEMENTOS SURREALISTAS NA CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA DE WALTER BENJAMIN

*Francisco De Ambrosio Pinheiro Machado*¹


RESUMO: No *Manifesto surrealista*, de 1924, Breton explicita o produto da atividade surrealista como uma “luz de imagem”, gerado pela aproximação involuntária de duas realidades distantes. Essa estrutura dupla da imagem surrealista tem um caráter disruptivo, que rompe com a nossa percepção da realidade cotidiana. Com isso, abre-se a possibilidade de um espaço para a crítica social e histórica, bem como para uma intervenção estético-política justamente em uma sociedade na qual as formas tradicionais de crítica parecem estar neutralizadas. Essa experiência surrealista e esse espaço aberto por ela Walter Benjamin caracteriza respectivamente com a fórmula “iluminação profana” e “espaço de imagem” (*Bildraum*). Ambos apresentam uma grande semelhança com alguns pontos e consequências, em seus conceitos, tanto de “imagem do pensamento”, como de “imagem dialética”, sobretudo na medida em que esses conceitos também são formulados em meio à crise cultural da sociedade europeia, nos 1920, e buscam uma saída revolucionária para a mesma. Trata-se de investigar aqui, por meio de uma análise comparativa dessas concepções de imagem, até onde vai a influência e a relevância do surrealismo para o pensamento figurativo-dialético de Benjamin e para sua compreensão da história.

PALAVRAS-CHAVE: Luz de imagem. Imagem de pensamento. Imagem dialética. Walter Benjamin. Surrealismo.

Para Celso Favaretto

INTRODUÇÃO

A recepção da teoria da história de Walter Benjamin, especialmente desde 1950, se constitui entre duas grandes linhas, a teológica e a marxista, que respectivamente tendiam, não sem polarizações, tanto entre elas quanto dentro delas, a despolitizar ou a politizar excessivamente seu pensamento. A primeira recorre mais a sua obra de juventude (até 1924), a qual tinha um

¹ Professor adjunto da Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, SP – Brasil  <https://orcid.org/0000-0001-8458-627X> Email: fapmachado@unifesp.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.03.p39>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

caráter teológico-metafísico; a segunda destaca antes a sua obra de maturidade, que se aproxima do materialismo histórico. Nessas duas linhas, no entanto, deu-se pouca atenção à relação da teoria da história de Benjamin com as vanguardas, em geral, e com o surrealismo, em particular. Somente a partir dos anos 1990 é que essa tendência começa efetivamente a mudar, permitindo perceber o quanto a presença de elementos da experiência dos surrealistas, em paralelo com o modelo do messianismo judaico, no pensamento de Benjamin, também possibilita explicar a peculiaridade histórico-antropológica de seu materialismo, bem como sua crítica ao progresso. O presente artigo procura explicitar essa relação de Benjamin com o surrealismo, partindo do diagnóstico de época e do conceito de imagem no próprio surrealismo, para confrontá-lo com o modo como Benjamin caracteriza, se aproxima e se distancia dessa experiência de vanguarda.

No *Manifesto surrealista*, de 1924, Breton explicita o produto da atividade surrealista como uma “luz de imagem”, gerado pela aproximação involuntária de duas realidades distantes. Essa estrutura dupla da imagem surrealista tem um caráter disruptivo, que rompe com a nossa percepção da realidade cotidiana. Com isso, abre-se a possibilidade de um espaço para a crítica social e histórica, bem como para uma intervenção estético-política justamente em uma sociedade na qual as formas tradicionais de crítica parecem estar neutralizadas. Essa experiência surrealista e esse espaço aberto por ela Walter Benjamin caracteriza, respectivamente, com a fórmula “iluminação profana” e “espaço de imagem” (*Bildraum*). Ambos apresentam uma grande semelhança com alguns pontos e consequências, em seus conceitos, tanto de “imagem do pensamento” como de “imagem dialética”, sobretudo na medida em que esses conceitos também são formulados em meio à crise cultural da sociedade europeia, nos 1920, e buscam uma saída revolucionária para a mesma. Trata-se de investigar aqui, por meio de uma análise comparativa dessas concepções de imagem, até onde vai a influência e a relevância do surrealismo para o pensamento figurativo-dialético de Benjamin e para sua compreensão da história.

1 “LUZ DE IMAGEM” OU A IMAGEM SURREALISTA

Para tratar da definição de imagem surrealista, recorrerei especialmente ao *Manifesto do surrealismo*, de 1924, onde Breton fixa as primeiras bases desse movimento que se desenvolvia já há alguns anos na esteira do, mas também

em oposição ao Dadaísmo. A tensão argumentativa geral desse *Manifesto* se estrutura a partir do diagnóstico de perda de sentido da existência em função do fechamento da vida, limitação da experiência e redução do pensamento, no mundo moderno, decorrentes do fato de estes se aterem somente ao que é útil e às regras da lógica e, com isso, terem banido a imaginação de seus horizontes. A alternativa surrealista para esse estado é a revalorização da imaginação ou da fantasia², não só a poética, mas também a que opera no delírio, no sonho, na embriaguez, no jogo infantil, na paixão amorosa, no maravilhamento. Daí o papel central que o conceito de imagem, como produto da imaginação, ganha aqui.

O diagnóstico crítico da sociedade que Breton elabora, nesse manifesto, é drástico. O “homem sem imaginação”, podemos dizer, sem espírito, descrito nos parágrafos iniciais do *Manifesto*, não acredita mais na vida, pois limita sua crença somente à dita “vida real” (*vie réelle*), não vendo nas coisas mais do que sua utilidade cotidiana e pragmática. O homem é, para Breton (2001, p. 15; 1963, p. 11), um “sonhador definitivo” (*rêveur définitif*), mas, ao abandonar a imaginação ilimitada, característica da infância, em troca de um pouco de realidade útil, termina sendo ele mesmo abandonado pela imaginação e lançado num “destino sem luz” (*destin sans lumière*) (BRETON, 1963, p. 12). Perde a razão de viver e não está mais à altura do amor: “E a causa disso é que, já agora, ele pertence de corpo e alma a uma imperiosa necessidade prática, que não admite ser esquecida. A todos os seus gestos faltará amplidão; a todas as ideias envergadura” (BRETON, 2001, p. 16).

Homem plano, pequeno, resignado. Mais do que isso, sem liberdade, porque “somente a imaginação é capaz de mostrar-me aquilo que *pode ser*” (BRETON, 2001, p. 17). Ou seja, sem ela, não se pode ir além daquilo que é dado por real, positivo, não se pode nada a não ser curvar-se ao pré-estabelecido, a uma destinação heterônoma e obscura. Esse motivo justifica, para Breton, entregar-se, anticartesianamente, à imaginação sem temer o engano, o erro, nem mesmo a loucura, a qual, no limite, são até desejáveis. Isso porque, em primeiro lugar, erro é condição para o bem. Em segundo, os loucos, apesar de serem vítimas da imaginação, não fossem alguns atos repreensíveis que os levam a ser internados, detêm uma liberdade invejável, têm prazer com suas alucinações, mesmo que outros não vejam o valor destas, além de serem

² Peter Bürger ressalta que Breton, como o dadaísta Tristan Tzara, recusa a lógica, mas, ao contrário deste, sua recusa não é absoluta: dirige-se antes à hegemonia ou redução das possibilidades do pensamento à lógica e propõe a valorização de outra faculdade do pensamento, a imaginação, esta, sim, capaz de resolver os problemas mais importantes da vida (BÜRGER, 1996, p. 53-54).

honestos e inocentes em suas ilusões. Os loucos seriam, portanto, os antípodas dos homens rasos e sem imaginação, inclusive, moralmente superiores. A figura do louco é, por isso, muito próxima do poeta sonhador, que Breton esboça, no decorrer do manifesto.

É nesse sentido, também, que Breton critica a literatura produzida pelo homem sem imaginação. O alvo principal dessa crítica é o que define como atitude realista (entre outros, a de um Anatole France). Literatura de inspiração positivista, igualmente sem profundidade e hostil ao espírito, que cede ao gosto mais chão do público, resultando em um sem número de romances prolixos. O positivismo destes se manifesta na predominância de frases meramente informativas e insossas, do tipo: “A marquesa saiu às cinco horas” (BRETON, 2001, p. 19), ou em descrições insignificantes e enfadonhas, as quais, segundo Breton, “mais não são que imagens de catálogo sobrepostas” (BRETON, 2001, p. 20), como a seguinte passagem de *Crime e castigo*, de Dostoievski: “O pequeno cômodo onde o rapaz foi introduzido tinha paredes forradas de papel amarelo: havia gerânios e cortinas de musselina nas janelas; o sol poente lançava uma luz crua sobre as coisas [...] O aposento não tinha nada de especial” (BRETON, 2001, p. 20).

Vale a pena retermos esses exemplos citados por Breton, pois se constituem no oposto da imagem surrealista que será apresentada mais adiante e que nos interessa explicitar. Tais frases e descrições puramente informativas, quase jornalísticas, são vazias, já que não saem do lugar comum, são escolares, exteriores e sem investimento de qualquer sentimento. Daí a recusa de Breton em entrar no interior do aposento descrito objetiva e positivisticamente por Dostoievski e desejar, polemicamente, que se cale “quem cessou de sentir” (BRETON, 1963, p. 16)³.

À objetividade vazia dessas frases e descrições corresponde a trajetória linear dos respectivos heróis, os quais, por terem seu caráter definido de antemão pelo autor, agem de modo previsível, revelando sempre aquele “tipo humano *formado*” (BRETON, 1963, p. 17). Enquanto tipos, são personagens sem singularidade e diversidade, resultantes das categorias da razão objetiva, analítica, da “intratável mania que consiste em reduzir o desconhecido ao conhecido, ao classificável”, em que “o desejo de análise prevalece sobre os sentimentos” (BRETON, 2001, p. 22). Por isso, busca-se explicar e especular

³ Ver também: Breton (2001, p. 21). Note-se que Breton, logo em seguida a essa afirmação, ressalta que não reprova a falta de originalidade enquanto tal, porque também ele é sujeito a ela; no entanto, não tenta mostrar para os outros os momentos nulos de sua vida.

sobre as ações dos heróis, dar-lhes uma lógica, o que, para Breton, é ocioso e antes um enfraquecimento dessas ações, pois, segundo ele, “todo ato traz em si sua justificação” (BRETON, 2001, p. 22).

Essa literatura sem imaginação espelha, assim, um mundo submetido ao reinado da lógica, que só pode resolver problemas destituídos de importância. Mundo do racionalismo absoluto, de um positivismo que nos limita a fatos de uma experiência estreita, pois restrita à utilidade imediata e a uma realidade sumária, que não abrange de modo suficiente as questões mais profundas do sentido da vida e das ações humanas nas quais estão em jogo não só cálculos e previsões racionais, mas, sobretudo, desejos, utopias, paixões. Essa é, para Breton, a miséria a que fomos conduzidos em nome do progresso e da civilização, em função dos quais se banuiu do espírito tudo o que pode ser taxado de superstição, quimera, fantasia, sonho (BRETON, 1963, p. 19; 2001, p. 23).

Nisso consistiria, ainda, o fundo da crise cultural da sociedade europeia do pós-I Guerra Mundial, porque esta se constrói a partir daquele homem sem imaginação, que nega sua infância; sem liberdade, uma vez que tem pânico da loucura; pobre em experiências vitais, pois estas implicam investimento dos sentimentos. Homem sem a mínima sensibilidade desinteressada ou amplidão da visão poética; homem que resolve de maneira eficaz e racional os problemas práticos da vida cotidiana, produz romances em abundância e pode até destruir o mundo e a própria vida, como a Primeira Guerra mostrou de forma mais candente, mas é incapaz de dar um sentido próprio a sua vida ou transformar-se a si mesmo para chegar a tal.

Maurice Nadeau (2008, p. 14-15), em sua *História do surrealismo*, escrita em 1944, diagnostica a situação de modo semelhante:

No Armistício, a situação social e política da Europa é excepcional. Teoricamente há dois campos: o dos vencedores e o dos vencidos, mas os primeiros se encontram numa miséria um pouco menor do que os segundos. Penúria não apenas material, mas total, e já colocando, após quatro anos de matanças e destruições de toda espécie, a questão da confiança no regime. Por que isto? Tantos meios gigantescos para acabar numa retificação de fronteiras, na conquista de novas saídas para uns, na sua perda para outros, no roubo de colônias já roubadas? É realmente nesta desproporção entre os meios e os fins que se manifesta a loucura do sistema. Um regime incapaz de disciplinar suas energias para outra coisa que não o enfraquecimento e a destruição do homem foi à falência. Falência igualmente das elites que em todos os países aplaudem o massacre generalizado, enghendo-se para

encontrar medidas capazes de fazê-lo perdurar. Falência da ciência, cujas mais belas descobertas residem na qualidade nova de um explosivo, ou no aperfeiçoamento de alguma máquina de matar. Falência das filosofias, que não veem no homem nada mais que seu uniforme, e que se engenam em dar-lhe justificativas a fim de que não se envergonhe da função que o mandaram desempenhar. Falência da arte, que para nada mais serve que propor a melhor camuflagem, falência da literatura, simples apêndice ao comunicado militar. Falência universal de uma civilização que se volta contra si mesma e se devora.

Em função desse diagnóstico, podemos ter uma noção da dimensão do problema que o surrealismo tem em mira, ao buscar de modo radical reabilitar a imaginação para a vida. Um problema, vale notar, que, como o próprio diagnóstico acima demonstra, vai muito além de uma questão puramente estética. Apesar de o movimento surrealista se formar num meio artístico, procura uma saída revolucionária, inicialmente num plano espiritual, sem nenhuma pretensão de renovar a instituição “arte” ou “literatura”, pelo contrário, propõe diluir os limites entre arte e vida.

O que interessa ao surrealismo, na imaginação ilimitada e nas imagens produzidas pela criança, no delírio livre do louco, bem como em outras experiências com caráter inebriante, como na hipnose, no uso de drogas, na paixão amorosa, na escrita automática, no sonho⁴, não é tanto a capacidade de representar coisas reais ou irreais, mas a fascinante intensidade que essas coisas imaginadas podem adquirir, naquele que imagina, envolvendo-o e conduzindo-o de tal sorte que ele parece viver, sentir prazerosa ou dolorosamente o imaginado. O imaginado, a imagem, ganha aqui estatuto de realidade. Trata-se de uma realidade fantástica, a qual, por se fundar na intensidade dos desejos que mobilizam e sentimentos que produzem, torna secundária a coerência tanto das coisas imaginadas entre si como entre estas e o que chamaríamos de coisas da realidade comum ou sumária.

O que Breton pleiteia, no entanto, não é que desfrutemos levemente a embriaguez do jogo da imaginação. Pelo contrário, propõe levarmos a sério a realidade a que somos remetidos por ela, além dos caminhos que nos indica em função da intensidade que nos assola e de seu poder de maravilhamento.

⁴ É a partir da experiência do sonho, objeto privilegiado das investigações dos surrealistas, que Breton, no *Manifesto* de 1924, irá buscar explicitar o que é a surrealidade. São as descobertas de Freud que dão uma base segura para Breton acreditar que o homem, em suas investigações, pode ir além da realidade sumária e que possivelmente “a imaginação esteja prestes a recobrar seus direitos” (BRETON, 2001, p. 23).

Nesse sentido, Breton toma como paradigma a fantasia onírica e, partindo da posição de Freud, segundo a qual pelo sonho temos acesso à imensa realidade do inconsciente e dos desejos, se pergunta: “Por que não hei de esperar das pistas que o sonho me fornece mais do que espero de um grau de consciência mais elevado? Porventura também o sonho não pode ser usado na resolução das questões mais fundamentais da vida?” (BRETON, 2001, p. 26)⁵.

Do mesmo modo, não se trata meramente de opor a realidade inconsciente, onírica, fantástica ou imaginada, à realidade da consciência desperta, pois, como Breton em nota de rodapé diz, de forma lapidar: “o que há de admirável no fantástico é que não guarda mais nada de fantástico: não é outra coisa que o real” (BRETON, 1963, p. 25). O que se busca é chegar a um ponto onde a dicotomia entre sonho e vigília não apareça de maneira tão estanque, onde se possa partir de uma comunicação e relação estreita e vital entre esses dois estados. Esse ponto é a surrealidade (BRETON, 2001, p. 28), que não é, assim, a negação do que chamamos normalmente de realidade, mas uma ampliação e modulação corajosa desta, na qual o homem se apreende em toda sua inteireza, sem receio de “manter em estado anárquico o bando cada dia mais temível de seus desejos” (BRETON, 2001, p. 33). Esse seria então o homem íntegro, capaz de maravilhar-se e, sobre esse maravilhamento, com ousadia e grandeza de espírito, lançar as bases de um mundo e de um cotidiano vitalmente significativos, portanto, de transformar o mundo estreito, carente de experiência e em crise, por causa da atrofia da imaginação.

O caminho privilegiado para se explorar essa experiência do maravilhoso se constitui e se estrutura como imagem ou fluxo de imagens na mente. Vale ressaltar que imagem aqui é concebida num sentido mais amplo, não se tratando só de imagem visual. Em dois momentos do *Manifesto* de 1924, Breton esclarece mais diretamente o que é e como se estrutura essa imagem tão soberana, o que nos permitirá entender melhor como a imagem surrealista implica uma ampliação ou aprofundamento da realidade, bem como confrontá-la com o conceito de imagem dialética em Walter Benjamin.

Num primeiro momento, Breton, ao descrever como ele mesmo chegou à concepção da escrita automática, apresenta a definição de imagem de Pierre Reverdy (*apud* BRETON, 2001, p. 35):

⁵ Breton indaga, por exemplo, quando não se sabe dizer de onde vem a impressão causada por uma ideia ou uma mulher, atribuindo isso desesperadamente ao destino ou ao acaso, se o que se ama nessa ideia ou mulher não “seja *exatamente* o que a vincula a seu sonho, o que a acorrenta a dados que, por culpa sua se perderam?” (BRETON, 2001, p. 27).

A imagem é uma criação pura do espírito. Ela não pode nascer de uma comparação, mas da aproximação de duas realidades mais ou menos afastadas. Quanto mais as relações das duas realidades aproximadas forem longínquas e justas, mais a imagem será forte, mais força emotiva e realidade poética ela terá.

Breton explica que só veio a compreender o que essa definição de Reverdy queria dizer, quando, insatisfeito com o modo como vinha escrevendo poesia, experimentou ele mesmo, certa vez, antes de adormecer, uma revelação imagética, onde a frase “há um homem partido ao meio pela janela” se destacou e veio acompanhada de sua representação visual, e a janela passou a seguir o movimento do homem. Breton deu crédito a essa experiência quando, não podendo se desvencilhar de tal imagem, esta provocou nele um fluxo de frases/imagens surpreendentes, gratuitas, carentes da autoridade do “eu”, como uma briga ocorrendo dentro de si. A partir dessa experiência, da definição de Reverdy e do pensamento falado segundo Freud é que chegou com Philippe Soupault a formular e explorar o que chamou de “escrita automática”. Esta teria precisamente o mérito de produzir imagens tão intensas e fantásticas, como as do sonho, e foi, por isso, a base para a conhecida definição do surrealismo dada no primeiro manifesto (BRETON, 2001, p. 40). Ressaltemos somente, nesta pequena meditação de Breton sobre como chegou à escrita automática, o fato de que ele acrescenta à definição de Reverdy o caráter involuntário dessa aproximação de duas realidades heterogêneas, ou seja, ela ocorre independentemente da atividade consciente do “eu”, daí este ser surpreendido pela imagem.

É esse aspecto involuntário que será acentuado no segundo momento, quando Breton apresenta a estrutura da imagem surrealista. Nesse sentido, afirma ser o surrealismo ou a imagem surrealista um *vício novo*, que não se pode adotar ou abandonar ao bel-prazer. As imagens surrealistas seriam como as do ópio, no sentido com que Baudelaire descreve estas últimas, diante das quais a vontade não tem mais força e não governa mais as faculdades. Breton, por isso, diz não acreditar, por exemplo, que numa frase de Reverdy, como “O dia se abriu como uma toalha branca”, haja alguma intencionalidade ou atividade consciente na apreensão dessa aproximação entre duas realidades. Assim explica Breton (2001, p. 53) como se produz a imagem surrealista:

Foi da aproximação, de certo modo fortuita, dos dois termos que jorrou uma luz particular, *a luz de imagem*, a qual nos mostramos infinitamente sensíveis. O valor da imagem depende da beleza da centelha obtida; ela é, por conseguinte, função da diferença de potencial dos dois condutores. Quando esta diferença mal existe, como na comparação, a centelha não se produz. Ora, o homem não pode, segundo entendo, efetuar a aproximação de duas realidades tão distantes. [...] Cumpre, pois, admitir que os dois termos da imagem não são deduzidos um do outro pela mente *tenendo em vista* a centelha a produzir: eles são produtos simultâneos da atividade que chamo de surrealista, limitando-se a razão a constatar e apreciar o fenômeno luminoso.

A mente inicialmente tem um papel passivo de observação ou contemplação, mas, aos poucos, se convence da “realidade suprema” dessas imagens:

Logo percebe que elas lisonjeiam a razão e alargam, outro tanto, seu conhecimento. Enfim, ela toma conhecimento das extensões ilimitadas onde se manifestam seus desejos, onde os prós e os contras se reduzem sem cessar, onde sua escuridade não a trai. Ela vai, transportada por essas imagens que a arrebatam, que mal lhe dão tempo de assoprar o fogo de seus dedos. É esta a mais bela das noites, *a noite dos relâmpagos*: comparado com ela, o dia é como a noite (BRETON, 2001, p. 54).

A imagem surrealista, assim, se estrutura como a aproximação de duas realidades distantes, onde cada um de seus elementos mantém sua singularidade e heterogeneidade, não havendo redução quantitativo-abstrata de um ao outro, nem síntese qualitativo-dialética que permita identificar concretamente um ao outro. Nesse sentido, Octavio Paz (1996, p. 38) assevera que “[...] toda imagem [poética] aproxima ou conjuga realidades opostas, indiferentes ou distanciadas entre si. Isto é, submete à unidade a pluralidade do real”. Certamente, ainda segundo Paz, conceitos e leis científicas também operam uma tal redução, mas de modo empobrecedor, seja por meio de uma abstração quantitativa que possibilita dizer que 1kg de pedra é igual a 1kg de plumas, seja, por uma lógica dialética, a qual transforma a contradição entre os dois termos em um terceiro momento, que suspende tal contradição. O poeta, por sua vez, nomeia as coisas: pluma é pluma, pedra é pedra – e surpreende, ao dizer categoricamente: “a pluma é pedra”. Surpresa, podemos acrescentar, que a criança conhece muito bem, ao se divertir com a pergunta: o que é mais pesado, um quilo de algodão ou um quilo de chumbo? Ou que nos desconcerta também em pinturas, como aqueles elefantes com pernas de inseto pintados por Salvador Dali. Assim, Paz (1996, p. 38) assinala

que, nas imagens poéticas (e nas do humor), “[o]s elementos da imagem não perdem o seu caráter concreto e singular: as pedras continuam sendo pedras [...]: pedras pesadas. E as plumas, plumas: leves. A imagem resulta escandalosa porque desafia o princípio de contradição: o pesado é o ligeiro. Ao enunciar a identidade dos contrários, atenta contra os fundamentos do nosso pensar.”⁶

Humor, imagens poéticas ou visuais podem, com isso, apresentar uma realidade que o discurso lógico-linear privilegiado pela tradição do pensamento ocidental e a linguagem enquanto representação não atingem. Em função dessa irredutibilidade, dessa diferença de potencial, a aproximação dessas realidades gera uma tensão e uma descarga emotiva, um choque em forma de centelha relampejante que ilumina e torna clara a proximidade desses dois polos e revela uma nova dimensão do real, ou mesmo uma nova realidade, uma “realidade poética” (segundo Reverdy), a qual vincula de maneira insuspeitada e casual aquelas duas realidades.

Por ser uma aproximação involuntária e inesperada, esse choque é tanto maior para o eu-racional e tanto mais desafiador do pensamento lógico-conceitual. É, assim, uma interrupção do fluxo contínuo e confortável deste, um enfraquecimento do controle racional do eu, da cadeia de raciocínios dedutivos, já que esta não pode apreender como duas realidades contraditórias e irredutíveis se aproximam e se apresentam numa mesma imagem. E isso, antes de ser uma negação do pensamento e da linguagem como um todo, é somente uma ampliação de suas possibilidades. Trata-se de uma “luz de imagem”, ocorrendo aqui uma revelação, uma iluminação, que traz conhecimento de nós e do mundo, mas, diferentemente das luzes/clarões do Esclarecimento, as quais se limitam à luz racional-diurna e, portanto, iluminam o mundo somente a partir de dicotomias estanques (claro-escuro, eu-mundo, sujeito-objeto, razão-sensibilidade, sono-vigília), o conhecimento buscado pelos surrealistas, enquanto pautado, como vimos acima, numa “noite de relâmpagos onde, comparado com ela, o dia é como a noite”, implicaria também uma superação das dicotomias, sobretudo uma reconciliação do homem consigo mesmo e com o mundo.

Não é o caso, portanto, de abandonar a razão, lançando-se num retorno ao imediato, porém, como diz Ferdinand Alquié (1955, p. 148-149), de buscar tudo aquilo que se perdeu com a razão. Busca-se uma outra razão:

⁶ Escreve Aragon: “Sem dúvida a imagem não é o concreto, mas a consciência possível, a maior consciência possível do concreto. [...] Não há, em essência, uma maneira de pensar que não seja uma imagem. [...] É particular da imagem poética, [...] comportar esse caráter de materialização que tem sobre o homem um grande poder e que o faria crer numa impossibilidade lógica em nome de sua lógica. A imagem poética apresenta-se sob a forma do fato, com tudo o que lhe é necessário” (ARAGON, 1996, p. 225).

Não é mais a razão técnica, ou científica, em relação a qual o surrealismo não cansou de mostrar o quanto foi incapaz de conter a riqueza do mundo, mas uma nova [razão] onde o homem todo inteiro pode reencontrar sua imagem [...]. O surrealismo abriu o caminho para as *démarches* dessa razão [...] ao mostrar que o contato com o imediato contém ele mesmo sua claridade. E a claridade é sempre a mesma, que se a busque nos encontros do acaso, na poesia ou no amor. Antes do surrealismo, o maravilhamento diante dos encontros estava abandonado à superstição, o amor à psicologia, a emoção poética à literatura. O surrealismo estabeleceu que esses estados contêm todos a mesma esperança, que todos eles revelam de maneira análoga a relação do homem com o real.

Peter Bürger defende, num vocabulário mais próximo da teoria crítica que nos interessa aqui, que essa busca de reabilitação da imaginação, do sonho, da loucura não consiste em irracionalismo, mas em uma crítica consciente da irracionalidade da “razão instrumental”, de uma razão subjugada à “lei da utilidade”. Não é, por conseguinte, reação cega e inconsciente ao mundo pós-I Guerra, contudo, uma resposta consciente, refletida, propondo que o homem se utilize de todas as suas faculdades (BÜRGER, 1996, p. 68).

A manifestação de uma outra realidade ocasionada pela imagem surrealista pode ser entendida como uma espécie de transcendência na imanência, de um distanciamento no interior mesmo do que está próximo, já que se trata da aproximação de duas realidades imanentes a nosso mundo, que nos faz ir além da mera positividade pragmático-racional do mesmo, mas sem apelar para um mundo exterior a este. Recorre, antes, a outras dimensões (espirituais, poéticas, inconscientes) do mesmo mundo.

Por fim, vale acrescentar que, para Breton, a imagem surrealista, como uma espécie de vício, “cria um certo estado de necessidade e pode impelir o homem a terríveis revoltas” (BRETON, 2001, p. 52). Ou, conforme destaca Aragon (1996, p. 93):

O vício chamado *surrealismo* é o emprego desregrado e passional da estupefaciente *imagem*, ou melhor, da provocação sem controle da imagem por ela mesma e por aquilo que ela traz consigo no domínio da representação de perturbações imprevisíveis e metamorfoses. Pois cada imagem a cada lance força-os [homens] a revisar todo o universo. E há para cada homem uma imagem a encontrar que aniquila todo o universo.

Assim, o maravilhamento que a imagem surrealista explora não é puramente passivo e põe em jogo toda a realidade comum, desafiando-a a um modo de vida mais intenso e íntegro, carregando todo o risco e perigo que isso implica, inclusive como motivação para transformação do mundo.

É todo esse potencial da imagem que estaria ausente numa frase meramente descritiva como a citada anteriormente por Breton: “A marquesa saiu às cinco horas”. Tudo isso, ao contrário, é que estaria implicado numa frase como “Uma igreja se erguia resplandecente como um sino”, de Philippe Soupault, que Breton cita juntamente com outras, em sua breve tipologia de imagens surrealistas enumeradas no *Manifesto surrealista* de 1924. Por exemplo:

O orvalho com cabeça de gata ninava-se na ponte. André Breton. [...] Na floresta incendiada. Os leões estavam frescos. Roger Vitrac. A cor das meias de uma mulher não é, necessariamente, à imagem de meus olhos, o que levou um filósofo, cujo nome não vem ao caso, a dizer: ‘Os cefalópodes têm mais razões para odiar o progresso que os quadrúpedes’. Max Morise (BRETON, 2001, p. 55).

2 ILUMINAÇÃO PROFANA, DIALÉTICA DA EMBRIAGUEZ E ESPAÇO DE IMAGEM (*BILDRAUM*)

Em seu ensaio “Surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia”, de 1929, Walter Benjamin denomina “iluminação profana” esse tipo de experiência e revelação que os surrealistas exploravam, por meio da “luz de imagem” e que se manifestavam, entre outras, nessas frases fantásticas, humorísticas, escandalosas. Benjamin reconhece, mesmo que com certas ressalvas, como veremos, o potencial crítico e revolucionário implicado nessas experiências, que de fato explodiam por dentro o domínio da literatura na pretensão de dissolver a arte na vida. Isso transparece já na descrição que Benjamin (2012b, p. 22-23) faz da fase heroica⁷ do movimento:

⁷ Essa periodização de Benjamin coincide com a que Maurice Nadeau estabeleceu, em sua *História do Surrealismo*. Para Nadeau, o período heroico vai de 1923 a 1925, compreendendo o distanciamento com o dadaísmo e outras polêmicas, as primeiras experimentações com sonhos, ações e jogos coletivos, publicações em revistas, textos fundantes de 1924, como a *Vague de rêves*, de Louis Aragon, e “O primeiro manifesto surrealista”, de André Breton, a criação da Central Surrealista, com Antonin Artaud. Esse período se encerraria em torno de 1925, a partir dos debates e do posicionamento político do grupo em relação à Guerra de Marrocos, inaugurando o que Nadeau chama de “período racionante” (1925-1930) e que Benjamin caracteriza como politização do movimento (Ver: NADEAU, 2008, p. 45s.).

A vida só parecia digna de ser vivida quando o limiar entre o sono e a vigília, em cada um, se desgastava como que pela passagem de imagens ondulantes, indo e vindo em massa, e a linguagem só parecia ser ela mesma quando o som e a imagem, a imagem e o som, se interpenetravam, com exatidão automática, de forma tão feliz que não sobrava a mínima fresta para inserir a pequena moeda a que chamamos 'sentido'. A imagem e a linguagem têm precedência. [...] / E não apenas com relação ao sentido. Também com relação ao eu. Na estrutura do mundo, o sonho afrouxa a individualidade, como um dente oco. Esse afrouxamento do Eu pela embriaguez é ao mesmo tempo a experiência viva e fecunda que permitiu a esses homens fugir ao fascínio da embriaguez. [...] Quem percebeu que não se trata, nas obras deste círculo, de literatura, mas de algo distinto – manifestação, palavra, documento, blefe, ou, se se quiser, falsificação, tudo menos literatura –, sabe também, com isso, que são experiências que estão em jogo, não teorias, e muito menos fantasmas. E essas experiências não se limitam de modo algum ao sonho, ao consumo de haxixe ou de ópio. É um grande erro supor que das 'experiências surrealistas' conheceríamos somente os êxtases religiosos ou os êxtases produzidos pela droga. [...] A superação autêntica e criadora da iluminação religiosa [...] não se dá através do narcótico. Ela se dá numa *iluminação profana*, de inspiração materialista e antropológica.⁸

A iluminação profana, assim, é gerada pela embriaguez, por um afrouxamento do eu, por meio do qual este recua para segundo plano e é conduzido por um desdobramento oferecido autonomamente na própria imagem ou nos meandros da linguagem. Esta, por sua vez, é entendida em sua dimensão figurativa, não como instrumento de comunicação de sentidos convencionais e dentro de uma sintaxe enrijecida e pré-determinada, mas enquanto articulação entre som e imagem, a qual aproxima, de modo inusitado, realidades díspares, forjando outros sentidos e sintaxes possíveis (FAVARETTO, 2007, p. 114-115). É importante destacar, pois este é o veio principal do ensaio, onde Benjamin de antemão afirma que não se trata de entrega total à embriaguez, contudo, de transformá-la em experiência efetiva e transformadora, o que não ocorre por si nem no sonho, nem nas drogas, nem mesmo na religião, mas no que Benjamin define, sem explicitar em detalhes, como materialismo antropológico. Não se trata também de êxtase romântico pelo enigmático, maravilhoso, porém, de uma dialética da embriaguez e sobriedade, de uma “embriaguez-sóbria”. Essa embriaguez pode se instaurar

⁸ Tradução modificada por mim; ver: BENJAMIN, 1991, *Gesammelte Schriften II*, p. 296-297. (A partir de agora, citado como *GS*, seguido do volume em algarismos romanos, página em algarismos arábicos).

de forma efetiva, mais do que no uso de narcóticos, em atividades muito comuns, como o próprio Benjamin (2012b, p. 33) diz, mais à frente:

Toda investigação séria dos dons e fenômenos ocultos, surrealistas, fantasmagóricos, tem por pressuposto um entrecruzamento dialético do qual o espírito romântico não pode jamais se apropriar. Pois não nos serve de nada sublinhar patética ou fanaticamente no enigmático o seu lado enigmático; muito antes, só penetramos o mistério na medida em que o reencontramos no cotidiano, graças a uma ótica dialética que vê o cotidiano como impenetrável e o impenetrável como cotidiano. A investigação mais apaixonada dos fenômenos telepáticos, por exemplo, ensina-nos muito menos sobre a leitura (processo eminentemente telepático) do que a iluminação profana da leitura pode ensinar-nos sobre os fenômenos telepáticos. [...] O leitor, aquele que pensa, o que espera, o *flâneur*, são tipos de iluminados do mesmo modo que o comedor de ópio, o sonhador, o ébrio. E são iluminados mais profanos. Para não falar daquela mais terrível de todas as drogas – nós mesmos – que tomamos quando em solidão.⁹

É, então, por meio da iluminação profana, materialista, dessa espécie de embriaguez-sóbria, que, para Benjamin, num diagnóstico semelhante aos de Ferdinand Alquié, Octávio Paz e Peter Bürger, os surrealistas conseguiriam forçar os limites da linguagem para além de sua dimensão semiótico-instrumental, forçar o nosso pensamento para além do discurso lógico-racional e, com isso, forçar a nossa percepção do real e nossa ação concreta para além de sua dimensão pragmática e positivista.¹⁰ Nesse sentido, Benjamin busca nesse ensaio equacionar o elemento de embriaguez e de revolta anárquica dessas experiências de iluminação profana, com seu potencial revolucionário político concreto, ou seja, de cumprir as exigências, que, para ele, permeavam todas as experiências dos surrealistas, de “mobilizar para a revolução as energias da embriaguez” (BENJAMIN, 2012b, p. 34). Tal equação, nesse período, ganhava contorno mais explícito nos debates e reflexões dos surrealistas sobre se deveriam ou não adotar a militância política no Partido Comunista. Ou seja, momento de tensão e decisão entre permanecer nas ações espontâneas,

⁹ Tradução modificada por mim; ver: *GS II*, 307-308.

¹⁰ Tal apreensão é muito próxima da exploração de uma linguagem originária enquanto experiência poética verdadeira, preocupação presente já nos românticos e que Benjamin compartilha, desde seus primeiros escritos sobre Hölderlin, ou nos ensaios a “Linguagem dos homens e a linguagem em geral” e “A tarefa do tradutor”. A exposição que Octavio Paz faz do conceito de “imagem” que, em parte, citamos acima, bem como sua apresentação de Breton possuem, apesar de no contexto diferente dos anos 1950, muitos pontos em comum com essa problemática benjaminiana; ver, respectivamente: “Imagem” e “Breton ou a busca do início”, em *Signos em rotação* (PAZ, 1996).

escandalosas e de revolta antiburguesas e antissociais, continuando as experimentações surreais em busca somente de uma transformação espiritual ou de inserir-se no quadro de uma disciplina partidária e ação revolucionária metódica.

Benjamin mesmo se inclui nesse debate, assumindo uma posição própria (GATTI, 2009, p. 91-92), que não seria nem de manter-se nas experimentações surrealistas enquanto transformações puramente espirituais (opção defendida por Antonin Artaud), nem abandonar completamente as experiências surrealistas para questões mais urgentes de militância partidária e luta política pela revolução comunista (como exigia Pierre Naville), nem atuar paralelamente nessas duas linhas, buscando uma conciliação (como defendia Breton). Podemos dizer que Benjamin aposta na possibilidade de se apreender as duas dimensões da revolução, a espiritual e a material, por meio daquela dialética da embriaguez.¹¹ Essa possibilidade estrutura a argumentação do ensaio e determina os momentos nas obras e ações dos surrealistas que Benjamin destaca, a fim de elucidar as características da iluminação profana.

Nesse sentido, por exemplo, é que aponta como verdadeira iluminação profana a conclusão de Breton, em seu livro *Nadja*, de que nos saques ocorridos no *Boulevard Bonne-Nouvelle*, por ocasião da execução dos anarquistas Sacco e Vanzetti, estariam se cumprindo as promessas estratégicas de revolta contidas desde sempre no próprio nome daquele *boulevard*. Ou, quando Breton descreve seu livro *Nadja* como uma casa de vidro onde o autor mora ou como um livro de portas abertas, o que para Benjamin seria uma virtude revolucionária, pois se trata de embriaguez advinda de um exibicionismo moral que denuncia como a virtude aristocrática da discrição se degenerou em “oportunismo de pequenos burgueses arrivistas” (BENJAMIN, 2012b, p. 24; *GS II*, 298). A iluminação profana ocorreria também por meio da dialética da embriaguez presente no tipo já ultrapassado de amor, a só um tempo extático e casto, entre Breton e Nadja, semelhante ao amor cortês medieval. Ou, ainda, na forte atração que as coisas antiquadas, envelhecidas exercem sobre o casal, fazendo-os perceber as “energias revolucionárias” nelas contidas; também na capacidade dos surrealistas perceberem como “a miséria, não só a social

¹¹ Segundo Luciano Gatti, “embora a posição de Naville seja decisiva para ele [Benjamin], ela exige o abandono de elementos decisivos que Benjamin valoriza na primeira fase do movimento. Sua posição busca encontrar o surrealismo a mobilização para a revolução das energias da embriaguez. Isso significa que ele não defende um abandono da fase mágica do surrealismo, como Naville, mas a sua efetiva realização na política. Nesse sentido, Benjamin busca uma articulação entre a embriaguez da primeira fase com o compromisso e com o pessimismo revolucionário de Naville” (GATTI, 2009, p. 92).

como também a arquitetônica, a miséria dos interiores, as coisas escravizadas e escravizantes, transformam-se em niilismo revolucionário” (BENJAMIN, 2012b, p. 25; *GS II*, 299).

Capacidade é caracterizada por Benjamin como um “truque” que, nesse mundo de coisas, “troca o olhar histórico sobre o ocorrido pelo olhar político” (BENJAMIN, *GS II*, 300; 2012b, p. 26), atribuindo à experiência gerada pela imagem surrealista uma noção de sua própria teoria da história, presente já nos primeiros esboços sobre as passagens parisienses que estava redigindo nessa época.¹² Essa posição se confirma também em relação às ressalvas feitas por Benjamin ao surrealismo e se voltarão sobre as ações destes onde está ausente aquele tipo de revolta pautada em uma crítica do presente, por meio de um olhar político sobre o passado, sobre as coisas e nomes na cidade. Por exemplo, quando procuram videntes, não como forma de explorar um fenômeno de superfície da sociedade burguesa, denunciando-o como seu avesso complementar, mas para efetivamente consultá-las sobre o futuro.¹³

Portanto, é por meio daquela embriaguez-sóbria que a iluminação profana se constituiria e conteria uma dimensão política de cunho materialista e histórico, a qual permite a Benjamin ver, no surrealismo, a posição mais avançada, na época, no que diz respeito aos propósitos da revolução. A iluminação profana já efetivaria ela mesma, assim, a proposta que Pierre Naville estava fazendo ao grupo e sintetizou na fórmula “organização do pessimismo”. Benjamin retoma tal fórmula, pois remete diretamente ao ponto onde a imagem surrealista pode operar politicamente, de modo concreto. A saber: como crítica radical do otimismo ingênuo subjacente ao moralismo e

¹² Ver: “A revolução copernicana na visão histórica é a seguinte: considerava-se o ‘ocorrido’ o ponto fixo e via-se o presente empenhado em aproximar-se tateando o conhecimento deste elemento fixo. Agora esta relação deve se inverter e o ocorrido deve adquirir sua fixação dialética da síntese que o despertar realiza com as imagens oníricas contrárias. A política recebe o primado sobre a história. E os ‘fatos’ históricos tornam-se algo que acabou de nos acontecer: constatá-los é tarefa da recordação.” BENJAMIN (2006, p. 926). Ver também: “A maneira como o passado se adequa à sua própria atualidade superior é determinada e criada pela imagem enquanto a qual e sob a qual é compreendido. –Tratar o passado, ou melhor: tratar o ocorrido, não como se fez até agora, segundo o método histórico, mas segundo o método político” <O, 5>, (2006, p. 939) (Tradução modificada por mim; ver: *GS V*, 1026). Ver ainda a reelaboração desse último fragmento em [K 2,3] (2006, p. 437).

¹³ Atitude que vai ao encontro da compreensão benjaminiana de história, como também já formulada nos primeiros esboços da obra das *Passagens*, elaborados nessa época e que serão tratados mais à frente, bem como na sua última obra, as teses “Sobre o conceito de história” de 1940. Conferir também a imagem de pensamento “Madame Ariane, segundo pátio à esquerda”, de *Rua de mão única*, na qual Benjamin (1994) opõe a interrogação vazia e submissa do futuro, pois incapaz de perceber as verdadeiras chances e sinais que o presente traz, à presença de espírito, que propicia uma ação oportuna e criadora de futuro diante desses sinais.

filisteísmo burguês, particularmente da inteligência burguesa de esquerda, que vincula moral idealista e prática política. Otimismo que se manifesta em uma “péssima poesia primaveril, saturada até estourar de metáforas (*Vergleichen*)”, tais como aparecem nos programas dos partidos burgueses:

O socialista vê ‘aquele futuro mais belo de nossos filhos e netos’ no fato de que todos agem ‘como se fossem anjos’, cada um possui tanto ‘como se fosse rico’ e vive ‘como se fosse livre’. De anjos, riqueza, liberdade, nenhum vestígio. Tudo somente imagens. E o tesouro de imagens desses poetas de agremiação da social democracia? Seu *gradus ad Parnasum*? O otimismo (BENJAMIN, *GS II*, 308; ver: 2012b, p. 34).

A imagem surrealista, no sentido forte que o surrealismo lhe deu, tal como vimos acima, ao tratar do “Manifesto surrealista de 1924” de Breton, atua, assim, no plano político, mais precisamente no plano do discurso e imaginário político, combatendo essas metáforas ou meras comparações fundadas num otimismo vazio e na ideologia do progresso, colocando em xeque, dessa forma, as ações concretas motivadas por esse otimismo. Aqui, Benjamin recorre à distinção entre metáfora (enquanto mera comparação) e imagem, feita por Louis Aragon, no seu livro *Traité du style*, de 1928¹⁴, defendendo que é no contexto político que essa distinção se torna mais contundente: “Organizar o pessimismo significa simplesmente extirpar a metáfora moral da esfera da política, e descobrir no espaço da ação política o espaço completo da imagem (*Bildraum*)” (BENJAMIN, 2012b, p. 34). Esta seria, pois, a tarefa decisiva que a imagem, tal como descoberta e explorada pelo surrealismo, que não é acessível pela contemplação tradicional, pode cumprir.¹⁵ Por meio desta é que o artista pode não só derrubar a hegemonia intelectual burguesa como, o que é mais difícil, se aproximar das massas, ao atuar nos lugares importantes e estratégicos daquele “espaço de imagens”:

As pilhérias que ele conta tornar-se-iam melhores. E ele as contaria melhor. Pois também na pilhéria, no insulto, no mal-entendido, em toda a parte em que uma ação produz a imagem a partir de si mesma e é essa imagem, em que a incorpora e devora, em que se perde a própria proximidade de vista – aí abre-se esse espaço de

¹⁴ Ver: “Le voisins se sont plaints: ce son des emmerdeurs, cela ne nous fera pas retourner aux métaphores usées, chausser les pantoufles de l’habitude, nous voulons entendre parler un langage de catapulte, à crouler les plafonds, à décorner les boeufs. La poésie est par essence orageuse, et chaque image doit produire un cataclysme” (ARAGON, 2011, p. 139-140).

¹⁵ Papel semelhante Benjamin atribuirá mais tarde, em 1936, no ensaio sobre “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica” ao cinema, cuja forma de recepção tátil e não contemplativa teria sido preparada pelas experimentações dadaístas e surrealistas.

imagem que procuramos, o mundo em sua atualidade completa e multifacetada, no qual não há lugar para qualquer ‘sala confortável’ (BENJAMIN, 2012b, p. 35).¹⁶

Desse modo, portanto, podemos entender como, para Benjamin, a imagem de caráter surrealista, a iluminação profana, opera não só uma transformação da percepção do real, mas também pode provocar uma possível transformação do mesmo, ao nos abrir um “espaço de imagem” (*Bildraum*), ao qual, segundo Benjamin, os surrealistas teriam transferido “a pátria de uma sociedade sem classes” (BENJAMIN, *GS II*, p. 798). A iluminação profana, em sua dimensão política enquanto percepção e intervenção político-poética no mundo, nos torna esse espaço familiar.

3 IMAGEM DIALÉTICA

Esse posicionamento em relação ao momento de politização pelo qual o movimento surrealista estava passando, o qual Benjamin explicita em seu ensaio de 1929, decorre de sua própria produção filosófico-literária, particularmente no livro *Rua de mão única*, publicado em 1928, cuja forma de escrita, a imagem de pensamento (*Denkbild*), reflete tanto a aproximação quanto um distanciamento crítico de Benjamin em relação ao surrealismo. As imagens de pensamento exploram, como a imagem surrealista, o potencial crítico da fantasia disruptiva, mas procuram de modo mais direto extrapolar essa experiência subjetiva para uma dimensão histórica e coletiva mais ampla (FÜRNKÄS, 1988; RAULET, 1987; PINHEIRO MACHADO, 2016). As imagens dialéticas, por sua vez, cujas primeiras formulações datam também do final dos anos 1920, se caracterizarão tanto como uma intensificação dessa dimensão histórica enquanto forma imagética e topográfica (WEIGEL, 1994, p. 55-56), privilegiada da rememoração, quanto como uma explicitação mais precisa do momento casual ou involuntário que está presente nesse processo. Nesse sentido, podem ser entendidas como um desdobramento das imagens de pensamento, pelo qual estas ganham o estatuto de método para a pesquisa histórica, particularmente a do século XIX, tal como o projeto das *Passagens*, obra inacabada, na qual Benjamin trabalhou de 1927 até sua morte, em 1940. A inspiração inicial desse projeto, como o próprio Benjamin afirmou, em carta a Adorno, foi o livro de Louis Aragon, *O camponês de Paris* (Carta de 31/05/1935, *in*: ADORNO, 2012, p. 155).

¹⁶ Benjamin retomará essa ideia de mundo pleno nas notas relativas às teses “Sobre o conceito de história”, de que trataremos no final deste artigo.

Tal influência é de fato visível já no pequeno texto intitulado “Passagens”, escrito em 1927, quando Benjamin planejava escrever um artigo com Franz Hessel (*GS V*, 1041-1043; BENJAMIN, 2006, p. 901-902; BOLLE, 2006, p. 899). O texto se inicia, abordando a inauguração pomposa de um corredor de acesso em Paris e comenta o conseqüente desaparecimento de passagens construídas no século XIX, entre elas, a Passage de l’Opéra, destruída pela abertura do Boulevard Haussmann, e que Aragon explora e descreve na primeira parte de seu livro. Como dizem os autores, algumas das passagens que ainda restam “preservam sob a luz ofuscante e em recantos sombrios um passado que se tornou espaço” (BENJAMIN, 2006, p. 901). Há, assim, uma vida histórica nesses espaços públicos já decadentes, nas suas mercadorias obsoletas, nos ofícios antigos que ainda sobrevivem e são oferecidos ali. Chama a atenção dos autores também a heterogeneidade das coisas unidas por mera proximidade topográfica, que torna a descrição dessas lojas, coisas, ofícios, por si só bastante surreal:

Caso um sapateiro seja vizinho de uma confeitaria, seus porta-cadardos vão assemelhar-se a fileiras de alcaçuz. [...] Pentas de cor verde-sapo e vermelho-coral nadam como num aquário, trombetas tornam-se conchas. Ocarinas viram cabos de guarda-chuvas, há alpiste nas bacias de uma câmara escura fotográfica (BENJAMIN, 2006, p. 902).

No final do texto, o discurso passa a primeira pessoa. O narrador relata que saiu da passagem e não precisa entrar em outra, dirigindo-se então para o arco de triunfo, erigido para Ludovico Magno, em 1808, com pirâmides, leões e armas esculpidas. No movimento desse pequeno texto, podemos identificar, por conseguinte, tanto uma exploração da experiência surrealista *a la* Aragon quanto uma indicação da dimensão histórica envolvida nessa experiência, a saber, o século XIX e seu historicismo triunfalista.

Essa relação entre experiência surrealista e história é explicitada com mais detalhes em alguns dos 405 fragmentos filosófico-literários redigidos por Benjamin, entre meados de 1927 e final de 1929 e reunidos sob o título “Passagens Parisienses”.¹⁷ Um fragmento desse período mostra bem em que medida a embriaguez da *flânerie* produz uma iluminação profana e encontra, na simples disposição topográfica e toponímica das ruas, entrecruzamentos de imagens que propiciam a leitura crítica e histórica da cidade:

¹⁷ Esses fragmentos podem ser considerados o texto fundador do trabalho das *Passagens*. Benjamin transcreveu quase a metade deles para os arquivos tematicamente organizados que compõem as “Notas e Materiais” e que foram ampliados nas fases posteriores do projeto, entre 1929 e 1940. (Ver: BOLLE, 2006, p. 899-900).

Excurso sobre a Place du Maroc. Não apenas a cidade e o *intérieur*, a cidade e o campo aberto podem se entrecruzar; tais entrecruzamentos podem dar-se de maneira muito mais concreta. Existe a Place du Maroc em Belleville; este tristonho monte de pedras, com suas habitações populares, tornou-se para mim, quando me deparei com ele numa tarde de domingo, não só o deserto marroquino, mas também e ao mesmo tempo um monumento do imperialismo colonial. Naquela praça, a visão topográfica entrecruzava-se com o significado alegórico e, nem por isso, perdeu seu lugar no coração de Belleville. O poder de despertar semelhante visão é habitualmente reservado aos alucinógenos. E, de fato, os nomes de ruas são em tais casos como substâncias inebriantes que tornam nossa percepção mais rica em esferas e camadas do que a existência comum. Deveríamos levar em consideração o estado ao qual ela nos transportam, sua virtude evocadora [...], mas isso ainda diz pouco, pois o momento decisivo aqui não é a associação e sim a interpenetração e perscrutação das imagens (BENJAMIN, <Oº, 25>, 2006, p. 933; ver também: [P1a,2], p. 559).

Dessa forma, podemos entender em que sentido Benjamin considera o surrealismo como uma “nova arte do flunar” (BENJAMIN, <Dº 1>, 2006, p. 909), a qual instaura um novo passado do século XIX. A experiência surrealista, a errância e a embriaguez do *flâneur*, é justamente aquela que, aberta e deliberadamente entregue ao acaso e às motivações mais subjetivas, às fantasias oníricas, lúdicas, sensuais, possibilita encontrar, nas coisas cotidianas e próximas, tais objetos carregados de passado, bem como penetrar nos mesmos e compreender as tensões históricas que operam, em seu interior. Faz isso, na medida em que traz à tona, nas coisas, aquela força dialética que atrai o olhar do historiador:

O ser passado, não ser mais, é o que trabalha com mais paixão nas coisas. É a isso que o historiador confia o seu assunto. Prende-se a essa força e reconhece as coisas como são no momento do não-mais-ser. Tais monumentos de um não-mais-ser são as passagens. E a força que nelas trabalha é a dialética (BENJAMIN, <Dº, 4>, 2006, p. 909).

Esboça-se, nesses fragmentos germinais, portanto, uma teoria da história que se funda em uma dialética imanente às coisas, na tensão entre sua existência atual e seu não-mais-ser, cujo acesso é aberto pelas imagens propiciadas pela experiência surrealista ou iluminação profana. É essa experiência que, antes de mais nada, permite um conhecimento dialético e histórico da verdade em um sentido bem tradicional, a saber, como superação das aparências, que

ao mesmo tempo se coloca, por ser imagem relampejante do agora do não-mais-ser nas coisas, como crítica à comodidade do historicismo e da ciência burguesa, bem como à sua ideologia do progresso. É o que podemos ler num fragmento desse período, no qual Benjamin afirma:

O conhecimento histórico da verdade só é possível como superação [*Aufhebung*] da aparência: essa superação, porém, não deve significar volatilização ou atualização do objeto, e, sim, por sua vez, assumir a configuração de uma imagem *veloz*. A pequena imagem veloz em oposição à comodidade científica. Essa configuração de uma imagem veloz coincide com o reconhecimento [*Agnoszierung*] do ‘agora’ nas coisas. Mas não do futuro. Semblante [*Miene*] surrealista das coisas no agora, semblante pequeno-burguês [*spiessige*] no futuro. A aparência que é superada aqui é aquela segundo a qual o tempo anterior estaria no agora. Na verdade: o agora é a imagem mais íntima do ocorrido (BENJAMIN, <O^o, 81>, 2006, p. 948. Ver: *GS V*, 1034-1035).

Note-se que Benjamin recorre, nessa passagem, a um termo estrangeiro, *Agnoszierung*, que significa, em geral, reconhecer, mas também é usado no sentido de identificar uma pessoa ou um cadáver, um morto. O “reconhecimento do agora nas coisas” é reconhecer o que nas coisas não é mais, ou seja, que as coisas não são simples coisas, daí ser superação das aparências. Essa escolha terminológica corrobora a caracterização da atenção do historiador como voltada aos “monumentos do não-mais-ser” – tais como as passagens que estavam desaparecendo. O olhar histórico tem por objeto, portanto, o que ainda está aí, mas de alguma forma já não é mais e, por isso, testemunha também o que poderia ter sido e não foi. Assim, Benjamin confronta o historiador com uma profunda tensão existencial, política e social inerente a sua tarefa.

O encontro com o passado, com o ocorrido, não é livre de conflitos, e esses conflitos não se resolvem por meio de uma descrição positiva, linear e cômoda dos fatos, já que estes não são simples fatos, são fatos lembrados e percebidos em configuração com um presente, um agora. E se não é possível constatar comodamente uma linearidade do passado para o presente, muito menos é possível estabelecer uma linearidade do presente para o futuro. Nesse sentido, o olhar do historiador se aproxima daquilo que, como vimos acima, Benjamin caracterizou em seu ensaio sobre o surrealismo como o truque do “nihilismo revolucionário” dos surrealistas, o qual transforma olhar histórico sobre o ocorrido em olhar político.¹⁸ Nesse mesmo sentido, podemos entender

¹⁸ Ver, acima, notas 12 e 13.

a apropriação benjaminiana da fórmula “pessimismo organizado” de Naville, cujas imagens colocam em xeque as metáforas otimistas oriundas da crença ingênua no progresso linear.

Há, no início do trecho acima, uma referência à dialética hegeliana, da qual Benjamin se apropria, mas em parte se distancia, ao contrastá-la com a imagem veloz de cunho surrealista. Por um lado, em Hegel, só depois que as coisas se realizam em todas as suas potencialidades ou se atualizam é que o pensamento chega efetivamente ao conceito verdadeiro e concreto das mesmas. O conhecimento é, assim, um processo histórico que apreende o ser das coisas em um movimento dialético, negando o que nelas é simples aparência de ser e colocando em jogo não apenas o que as coisas não são mais, mas também o que não são ainda. Até aqui, podemos dizer que Benjamin seguiria Hegel.

Por outro lado, em Hegel, essa atualização é a realização da ideia ou do espírito na história e, no fim, a ênfase recai sobre o espírito enquanto pensamento conceitual ou história do pensamento. Isso significa, como diz Benjamin, que o objeto se volatiliza, perde sua materialidade, que é irreduzível a qualquer determinação ideal e exterior às coisas mesmas. A imagem gerada pela experiência da iluminação profana, pelo contrário, garante que o pensamento não se restrinja ao conceito e, com isso, não abandone as tensões históricas concretas que as próprias coisas carregam e que podem colocar nossa percepção comum em curto circuito, no momento em que a abordamos. Só desse modo é possível superar a aparência de que o passado seria como um fardo que aprisiona as coisas em uma essência ou lei imutável, do qual não podemos mais nos libertar, e perceber no âmago mesmo do ocorrido aquilo que ele tem de mais atual, crítico e renovador. Essa diferença para com Hegel é mais explícita em outro fragmento dessa mesma época, no qual Benjamin apresenta, não por acaso e pela primeira vez, o conceito de imagem dialética:

Sobre a imagem dialética. Dentro dela situa-se o tempo. Ele já se encontra em Hegel, na dialética. Essa dialética hegeliana, porém, conhece o tempo apenas como tempo propriamente histórico, senão psicológico, como tempo do pensamento. O diferencial de tempo, no qual apenas a imagem dialética é real, ainda lhe é desconhecido. Tentativa de mostrar isso na moda. O tempo real não entra na imagem dialética em tamanho natural – e muito menos psicologicamente – e sim sob sua forma ínfima. O momento temporal só pode ser totalmente detectado por intermédio da confrontação com um outro conceito. Este conceito é o ‘agora da cognoscibilidade’ (BENJAMIN, <Qº, 21>, 2006, p. 951, Tradução modificada por mim, ver: *GS V*, 1037-1038).

A capacidade de captar no “agora da cognoscibilidade” a tensão ou o diferencial entre ocorrido e agora que está no interior das próprias coisas é característica da imagem veloz produzida pela experiência surrealista. Ela opera, assim, com uma dimensão do tempo histórico diferente do natural, do meramente cronológico ou do psicológico, interno ao sujeito que a percebe, na medida em que todos estes são ainda exteriores às próprias coisas.

Essa diferença que Benjamin aponta entre imagem dialética e dialética de Hegel, no entanto, diz respeito mais ao contexto histórico no qual foram formuladas, do que às concepções propriamente ditas. A radicalização da dimensão histórica e política no ser concreto das coisas seria antes uma resposta à radicalização da crise vivida na Europa pós-I Guerra, que abalou a noção ocidental de humanidade e da qual a crise da metafísica e dos grandes sistemas filosóficos, entre eles o de Hegel, é um dos aspectos. Nesse contexto, Benjamin se posiciona muito mais criticamente em relação à concepção da historicidade do ser em Heidegger, contrastando-a igualmente com o surrealismo, como podemos ler no seguinte fragmento dos “Primeiros esboços”, na elaboração em que foi transcrito para o arquivo “S” das “Notas e materiais”:

Interesse vital em reconhecer um determinado ponto na evolução (*Entwicklung*) como encruzilhada (*Scheideweg*). Nesse ponto localiza-se atualmente o novo pensamento histórico, que é caracterizado por uma maior concretude, pela salvação dos períodos de decadência e pela revisão da periodicização, de maneira geral e em particular, e cuja utilização em um sentido reacionário ou revolucionário está sendo decidida agora. Neste sentido, o que se anuncia nos escritos dos surrealistas e no novo livro de Heidegger é a mesma crise, com suas duas possibilidades de solução (BENJAMIN, [S 1,6], 2006, p. 587).¹⁹

O surrealismo, assim, oferece para Benjamin uma compreensão da história mais concreta e não triunfalista que a de Hegel e dá, ao contrário de Heidegger, uma resposta emancipadora à crise vivida na Europa de então. Não cabe aqui aprofundar em detalhes as relações e diferenças de Benjamin para com Hegel ou Heidegger, mas tão somente mostrar em que medida Benjamin recorre ao surrealismo, para se posicionar diante desses pensadores. Cabe agora, isto sim, abordar certa diferença de Benjamin para com o próprio surrealismo. Como já ficou claro no ensaio de 1929, que analisamos acima, a

¹⁹ Tradução modificada por mim, ver: *GS V*, 676. Ver também: BENJAMIN, <Oº, 4>, 2006, p. 939; *GS V*, 1026. O livro de Heidegger a que Benjamin se refere é *Sein und Zeit (Ser e tempo)*, publicado em 1927. Ver: BARCK, 2006, p. 390-391.

adesão de Benjamin ao movimento surrealista não é de modo algum irrestrita. No que diz respeito aos “Primeiros esboços”, vale retomar dois fragmentos nos quais Benjamin estabelece uma clara delimitação entre seu projeto sobre as *Passagens* e o livro *O camponês de Paris*, de Aragon, a qual, não obstante, como já vimos, foi uma das principais inspirações desse projeto.

Em um fragmento do esboço “Passagens parisienses <II>”²⁰, há uma pequena genealogia do movimento surrealista, cujo pai seria o movimento vanguardista Dada e a mãe, uma passagem, a saber, a Passagem de l’Opéra. Nesta, que foi derrubada logo em seguida, havia um café no qual os integrantes do grupo se reuniam. Segundo Benjamin, Aragon, em seu livro, prestou a essa passagem

a homenagem póstuma mais tocante jamais prestada por um homem à mãe de seu filho. Tal homenagem deve ser lida naquele livro. Aqui, porém, não se deve esperar nada mais que uma fisiologia e, para dizê-lo francamente, um resultado de dissecação dessas partes mais misteriosas e mais mortas da capital da Europa (BENJAMIN, <hº,1>, 2006, p. 962; tradução modificada por mim; ver: *GS V*, 1057).

Se o surrealismo é capaz de identificar ou reconhecer (*Agnoszierung*) e trazer à tona, em toda a sua intensidade figurativa, a constelação entre o agora e o ocorrido nas coisas obsoletas, decadentes, mortas, ou seja, nas coisas no momento de seu não mais ser, para Benjamin, resta ainda um trabalho de análise – de dissecação de cadáver – a ser feito nesse material, a fim de localizar com precisão histórica e política o contexto em que aquela constelação se mostra como verdadeira ou emancipadora, em um presente coisificado. Novamente, podemos sustentar que Benjamin está propondo aqui uma espécie de organização racional do pessimismo, não para negar a experiência surrealista, mas para intensificá-la de forma mais consciente e localizá-la em uma perspectiva histórica mais ampla do que a experiência de uma fantasia limitada à esfera subjetiva e individual. O que, no fragmento acima, se apresenta como uma diferença de perspectiva desses dois autores na abordagem de um objeto, é mais bem explicitado conceitualmente e por meio de um claro distanciamento crítico no segundo:

²⁰ O esboço “Passagens parisienses <II>”, assim intitulado pelos editores alemães, contém fragmentos um pouco mais elaborados. Foi escrito com base nas anotações de “Passagens parisienses <I>” e lido por Benjamin para Gretel, Adorno e Horkheimer, em 1929.

Enquanto Aragon persiste no domínio do sonho, deve ser encontrada aqui a constelação do despertar. Enquanto em Aragon permanece um elemento impressionista – a ‘mitologia’ – (e a esse impressionismo se devem os muitos filosofemas sem teor do livro), trata-se aqui da dissolução da ‘mitologia’ no espaço da história. Isso, de fato, só pode acontecer através do despertar de um saber ainda não consciente do ocorrido (BENJAMIN, <Hº,17>, 2006, p. 925)²¹.

À primeira vista, esses dois fragmentos podem dar a impressão de que Benjamin estaria abandonando de todo o surrealismo e sua exploração da fantasia onírica, em prol de uma metodologia da história mais racional e fundada na consciência desperta. Um fragmento que corrobora essa impressão é aquele onde Benjamin menciona que se trata, no projeto das *Passagens*, de seguir com o machado afiado da razão, sem olhar para direita ou para esquerda, para vencer a loucura e o mito que viceja no solo do século XIX (BENJAMIN, <Gº,13>, 2006, p. 921; *GS V*, 1010).²² Parece, de fato, que Benjamin estaria abandonando aqui a *flânerie* e as experiências surrealistas. Para Sérgio Paulo Rouanet, esse movimento de Benjamin, o qual se volta não para o sonho, mas para o despertar, é o que o distinguiria verdadeiramente dos surrealistas. Segundo ele, em Benjamin, “não se de trata atribuir um valor cognitivo ao irracional, mas de despertar o passado de seu sonho mítico, em que reinava o irracional” (ROUANET, 1987, p. 92; ver também: p. 121). Rouanet mostra ainda que Benjamin, sem negar o valor dos elementos oníricos como um todo, considera que estes devem ser, em sentido hegeliano, dialeticamente superados no despertar, por isso, não cabe considerar Benjamin como um irracionalista. Não obstante, mesmo que concordemos que Benjamin não seja irracionalista, não é precisa a afirmação de que ele estaria abandonando de todo o surrealismo. Como explicar, do contrário, as passagens em que ele associa o surrealismo precisamente com o despertar?

Em um dos fragmentos dos “Primeiros esboços”, por exemplo, Benjamin afirma que o século XIX nos é ainda muito próximo para ser tomado como tradição ou para ser objeto de coleção, por isso, assim se exprime, em relação ao projeto acerca das passagens:

²¹ Tradução modificada por mim; ver: *GS V*, 1014. Esse fragmento foi transcrito posteriormente por Benjamin, sem modificações, para as “Notas e materiais”; ver: BENJAMIN. [N1,9], 2006, p. 500; *GS V* 571-572.

²² Benjamin transcreveu esse fragmento quase literalmente, no começo do “Arquivo N” das “Notas e materiais” ver: BENJAMIN. [N1,4], 2006, p. 499; *GS V*, 570-571.

Exige-se a reflexão concreta, materialista, sobre o que está mais próximo. A “mitologia”, como diz Aragon, recua novamente as coisas para longe. Apenas a apresentação daquilo que nos é familiar e que nos condiciona é importante. O século XIX, para falar juntamente com os surrealistas: são os ruídos que intervêm em nosso sonho, que interpretamos ao despertar (BENJAMIN, <C°,5>, 2006, p. 907-908. Tradução modificada por mim; *GS V*, 998).

Não se trata, portanto, de forçar um afastamento exterior às coisas por meio do mito para contemplar a exigência de distanciamento histórico que Benjamin, também nesse fragmento, atribui a Aragon e à escola romântica tradicional. Trata-se, pelo contrário, de explorar a possibilidade de abrir um espaço de crítica na proximidade mesma das coisas e de sua surrealidade. Ou seja, é a experiência surrealista que nos faz encontrar e tomar consciência dos elementos verdadeiros contidos na fantasia onírica, aqueles que apontam para o verdadeiro despertar.²³ Este não abandona o sonho de todo e nem se esgota na consciência desperta, constitui-se antes como constelação de ambos, ou como uma síntese aberta. Esse seria o espaço de imagem ao qual Benjamin remete, no final do ensaio de 1929, como destacamos acima, concluindo aquele ensaio com a seguinte afirmação:

No momento, os surrealistas são os únicos que conseguiram compreender as palavras de ordem que o *Manifesto* [comunista, de Marx, FAPM] nos transmite hoje. Eles trocam, um a um, sua mímica facial (*Mienenspiel*) pelo mostrador de um despertador, que soa, a cada minuto, durante sessenta segundos (BENJAMIN, 2012b, p. 36; tradução modificada por mim, ver: *GS II*, 310).

Nesse sentido, mais exata é a posição de Michael Löwy, segundo a qual as ressalvas e distanciamento de Benjamin, naquele fragmento do trabalho das *Passagens*, dizem respeito especificamente ao livro de Aragon e talvez ao período heroico do surrealismo, o da *Vague de rêves*, não ao surrealismo como um todo ou dos anos 1927-1929. Löwy nota que, no ensaio de 1929, as críticas de Benjamin aos surrealistas não se dão em termos como “mitologia”, “impressionismo” ou “filosofemas informes”. Por fim, vale ressaltar dois pontos levantados por Löwy: em primeiro lugar, que a imagem do despertador ininterrupto poderia ser lida como a disposição do surrealismo em “considerar

²³ Acerca da diferença entre o verdadeiro despertar e o falso, ver fragmento: BENJAMIN, <h°,3>, 2006, p. 962-963; *GS V*, 1058. Sobre o sonho em Walter Benjamin, ver: BRETAS, 2016.

cada segundo como a porta estreita pela qual pode entrar a revolução – para parafrasear uma fórmula que Benjamin só escreverá bem mais tarde” (LÖWY, 2002, p. 53). Em segundo lugar, não cabe atribuir ao pensamento de Benjamin uma identificação estática entre despertar e racionalismo, em oposição a sonho e irracionalismo. Benjamin não trabalha com essas dicotomias clássicas, daí Löwy se perguntar: “a aspiração de Benjamin não é – como a de Baudelaire e de André Breton – a criação de um mundo novo onde a ação seria enfim irmã do sonho?” (LÖWY, 2002, p. 54). Podemos acrescentar que a ação consciente, racional, revolucionária só é verdadeira, quando carrega consigo o sonho.

Mesmo em fases posteriores da obra das *Passagens*, Benjamin continua associando o surrealismo com o despertar e com o conceito de “agora da cognoscibilidade”. É o que podemos ler no seguinte fragmento, onde Benjamin aproxima ainda o surrealismo ao despertar em Proust:

Seria o despertar a síntese da tese da consciência onírica e da antítese da consciência desperta? Nesse caso, o momento do despertar seria idêntico ao “agora da cognoscibilidade”, no qual as coisas mostram seu rosto [*Miene*] verdadeiro – o surrealista. Assim, em Proust, é importante a mobilização da vida inteira em seu ponto de ruptura, dialético ao extremo: o despertar. Proust inicia com uma apresentação do espaço daquele que desperta (BENJAMIN. [N 3a, 3], *Passagens*, p. 505-506).

Benjamin, dessa maneira, mesmo buscando evitar uma proximidade muito grande com o surrealismo, não abandonou sua intenção de participar filosoficamente da sua herança.²⁴ Podemos entender a referência ao despertar em Proust, bem como seu parentesco com o surrealismo,²⁵ como uma forma de Benjamin situar a dimensão casual da imagem surrealista nos parâmetros mais sólidos da memória ou rememoração involuntária, o que permitiria elevar essa experiência figurativa subjetiva ao âmbito mais geral e coletivo da história.

²⁴Ver: “Carta a Scholem de 30/10/1928” in: BENJAMIN, 1978, p. 483. Sete anos mais tarde, em outra carta a Scholem, Benjamin reafirma essa relação comentando que o trabalho na obra das *Passagens*, “expõe tanto a realização [*Verwertung*] filosófica do Surrealismo –e com isso sua superação –como igualmente a tentativa de apreender a imagem da história nas fixações mais modestas da existência, em seus detritos” (“Carta a Scholem de 09/08/1935” in: BENJAMIN, 1978, p. 683.). Ver também: BARCK, 2006, p. 389.

²⁵A relação do despertar em Proust e o trabalho das *Passagens* está presente já nos primeiros esboços. Ver: BENJAMIN. <hº,2>, 2006, p. 92; *GS V*, 1057-1058. Benjamin transcreveu esse fragmento em [K1,2], 2006, 433-434; *GS V*, 491. Em seu ensaio “A imagem de Proust”, de 1929, Benjamin afirma que Proust evoca as imagens esvaziando o eu, para saciar sua “nostalgia de um mundo deformado pela semelhança, no qual irrompe o verdadeiro semblante da existência, o surrealista” (BENJAMIN, 2012c, p. 41; *GS II*, 314).

O conceito de imagem dialética é o resultado mais elaborado dessa apropriação filosófica que Benjamin faz do surrealismo. Vimos detalhadamente como ela foi se constituindo, nos primeiros esboços da obra das *Passagens*, num movimento de aproximação e afastamento com relação ao surrealismo. Uma rápida análise de sua estrutura, comparando-a com a imagem surrealista, tal como descrita na primeira parte deste artigo, nos possibilitará, agora, entender melhor a persistência de elementos surrealistas na teoria da história de Benjamin. Para tal, é suficiente abordarmos a formulação que dá à imagem dialética, em um fragmento do “Arquivo N” das *Passagens*:

Imagem é aquilo em que o ocorrido entra em constelação junto com o agora num lampejo. Em outras palavras: imagem é a dialética em estado de repouso. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é uma relação puramente temporal, a do ocorrido com o agora é uma relação dialética: não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, imagens não-arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, que subjaz a todo ato de ler (BENJAMIN. [N 3, 1], 2006, p. 504-505; tradução modificada por mim, ver: *GS V*, 578).

A imagem dialética tem, pois, como a imagem surrealista que Breton descreve, no manifesto de 1924, uma estrutura dupla, onde está em jogo um encontro, uma aproximação, a formação de uma constelação, a partir de duas realidades concretas, díspares, heterogêneas e singulares, no caso, o ocorrido e o agora. O conceito de constelação, como uma imagem que se desenha a partir de estrelas singulares, garante justamente que essas singularidades não sejam reduzidas a abstrações e subsumidas a um conceito ou lei histórica universal, mas simplesmente sejam agrupadas, associadas por algum tipo de parentesco, visível ou não à primeira vista. Desse modo, a imagem dialética, como forma de rememoração histórica, pode colocar dois momentos históricos em relação disruptiva, rompendo com o tempo histórico em sentido cronológico e linear, e fazendo saltar pelos ares o *continuum* da história, ao imobilizar ocorrido e agora em uma imagem que lampeja veloz, como a centelha ou a “luz de imagem” buscada pelos surrealistas. Assim como a imagem surrealista abre, por meio do choque, uma nova perspectiva que amplia e dá outra dimensão à nossa realidade cotidiana e reduzida ao pragmático e utilitário, a imagem dialética, igualmente sem apelo a um mundo transcendente, opera uma ruptura que coloca a história sob uma dimensão mais ampla e uma

perspectiva mais profunda, ensejando que se submeta à verdadeira leitura, que é crítica e perigosa, já que pode nos fazer revisar todo o universo no qual nos habituamos comodamente a viver, fazer arte, política, ciência e historiografia também.

Não estamos longe das famosas teses “Sobre o conceito de história”, último texto de Benjamin, escrito em 1940. Neste, Benjamin também fala do encontro entre o ocorrido e o tempo do agora (*Jetztzeit*), ou o “agora da cognoscibilidade”, que interrompe o contínuo da história oficial e opressora e deve ser apreendido como uma imagem veloz. Sobre este é que o historiador materialista deve construir seu objeto. O surrealismo não é citado explicitamente. Benjamin recorre antes ao modelo do messianismo judaico para formular sua teoria materialista da história, a saber, o encontro é apreendido como um apelo do passado ao presente, para que este cumpra a esperança fracassada de uma emancipação ou revolução que poderia ter ocorrido, mas não ocorreu. Não obstante, Benjamin continua tratando de imagem. E o modelo messiânico da história, a despeito da proibição da idolatria na tradição judaica, tem semelhança estrutural com o tipo de crítica histórico-materialista do presente que as concepções de imagens abordadas ao longo deste artigo exploram.

Além disso, sem podermos entrar em maiores detalhes, vale destacar que, em certas tradições messiânicas judaicas, não se sabe quando e se o messias virá, daí a proibição de especular sobre o futuro e a exigência de permanecer em estado de espera e disponibilidade, a fim de não deixar passar despercebida a brecha pela qual o messias eventualmente irromperá na história. *Mutatis mutandis*, o surrealismo explora uma disponibilidade para o acaso que seja apta a perceber e levar a sério momentos imprevisíveis, nos quais encontros significativos entre realidades díspares abrem um espaço, dentro do próprio cotidiano, para uma realidade mais ampla. Não surpreende, portanto, que, em nota referente às teses, à qual intitulou “Novas teses K”, Benjamin associe o mundo messiânico ao “mundo em sua totalidade completa e multifacetada” ou ao “espaço de imagens” aberto pela iluminação profana, citando inclusive o parágrafo final do seu ensaio sobre o surrealismo (BENJAMIN, *GS I*, 1234-1235)²⁶. Dessa forma, também aqui não podemos dizer que Benjamin teria abandonado completamente o surrealismo a favor de um modelo inspirado na teologia messiânica que tanto marcou seu pensamento, desde sua obra de juventude. Importa é que, tanto em um como no outro, Benjamin tem

²⁶ Tradução para o português de João Barrento, em BENJAMIN, 2012a, p. 180-181.

uma base para sua crítica à concepção positivista e determinista da história e à coisificação da realidade, crítica que visa ainda a certas correntes do materialismo histórico e do marxismo.

Com isso, identificamos a dimensão, a persistência e os limites da influência do surrealismo na obra literária e filosófica da maturidade de Walter Benjamin. Essa presença, como vimos, não é linear: alterna-se entre fascínio e necessidade de afastamento crítico, entre inspiração central para grandes projetos e confronto e rearranjo com outras influências. O surrealismo, de qualquer forma, configura um momento incontornável e produtivo, na constelação de tradições, movimentos culturais, correntes de pensamento mais díspares, como a teologia judaica, outras vanguardas, materialismo histórico, psicanálise, que Benjamin mobiliza em sua obra. Constelação dinâmica, reflexiva, na qual cada momento vibra com sua luz, sem reduzir ou ser reduzido a outro, sem uma síntese que os supere, e que têm em comum iluminar, em cada momento oportuno, cada um a seu modo, caminhos possíveis para a crítica e a transformação do presente.

MACHADO, F. A. P. Disruptive images: surreal elements in Walter Benjamin's conception of history. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 39-70, Abr./Jun., 2020.

ABSTRACT: In the *Surrealistic manifest* from 1924, Andre Breton explains the product of surrealist action as a “light of image” resulting from an arbitrary approach of two distant realities. This double structure of surrealist image has a disrupting character that breaks our common perception of reality. Thus can open a space for social and historical criticism as well as for an aesthetical-political intervention in a society where traditional forms of criticism seem to be neutralized. Walter Benjamin defines this surrealist experience and its opened space respectively with the expressions “profane illumination” and “image space” (*Bildraum*). Both have similarities with Benjamin's ideas of “thought image” and “dialectical image”, especially because they were elaborated amidst the cultural european crisis in the 1920ies looking to find a revolutionary way out of it. Through a comparative analysis of these notions of image, this paper proposes to investigate the influence and the relevance of surrealism for Benjamin's dialectical-figural way of thinking and his comprehension of history.

KEYWORDS: Light of image. Thought image. Dialectical image. Walter Benjamin. Surrealism.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. **Correspondência 1928-1940** – Adorno-Benjamin. (Tradução José Marcos Mariani de Macedo). São Paulo: Ed. Unesp, 2012.
- ALQUIÉ, Ferdinand. **La Philosophie du Surrealisme**. Paris: Flammarion, 1955.
- ARAGON, Louis. **O Camponês de Paris**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- ARAGON, Louis. **Traité du style**. Paris: Gallimard, [1928], 2011.
- BARCK, Karlheinz. Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz. In: LINDNER, Burkhardt (Org.). **Benjamin Handbuch: Leben-Werk-Wirkung**. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2006, p. 386-399.
- BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. (Organização e tradução de João Barrento). Belo Horizonte: Autêntica, 2012a.
- BENJAMIN, Walter. **Briefe**. (Orgs. Gershom Scholem e Theodor W. Adorno). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**, vol. I-VII. (Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- BENJAMIN, Walter. **Passagens**. (Org. Willi Bolle; Col. Olgária Matos; Trad. de Irene Aron e Cleonice P. B. Mourão). São Paulo: Imp. Oficial/ Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa). São Paulo: Brasiliense, 4ª ed., 1994.
- BENJAMIN, Walter. Surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. (Trad. Paulo Sérgio Rouanet). 8ª ed. Revista. São Paulo: Brasiliense, p. 37-50, 2012b. (Obras escolhidas, vol. 1).
- BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. (Trad. Paulo Sérgio Rouanet; Rev. Téc. Márcio Seligmann-Silva). 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, p. 21-36, 2012c. (Obras escolhidas, vol. 1).
- BOLLE, Willi. Nota introdutória. In: BENJAMIN, Walter. **Passagens**. (Org. Willi Bolle; Col. Olgária Matos; Trad. de Irene Aron e Cleonice P. B. Mourão). São Paulo: Imp. Oficial/ Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 899-900, 2006.
- BRETAS, Aléxia. Da psique ao mundo das coisas: a materialidade do sonho em Walter Benjamin. **Revista Limiar**, Guarulhos, vol. 3, nr. 6, p. 62-78, 2. sem. 2016.
- BRETON, André. **Manifestes du surréalisme**. Paris: Gallimard, 1963.
- BRETON, André. **Manifestos do surrealismo**. (Tradução de Sérgio Pachá) Rio de Janeiro: Nau, 2001.
- BÜRGER, Peter. **Der französische Surrealismus: Studien zur avantgardistischen Literatur**. 2. erweiterte Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.

FAVARETTO, Celso. **Tropicália , alegoria, alegria**. Cotia-SP: Ateliê Editorial, 4ª ed., 2007.

FÜRNKÄS, Josef. Image de pensée et miniature selon W. Benjamin. In: RAULET, G; FÜRNKÄS, J.(Orgs.). **Weimar: le tournant esthétique**. Paris: Anthropos, p. 288-299, 1988.

GATTI, Luciano. “Walter Benjamin e o surrealismo: escrita e iluminação profana”, **Artefilosofia**, Ouro Preto, nr. 6, p. 74-94, abr. 2009.

LÖWY, M. Walter Benjamin e o surrealismo: história de um encantamento revolucionário. In: LÖWY, M. **Estrela da manhã: surrealismo e marxismo**. (Tradução Eliana Aguiar) Rio de Janeiro, 2002.

NADEAU, Maurice. **História do surrealismo**. (Trad: Geraldo G. de Souza) São Paulo: Perspectiva, 2008.

PAZ, Octavio. Imagem. In: PAZ, Octavio. **Signos em Rotação**. São Paulo: Perspectiva, 1996.

PINHEIRO MACHADO, Francisco. Disrupção subjetiva e crítica social: surrealismo e imagens de pensamento benjaminianas. **Revista Filosofia e Educação**, v. 8, p. 92-111, 2016.

RAULET, Gérard. Einbahnstrasse. In: LINDNER, Burkhardt (Org.). **Benjamin Handbuch: Leben-Werk-Wirkung**. Stuttgart/Weimar: Metzler, p. 359-373, 2006.

ROUANET, Paulo Sérgio. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

WEIGEL, Sigrid. Passagen und Spuren des ‘Leib- und Bildraums’ in Benjamins Schriften. In: WEIGEL, Sigrid (Org.). **Leib- und Bildraum: Lektüren nach Benjamin**. Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau, p. 49-64, 1992.

Recebido: 27/10/2017

Accito: 30/6/2019

COMENTÁRIO AO ARTIGO


WALTER BENJAMIN, SURREALISMO E ZEN

“Imagens disruptivas: elementos surrealistas na concepção de história de Walter Benjamin” de Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado

*Sônia Campaner Miguel Ferrari*²⁸

Como enfatiza Machado (2020), em seu artigo, o movimento surrealista se colocou num ataque frontal contra a lógica cartesiana, a moralidade burguesa e o racionalismo. Para isso, adotou determinados procedimentos, a fim de conseguir desvencilhar-se das formas de pensamento da cultura ocidental. Os ensinamentos de Freud, assim como as teorias de Einstein, ajudaram o movimento a esquivar-se das ideias de causalidade e de onipotência da consciência. Assim, os surrealistas colocaram em seu lugar, conforme consta no Manifesto de Breton, os sonhos, a loucura, a imaginação e a intuição, como caminhos para acessar os aspectos mais recônditos e sombrios da mente humana.

Da mesma forma, Benjamin buscava, com as noções como pensamento por imagem, imagens dialéticas, espaço da imagem, acessar esferas para além da consciência fornecida pela razão iluminista, não só para dissipar os aspectos sombrios da própria razão, porém também para encontrar, nesses recônditos desconhecidos, outras possibilidades de superação do mundo humano tal como ele se encontrava organizado, naquele período.

²⁸ Professora do departamento de Ciências da Linguagem e Filosofia da PUCSP, São Paulo, SP – Brasil
 <https://orcid.org/0000-0002-4862-0183> Email: soniacamp@pucsp.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.04.p71>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Sonho, automatismo da escrita, imaginação, o acaso das relações, são todos procedimentos através dos quais o surrealismo pretendia negar a realidade, em favor de uma surrealidade: para eles, é nessa outra esfera que se encontram outras possibilidades. Tais imagens deveriam colocar em questão o “discurso lógico-linear privilegiado pela tradição do pensamento ocidental”. Assim, “o conhecimento buscado pelos surrealistas [...] implicaria também uma superação das dicotomias, sobretudo uma reconciliação do homem consigo mesmo e com o mundo”.

Os procedimentos estabelecidos pelos surrealistas e os elementos de que se utilizaram, com o intuito de alcançar essa esfera acima das dicotomias, são aqueles que apontam para fora da esfera da tradição racionalista do pensamento ocidental. Da mesma forma, nos procedimentos de produção artística, como as colagens, o intento era o de fazer chocar realidades completamente separadas, de modo a que o seu contato produzisse figuras abstratas com tal intensidade capaz de fazer com que nos desorientássemos em nossas referências.

De certa maneira, o surrealismo – e principalmente Breton – procurou, nas regiões do subconsciente, novas imagens do mundo que não estivessem carregadas com os pré-conceitos da racionalidade ocidental. Não era, portanto, uma busca no mundo externo, mas na interioridade humana. E essa busca incluía a dissolução do eu.

Benjamin estava ainda em busca de uma outra lógica, de uma outra forma de acesso que permitisse conhecer a realidade para além dos conceitos tradicionais. Já na introdução de crítica do conhecimento de seu livro sobre o drama barroco (terminado em 1925), esses conceitos são questionados, e *Rua de mão única*, escrito entre 1924 e 1926, traz inúmeros protocolos e reflexões de sonhos e reflexões. Benjamin destacou, numa carta a Scholem, que esse texto é uma coleção de aforismos, e Adorno, em seu comentário, declarou firmemente que *Rua de mão única* é uma coleção de imagens-pensamento (Denkbilder) (RAULET, 2006, 363). Portanto, simultaneamente à elaboração, por Breton, do *Manifesto do Surrealismo*, questões semelhantes ocupavam Benjamin, e a escrita de *Rua de mão única* atesta o interesse de Benjamin pelo movimento, tendo utilizado técnicas de escrita surrealista, nessa obra. O texto que Benjamin escreve sobre o Surrealismo, em 1929, é uma avaliação do movimento desde o seu surgimento até o ano de 1929, quando Benjamin procura integrar uma nova forma de pensamento às suas reflexões sobre a história.

Como afirma Machado (2020), essa avaliação apresenta o surrealismo com suas potencialidades e também seus limites. Uma das preocupações de Benjamin, naquele momento, era o pensamento acerca da revolução. Como pensar a revolução, fora dos parâmetros do racionalismo e de um materialismo que estava impregnado pelo racionalismo científico? Como não amarrar a revolução a expectativas que não abriam possibilidades para outras formas de organizar o mundo, para além dos interesses mercantis e do exercício do poder, em detrimento dos que não tinham voz?

O surrealismo trazia algumas respostas que conduziam para além das posições impregnadas do moralismo burguês e das concepções equivocadas da *intelligentsia* de esquerda europeia. As expressões mais fortes, porém, também um tanto enigmáticas dos últimos parágrafos do ensaio indicam que essa tarefa é cumprida pela imagem. Conforme cita Francisco Machado: “Organizar o pessimismo significa simplesmente extirpar a metáfora moral da esfera da política, e descobrir no espaço da ação política o espaço completo da imagem (*Bildraum*)”. É necessário, no entanto, acrescentar a frase que vem em seguida: “Mas esse espaço da imagem não pode de modo algum ser medido de forma contemplativa” (BENJAMIN, 2012b, p. 34). A referência, no parágrafo seguinte, ao modo como se dá a interpenetração entre corpo e espaço da imagem traz a indicação de como a realidade se supera: quando as tensões revolucionárias se transformam em “inervações do corpo coletivo e todas as inervações do corpo coletivo” se transformam em tensões revolucionárias. A realidade se supera, quando o que é percebido e experimentado pelo coletivo o leva a agir e transformar a realidade, de acordo com a percepção de sua perplexidade diante do mundo.

A referência ao Zen cabe aqui. Devo essa indicação ao livro *Surrealismo y Budismo Zen*, de Juan W. Bahk. É possível identificar, no Budismo Zen, características que o Surrealismo e Benjamin pretendiam obter, por meio dos procedimentos por eles utilizados: ultrapassar a lógica racionalista, buscar superar as dicotomias inerentes a essa forma de pensar – lógica e natureza, pensamento e ação, eu e mundo externo.

Porém, o procedimento do Zen é mais radical do que a negação da lógica ou dos conceitos tradicionais. É simplesmente outra forma de pensar que opera em outra frequência. Conforme Bahk (1997, p. 11-12), o Zen não examina logicamente o universo e a vida, não é analítico, mas integrador, não separa pensamento e ação, eu e mundo externo; não há, no Zen, contradição entre fatos e ação, a contradição está na lógica. O Zen não confunde as leis

criadas pela mente humana com as leis das próprias coisas, e nem confere poder à linguagem e ao pensamento. Tudo isso não significa nos afastar do mundo e nos colocar como espectadores, todavia incentiva uma vida baseada na experiência e na percepção, trabalha com a mutabilidade do mundo e das coisas, aceita essa mutabilidade e procura transcendê-la.

Embora os surrealistas tivessem a intenção de chegar ao mundo maravilhoso da liberdade e da anulação dos limites do pensamento pelos ditames da sociedade, sua estratégia foi a de substituir alguns conceitos por outros, assim como o fez Benjamin. O processo de meditação visa a libertar a mente desses limites pelo abandono do mundo racional. A desconfiança da linguagem racional é indispensável, pois ela nos separa do mundo. A unidade buscada pelos surrealistas e pelo Zen, a dissolução do eu buscada pelos surrealistas e por Benjamin só pode ser alcançada num mundo no qual o “eu” não existe separado da própria experiência.

O sonho e o automatismo do pensamento são procedimentos pelos quais o surrealismo procura acessar a surrealidade. Benjamin introduz conceitos, como imagens de pensamento e imagens dialéticas, a superação do sonho pelos despertar²⁹ e, com eles, almeja acessar o lugar original do eu.

Esse lugar é aquele em que se pode, segundo o Zen, acessar a totalidade, desde que sejam removidos os obstáculos que dificultam a chegada a esse ponto, e um deles é a ideia de uma mente pensante e a própria linguagem.

Artistas de vanguarda acreditavam que a liberdade se estabeleceria pela negação da moral e dos valores tradicionais. Essa negação se efetivava pela expansão da imaginação, do subconsciente e da dimensão do sonho. Porém, se a realidade é já sonho para o Zen, “o sonho é sonho dentro do sonho” (BAHK, 1997, p. 70).

Com o conceito de despertar, Benjamin pretende ultrapassar a dimensão do sonho do surrealismo. Ao despertar corresponde, segundo Benjamin, um estado de consciência capaz de perceber as estratégias que obstaculizam alcançar esse lugar onde o “eu” deixa de existir.

As estratégias surrealistas – conceitos, como o automatismo psíquico, a dialética de Hegel, o mundo onírico – obstaculizam a busca por aquilo que o movimento chama de surrealidade. Os conceitos benjaminianos, embora

²⁹ Não podemos esquecer a reflexão de Benjamin sobre a linguagem, na qual indica uma linguagem original que permitia um acesso mais imediato às coisas.

apontem para uma condição de superação do sonho, mantêm-se ainda na esfera da tradição linguística da filosofia ocidental.

REFERÊNCIAS

BAHK, Juan W. **Surrealismo y budismo Zen**. Convergencias y divergencias. Madrid: Verbum, 1997.

BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa). São Paulo: Brasiliense, 4ª ed., 1994.

BENJAMIN, Walter. Surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. (Trad. Paulo Sérgio Rouanet). 8ª ed. Revista. São Paulo: Brasiliense, p. 37-50, 2012b. (Obras escolhidas, vol. 1).

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**, vol. I-VII. (Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, Walter, **Origem do Drama Barroco Alemão**. (Trad. Sergio Paulo Rouanet). São Paulo: Brasiliense, 1984.

BRETON, André. **Manifestos do surrealismo**. (Trad. Sérgio Pachá) Rio de Janeiro: Nau, 2001.

MACHADO, Francisco de Ambrosio Pinheiro. Imagens disruptivas: elementos surrealistas na concepção de história de Walter Benjamin. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 2, p. 39 –70, 2020.

RAULET, Gérard. Einbahnstrasse. In: LINDNER, Burkhardt (Org.). **Benjamin Handbuch**: Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2006, p. 359-373.

Recebido: 12/01/2020

Accito: 20/01/2020

A ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA COMO UMA DOCTRINA DA PRUDÊNCIA NAS VERSÕES DOS CURSOS DE ANTROPOLOGIA DE KANT


*Jorge Vanderlei Costa da Conceição*¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é evidenciar que a ideia de antropologia pragmática desenvolvida nas versões dos cursos de antropologia, que são *Collegentwürfe*, *Menschenkunde* e *Anthropologie Dohna-Wundlackende*, se ocupa de uma definição moral, porque ela está subordinada à doutrina da prudência. Essa é compreendida como a capacidade de os seres humanos influenciarem uns aos outros, segundo certos fins, os quais deverão ser úteis na vida em sociedade. Além disso, delimita-se que o sentido do adjetivo “pragmático”, presente nessas versões dos cursos de antropologia, foi retirado da obra *Initia Philosophiae practicae prima*, de Baumgarten, pois, nas anotações de Kant acerca dessa obra, os motivos pragmáticos sempre determinarão leis privadas do arbítrio, as quais poderão, *a priori*, representar um interesse moral e, *a posteriori*, a realização de um fim almejado pelo ser racional finito. Por essa razão, defende-se haver nas obras kantianas citadas uma sinonímia entre a noção de antropologia pragmática e de doutrina da prudência.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia pragmática. Doutrina da prudência. Moral aplicada. Ética impura. Baumgarten.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é mostrar que a noção de antropologia pragmática desenvolvida nas anotações dos cursos de antropologia kantiana, *Collegentwürfe*, *Menschenkunde* e *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants: nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*², trata de uma definição moral. Isso é importante, uma

¹ Professor pesquisador em estágio de pós-doutoramento na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-7923-4752> E-mail: anedotismo@yahoo.com.br.

² As obras de Kant serão citadas de acordo com as siglas estabelecidas internacionalmente pela direção da *Revista Kant-Studien* e adotadas pela Kant-Gesellschaft e pela a Sociedade Kant Brasileira. Ver http://www.degruyter.com/files/down/instructions/ksins_e.pdf. O texto citado em alemão na nota de

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.05.p77>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

vez que, por exemplo, Louden (2011) sustenta que a definição de antropologia pragmática abordada na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* pode ser reduzida à antropologia moral aplicada. Em contrapartida, Perez (2009) também defende que a antropologia pragmática está inclusa na razão prática, mas isso não significa que ela está restrita à segunda parte da metafísica dos costumes, como indica Louden. Em vez disso, Perez argumenta que o problema central da antropologia pragmática, tal como a encontramos na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, é demonstrar a validade do seguinte juízo: *o homem é cidadão do mundo*.

Perez (2009) considera que essa proposição é sintética e, *a priori*, prática; se aceitarmos essa tese, então não poderemos meramente afirmar que a antropologia pragmática está inclusa na parte impura da metafísica dos costumes. Para resolver a questão aqui indicada, demonstraremos que a definição de antropologia pragmática presente nas três versões dos cursos de antropologia já citadas trata de uma definição moral. É importante observar que nos limitaremos, neste trabalho, à análise desse conceito nas três versões dos cursos de antropologia indicados, porque visamos a evidenciar que, nessas versões dos cursos de antropologia, a ideia de antropologia moral pertence à razão prática.

A primeira versão analisada dos cursos de antropologia é a de *Collegentwürfe*; Kant ministrou esses cursos de 1770 até 1790, e essa obra é dividida entre as aulas de 1770 até 1780 e de 1780 até 1790. Nessas anotações, Kant definiu pela primeira vez a antropologia pragmática como a investigação do que homem é capaz de fazer de si mesmo como um ser livre. Essa definição de antropologia pragmática fora escrita aproximadamente 25 anos antes da publicação da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Além disso, trechos dessas aulas são contemporâneos à carta de Kant enviada a Herz (*Br*, AA, 10:144-146), correspondência na qual Kant manifestou a sua intenção em transformar os seus cursos de antropologia em uma disciplina acadêmica, o que nunca aconteceu. Essa informação é importante, pois ela nos ajudará a perceber o que Kant compreendida por antropologia, nessa época.

Nessa correspondência, Kant afirma o seguinte:

rodapé será reproduzido conforme está no texto original, sem as correções do acordo ortográfico de 1996 e também se reproduzirá o texto com os possíveis erros ortográficos e de concordância presentes no texto kantiano.

Li a resenha crítica da antropologia de Platner. Não tinha os resultados de um crítico para apresentar agora, mas alegro-me de ver isso desenvolvido no progresso de suas habilidades. Pela segunda vez neste inverno ensino antropologia no *Kollegium privatum* e pretendo organizar esses cursos em uma disciplina acadêmica. [...] Tenho o propósito de expor, por meio desses cursos, ao menos as fontes de todas as ciências que debatem os costumes, a destreza e o convívio social e, conseqüentemente, fundar o domínio prático. Por isso, procuro mais os fenômenos e as suas leis do que as primeiras causas da possibilidade da modificação da natureza humana em geral. Por conseguinte, não se utiliza mais as sutis e aos meus olhos totalmente inúteis investigações acerca do modo como os órgãos do corpo se relacionam com os pensamentos. [...] Em períodos intermediários, trabalho para fazer isso, em minha opinião, observações agradáveis, um exercício preliminar de habilidade, de prudência e até de sabedoria para os jovens acadêmicos, na medida em que se diferencia a geografia física das outras instruções, que podem ser chamadas de conhecimento do mundo (*Br, AA, 10:144-146*)³.

De acordo com os planos de Kant, os cursos de antropologia são concebidos como parte das ciências práticas e como instruções preliminares do conhecimento do mundo, mas o viés prático lhe permite diferenciar essas aulas introdutórias das de geografia física. Por essa razão, nessa correspondência, ele também esclarece que a sua antropologia não é uma investigação fisiológica e nem psicológica, como defendia Platner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, mas sim a investigação do que o homem é capaz de fazer de si mesmo como um ser livre.

Em *Colleg*, Kant define a sua investigação de antropologia da seguinte maneira: “não investigamos aqui o homem pelo o que ele é de modo natural, mas para saber - o que ele pode fazer de si mesmo e como se pode ter proveito disso” (*Colleg, AA, 15:559-560*)⁴. Adickes organizou as reflexões sobre antropologia de Kant e, segundo essa organização, o trecho supracitado provavelmente

³ Allein mein Plan ist ganz anders. Die Absicht die ich habe ist durch dieselbe die Quellen aller Wissenschaften die der Sitten der Geschicklichkeit des Umganges der Methode Menschen zu bilden u. zu regieren mithin alles Praktischen zu eröffnen. Da suche ich als denn mehr Phänomena u. ihre Gesetze als die erste Gründe der Möglichkeit der *Modifikation* der menschlichen Natur überhaupt. Daher die subtile u. in meinen Augen auf ewig vergebliche Untersuchung über die Art wie die *Organe* des Körper mit den Gedanken in Verbindung stehen ganz wegfällt. [...] Ich arbeite in Zwischenzeiten daran, aus dieser in meinen Augen sehr angenehmen Beobachtungslehre eine Vorübung der Geschicklichkeit der Klugheit und selbst der Weisheit vor die akademische Jugend zu machen welche nebst der physischen Geographie von aller andern Unterweisung unterschieden ist und die Kenntnis der Welt heißen kann.

⁴ († Wir untersuchen hier den Menschen nicht nach dem, was er natürlicher Weise ist, sondern um zu wissen — was er aus sich machen und wie man ihn brauchen kann.

fora escrito entre 1773-1775. Isso sugere que esse trecho é contemporâneo à carta enviada a Markus Herz, em 1773, na qual Kant manifesta a sua intenção em transformar os seus cursos de antropologia em uma disciplina acadêmica. Porquanto, em *Colleg*, o adjetivo pragmático indica “o conhecimento, do qual o uso geral em sociedade é viável – especulativo. Prudência do mundo [Weltklugheit], Sabedoria [Weltweisheit]” (*Colleg*, AA, 15:661)⁵.

É importante destacar que a antropologia, em *Colleg*, é definida como a investigação do uso [*Gebrauch*] que o homem faz do seu conhecimento no mundo. Nesse sentido, o conceito de pragmática, entendido como o proveito que o homem faz do seu conhecimento no mundo, não deve ser tomado como uma mera oposição ao conhecimento especulativo. Em outras palavras, a antropologia pragmática é a investigação dos diferentes usos que o homem faz do seu entendimento no mundo; nesse momento da produção kantiana, trata do domínio teórico e prático da razão. Por esse motivo, o adjetivo pragmático enfatiza o proveito que o homem pode ter, ao aplicar as suas faculdades cognitivas no mundo e, por isso, não se refere ao processo de justificação dessas operações judicativas. Dito isso, nas palavras de Kant (*Colleg*, AA, 15:659), “[...] ainda não se tem nenhuma antropologia pragmática. O uso por isso em todos os atos da vida. Fontes. Histórias (Romance. E em todo exagero das peças de teatro)”⁶.

A antropologia pragmática é definida através do uso que o homem faz das suas faculdades cognitivas, em diferentes atos da vida, ou seja, em diferentes domínios de aplicação de proposições. Para demarcar a sua metodologia investigativa, Kant (*Colleg*, AA, 15:659) argumenta o seguinte:

[...] conhecimento do mundo é conhecimento do homem. “**Ele possui o mundo [er hat Welt]**” quer dizer: ele é treinado e instruído através da etiqueta [Hofmanier⁷]. A cabeça vazia contra a pedante. Para **conhecer o mundo [um die Welt zu kennen]**, o homem não precisa viajar, de casa ele observa e estuda sobre isso. Conhecimento local e conhecimento geral. Aquele é estrito e sem utilização racional. Observação da vida comum. Das histórias e das biografias. Este tipo de doutrina é. 1. o habilidoso. 2. o

⁵ § Pragmatisch ist die Erkenntnis, von der sich ein allgemeiner Gebrauch in der Gesellschaft machen lässt. — spekulativ. Weltklugheit, Weltweisheit. (*Collegentwürfe* 15:661)

⁶ Man hat noch keine pragmatische Anthropologie. Gebrauch davon in allen Handlungen des Lebens. Quellen. Geschichte (Romanen. und Schauspiele übertreiben alles).

⁷ O termo *Hofmanier* é derivado do termo *Hof*, que, nesse caso, significa corte. Em alemão, *Hofmanier* significa o modo como os nobres se vestiam e se comportavam nas cortes. Dito isso, optamos por traduzir *Hofmanier* por etiqueta, pois esse termo indicava o conjunto de cerimônias utilizadas pela nobreza na corte.

prudente. 3. o sábio: conhecimento escolástico, conhecimento pragmático e conhecimento moral (o primeiro conhecimento instrui o segundo civiliza e o terceiro moraliza). A prudência conduz à sociedade, na qual estamos como seres humanos. Todas as outras ciências pragmáticas se apropriam disso. História pragmática⁸.

Para Kant, o conhecimento do mundo é formado pelas instruções de *Geografia física* e de *Antropologia* (*Anth*, AA, 7:119/ *PG*, AA, 9:157); a primeira investiga o homem enquanto habitante da terra e a segundo o homem enquanto um cidadão cosmopolita. É importante ressaltar que, nessa anotação dos cursos de antropologia, o conceito de conhecimento do homem é sinônimo de antropologia pragmática e o de conhecimento do mundo é o de geografia física (CONCEIÇÃO, 2017). Quanto à definição de antropologia, no *Colleg*, ela se faz a partir da oposição entre o conhecimento pragmático e o conhecimento escolástico, chamado por Kant de conhecimento pedante.

No caso do conhecimento do mundo como uma doutrina popular, o homem não é apenas instruído, isto é, treinado para utilizar o seu entendimento segundo as regras especulativas ou de etiqueta, porém, ele investiga a si mesmo e o mundo como um domínio de aplicabilidade do seu conhecimento. Por essa razão, o objetivo dos cursos de antropologia kantianos não é meramente instruir o homem, ao invés disso, ele visa a auxiliar o homem no seu processo educacional, civilizatório e moralizador. Assim, as biografias e as histórias compõem o conhecimento antropológico como meios auxiliares, porque elas fornecem ao antropólogo uma visão de como o ser humano usa as regras de civilidade e de moralização e de que forma ele modifica a sua natureza, ao fazer isso. É importante destacar que os exemplos obtidos através dessas fontes são apenas exemplares, na medida em que a universalidade delas é apenas comparativa.

Foucault (2011) problematiza a noção de antropologia pragmática, nas lições de antropologia de *Colleg*, a partir da ideia de uso, pois, para o pesquisador, a antropologia kantiana investiga o homem por meio do emprego

⁸ Weltkenntnis ist Menschenkenntnis. „Er hat welt“ heißt: er ist durch Hofmanier dressirt und abgerichtet. Schaler Kopf gegen den pedanten. Um die Welt zu kennen, braucht man eben nicht zu reisen. Man muß zu Hause beobachten und darüber studiren. Localkenntnis und Generalkentnis. Jene ist eingeschränkt und ohne Vernünftigen Gebrauch. Beobachtung des gemeinen Lebens. Der Geschichte und biographien. derley Lehren. 1. Die Geschikt. 2. die klug. 3. die weise machen: scholastische, pragmatische und moralische Kentnis. (g einige Erkenntnis cultivirt, andre civilisirt, andre moralisirt.) Pragmatische Anthropologie. Klugheit geht auf die Gemeinschaft, darin wir mit Menschen stehen. Alle andere pragmatische Wissenschaften borgen daher. pragmatische Geschichte.

que ele realiza das suas faculdades cognitivas como um ser mundano e, por essa razão, Kant teria excluído categoricamente a fisiologia e a psicologia da sua investigação antropológica. De acordo com Foucault (2011, p. 46),

[...] o homem é o jogo da natureza, mas um jogo que ele próprio joga; e se lhe acontece ser jogado, como nas ilusões dos sentidos, é porque ele próprio jogou-se como vítima deste jogo, ao passo que lhe compete ser dono do jogo, retomá-lo por sua conta no artifício de uma intenção. O jogo torna-se então um “*künstlicher Spiel* [jogo artificial]” e a aparência com que é jogado recebe a sua justificação moral. A *Antropologia* desenvolve-se, pois, segundo esta dimensão do exercício humano que vai da ambiguidade do *Spiel* [jogo] à indecisão da *Kunst* [arte].

Para delimitar a especificidade da antropologia, Foucault distingue o exame do homem como resultado do jogo da natureza (o que a natureza faz dele?) e como resultado de um jogo artificial (o que o homem é capaz de fazer de si mesmo como um ser livre?). O homem é o jogo da natureza, uma vez que ele é um produto dela, o que é investigado pela história natural (fisiologia e psicologia). Entretanto, o homem também é o jogador desse jogo, desde que ele se torna um domínio de aplicação dos próprios enunciados, por isso, ele é capaz de modificar a sua natureza, ou seja, civilizar-se, moralizar-se e educar-se.

Para Foucault, o jogo antropológico é artificial: na medida em que o ser humano se torna o domínio de aplicação do seu próprio conhecimento, ele delimita as regras do jogo. Nesse caso, a antropologia é um jogo artificial, porque esse jogo se constitui na indagação acerca da possibilidade de se atribuir o predicado cidadão do mundo ao homem, de acordo com Foucault. O jogo é classificado como artificial, pois não se trata do que a natureza faz do homem, mas se ocupa do que o ser racional finito é capaz de fazer de si mesmo como um ser livre. Dessa maneira, o homem é investigado como um ser no mundo, pelo emprego das suas capacidades racionais nos diferentes atos ou jogos da vida, mas, nesses jogos, o homem não é meramente um produto da natureza, um espectador, posto que ele pode alterar as regras do jogo de acordo com as suas intenções e, por isso, o homem torna-se um produto no jogo no qual ele é o próprio jogador.

Segundo Foucault, a antropologia kantiana no *Colleg* apresenta uma oposição entre *Spiel* e *Kunst*, porque o homem é problematizado como o jogador ativo dos diferentes jogos de que ele participa, o que nos autoriza a pensar a espécie humana, não como um produto do jogo no domínio teórico

(habilidade), no da sociabilidade (prudência) e no da moralização (sabedoria), mas sim como um jogador. Assim, a noção de antropologia pragmática, nas lições de *Colleg*, diz respeito à investigação do homem como um produto da atividade do seu entendimento, porque, ao criar um conjunto de conceitos *a priori*, o homem cria a si mesmo como um ser no mundo, o que nos permite pensá-lo como um produto dessas operações judicativas. Esse jogo é artificial, porque não é o que natureza faz do homem, mas sim o que ele pode fazer de si mesmo como um ser racional, que é educar-se, moralizar-se e civilizar-se. Por fim, podemos afirmar que a antropologia pragmática, em *Colleg*, se ocupa do proveito que o homem poderá ter, ao aplicar a sua capacidade racional no mundo, proveito o qual é obtido mediante o processo educacional, civilizatório e moralizador.

O segundo texto analisado é o *Immanuel Kant's Menschenkunde*, pois ele trata dos cursos ministrados por Kant entre 1781-1782, ano da publicação da *Crítica da razão pura*. Esse texto foi publicado em 1831 por Johann Adam Bergk, que utilizou o pseudônimo de Friedrich Christian Starke. Em *Menschenkunde*, Kant classifica o conhecimento antropológico de duas maneiras: a antropologia escolástica, que é fundamentada pelos conhecimentos provenientes da fisiologia, da psicologia e da história natural, e a antropologia pragmática, estruturada a partir dos conhecimentos obtidos do domínio prático da razão, mais especificamente da doutrina da prudência.

Sobre a antropologia como uma doutrina da prudência, Kant (V-Anth/Mensch 1831. p. 5) argumenta o seguinte, em *Menschenkunde*:

[...] ela (prudência) é um conhecimento do modo como um homem pode ter influência sobre outro e pode dirigi-lo para o seu propósito. Um conhecimento prático se chama pragmático, desde que ele sirva para realizar o nosso propósito geral. Toda doutrina da sabedoria é moral e toda doutrina da prudência é pragmática. Uma doutrina é pragmática, desde que seja prudente e útil para nós nos assuntos públicos, no qual não há apenas teoria pura, mas no qual a práxis é necessária.⁹

De acordo com a citação, o conhecimento do homem, em sentido pragmático, ocupa-se de como uma pessoa pode influenciar outra em favor de

⁹ Sie ist eine Kenntnis von der Art, wie ein Mensch Einfluss auf den Anderen haben und ihn nach seiner Absicht leiten kann. Eine jede praktische Kenntnis, sofern sie dient, unsere gesamten Absicht zu erfüllen, nennt man pragmatisch. Jede Lehre der Weisheit ist moralisch, und jede der Klugheit pragmatisch. Eine Lehre ist pragmatisch, sofern sie uns klug und in öffentlichen Dingen brauchbar macht, wo wir nicht bloß die Theorie, sondern aus die Praxis nötig haben.

um fim; assim, ambas podem realizar um propósito comum, que, nesse caso, é algo útil para o gênero humano nas questões públicas. Esse propósito geral é delimitado pela prudência, que trata da unificação de todos os seres racionais finitos, em função de um fim comum, que é a felicidade. Por conseguinte, a influência que um ser humano pode exercer sobre outrem não trata de usá-lo como um meio para a realização de um fim privado, ao invés disso, ocupa-se de como os seres humanos podem influenciar uns aos outros, para a realização de fim comum. Feita essa observação, é importante ainda ressaltar que o adjetivo pragmático se refere àquilo que é útil na vida social, nos assuntos públicos, em desfavor aos interesses privados. Por isso, podemos afirmar que a antropologia, em sentido pragmático, em *Menschenkunde*, ocupa-se da capacidade de os seres humanos utilizarem uns aos outros em favor de um fim geral, desde que esse fim seja útil para nós, nos assuntos públicos.

Sobre a ideia de antropologia escolástica, Kant (V-Anth/Mensch, 1831. p. 6) enfatiza:

[...] a antropologia escolástica trata das regras gerais e suas causas; logo que nós investigamos a causa das regras, obtemos uma pesquisa escolástica. Nossa antropologia pode ser lida por qualquer pessoa, até mesmos pelas damas no toalhete, como algo recreativa, quando se encontra em todos os lugares regras, fornece-se informações, e pode-se ao menos fornecer um guia de orientação em aparente desordem.¹⁰

Como dito anteriormente, a antropologia escolástica investiga as regras gerais e as causas do comportamento humano, o que Kant reconhece como válido, pois, ao investigarmos o homem do ponto de vista fisiológico e psicológico, encontramos certa regularidade no seu comportamento. Nesse sentido, a antropologia escolástica é composta pelo conhecimento fisiológico e psicológico, mas, segundo o autor, esse tipo de discurso fica restrito ao meio acadêmico. Isso quer dizer que a antropologia escolástica é restrita apenas às discussões acadêmicas. Ao contrário da antropologia platneriana, exemplo de uma antropologia escolástica, a antropologia pragmática pode ser lida por qualquer pessoa, por divertimento ou pelo menos como um guia de orientação desorganizado sobre o uso que o homem faz das suas faculdades

¹⁰ Die scholastische Anthropologie aber handelt von den allgemeinsten Regeln und deren Ursachen; sobald wir also nach der Ursache der Regeln forschen, kommen wir ins Scholastische. Unsere Anthropologie kann von jedermann, sogar von Damen bei der Toilette, gelesen werden, wie sie unterhaltendes hat, wenn man allenthalben auf Regeln stößt, die Auskunft geben, und wenn man bei scheinbaren Unordnungen immer einen Leitfaden findet.

cognitivas, uma vez que não investigará a causalidade entre as ações humanas e as suas possíveis causas, porém, como o homem é capaz de modificar a sua própria natureza, por meio do uso que ele faz das suas faculdades cognitivas no mundo.

Em *Menschenkunde*, Kant define a antropologia pragmática em contraposição à escolástica, a fim de ressaltar que a sua proposta antropológica não visa a descrever o homem nem do ponto de vista fisiológico e nem do ponto de vista psicológico, mas pragmático. Nas anotações de *Colleg*, as quais são contemporâneas às de *Menschenkunde*, Kant assinala que a antropologia pragmática não é psicologia e nem fisiologia, pois ela almeja evidenciar o que homem pode fazer de si mesmo como um ser social (racional e livre). Por causa disso, a antropologia pragmática não procura determinar se o homem possui uma alma, tal como a antropologia escolástica, uma vez que não investiga a causa das operações mentais e nem o processo de justificação dos enunciados; ao invés disso, ocupa-se do resultado do uso que o homem faz do seu conhecimento do mundo.

Kant (*Colleg*, AA, 15:800) define a antropologia da seguinte forma:

(Mas, por que o conhecimento do mundo é conhecimento do homem?)

Por conseguinte, o conhecimento do homem poderá ser entendido por si mesmo como conhecimento escolar ou conhecimento do mundo. O último é a antropologia pragmática. A última examina tanto quanto, o que é o homem, a fim de extrair as regras do que ele pode fazer de si mesmo ou precisar de outrem. Não psicologia, tal como é o conhecimento escolar.¹¹

É importante observar que, tanto em *Menchenkunde* quanto nas anotações de *Colleg* de 1780, a antropologia pragmática é sinônimo de conhecimento do mundo, pois ela visa a investigar o que o homem é capaz de fazer de si mesmo socialmente e, por causa disso, não se investiga o homem do ponto de vista fisiológico e nem psicológico. Ora, a noção de antropologia pragmática, entre 1780, investiga o que homem pode fazer de si mesmo como um ser livre, porque ele é examinado através do uso que ele realiza das suas

¹¹ (§ Warum aber ist Weltkenntnis Menschenkenntnis?)

Menschenkenntnis also kann selbst entweder als Schulkenntnis oder Weltkenntnis verstanden werden. Die letztere ist die pragmatische Anthropologie.

Die letztere untersucht nur (§ in) so weit, was der Mensch ist, um daraus Regeln zu ziehen, was er aus sich machen oder andere brauchen kann. Nicht psychologie, welche eine Schulkenntnis ist.

faculdades cognitivas no mundo, o que nos permite pensá-lo como o jogador e o produto dos diferentes jogos de que ele participa, no jogo social.

O terceiro texto a ser analisado é *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants: nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*, obra que trata dos cursos ministrados por Kant, entre 1791 e 1793. Em 1924, Kowalewski publicou essa obra, a qual compõe as obras completas de Kant organizadas pela *Akademie*, com o nome de *Anthropologie Dohna-Wundlackende*. A noção de antropologia pragmática presente nessa obra é igual à desenvolvida em *Menschenkunde*, pois nela o autor diferencia a antropologia pragmática da antropologia escolástica e indica que o homem deve ser investigado a partir do uso que ele realiza das suas faculdades cognitivas, no mundo. Sobre a diferença entre a antropologia escolástica e pragmática, Kant (Anth-Dohna ko 72-73) assim argumenta:

- escolasticamente (escolástica), especulativo, nesse ponto, ela [escolástica] conhece o homem, como ele é. Em sentido teórico, [a psicologia <doutrina da alma> é propriamente uma antropologia especulativa. Ela dirige-se ao interno.]
- popular (pragmático), na medida em que é útil para nós, a fim de que possamos realizar boas aplicações, o que se sabe. [...] Toda doutrina prática é: 1. tecnicista, doutrina da arte e da habilidade, ou 2. Pragmática, utilizarmos o homem para meus propósitos, doutrina da prudência [...] A história pragmática torna a humanidade mais prudente (através das aplicações), a teórica não. A antropologia pragmática fundamenta como alguém deve agir em comparação com a humanidade.¹²

Conforme Kant, a antropologia é composta por dois métodos distintos, o escolástico e o popular, que, nesse caso, são sinônimos de pragmático. A antropologia escolástica tematiza o homem do ponto de vista fisiológico e psicológico; essas ciências são excluídas por Kant, na elaboração do seu método antropológico. Ao contrário desse método, o pragmático investiga o

¹² 1. schulmäßig (scholastisch), spekulativ, insoweit sie uns den Menschen kennen lehrt, wie er ist. Dies ist die theoretische [die Psychologie <Seelenlehre> ist eine solche spekulative Anthropologie. Sie geht aufs Innere.]

2. populär (pragmatisch), insoweit sie uns nützlich ist, um von dem, was man weiß, gute Anwendungen machen zu können. [...] Alle praktische Lehre ist: 1. technisch, Lehre der Kunst und Geschicklichkeit, oder 2. pragmatisch, Lehre der Klugheit, Menschen zu meinen Absichten zu gebrauchen. [...] Pragmatische Geschichte macht den Menschen klüger (durch Anwendungen), theoretische nicht. Pragmatische Anthropologie gibt Maximen an die Hand, wie man gegen Menschen handeln soll.

uso [*Gebrauch*] que realizamos das nossas faculdades cognitivas, no mundo, em especial o uso prático, o qual corresponde ao processo moralizador da humanidade. Como podemos perceber, nessa terceira versão dos cursos de Antropologia, Kant define a antropologia pragmática em contraposição à escolástica, na medida em que ele não examina o homem, nem do ponto de vista fisiológico e nem do psicológico. Nesse sentido, Kant ressalta que a sua investigação antropologia procurará determinar o que o homem pode fazer de si mesmo, como um ser social e moral.

Se alinharmos as três versões dos cursos de Antropologia de Kant, logo perceberemos três coisas: primeira – em todas as versões desses cursos, a ideia de antropologia é definida em contrapartida à antropologia escolástica; segunda – a antropologia faz parte do conhecimento do mundo, junto com a geografia física; terceira – a antropologia pragmática está submetida à doutrina da prudência, visto que o homem é investigado através dos efeitos que o uso das suas capacidades cognitivas produz, no mundo sensível, o que nos permite investigá-lo como o jogador e o produto dos diferentes jogos da vida. Por essa razão, a antropologia pragmática é sinônima de uma antropologia moral, nessas anotações dos cursos de antropologia. Para ratificarmos o sentido atribuído ao conceito de antropologia pragmática, examinaremos, inicialmente, a crítica que Kant faz à antropologia escolástica como uma forma de pedantismo e, depois disso, examinaremos a ideia de prudência, nas aulas de Kant.

1 A ANTROPOLOGIA ESCOLÁSTICA, O PEDANTISMO

Nas anotações de *Colleg*, escritas aproximadamente entre 1773-1775, Kant argumenta que o conhecimento do mundo é formado pelo conhecimento do homem e pelo conhecimento da natureza. Entretanto, nessa obra, ele não afirma que o conhecimento do mundo é tratado pela *Geografia física*; diferentemente disso, ele apenas indica a complementaridade entre essas disciplinas, como partes integrantes do conhecimento do mundo. Nessa anotação dos cursos de *Antropologia*, o conhecimento do mundo é tido em contraposição ao conhecimento escolar (*Colleg*, AA, 15:659). Essa oposição entre o conhecimento pedante e o conhecimento do mundo se repete, nas *Aulas de Lógica*. Nessa obra, Kant (Log, AA, 9:46) escreve:

[...] em relação às ciências, há duas degenerações do gosto predominante: o pedantismo [*Pedanterie*] e o cavalheiresco [*Galanterie*]. O pedantismo é praticado nas ciências escolares e limita dessa maneira o seu uso; o cavalheiresco é praticado apenas nos ambientes de reuniões e de companhia ou para o mundo e as limita, assim, no que concerne ao seu conteúdo.

De acordo com Kant, o cientista pedante não possui o conhecimento do mundo, por isso, ele não sabe como transmitir popularmente o seu conhecimento aos homens. Dito de outro modo, o pedante é o enganador das fórmulas [*Formalienklauber*], dado que ele substitui a referência pela coerência lógica e abre mão do uso do conhecimento em favor das fórmulas lógicas. “Por isso, o pedantismo também pode ser caracterizado como uma minuciosidade rebuscada ou uma inútil exatidão de fórmulas” (*Log*, AA, 9:46). Assim, para Kant o pedante apenas se preocupa em transmitir a precisão lógica da fórmula, contudo, não demonstra o que é exigido à aplicação da mesma. Todavia, Kant adverte que não devemos ignorar, por isso, a exigência da perfeição lógica do conhecimento escolar, porque o exercício lógico não pode ser sacrificado em favor do cavalheirismo, pois as ciências não podem ser vistas como um tipo de passatempo.

A crítica kantiana ao pedante não significa que ele defenda a vulgarização do conhecimento, a qual ele chamou de conhecimento cavalheiresco [*Galanterie*]. Esse foi definido da seguinte maneira: “[...] assim como o cavalheirismo – semelhante à cortesia que busca o aplauso do gosto – nada mais é que uma popularidade afetada: o cavalheiro esforça-se exclusivamente para ganhar a simpatia do leitor e não o molesta uma vez sequer com uma palavra difícil” (*Log*, AA, 9:47). Diferente do pedante, o cavalheiro esforça-se em ganhar a simpatia do ouvinte, assim descartando o vocabulário específico das ciências em favor de uma linguagem simplicista, que significa a utilização de frases de efeito, mas vazia de conteúdo, e a especificidade da lógica em favor de generalizações e exemplificações.

Feitas essas observações, agora é necessário definir o que Kant compreende por conhecimento popular, porque já definimos o que é o pedantismo e o cavalheirismo. Acerca do conhecimento popular, Kant (*Log*, AA, 9:47) assinala:

[...] com efeito, a verdadeira popularidade exige muito conhecimento prática do mundo e dos homens, conhecimento dos conceitos, do gosto e das inclinações dos homens, o que sempre deve ser levado em conta na apresentação e mesmo já na escolha das expressões convenientes e apropriadas à popularidade.

Conforme a citação, o conhecimento popular exige o conhecimento do homem e do mundo, que, apesar de Kant não citar nessa obra, nós podemos inferir que ele está se referindo às instruções de *Geografia física* e

às de *Antropologia*. “As experiências da natureza e do homem formam juntas o Conhecimento do mundo. A antropologia nos ensina o conhecimento do homem, devemos o conhecimento da natureza à geografia física ou à descrição física da Terra” (PG, AA, 9:157).¹³ Na carta enviada a Herz (10:144), Kant afirma que as suas aulas de antropologia são constituídas por instruções preliminares do conhecimento do mundo; essas lições são compostas por conhecimentos das inclinações e dos gostos dos seres humanos. Kant (*Log* 9:47) argumenta que, “[...] para evitar o pedantismo, são necessários vastos conhecimentos não só das próprias ciências, mas também do que é exigido para o seu uso”. Isto significa que o conhecimento popular é definido pelo uso social viável de qualquer tipo de conhecimento.

Como exemplos de verdadeiro conhecimento popular, Kant indica a leitura dos poemas de Cícero, Horácio e Virgílio e a leitura de Hume e Shaftesbury, pois, nas obras desses autores, encontramos vastos exemplos de como o uso viável de um conhecimento pode defini-lo, mesmo que, em alguns momentos, apresente alguma incoerência formal – no entanto, isso não implica o cavalheirismo. Feita essa breve análise da crítica de Kant ao pedantismo, podemos afirmar que a metodologia popular empregada por Kant, em seus cursos de antropologia, trata da tematização da moral a partir do conhecimento empírico que temos da nossa natureza, entretanto, esse conhecimento não corresponde ao aspecto fisiológico ou psicológico dos seres humanos, mas do conhecimento das nossas inclinações, disposições e gostos. Por esse motivo, o efeito produzido pelo uso que o homem realiza das suas faculdades cognitivas no mundo é essencial, pois o uso nos permite compreendê-lo como o jogador do jogo social e como o produto desse jogo. A crítica kantiana ao pedantismo pode ser resumida na seguinte frase: as ciências pedantes não consideram que a humanidade é produto do seu próprio conhecimento.

2 A IDEIA DE PRUDÊNCIA NAS ANOTAÇÕES DOS CURSOS DE ANTROPOLOGIA

De acordo com Brandt (1999, p. 117), o conceito de pragmático presente nessas versões das aulas de antropologia aqui analisados foi retirado da obra *Initia Philosophiae practicae prima*, de Baumgarten. Para demonstrar a influência de Baumgarten nas aulas de antropologia, citamos o *Erläuterungen Kants zu “Baumgartens Initia Philosophiae practicae prima”*, que são anotações

¹³ Die Erfahrungen der Natur und des Menschen machen zusammen die Welterkenntnisse aus. Die Kenntnisse des Menschen lehrt uns die Anthropologie, die Kenntnisse der Natur verdanken wir der physischen Geographie oder Erdbeschreibung.

de Kant acerca da obra do autor citado. Nessas anotações, Kant sugere haver dois tipos de coação, a moral e a pragmática. A primeira trata da determinação da vontade segundo a lei moral, e a segunda ocupa-se das condições de conciliação entre os arbítrios privados, sob a rege de um princípio moral. Esses dois modos de determinação do arbítrio foram retirados do §56 da obra de Baumgarten. A fim de exemplificar esses dois tipos de coação, Kant (*Erl*, AA, 19:26) apresenta o seguinte esquema:

<i>Coactio est vel practica vel physica</i>	
<i>vel</i>	
<i>Per stimulus</i> Erzwingung	<i>per motiva [moralia] Regel</i> objektiver praktischer Zwang
<i>vel</i>	
<i>subiectiv</i>	<i>per moralia per pragmatica.</i>

Segundo essas anotações, existem dois tipos de coação, *per stimulus* e *per motiva*: esta se refere tanto à moral quanto à pragmática, enquanto aquela remete apenas à instintiva, a qual ocorre por uma imposição da natureza. Desse modo, o autor classifica a coação *per stimulus* como subjetiva, porque ela enfoca uma determinação instintiva, dado ser uma ação necessariamente condicionada por um estímulo natural. Diferentemente da coação *per stimulus*, a coação *per motiva* aborda a capacidade de os seres humanos agirem de acordo com a representação de um fim, que, nesse caso, pode ser um fim moral ou pragmático, pois o homem é um animal racional e dotado de liberdade.

A distinção feita por Kant da coação *per stimulus* e *per motiva*, em *Collins*, é igual à desenvolvida em suas anotações da obra de Baumgarten. Em ambas as obras, Kant argumenta que toda coação prática não é subjetiva, porém, é objetiva, porque o motivo da ação é compatível com a ideia de liberdade positiva. Dessa maneira, a coação prática trata da eleição de um fim determinante da vontade, que pode ser classificado como pragmático ou moral. Acerca do primeiro tipo, Kant (*V-Anth/Collins* 27:258) escreve o seguinte:

[...] todos os motivos pragmáticos são meramente condicionados, na medida em que as ações são meros meios para a felicidade, por isso não possuem, neste caso, um fundamento para a ação em si, mas o que significam. Em razão disso, todos os imperativos pragmáticos são necessariamente hipotéticos e não absolutos. Mas, os imperativos morais

são necessariamente absolutos e expressam uma *bonitas absoluta*, da mesma forma que os imperativos hipotéticos expressam uma *bonitas hypothetica*. Portanto, com o fundamento na prudência, a veracidade pode ser imediatamente boa – no comércio - é tão boa quanto o dinheiro – mas considerada no sentido absoluto, e para todos os propósitos, e a mentira não é verdadeira em si¹⁴ (V-Anth/Collins 27:258).

Todo motivo pragmático é condicionado, já que os motivos são tidos como os meios necessários para se alcançar a felicidade. Por essa razão, dos motivos pragmáticos apenas derivamos imperativos hipotéticos e nunca categóricos, mas, segundo Kant, esse tipo de imperativo é possível, mediante uma coação *por motivo* e nunca *por estímulo*, mesmo que o imperativo não seja categórico. Ainda conforme as *Lições de Collins* (V-Anth/Collins 27:246),

[...] prudence is readiness in the use of means to the universal end of man, namely happiness, and thus here the end is already determined, which is not the case with skill. For the rule of prudence there are two requirements: to determine the end itself, and then the use of means to this end.

Nessa citação, Kant distingue os fins da humanidade, segundo a felicidade e segundo a habilidade; o último não exige a determinação de um fim geral prévio, o que ocorre no caso do primeiro.

Nas *Lições de Collins*, o conceito de prudência é definido como o emprego de respectivo meio para a realização de um fim, que nomeadamente é a felicidade. Para validar essa designação de prudência, o autor destacou dois requisitos: primeiro requisito, a capacidade do ser humano em determinar um fim para si mesmo; segundo requisito, a capacidade do agente em eleger os meios para a realização desse fim. Assim, nessa lição de ética, a prudência é a habilidade do agente moral em escolher os meios necessários para se alcançar a felicidade.

Acerca do adjetivo pragmático, Kant (GMS, AA, 4:417) escreve, em uma nota de rodapé da *Fundamentação da metafísica dos costumes*:

¹⁴ all pragmatic motives are merely conditioned, insofar as the actions are means to happiness, so here there is no ground for the action itself, but merely qua means. Hence all *imperativi pragmatici hypothetice necessitant e non absolute*. But *imperativi morales necessitant absolute* and express a *bonitas absoluta*, just as the *imperativi pragmatici* express a *bonitas hypothetica*. So on grounds of prudence, truthfulness can be immediately good - in commerce, for example, it is as good as ready cash - but regarded in the absolute sense, to be truthful is good in itself, and for every purpose, and untruth is in itself vile.

[...] parece-me que a verdadeira significação da palavra pragmática se pode assim determinar da maneira mais exata. Chamam-se pragmáticas as sanções que decorrem propriamente não do direito dos Estados como leis necessárias, mas da prevenção pelo bem-estar geral. A história é escrita pragmáticamente quando nos torna prudentes, quer dizer, quando ensina o mundo atual a maneira de assegurar a sua vantagem melhor ou pelo menos tão bem como o mundo das gerações passadas.¹⁵

Nessa citação, o autor determina que o conceito de pragmática ocupa-se da prevenção do bem-estar em geral, o que, em tese, está em acordo com as versões dos cursos de *Antropologia*, pois trata da capacidade dos seres humanos em agirem conforme a ideia de felicidade. Ainda na obra acima citada, Kant (GMS, AA, 4:417) declara, sobre a ideia de prudência:

[...] a palavra prudência (*Klugheit*) é tomada em sentido duplo: ou pode designar a prudência do mundo (*Weltklugheit*) nas relações com o mundo, ou a prudência privada (*Privatklugheit*). A primeira é a habilidade (*Geschicklichkeit*) de uma pessoa no exercício de influência sobre outras para utilizá-las para as suas intenções. A segunda é a sagacidade (*Einsicht*) em reunir todas estas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável. A última é propriamente aquela sobre que reverte mesmo o valor da primeira, e quem é prudente no primeiro sentido, mas que não é no segundo, desse se poderá antes dizer: é esperto e manhoso, mas em suma é imprudente.

O primeiro sentido da palavra *prudência* trata da nossa capacidade de lidar com outrem, a fim de juntos realizarmos um fim comum. O segundo sentido diz respeito ao caráter do ser racional finito, pois, nessa asserção, prudência significa a capacidade de alcançar, mediante as próprias intenções, um bem durável, que nesse caso é a virtude. A vantagem durável é a participação do reino dos fins, ou seja, ter a si mesmo como outrem simultaneamente como fim e não como meio. Kant definiu o reino dos fins como “a ligação sistemática de vários seres racionais por meios de leis comuns” (GMS, AA, 7:74\75), que remete à relação entre os homens, intermediada pela lei moral. Isso significa que todos os seres humanos estão submetidos a fins, que são morais ou não, contudo, como participante do reino dos fins, todos os homens

¹⁵ Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Worts pragmatisch könne so am genauesten bestimmt werden. Denn pragmatisch werden die Sanktionen genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten als notwendige Gesetze, sondern aus der Vorsorge für die allgemeine Wohlfahrt fließen. Pragmatisch ist eine Geschichte abgefasst, wenn sie klug macht, d.i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser, oder wenigstens eben so gut als die Vorwelt besorgen könne.

estão obrigados a tratar a si mesmos e outrem nunca como meio, mas sempre simultaneamente como um fim em si, logo, ninguém pode ser um meio para minha felicidade, o que me permite alcançá-la apenas socialmente.

O sentido do termo *prudência privada*, desenvolvido na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é igual ao sentido de prudência apresentado na *Reflexão 1518*, sob a condição de que a prudência privada é a capacidade do agente moral em definir o verdadeiro valor moral das coisas. Na *Reflexão 1518*, Kant (Rx, AA, 15:873) define a prudência do seguinte modo: “[...] por volta dos 40 anos forma-se primeiro a autêntica forma de pensar. (§ Também prudência, isto é, a capacidade de diferenciar o verdadeiro interesse da aparência.) (§ de avaliar o valor das coisas.)”. Esse trecho foi escrito entre 1783 e 1784, provavelmente ao mesmo tempo em que Kant revisava o texto da *Fundamentação da Metafísica dos costumes* para sua publicação, que aconteceu em 1785. Naquela reflexão antropológica, Kant definiu a prudência como a capacidade de avaliar o verdadeiro valor das coisas, o que possibilita ao homem distinguir o verdadeiro interesse moral do falso interesse.

A aparência moral pode ser concebida como a falsidade do caráter ou como os defeitos do caráter (*fehlerhafte Charakter*). Para Kant (Rx, AA, 15:872), “[...] a falsidade é o verdadeiro mal do caráter, pois a falsidade contém os princípios do mal. Não misantropia ou também intolerância, inveja, ingratidão, satisfação maliciosa”. Dito de outro modo, por exemplo, a misantropia, para o autor, faz parte dos defeitos do caráter, porque sua causa pode ser a incapacidade de um jovem em determinar o verdadeiro valor moral das coisas. Diferente dos defeitos do caráter, a falsidade do caráter não concerne a uma incapacidade do uso pleno da razão, pelo contrário, a falsidade se refere à determinação do verdadeiro valor moral das coisas. Entretanto, Kant adverte que aqueles que somente tiverem a prudência do mundo não poderão ser chamados de prudentes, mas deverão ser chamados de imprudentes, todavia, esse tipo de prudência é tido como uma habilidade necessária para a vida social. Assim, a prudência do mundo trata da habilidade dos homens em buscar o bem-estar, a qual pode ser convertida em prudência privada, que é a aquisição de um bem durável. Contudo, é importante observar que, de acordo com a doutrina moral kantiana, não podemos alcançar a felicidade individualmente, mas apenas socialmente.

Em linhas gerais, a definição de prudência desenvolvida nas obras aqui citadas está em acordo com a tese defendida por Loudon, pois, segundo o pesquisador, a antropologia pragmática investiga os efeitos fenomênicos da

liberdade humana no mundo empírico, os quais se referem, por um lado, aos obstáculos que impedem a realização da lei moral pelos seres humanos e, por outro lado, ao modo como os seres humanos influenciam uns aos outros, na realização de diversos fins, que é a lei moral e a felicidade.

Apresentadas as observações acima, podemos argumentar, por conseguinte, que o sentido do termo *prudência*, presente em *Menschenkunde* e em *Anthropologie-Dohna*, também está evidente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*¹⁶, na medida em que a prudência, em seu sentido pragmático, indica a habilidade do homem em agir direcionada a fins, que é a prevenção do bem-estar (felicidade) ou o aperfeiçoamento do próprio caráter. Porém, no caso da antropologia pragmática, a felicidade somente é possível socialmente e não individualmente. Asseverar que o homem possui a capacidade de operar de acordo com fins, em sentido pragmático, implica dizer que: primeiro, ele possui a habilidade de utilizar os outros segundo suas intenções (prudência privada); segundo, ele pode converter essa capacidade em um bem durável, ao avaliar o verdadeiro valor moral das coisas, o que foi chamado por Kant de sabedoria (*Weisheit*), nas suas versões dos cursos de antropologia.

¹⁶ Se nós compararmos a noção de prudência do mundo com a noção de prudência desenvolvida em *Menschenkunde* e *Anthropologie-Dohna*, podemos afirmar que ambas possuem o mesmo significado, pois o próprio Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, advertiu que o conceito de prudência privada corresponde à habilidade de uma pessoa em exercer influência sobre outras e utilizá-las a favor das suas intenções. Ainda referente à ideia de prudência, Kant escreveu o seguinte, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, publicada em 1798: “A idade em que o homem chega ao pleno uso de sua razão poderá ser fixada, em vista de sua habilidade (*Geschicklichkeit*) (a faculdade de atuar com arte em qualquer propósito), por volta dos vinte anos; em vista da prudência (*Klugheit*) (de utilizar outros homens para os seus fins), dos quarentas; finalmente, em vista da sabedoria (*Weisheit*) por volta dos sessenta; nesta última época, porém, ela é mais negativa, para compreender todas as tolices das duas primeiras, quando se poderia viver bem, e mesmo então esse juízo ainda é raro, pois que a inclinação pela se torna tanto mais forte, quanto menos valor ela tem, tanto na ação quanto no prazer.” (*Anth* 7:201) Essa citação diz respeito à capacidade do homem em fazer o uso pleno da sua razão, que, conforme o autor, está associada com a terceira faixa etária apresentada. Além disso, também podemos expressar a capacidade do uso pleno da razão, a partir de três máximas: “1°) pensar por si mesmo; 2°) colocar-se no lugar do outro (na comunicação com seres humanos); 3°) pensar sempre em concordância consigo mesmo.” (*Anth* 7:200) Em outras palavras, essas máximas são coordenadas que ajudariam o homem a retirar de si a sabedoria, pois é impossível infundir sabedoria nele. Tendo em vista esse panorama, Kant identificou cada uma das máximas como um tipo de exercício para atingir o uso pleno da razão, mas que tal uso somente será possível a partir dos 40 anos. Nessa passagem do texto de 1798, o autor também definiu a habilidade como a capacidade de usar a razão direcionada a fins, a prudência como a capacidade de ser humano em utilizar outro em favor dos seus propósitos, e a sabedoria como a capacidade de tolerar as tolices dos outros. Assim, podemos asseverar que o significado da palavra *prudência*, presente nessa obra, inclui o sentido tanto da prudência do mundo quanto o sentido da prudência privada, desenvolvidos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Ainda acerca da doutrina da prudência, Kant (KrV A800\B828) escreve:

[...] prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade. Mas, se as condições de exercício do nosso livre arbítrio são empíricas, a razão só pode ter, nesse caso, um uso regulador e apenas pode servir para efetuar a unidade de leis empíricas; assim, na doutrina da prudência, a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único, a felicidade, e a concordância dos meios para alcançar [...] constituem toda a obra da razão que, para esse efeito, não pode fornecer outra coisa senão leis pragmáticas da nossa livre conduta, próprias para nos alcançarem os fins recomendados pelos sentidos, mas de modo nenhum leis puras complementados pelos sentidos, mas de modo nenhum leis puras completamente determinadas *a priori*.

Nessa obra, a ideia de prudência está associada às condições empíricas do exercício do nosso livre arbítrio, pois trata da unificação de todos os fins dados pelas nossas inclinações em um único fim, que é a felicidade. Entretanto, esses fins não constituem leis práticas, pois eles focalizam os meios para alcançar e, por isso, são tidos como leis pragmáticas. Nesse caso, a doutrina da prudência faria parte do que Louden (2011) chama de ética aplicada, porque a antropologia pragmática aborda as condições empíricas da realização de certo fim, que é a felicidade. Dito isso, nas palavras do pesquisador, “a antropologia pragmática estuda os efeitos fenomênicos da liberdade humana no mundo empírico, não a suposta origem não empírica delas” (LOUDEN, 2011.p. 81). Isso significa que a antropologia investiga as condições empíricas do exercício do nosso livre arbítrio, já que examina os efeitos fenomênicos da liberdade humana, no mundo empírico. Por essa razão, a antropologia pragmática pode ser incluída na segunda parte da moral kantiana, porque ela lida apenas com as leis pragmáticas que tratam da união das condições empíricas do livre arbítrio, que, nesse caso, é a felicidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas diferentes versões dos cursos de antropologia aqui consultados, *Collegentwürfe*, *Menschenkunde* e *Anthropologie Dohna-Wundlackende*, a antropologia pragmática investiga o que o homem pode fazer de si mesmo como um ser racional, todavia, esse exame ocorre mediante os efeitos produzidos pelo uso que ele faz da sua capacidade racional no mundo. Por essa

razão, nessas anotações, o homem é tido como um jogador, na medida em que determina as regras dos jogos, porque ele não é um mero produto da natureza, mas sim da sua capacidade racional. Nesse sentido, propomos diferenciar a antropologia pragmática da escolástica: esta considera que o homem é um mero produto da natureza, enquanto aquela o concebe como um produto do seu próprio conhecimento.

Além disso, indicamos que a metodologia popular empregada por Kant, em seus cursos de antropologia, se ocupa da investigação do homem a partir do conhecimento empírico que temos da nossa natureza, o que não significa que examinamos o ser humano do ponto de vista da fisiologia ou psicologia. Ao invés disso, investigamos o que é o homem, através do uso que ele faz do seu conhecimento no mundo. Em razão disso, defendemos que a antropologia pragmática, nas três versões dos cursos de antropologia, corresponde a uma antropologia moral, entendida como uma doutrina da prudência. Ademais, a noção de prudência presente nas versões de antropologia consultadas é retirada da obra de Baumgarten, *Initia Philosophiae practicae prima*, pois a doutrina da prudência trata das condições empíricas da conciliação entre os arbítrios dos seres humanos, visto que nós nos unimos, a fim de nos educarmos, moralizarmos e civilizarmos. Em razão disso, a antropologia pragmática é definida nessas obras como o estudo do que o homem é capaz de fazer de si mesmo, do ponto de vista educacional, moral e civilizatório. Por fim, defendemos que a antropologia pragmática deve ser compreendida como uma doutrina da prudência.

CONCEIÇÃO, J. V. C. The pragmatic anthropology as a doctrine of prudence in the versions of the courses of anthropology from Kant. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 77-98, Abr./Jun., 2020.

ABSTRACT: This article aims to evidence that the idea of pragmatic anthropology developed in the versions of the courses of anthropology that are *Collegentwürfe*, *Menschenkunde* and *Anthropologie Dohna-Wundlackende*, occupies of a moral definition, because it is subordinated to the doctrine of prudence. This doctrine is understood as the capacity from the human beings to influence each other according to certain goals, the ones that should be useful in social life. Besides that, we will delimit that the meaning of the pragmatic adjective present in these versions of the courses of anthropology was withdrawn from the work *Initia Philosophiae practicae prima* from Baumgarten, because in the notes of Kant about this work the pragmatic motives will always determine private laws of the will, the ones

who may, *a priori*, represent a moral interest and, *a posteriori*, the accomplishment of a desired end by its finite rational being. By this reason, we defend to have in the quoted Kantian works a synonymy between the notion of pragmatic anthropology and the doctrine of prudence.

KEYWORDS: Pragmatic anthropology. Doctrine of prudence. Moral applied. Impure Ethics. Baumgarten.

REFERÊNCIAS

- BRANDT, R. **Kommentar zu Kants Anthropologie**. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 1999.
- CONCEIÇÃO, J.V.C. **Antropologia fisiológica e a antropologia pragmática: a ideia de uma natureza humana em Kant**. *Synesis*, v. 8, n. 2, p. 118-148, ago/dez. 2016.
- FRIERSON, P. **What is the human being?** London and New York: Routledge, 2013.
- FOUCAULT, M. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant**. Editora Vozes: São Paulo, 2011.
- KANT, I. **Menschenkunde: oder philosophische Anthropologie**. Leipzig, 1831.
- LOPARIC, Z. **A semântica transcendental de Kant**. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2005.
- LOUDEN, R. **Kant's Impure Ethics**. New York: Oxford University Press, 2000.
- LOUDEN, R. **Kant's human being: essays on his theory of human nature**. New York: Oxford University Press, 2011.
- LOUDEN, R. **The second part of morals**. In JACOBS, B, KAIN, P. *Essays on Kant's Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- PEREZ, D. A antropologia pragmática como parte da razão prática em sentido kantiano. **Manuscrito – Revista Internacional de Filosofia**, v. 32, n. 2, p. 357-397, 2009.
- PEREZ, D. O significado de natureza humana em Kant. **Kant e-Prints**, v. 5, n. 1, p. 75-87, 2010.
- PLATNER, E. **Anthropologie für Ärzte und Weltweise**. Leipzig: Georg Holms Verlag, 1772.
- KANT, I. **Immanuel Kant's Menschenkunde: oder philosophische Anthropologie**. In STARK, F. (Org.) *Immanuel Kant's Menschenkunde: oder philosophische Anthropologie* Leipzig: Nabu Press, 1831.

SIGLAS DAS OBRAS DE KANT

Kant im Kontext III (Komplettausgabe 2013). © Karsten Worm - InfoSoftWare 2013.

KrV	Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
Br	Briefe (AA 10-13)
PG	Physische Geographie (AA 09)
Refl	Reflexion (AA 14-19)
Colleg	Collegentwürfe aus den 80er Jahren.
V-Anth/Col.	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins (AA 25)
V-Anth/Fr.	Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer (AA 25)
V-Anth/Men	Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde, Petersburg (AA 25)
V-Mo/Collins	Moralphilosophie Collins (AA 27)
Anth-Dohna	Vorlesungen über Anthropologie: Anthropologie Dohna Wundlaken
Erl	<i>Erläuterungen Kants zu „Baumgartens Initia Philosophie practicae prima”(AA 19)</i>

Recebido: 14/3/2018


Accito: 23/10/2019

GLOBALIZAÇÃO ECONÔMICA, DESMONTE DO ESTADO SOCIAL E DÉFICIT POLÍTICO TRANSNACIONAL: UMA ANÁLISE CRÍTICA A PARTIR DE JÜRGEN HABERMAS¹

Jorge Adriano Lubenow²

RESUMO: O artigo trata da análise crítica de Jürgen Habermas a respeito das consequências do modelo neoliberal de integração global via mercado, em especial o desequilíbrio entre política e mercado, o fim do compromisso com o Estado social e o déficit democrático no nível transnacional. Para o filósofo alemão, a concepção neoliberal de sociedade desestatizada do capitalismo global atinge o nexos entre Estado nacional, democracia e justiça social, marginalizando o Estado e a política, em favor da privatização dos serviços públicos e sendo insensível às questões de justiça social, aos custos sociais do crescente aumento da pobreza, desigualdade e exclusão social, mesmo em países abastados da Europa e América do Norte. Ao deslocar o fiador da integração social para além das fronteiras nacionais, o capitalismo global foge ao controle estatal e esvazia o poder dos Estados nacionais, em termos de substância democrática e de política social, e gera um déficit de legitimação, ao transferir competências nacionais para agências ou organismos transnacionais, cuja legitimação não deriva da sociedade civil ou de uma esfera pública politicamente constituída. Em contrapartida, Habermas defende um poder democrático capaz de domesticar politicamente o mercado globalizado, reconstruir a democracia estatal-social num nível transnacional, em vista de uma ordem socialmente mais equilibrada, e compensar o déficit social e de legitimação democrática, no âmbito transnacional. Depois de recapitular alguns problemas que se solucionaram nas formas de Estado nacional, o artigo

¹ Este artigo resulta de uma pesquisa de pós-doutorado financiada pela CAPES sobre democracia transnacional em Jürgen Habermas, realizada junto à Europa-Universität Flensburg/Alemanha, no semestre de inverno 2014-2015, sob a orientação do Prof. Dr. Hauke Brunkhorst. Uma versão preliminar foi apresentada na disciplina “Transnational Democracy Europe and beyond”, coordenada pelo mesmo professor, e também na conferência de encerramento da I Jornada do NEFIPE - Núcleo de Estudos em Filosofia Política e Ética da UFPE, em Recife, dia 23/11/2016. Agradeço aos colegas do NEFIPE da UFPE e do PPG-Filosofia da UFPB pelos comentários e observações críticas. Sobre o impacto da globalização econômica na integração política europeia, o novo perfil econômico-liberal da Europa e o déficit democrático das instituições políticas da União Europeia, ver: LUBENOW (2015, 2016, 2017).

² Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Pós-Doutor em Filosofia pela Europa-Universität Flensburg/Alemanha (2015) e pelo CNPq/FAFEPI (2010). Professor Associado I do DFE e Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Coordenador do Centro de Pesquisas em Democracia da UFPB e do Grupo de Pesquisa em Democracia (CNPq/UFPB), João Pessoa, PB – Brasil.  <http://orcid.org/0000-0001-6043-4538> E-mail: jlubenow@hotmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.06.p99>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

descreve como a globalização econômica afeta a soberania cultural, econômica, administrativa e jurídica, política, social e trabalhista dos Estados nacionais (1), e quais as possibilidades de reenquadrar politicamente os mercados, estendendo a democracia estatal para além das fronteiras nacionais (2). Com isso, quer-se mostrar que a obra de Habermas não é cega para a relação democracia-capitalismo, para os efeitos colaterais da “colonização da política pela economia”, para a influência corrosiva da economia capitalista na despolíticação da esfera pública e da política.

PALAVRAS-CHAVE: Jürgen Habermas. Globalização econômica. Democracia transnacional. Déficit de legitimização. Estado social.

Não se pode ter legitimidade democrática sem justiça social. (HABERMAS, 1998, p. 8)

INTRODUÇÃO

O Estado nacional configurou-se como uma constelação histórica de integração social capaz de resolver problemas que não podiam mais ser resolvidos no âmbito local/comunidades, criando uma nova forma de solidariedade ainda mais abstrata entre estranhos nas formas de Estado nacional, criando um nexo entre Estado nacional e identidade/consciência nacional, soberania, nação, território, economia, finanças, fiscal, administrativa, jurídica, política, social, entre outras (HABERMAS, 1992, 1996, 1998).

Historicamente, o Estado nacional se definiu por língua, hábito, tradição em comum, fronteira e domínio estatal territorial e social. A formação da identidade nacional se caracterizou pela superação dos vínculos regionais, particularistas; um processo difícil de superação da lealdade para com a aldeia, a família, a região e a dinastia, para uma compreensão mais universalista e abstrata de integração social. A consciência de unidade na multiplicidade foi assumida, depois da religião, pela nação e pela consciência natural de pertença. A formação da identidade nacional configurou-se na passagem de uma identidade presa à localidade, família, tradições regionais, para uma unidade imaginária abstrata mais ampla, uma nova forma de identidade coletiva. Essa construção simbólica foi mobilizada em forma de integração cultural e preenchida pela ideia de nação de cidadãos de um Estado. Essa nova consciência nacional foi abastecida pelo substrato cultural em vista de uma solidariedade cívica. Tratou-se de uma nova maneira de solidariedade, mais abstrata, na qual os membros de uma nação se sentiam corresponsáveis, mesmo estranhos entre si (vejam-se os casos do serviço militar obrigatório, o pagamento de impostos etc.).

No sentido político, o Estado nacional constituiu um novo modo secularizado de legitimação, possibilitando uma nova espécie de integração social via consciência nacional, uma solidariedade abstrata mediada política e juridicamente. O Estado nacional foi o lugar no qual se articulou a ideia republicana de ação consciente e efetiva de uma sociedade sobre si mesma. No entanto, para Habermas, essa forma de institucionalização baseada no Estado nacional se encontra cada vez mais ameaçada pela globalização econômica, cuja dinâmica ameaça não só a soberania territorial, a efetividade do Estado regulador e a identidade coletiva, mas também as condições de funcionamento e de legitimação do processo democrático, em sua forma nacional. Isso impõe limites e desafios ao Estado nacional, que ultrapassam a capacidade de ação política e corroem a soberania interna dos Estados nacionais, afetando a soberania e a nacionalidade. Nesse sentido, estaríamos enfrentando um desafio similar ao da formação dos estados nacionais:

A seu tempo, o Estado nacional foi uma resposta convincente ao desafio histórico de encontrar um equivalente funcional às formas de integração social tidas na época como em processo de dissolução. Hoje estamos novamente diante de um *desafio análogo*. A globalização em trânsito e da comunicação, da produção econômica e de seu financiamento, da transferência de tecnologia e poderio bélico, em especial dos riscos militares e ecológicos, tudo isso nos coloca em face de problemas que não se podem mais resolver no âmbito dos Estados nacionais, nem pela via habitual do acordo entre Estados soberanos. Salvo melhor juízo, tudo indica que continuará avançando o esvaziamento da soberania dos Estados nacionais. (HABERMAS, 1996, p. 129-130).

1 IMPACTOS DA GLOBALIZAÇÃO ECONÔMICA SOBRE A SOBERANIA DOS ESTADOS E DEMOCRACIAS NACIONAIS

Quais os impactos da globalização econômica sobre o Estado nacional? Como a globalização econômica impacta o nexos entre Estado nacional e identidade nacional? Como a globalização afeta a soberania econômica, política, social, fiscal, territorial, de mercado de trabalho, entre outras?

A “globalização” é uma modificação estrutural do sistema econômico mundial para além das fronteiras dos Estados nacionais reguladores, transformando e diluindo as tênues fronteiras que separam a economia, a administração, a sociedade e a cultura, e engendrando processos “pós-nacionais”

que fogem ao controle estatal. A “constelação pós-nacional”³ significa o esvaziamento do poder do Estado nacional. Além do enfraquecimento, em termos de soberania (econômica, financeira, fiscal, administrativa, jurídica...), o Estado nacional perde em termos de autonomia e competência de ação (capacidade de controle), em substância democrática (déficit de legitimação) e de política social (fornecer serviços de modo eficaz). A perda da autonomia se revela na incapacidade do Estado nacional em proteger os cidadãos contra os efeitos de decisões externas, fora de suas fronteiras, mas que impactam, de modo decisivo, nos âmbitos internos de ação (problemas ecológicos, crime organizado, tráfico de armas, epidemias, segurança tecnológica, entre outros).

a) Soberania cultural. Como a globalização econômica influencia o nexo entre Estado nacional e cultura/identidade nacional? Impacto cultural.

Para Habermas, a globalização econômica engendrou processos de diferenciação cultural da sociedade (pluralidade cultural) pós-nacionais que afetam a função integrativa cultural do Estado nacional (ideia de povo/nação) e corroem a identidade coletiva nacional. Com isso, provoca uma dinâmica dupla na consciência nacional, a qual oscila entre fechamento e abertura; vejam-se os sintomas da fragmentação do substrato cultural nacional manifestada na perda da solidariedade cívica e que se intensificam interna e externamente. Internamente, no estabelecimento de políticas mais rígidas de imigração e nas reações etnocêntricas ao que é estrangeiro; externamente, a capacidade de coesão cultural é pressionada a se abrir internamente para a pluralidade dos modos de vida, e que decorre do consumo, comunicação e turismo de massa, os quais difundem uma espécie padronizada de cultura (geralmente e preponderantemente norte-americana). Escreve Habermas (1996, p. 141):

A seu tempo, o Estado nacional proporcionou um contexto de comunicação política em que foi possível aparar os impulsos abstrativos da modernização social, tomar uma população privada do seu contexto de vida que ela havia herdado da tradição e reacomodá-la no encadeamento de um mundo vital ampliado e racionalizado, também pela via da consciência nacional. Foi-lhe possível cumprir essa *função integrativa* assim que o status jurídico do cidadão vinculou-se ao fato de se pertencer culturalmente à nação [...]. Porém, em sociedades pluralistas, convivemos hoje com evidências cotidianas que se distanciam cada vez mais do modelar Estado nacional com uma população culturalmente homogênea.

³ Embora essa discussão sobre o Estado social transnacional apareça nas várias obras aqui citadas, ela é a questão central de HABERMAS (1998).

A diferenciação e a multiplicidade das formas culturais de vida, grupos étnicos, diferentes confissões religiosas e imagens de mundo impõem o desafio de pensar o que pode conferir unidade a essa cultura política, nessa multiplicidade de subculturas. Trata-se aqui da existência de uma lacuna de integração social.

Para Habermas, o papel de fiador numa sociedade pluralista, no que diz respeito à cultura e às visões de mundo, não pode ser delegado a um substrato aparentemente natural de um povo pretensamente homogêneo, mas, sim, deve ser transferido para o plano da formação política da vontade e da comunicação pública. Nesse caso, *o processo democrático deve se prestar como fiador da integração social* cada vez mais diferenciada, desacoplando cada vez mais o plano da cultura política partilhada do plano das subculturas e suas identidades, cunhadas de maneira anterior à política; algo como um “patriotismo constitucional” (*Verfassungspatriotismus*) poderia ocupar, como “liga/coesão” (*Zusammenhalt*), o lugar do nacionalismo original (HABERMAS, 1996). No entanto, a tendência de uma autocompreensão “pós-nacional” da coletividade política tornou-se um problema tanto para países, como os Estados Unidos, quanto para a maioria dos países da Europa Ocidental; vejam-se os casos de fundamentalismo, terrorismo, nacionalismo, etnocentrismo, imigração, hostilidade contra estrangeiros.

Além disso, o desafio do multiculturalismo alerta para uma nova forma de solidariedade entre cidadãos, num nível mais abstrato de um universalismo mais sensível às diferenças. Em contrapartida, é preciso articular, na sociedade civil e nas esferas públicas políticas dos Estados nacionais, a modificação da consciência dos cidadãos em vista de uma consciência de *solidariedade cosmopolita*, no sentido de se compreenderem como fazendo parte cada vez mais de uma comunidade mundial. Todavia, Habermas (1998) descrê na capacidade das elites governantes nacionais de articularem uma consciência de pertença ampliada e situa esse encadeamento no seio dos movimentos sociais e das organizações não-governamentais. Apesar de alguns exemplos de mudança de mentalidade (mentalidade pacifista, ecológica), a despeito de não serem de todo ineficazes, não têm força vinculante suficiente; uma solidariedade cosmopolita até o momento inexistente. Mas isso não significa que não seja possível continuar aquela histórica virada abstrata da consciência local/regional em nacional democrática para uma passagem dessa a uma nova forma, também abstrata, de consciência cosmopolita.

b) Soberania econômica/financeira. Como a globalização influencia o nexo entre Estado nacional e economia? Impacto econômico.

A relação entre sistema estatal e dinâmica econômica teve papel importante na fixação do Estado nacional. Trata-se da relação complementar típica entre Estado e economia. Contudo, a globalização altera a anterior relação recíproca entre Estado e economia, visível de modo particular no caso da crescente *desnacionalização da produção econômica* e consequente *desregulação dos mercados*.

A desnacionalização da economia implica que as relações produtivas globalmente ligadas em rede não podem ser mais influenciadas por meios políticos e, por conseguinte, a “política” perde, de modo progressivo, o domínio sobre as condições de produção das quais provêm as estatais receitas tributáveis. Ao ter cada vez menos influência sobre as empresas, os governos se defrontam com o dilema: protecionismo e formação de cartéis nacionais ou desregulação sociopolítica. Abrir mão do controle político (ver, abaixo, “d”) significaria aceitar as consequências sociais do desmonte do Estado social (ver, abaixo, “e” e “f”), em vista da concorrência no mercado internacional.

O que fazer? Segundo Habermas, assim como o Estado intervencionista regulava a economia nacional, da mesma forma é preciso haver a construção de instituições políticas supranacionais capazes de regular a economia transnacional. A política deve acompanhar o mercado, no âmbito transnacional. Nesse sentido, a formação de blocos econômicos regionais (por exemplo: União Europeia, MERCOSUL, NAFTA, ALCA, ASEAN)⁴ é uma tentativa de organizar e fortalecer agentes regionais aptos a atuar no plano global. No entanto, para Habermas, a integração com ênfase econômica não se faz sem prejuízo político, uma vez que os Estados nacionais abrem mão tanto da soberania financeira como da soberania política, em favor de uma união primordialmente monetária, a qual acompanha o mercado na dinâmica de valorização do capital isenta de quaisquer liames políticos de formação democrática. O exemplo mais evidente é o da União Europeia, que se organizou em forma de um mercado comum europeu (ou Comunidade Econômica Europeia), mas encontra resistência de seus países-membros para a organização de um ordenamento político regional em vista de uma “Constituição Europeia”. Escreve Habermas (1996, p. 149):

⁴ UNIÃO EUROPEIA: Comunidade Econômica Europeia; MERCOSUL: Mercado Comum do Sul; NAFTA: Tratado Norte-Americano de Livre Comércio; ALCA: Área de Livre Comércio das Américas; ASEAN: Associação das Nações do Sudeste Asiático.

Desde o Tratado de Maastricht, cresce nos Estados-membros a resistência à expansão vertical de uma União Europeia que dessa forma assumiria ela mesma os traços essenciais de um Estado e mediaría as relações entre seus membros, todos eles Estados nacionais. Sob a consciência das conquistas históricas, o Estado nacional assume uma postura rígida ao levar em conta a sua identidade, já que se vê atropelado e enfraquecido pelos processos de globalização. Hoje como ontem, a política de cunho estatal-nacional ainda se limita a adequar a sociedade, de forma o mais indulgente possível, aos imperativos sistêmicos e efeitos secundários de uma dinâmica econômica global que se mostra amplamente desvinculada das condições políticas circunstantes.

As tentativas de constituição de alianças políticas mais amplas, a partir da formação de blocos econômicos regionais, infelizmente não levaram à modificação do *modus operandi* econômico, em função da influência política. Diante das dificuldades de uma articulação política pós-nacional, capaz de garantir uma domesticação das consequências sociais do capitalismo globalizado, falta nesse nível um arranjo político organizado a fim de coordenar e regular o trânsito comercial globalizado dentro de indicadores sociais aceitáveis. Além disso, apesar da teia de relações estabelecida pela Organização das Nações Unidas, Habermas também descrê na capacidade da ONU de coordenar afirmativamente e preencher aquela função reguladora. Também nas ciências sociais não encontraríamos nem sequer um projeto de uma política capaz de abranger os mercados (HABERMAS, (1998).⁵

c) Soberania administrativa e jurídica. Como a globalização influencia o nexo entre Estado nacional e efetividade administrativa e segurança jurídica? Impacto administrativo e jurídico.

A efetividade administrativa reguladora e a segurança jurídica do Estado nacional são afetadas por novas ameaças que ultrapassam as fronteiras nacionais, tais como problemas ecológicos (problemas atômicos ou buracos na camada de ozônio), criminalidade organizada, tráfico de drogas e de armas, ou mobilidade acelerada de capitais (que ameaçam emigrar, em virtude da taxaço dos lucros).

⁵ Sobre as críticas à ONU, ver: Habermas (2004, cap. 7).

d) Soberania política. Como a globalização influencia o nexa entre Estado nacional e democracia? Em que sentido a globalização econômica poderia afetar o funcionamento das democracias nacionais? Impacto político.

Embora nem todos os Estados nacionais sejam considerados “democráticos”, em muitos lugares apenas com a constituição de Estados nacionais (e suas diferentes matizes constitutivas: territorial, administrativa, fiscal, social), emergiram e se instituíram as democracias do tipo ocidental. Entretanto, a pressão dos mercados globalizados solapa a capacidade dos Estados nacionais de influenciar politicamente o mercado econômico, prejudicando visivelmente a autonomia e a capacidade de ação político-econômica dos atores estatais. A regulação transnacional das decisões opera segundo outra lógica, na qual o dinheiro substitui o poder, o mercado substitui a política. O *desalojamento da política pelo mercado* significa a destruição dos pressupostos sociais para uma participação política, o estreitamento da política social, a dissolvência das formas de integração nacionais tradicionais, o esvaziamento programático de uma política que suspende os pontos de vista normativos, em vista da adequação aos imperativos sistêmicos tidos como inevitáveis. Com a perda do controle, o impotente Estado nacional não consegue mais cumprir as exigências de legitimação.

Diante da decomposição dos liames nacionais, despontaram em âmbito regional e global organizações e práticas políticas plurais com o objetivo de compensar, em alguns setores, as brechas de ineficiência, a perda da autonomia e da capacidade de ação do Estado nacional (por exemplo: Fundo Monetário Internacional e Banco Mundial, G7, NAFTA, MERCOSUL, ASEAN e União Europeia, no campo econômico; Organização Mundial da Saúde, Agência Atômica Internacional, agências especiais da Organização das Nações Unidas, ou ainda: Organizações Não-Governamentais, como Greenpeace e Anistia Internacional).

Todavia, do ponto de vista político, a consequência mais lesiva é que a transferência de competências nacionais para agências ou organismos que atuam internacionalmente estabelece “vazios de legitimação”. Acordos entre atores coletivos que resultam em regulações intergovernamentais carecem de legitimação que deveria derivar de uma sociedade civil e uma esfera pública constituída politicamente. A constelação pós-nacional significa o esvaziamento do poder do Estado nacional, criando um *déficit de legitimação*, visto que as decisões democráticas estão desacopladas dos destinatários, estão subtraídas das arenas nacionais, os atingidos não participam da “produção” da

legitimidade (veja-se, por exemplo, o caso da União Europeia e os processos decisórios burocráticos dos especialistas de Bruxelas).

A consequência política da integração global via imperativos econômicos parece ser a superação do Estado nacional e sua autonomia. Na era da globalização, o Estado teria perdido por completo sua função, incapaz de agir sobre si mesmo, chegando ao fim também toda forma de sociabilidade política, uma *era pós-política*. Ressalta Habermas (1996, p. 151):

A autonomia dos cidadãos é prontamente diminuída na proporção do comportamento moral da autodeterminação ligada a cidadania reconhecida pelo Estado e realocada para o fundamento da autonomia privada [...] O Estado democrático é substituído por um Estado de direito privado sem qualquer remissão filosófica ao direito natural, reduzido a um código de regras e legitimado apenas pela comprovação diária da sua capacidade funcional. Em lugar de normas que são efetivas e que também obedecem a pontos de vista como soberania popular e direitos humanos, surge agora – sob a forma de uma “lógica da integração em rede” – a mão invisível de processos regulados de maneira pretensamente espontânea.

A globalização econômica modificou a constelação histórica da relação, dentro das fronteiras nacionais, entre Estado, sociedade e economia, mas modificou especialmente a relação entre mercados e poder político, enfraquecendo o papel dos atores estatais, uma vez que, *agora, não é mais o mercado que está inserido na dinâmica estatal nacional, mas são os Estados que estão inseridos no mercado global*. Apesar de a dissolução das fronteiras não ser exclusiva da economia, mas se dê também no nível da política (tratados de paz, fluxos migratórios, redes de comunicação, conflitos de identidade cultural...), mesmo assim, essa diluição se processa mais aceleradamente no campo da economia (do que na política) e acaba atingindo, fatalmente, a dinâmica política nacional, ameaçando o Estado social bem como a afinidade entre democracia e Estado nacional, cujo projeto havia conseguido compensar, no nível nacional, os efeitos indesejados do capitalismo. Se, por um lado, o Estado nacional havia conseguido produzir uma forma abstrata de solidariedade entre estranhos e o Estado social havia conseguido atender às exigências político-democráticas das sociedades nacionais, por outro lado, a globalização elimina essa afinidade, esse entrelaçamento entre Estado, sociedade e economia, ameaçando o fundamento pré-político da integração dos cidadãos.

A expulsão da política pelo mercado implica a diminuição da eficácia interventiva e reguladora do Estado nacional em termos de política social. O

Estado nacional enfrenta o dilema de, por um lado, ter que oferecer condições apropriadas para os investimentos e lucros do capital (mesmo com o perigo de mobilidade e fuga do capital, com o aumento de impostos) e, por outro, ter que compensar a ameaça aos padrões sociais, o crescente potencial de desemprego e a sobrecarga do sistema de seguridade social. Ou seja, precisa diminuir a carga tributária/cobrança de impostos e, ao mesmo tempo, aumentar o sistema de seguridade social. Este é o paradoxo que leva a capacidade assistencialista do “Estado social” ao seu limite: fomentar o desenvolvimento econômico excludente e, ao mesmo tempo, dar conta da exclusão que o mesmo ajuda a fomentar.⁶

e) *Soberania social*. Como a globalização influencia o nexos entre Estado nacional e Estado social? Impacto social. O fim do compromisso com o Estado social. Privatizações e desmonte do Estado social.

A globalização implica uma política econômica de desregulação dos mercados, cuja seqüela imediata é a *desconstrução do Estado social*, em forma de custos sociais e políticos da desintegração social, dissolução da solidariedade, com base nos indicadores do aumento da pobreza e de insegurança social que desafiam a estabilidade democrática da sociedade. A globalização “destrói uma constelação histórica que havia provisoriamente permitido o compromisso do Estado social”. Sob as condições da economia globalizada, o controle da dinâmica econômica, a partir de um Estado intervencionista, deixa de ter êxito. Escreve Habermas (1998, p. 84):

Em algumas regiões privilegiadas e sob condições propícias do pós-guerra, o Estado nacional [...] pode se transformar em *Estado social* – graças à regulação de uma economia política, no entanto, intocável no seu mecanismo de autocontrole. Essa combinação bem-sucedida está ameaçada na medida em que uma economia globalizada foge às intervenções desse *Estado regulador*. As funções do Estado social evidentemente só poderão continuar a ser preenchidas no mesmo nível de até agora se passarem do Estado nacional para organismos políticos que assumam de algum modo uma economia transnacionalizada.

A globalização econômica tem ainda outra influência decisiva na política social estatal, perceptível na redução de investimentos sociais e no maior rigor no acesso ao sistema de seguridade social (previdência social). Um

⁶ Habermas já havia sinalizado esse paradoxo em Habermas (1973, 2003).

dos resultados dessa cisão entre Estados nacionais e imperativos econômicos globais é o problema do desemprego também agora em países desenvolvidos. Já se delineiam, mesmo nos países desenvolvidos, condições de vida precarizadas, configurando-se uma nova “subclasse”: grupos marginalizados que não têm mais como alterar sua condição de vida por si mesmos. Nesse caso, tensões sociais autodestrutivas e o incremento na construção de penitenciárias são apenas algumas das consequências sociais e políticas que decorrem da erosão dos laços de solidariedade, da desolação social, da miserabilização física e da erosão moral cívica.

Dentre os principais efeitos colaterais da globalização econômica e a desregulação dos mercados, notabiliza-se o aumento da desigualdade social, mesmo em países desenvolvidos: o aumento constante do número de desempregados, do número de pessoas que recebem auxílio social ou que simplesmente vivem abaixo da linha da pobreza, o qual chega à casa dos milhões, apesar do aumento dos lucros e das ações nas Bolsas de Valores. É nesse sentido a crítica de Habermas (1998, p. 78-79) ao capitalismo neoliberal e ao fim do compromisso do Estado social:

Na figura da democracia de massa de Estados sociais, a forma econômica altamente produtiva do capitalismo foi sujeitada pela primeira vez de modo social e mais ou menos harmonizada com a autocompreensão normativa de Estados constitucionais democráticos [...]. O final do século (livro escrito em 1998, NA) encontra-se sob o signo do risco estrutural de um capitalismo domesticado de modo social e do renascimento de um neoliberalismo indiferente ao social [...]. A globalização econômica constitui o principal desafio para a ordem social e política nascida na Europa pós-guerra.

Além desses, outros problemas e conflitos sociais desafiam os fundamentos democráticos dos Estados de bem-estar social e colocam em xeque a capacidade política de uma sociedade que atua sobre si mesma, de forma democrática, dissolvendo a capacidade de ação necessária para interferir e transformar a dinâmica em curso. *O declínio do Estado social torna-se o maior desafio político de uma constelação pós-nacional para o futuro da democracia*, porque afeta as condições de legitimidade e de funcionamento das democracias do Estado nacional.

f) *Soberania trabalhista*. Como a globalização influencia o nexo entre Estado nacional e mercado de trabalho (justiça social)? Impacto trabalhista.

A desregulação dos mercados econômicos e a competição mundial alteram significativamente as condições de funcionamento do mundo do trabalho. Nesse sentido, a discussão sobre justiça social e eficiência de mercado entra em uma nova fase, com a unificação econômica europeia. Uma vez que o Estado nacional não consegue dar conta da desnacionalização da economia, as discussões sobre emprego e trabalho assalariado se dissipam, enquanto fim político, e aceleram a dinâmica do empobrecimento e de marginalização social; veja-se o diagnóstico nada animador dos índices de desemprego na casa dos milhões, tanto na União Europeia quanto em países como Inglaterra e Estados Unidos (HABERMAS, 1998). Abrir mão do objetivo político do pleno emprego pode significar a diminuição dos padrões de justiça social e solidariedade coletiva. Mesmo em países abastados da América do Norte e Europa, as políticas sociais dos Estados nacionais mostram-se insuficientes no combate à decadência do padrão social, consequência de mercados de trabalho globalizados e em rápida expansão. Se há pouco ainda se pensava em políticas de renda mínima articuladas pelo Estado nacional como viabilidade de reforma social, hoje o cenário possível de respostas poderia dar-se apenas se articulado num nível pós-nacional.

2 COMO REEQUILIBRAR POLÍTICA E MERCADO? É POSSÍVEL REENQUADRAR POLITICAMENTE OS MERCADOS? DESAFIOS DA DEMOCRACIA NA CONSTELAÇÃO PÓS-NACIONAL

Será que a perda da influência da política em nível nacional aponta na direção de uma abdicação da política em geral ou será que o medium da política pode se regenerar noutros níveis e crescer na esteira dos mercados transnacionais?

(HABERMAS, 2001, p. 14)

Apesar do impacto da globalização econômica do capitalismo neoliberal esvaziando a soberania cultural, econômica, administrativa, jurídica dos Estados nacionais, aqui *interessam os impactos políticos e sociais da globalização*: as consequências do esvaziamento da soberania política dos Estados nacionais,

o esfacelamento do nexos original entre Estado nacional e democracia, o desmonte do Estado social, o desalojamento/expulsão da política pelo mercado e o futuro da democracia na constelação pós-nacional.

a) Crítica ao modelo neoliberal de sociedade de mercado desestatizada

O neoliberalismo se orienta pela lógica do Estado social mínimo e pela eficiência do mercado que, por sua própria dinâmica, haveria de garantir uma divisão socialmente justa. No entanto, a alternativa neoliberal, com sua desregulamentação de mercados e privatização dos serviços básicos, não encontra, para Habermas (1998, p. 141) “[...] uma justificativa *funcional* [...] para tornar aceitável de modo *normativo* diferenças sociais muito gritantes”. Esta é a crítica: a opção do neoliberalismo pela desregulamentação dos mercados, em detrimento de questões de justiça social, demonstra o grau de insensibilidade em relação aos custos sociais: “Os mercados são surdos para informações cuja linguagem não seja a dos preços”, frisa Habermas (1998, p. 143). Além disso, por reproduzir vantagens já estabelecidas, fracassa também a “força igualizante” do mercado, uma vez que não satisfaz as exigências ideais de livre competição. Segundo a crítica de Habermas (1998, p. 239) ao neoliberalismo, estamos sucumbindo às pressões e nos adequando aos imperativos funcionais:

Não se sabe mais bem ao certo se a concepção democrática de uma sociedade que atua politicamente sobre si com a vontade e a consciência dos seus cidadãos reunidos assume os traços de uma utopia desejável e fora de moda ou de uma utopia perigosa. O neoliberalismo – aliado a uma antropologia pessimista – também nos habitua cada dia mais a uma nova condição mundial na qual a desigualdade social e a exclusão voltam a valer como fatos naturais.

Essa é a crítica ao projeto neoliberal de globalização econômica, para fugir à regulação estatal nacional, ao desenho neoliberal de uma sociedade de mercado desestatizada, a qual marginaliza o Estado e a política, desestatizando a política:

A imagem de uma sociedade de mercado mundial não se ajusta mais a um palco mundial no qual o terrorismo mundial se apresenta e o fundamentalismo religioso reaviva categorias políticas esquecidas [...] O Belo mundo novo dos neoliberais não foi apenas empiricamente destituído de valor; do ponto de vista normativo, era fraco desde o

início. Rouba do indivíduo a sua autonomia de cidadão de Estado e o abandona às contingências de eventos de uma complexidade incontrollável. As liberdades subjetivas do sujeito privado são apenas os fios dos quais o cidadão autônomo da sociedade bamboleia como uma marionete (HABERMAS, 2004, p. 185-186).

Também no apêndice da obra *Zur Verfassung Europa [Sobre a Constituição da Europa]* (2011), ao escrever sobre a crise de legitimação do capitalismo globalizado, Habermas faz uma crítica enérgica ao Consenso de Washington e seu famigerado projeto econômico com o qual os países deveriam ser reformados:

Tornou-se digna de escárnio a agenda que concede aos interesses dos investidores um predomínio sem escrúpulos, que aceita passivamente a desigualdade social crescente, o surgimento de um “preariado”, a pobreza infantil, os salários aviltantes e assim por diante, que solapa, com sua loucura de privatizar, as funções centrais do Estado, que retalha os restos da deliberação da esfera pública política para facilitar a ampliação dos rendimentos dos investidores financeiros. [...] Desde muitos anos se acumulam provas empíricas de que esse prognóstico (“Deixe os ricos enriquecerem que a riqueza goteja para os pobres”) é falso. Os efeitos do aumento de riqueza são tão assimétricos nacional e mundialmente que as zonas de pobreza se alargam aos olhos de todos nós (HABERMAS, 2011, p. 101-103).

Diante do diagnóstico habermasiano dos impactos da globalização sobre os Estados nacionais, quais as possibilidades de contraposição a essa conjuntura? Quais as chances dos Estados nacionais de compensar a perda das competências? Qual a margem de manobra que ainda resta aos Estados nacionais? Estão as democracias nacionais subordinadas a uma globalização econômica incontrollável? É possível um controle de mercados globalizados via regulação política? De que modo seria possível domesticar politicamente o capitalismo global desenfreado? Qual poderia ser a resposta política alternativa e apropriada para processos democráticos, para além do Estado nacional? A perda da capacidade de controle político, em nível nacional, pode ser compensada em nível transnacional? A política deveria esforçar-se em alcançar o mercado que parece lhe escapar? A política conseguirá alcançar os mercados? Existe no plano transnacional algum equivalente para o *déficit* democrático que surge no plano nacional? As comunidades políticas podem formar uma identidade coletiva, para além das fronteiras de uma nação e, desse modo,

preencher as condições de legitimação para uma democracia pós-nacional? Qual a possibilidade de uma política transnacional? Quais as chances de estender a forma de influência democrática das sociedades sobre si mesmas, articulada nos Estados nacionais, num contexto pós-nacional? Enfim, trata-se de saber se é possível ou não desenvolver uma democracia social-estatal, para além das fronteiras nacionais.

Embora, no último quartel do século passado, o Estado social tenha conseguido compensar os efeitos indesejados de um sistema econômico altamente produtivo, nas sociedades desenvolvidas – o conceito de uma sociedade que influi sobre si mesma, através dos meios políticos –, com a globalização econômica, esse projeto atinge seus limites. O temor de Habermas é que não se consiga, mesmo nas sociedades desenvolvidas, enquadrar politicamente os mercados, sobrecarregando e enfraquecendo ainda mais os Estados nacionais. Sobre esse ceticismo, escreve Habermas (2001, p. 85): “Os mercados só reagem a mensagens codificadas na linguagem dos preços. Isso significa que eles são surdos em relação aos efeitos externos que eles mesmos geram em outras esferas”.

b) Respostas políticas: os desafios da democracia diante da globalização (HABERMAS, 2001, p. 92-98).

Segundo Habermas, ao menos quatro são as respostas políticas que se apresentam, diante dos desafios da globalização:

- *Neoliberais*: os que são simplesmente a favor da globalização e da desterritorialização. Recomendam a subordinação do Estado aos imperativos de uma integração socioeconômica transnacional (des)regulada pelos mercados, restando-lhe a tarefa de Estado empreendedor, preparando a infraestrutura e os cidadãos para o trabalho empresarial; defendem a diminuição do Estado social.

A primeira objeção de Habermas é que o período de transição fatalmente levaria ao crescimento da injustiça social e da fragmentação da sociedade, e à corrupção dos padrões morais e das infraestruturas culturais. Mesmo que a desregulação econômica dos mercados globais realize o equilíbrio global de uma divisão do trabalho simétrica, é preciso considerar os custos de um período de transição capaz de provocar um crescimento acentuado

das injustiças sociais e do esvaziamento das funções e dos espaços de ação do Estado nacional.

A segunda objeção de Habermas denuncia o esvaziamento da democracia, o qual implicaria, por conseguinte, a fragmentação do tecido social e cultural, sob o qual se erigiram arranjos democráticos que conferem aos cidadãos possibilidades de influência política em suas condições sociais, mas para os quais não se avistam equivalentes em nível supranacional. É nesse sentido que a globalização econômica provocaria uma nova “mudança estrutural da esfera pública”, a partir da mudança do deslocamento de peso nas relações entre Estado, sociedade e economia, com ênfase agora no mercado, e não mais no Estado; trata-se de uma nova “despolitização”, não provocada pelo Estado intervencionista/ regulador (como nas décadas de 70 e 80), contudo, pela desregulação do Estado acentuadamente de viés econômico; consequência do esvaziamento do âmbito político.

- *Protecionistas*: os que são simplesmente contra a globalização. Contra a erosão da afinidade entre Estado nacional e democracia, o esvaziamento do poder democrático do Estado e a decadência social, defendem a necessidade de fechar as comportas contra tudo que possa transcender as fronteiras nacionais (traficantes de armas e drogas que colocam em risco a segurança nacional; filmes estrangeiros, os quais põem em risco a cultura nacional; capital estrangeiro; imigrantes, que colocam em risco o padrão de vida local).

A objeção de Habermas é quanto à rejeição etnocêntrica e xenofóbica; a globalização econômica é um fato, e é inócua a tentativa de fechar o Estado nacional sobre si mesmo, com o objetivo de recuperar sua antiga força. Numa era globalizada, qualquer reação protecionista baseada no fechamento do Estado está condenada ao derrotismo. Não existe nenhuma perspectiva para projetos restauradores que pretendem abandonar unilateralmente o resultado sistêmico da globalização econômica além-fronteiras.

Todavia, diante das limitações da esfera de atuação dos Estados nacionais, estas duas alternativas que se apresentam – *abertura e fechamento* – não conduziriam muito longe. Enquanto a primeira posição, mais ofensiva e libertária, saúda o capitular das fronteiras territoriais e sociais como libertação dos indivíduos da regulação estatal e das pressões assimiladoras de um comportamento coletivo, a segunda posição, mais defensiva e de recusa, apela para o caráter protecionista do Estado, capaz de monopolizar a violência, o

direito, a ordem, a segurança interna, os imigrantes e o capital estrangeiro. Entretanto, para Habermas, *ambas as posições são superficiais e é preciso tomar cautela, tanto em relação aos projetos de abertura que se apresentam como progressivos quanto em relação às utopias regressivas de fechamento:*

Sob as condições cambiantes da constelação pós-nacional, o Estado nacional não pode recuperar sua força anterior com base em uma política de fechamento (*Politik des Einigeln; sich zurückziehen*). O protecionismo neonacional não pode explicar como uma sociedade mundial poderia ser novamente dividida em seus segmentos [...]. Igualmente pouco convincente é uma política de autoliquidação que permita que o Estado se desfaça das redes pós-nacionais. O neoliberalismo pós-moderno não pode explicar como os déficits de controle e de legitimação, surgidos em termos nacionais, poderão ser equilibrados em um nível supranacional sem novas formas de regulamentação nomeadamente políticas [...]. Tal projeto dirige aos atores do Estado nacional a expectativa paradoxal de perseguir hoje, já nos limites de suas atuais capacidades de ação, um programa que só podem evidentemente realizar para além desses mesmos limites (HABERMAS, 1998, p. 124-125).

Aqui aparece mais claramente o paralelo estabelecido por Habermas entre neoliberalismo e pós-modernismo, pois ambos convergem para *o fim da política*. Para as teorias pós-modernas, não faz sentido um novo fechamento do ponto de vista político, porque a capacidade de autolegislação e integração social da coletividade se decompõem no rastro da derrocada do Estado nacional. Escreve Habermas (1998, p. 133-134):

Junto com a forma de organização do Estado nacional deve perder também a sua base uma política de bem-estar social que supostamente atrofiou-se em uma mera “administração do social” [...]. Para o pós-modernismo, a dissolução das sociedades organizadas com base no Estado nacional implica o “fim da política”, no qual também o neoliberalismo (que quer passar tanto quanto possível para a função de controle do mercado) deposita suas esperanças [...]. Partindo de premissas diferentes, pós-modernismo e neoliberalismo concordam com a mesma visão: os mundos da vida dos indivíduos e de pequenos grupos se dispersam como mônadas por redes que se estendem pelo mundo e são coordenadas funcionalmente, em vez de se engrenarem nos caminhos da integração social em unidades políticas maiores e mais estratificadas.

Contudo, ao considerar que nem os favoráveis nem os opositores da globalização mercantil oferecem argumentos conclusivos, em contrapartida,

Habermas vislumbra no horizonte uma terceira via, a qual se bifurca em duas: defensiva e ofensiva.

- *Defensiva*: para a terceira via, em sua variante defensiva, a subordinação da política aos mercados se tornou inevitável (o capitalismo não pode ser mais domesticado) e, por isso, aposta na força estruturante de uma política que, no plano supranacional, tenta alcançar os mercados que fugiram do controle nacional (no máximo, o capitalismo pode ser amenizado, em termos nacionais). Em vez de reativo, o Estado deve assumir um papel ativo e desenvolver uma política social que capacite seus cidadãos para a concorrência (o Estado proteger o trabalhador dos riscos da desregulamentação dos mercados econômicos e das relações trabalhistas), qualificá-los com habilidades empresariais (capacitá-lo com qualidades empreendedoras), dotá-los de capacidade e eficiência necessária para concorrer no mercado (ajudar a inseri-lo da melhor forma no mercado competitivo). Trata-se de um deslocamento do ônus da responsabilidade e dos riscos do Estado para o cidadão; colocando o risco em suas costas, o indivíduo não precisa recorrer ao amparo social do Estado.

A primeira objeção de Habermas é que o critério de igualdade social seria entendido apenas como igualdade de oportunidades. Abandonar o objetivo político do pleno emprego significa abrir mão dos padrões públicos de justiça social. Ao considerar que o trabalho remunerado informal continua sendo a chave da integração social, os partidários dessa “terceira via defensiva” (Habermas (2001, p. 96) denomina “nova esquerda”) se alinham com o imaginário ético do neoliberalismo: uma forma de vida ética orientada pelo mercado mundial.

A segunda objeção de Habermas é que a noção de “homem flexível” seria apenas uma justificativa para sobrecarregar o indivíduo com o peso dos problemas que ela mesma (a integração social neoliberal) não consegue resolver.

- *Ofensiva*: a terceira via, em sua variante ofensiva, orienta-se, não pela lógica do mercado, mas sim pela prioridade da política, criando condições políticas para além do Estado nacional. A política, vinculada a um processo democrático de legitimação apoiada no princípio do discurso, poderia opor-se aos mercados globalizados. Embora não possa ser mais operada no quadro do Estado nacional, em virtude da desconstrução da democracia nacional e da impossibilidade de sua reconstrução, uma política deliberativa poderia ajudar a *delimitar as fronteiras da lógica sistêmica do mercado*, no âmbito de unidades

políticas maiores, além das fronteiras nacionais, compensando a perda de função do Estado nacional, sem que o elo de legitimação fosse cortado.⁷ No entanto, diante dos mercados globais, a política só poderá se estender, quando criar uma infraestrutura capaz de sustentar uma política interna voltada para além-fronteiras.

Não se trata, todavia, de uma política recuperada capaz de competir pelo poder entre atores políticos e econômicos nacionais envolvidos, porém, de organizar uma *política capaz de inverter o processo* segundo o qual a produção democrática do poder político, a qual depende de processos comunicativos que autorizam o uso do poder, deve orientar – Habermas (2001, p. 97) usa o termo “reprimir” – a dinâmica econômica num nível ampliado transnacional. Para Habermas, essa via seria mais convincente, porque não sacrificaria as vítimas da globalização, nem interromperia a corrente de legitimação democrática iniciada no âmbito dos Estados nacionais.

c) Desafio histórico análogo: impulso abstrato para uma cultura política pós-nacional.

Diante dos desafios da globalização econômica, Habermas argumenta em favor de novas formas de autocondução democrática, agora no contexto da constelação pós-nacional. O mercado se desgarrou do controle/regulação dos Estados nacionais e opera, de forma predominante, na esfera transnacional. Em contrapartida, apenas seria possível reequilibrar mercado e política, estendendo também as formas de condução política nacionais para a esfera transnacional; somente a extensão da democracia estatal-social para além das fronteiras nacionais (democracia pós-nacional) seria capaz de resolver o desequilíbrio entre política e mercado, o déficit de coordenação política, a lacuna de socialização (integração social), no plano transnacional.

Embora seja cada vez mais difícil a política acompanhar a concorrência dos mercados globalizados, torna-se necessário uma maior afinidade entre a política econômica e social (uma vez que o neoliberalismo defende um Estado social e político mínimo), uma política social e econômica direcionada para o futuro de uma ordem cosmopolita socialmente mais equilibrada. É nesse sentido que aponta a exigência habermasiana da reconstrução do Estado social

⁷ Nesse sentido, naquela época, a União Europeia se apresentava como o primeiro exemplo para uma democracia para além dos limites dos Estados nacionais. Sobre os problemas da democracia transnacional na União Europeia, ver: LUBENOW, 2015, 2016, 2017.

num plano supranacional, porque essas instituições supranacionais ainda não existem. Nesse sentido, Habermas (1996, p. 150) ainda procura tratar o tema de forma menos derrotista, não do ponto de vista da “supressão” (*Abschaffung*), superação, extinção do Estado nacional, mas, antes, da sua “suprassunção” (*Aufhebung*), suspensão, atuação diminuída.

O ponto de partida de Habermas (1996, p. 154) é a crítica à visão “substancialista” e a recomendação de uma compreensão “procedimentalista” de *soberania popular*; uma leitura menos etnonacionalista e mais republicana dos conceitos de nação, Estado de direito e democracia. Essa compreensão procedimentalista conduziria a conceitos diferentes de autodeterminação nacional, de multiculturalismo e soberania do Estado. Trata-se de uma “cultura política pós-nacional” acima das subculturas nacionais, de procedimentos e instituições democráticas pós-nacionais. Conforme o filósofo alemão, seria preciso situar o nível de integração social e política num nível ainda mais abstrato, o da compreensão pós-nacional da coletividade.

Nesse sentido, Habermas recomenda o que me parece a sua *tese central* em torno da discussão sobre a formação política pós-nacional: usar o mesmo recurso abstrato de formação de uma “consciência nacional”, na formação dos Estados nacionais, para a formação de uma “consciência pós-nacional”. Dar um salto de abstração do nacional para o pós-nacional. É um desafio análogo ao da formação dos Estados nacionais. O exemplo seria o da União Europeia e seus problemas, na tentativa de passar da união monetária para uma união política. A Europa se encontraria, agora, diante de um problema estrutural semelhante ao que deu origem aos Estados nacionais (a necessidade de unificação política da nação): a unidade política (nacional), que antes era organizada nos Estados nacionais, a partir da ideia abstrata de “nação”, em sua versão nacional-popular, agora deve ser organizada no nível europeu, com base na ideia abstrata de uma comunidade de “cidadãos”, de relações comunicativas que ultrapassem as esferas públicas nacionais. Escreve Habermas (1998, p. 36):

A moldura nacional-estatal para a implementação dos direitos humanos e da democracia tornou possível uma nova forma mais abstrata de integração social para além das fronteiras das linhagens e dialetos. Hoje nos encontramos diante da tarefa de dar continuidade a esse processo com mais um passo em direção à abstração. Uma formação da vontade democrática que ultrapasse as fronteiras necessita de um contexto apropriado. Para tanto, deve-se desenvolver uma esfera pública política de dimensões europeias e uma cultura política comum.

Ainda se referindo à União Europeia, Habermas diagnostica o anacronismo da soberania externa dos Estados, em face das coações e imperativos subversivos do mercado e do incremento global das comunicações e dos transportes, e a ausência de atores coletivos capazes de criar instituições políticas eficientes, num nível pós-nacional. A consequência mais perigosa seria uma *lacuna de legitimação*, resultado da organização de associações e instituições afastadas das bases (por exemplo, a burocracia de Bruxelas), aumentando o fosso entre as administrações burocráticas e os processos genuinamente democráticos. Em contrapartida, esse problema de legitimação poderia ser resolvido superando-se a visão étnica da identidade dos Estados, não no sentido de um “povo europeu homogêneo”, mas no sentido de uma “compreensão política-cultural europeia”. Seria preciso olhar para o que, de fato, une os povos europeus, ter no horizonte a necessidade de superar as compreensões nacionalistas de exclusão, e reconhecer e construir laços de solidariedade comuns, mediados juridicamente. Para tanto, as noções de esfera pública política e sociedade civil adquirem um papel relevante. Assinala Habermas (1996, p. 184):

O próximo impulso no sentido da integração numa socialização pós-nacional não depende do substrato de algum “povo europeu”, mas de redes de comunicação de uma opinião pública política de alcance europeu, enfronhada numa cultura política comum, sustentada por uma sociedade civil com associações de interesses, organizações não-governamentais, iniciativas e movimentos cívicos, e que seja assumida pelas arenas nas quais os partidos políticos possam se referir imediatamente às decisões das instituições europeias, para além das alianças de bancadas, até chegarem a ser um sistema partidário europeu.

Diante disso, Habermas retoma, como recurso argumentativo, o que uma vez já foi um dos pontos fortes do Estado nacional: a capacidade de fechar brechas de legitimação e integração social, com base na participação política de seus cidadãos. Nesse caso, em contrapartida, o *processo democrático* poderia assumir, agora num âmbito ampliado, uma garantia para a coesão e justiça social de uma sociedade diferenciada cultural e funcionalmente. Escreve Habermas (1998, p. 117):

Em sociedades complexas, a formação da vontade e da opinião deliberativa dos cidadãos – fundada no princípio da soberania do povo e nos direitos do homem – constitui *em última instância* o meio para uma forma de solidariedade abstrata, criada de modo geral e reproduzida graças à participação política. O processo democrático [...] só pode afastar o perigo

de uma perda de solidariedade à medida que corresponder a critérios reconhecidos de justiça social.

No entanto, saber se a formação democrática da opinião e vontade será capaz de criar vínculos efetivos pós-nacionais equivalentes ainda é uma *questão em aberto*. De todo modo, ela não poderá se dar, sem a organização de uma sociedade civil e de uma esfera pública política pós-nacional:

Uma ordem mundial e uma ordem econômica global mais pacífica e mais justa não podem ser concebidas sem instituições internacionais capazes de agir, nem sem processos de conciliação entre os regimes continentais ora emergentes, nem tampouco sem políticas que provavelmente só poderão se impor sob a pressão de uma sociedade civil capaz de transitar em esfera global (HABERMAS, 1996, p. 153).

Como vemos, Habermas desloca esse (novo) fiador da integração social nas sociedades pluralistas para além das raízes e fundamentos nacionalistas, para o nível *das instituições e dos procedimentos democráticos*, não baseados na substantiva “origem natural ou cultural”, mas no “substrato procedimental” de formação da vontade política e comunicação pública, capaz de estabelecer uma solidariedade cidadã e vínculos normativos entre estranhos. Destaca Habermas (1996, p. 164):

A ideia de uma soberania popular de tal modo procedimentalizada e orientada para o futuro faz com que perca sentido a reivindicação de retornar a formação de uma vontade política ao *a priori* substantivo de um consenso passado obtido entre membros de um povo homogeneizado num momento pré-político [...]. Não é necessário um consenso básico anterior, garantido pela homogeneidade cultural, porque uma formação democraticamente estruturada de opinião e de vontade política possibilita um acordo normativo racional também entre estranhos. Pelo fato de o processo democrático, graças às suas características procedimentais, garantir legitimidade, ele pode, quando necessário, preencher as lacunas da integração social.

Este seria o cerne da concepção intersubjetiva da soberania popular procedimentalizada de Habermas, segundo o qual o modelo de integração social baseado no contrato social do direito privado entre participantes seria substituído por um processo de comunicação pública:

A formação da opinião e da vontade políticas não se realiza apenas na forma de compromissos, mas também segundo o modelo dos discursos públicos, que visam aceitabilidade racional das regras, à luz de interesses generalizados, de orientações de valor compartilhadas e de princípios fundamentados. Desse modo, esse conceito não-instrumental de política apoia-se no conceito de pessoa que age comunicativamente [...]. Esse processo se qualifica muito bem para a tarefa de assumir o papel de fiador político em caso de inadimplência das funções de integração (HABERMAS, 1996, p. 165-166).

Essa compreensão procedimental da autodeterminação democrática (soberania popular), que visa a incluir uniformemente todos os cidadãos num processo de autolegislação, teria maior afinidade com o republicanismo e, ao lidar segundo os princípios da teoria da ação comunicativa, seria mais apropriada do que a leitura etnonacionalista dos conceitos de nação, Estado de direito e democracia. Escreve Habermas (1996, p. 166-167):

A visão substancialista da soberania popular refere “liberdade” essencialmente à independência externa de um povo; visão procedimentalista, por sua vez, refere-se à autonomia privada e pública, uniformemente garantida *internamente* a uma associação de jurisconsortes livres e iguais.

Em face do déficit de coordenação política, no âmbito mundial, Habermas (2011, p. 104-105) argumenta pela necessidade de equilibrar mercado e política, capitalismo e democracia:

A globalização econômica, politicamente desejada, deveria ter sido seguida por uma coordenação política mundial e por uma juridificação mais ampla das relações internacionais... A presente crise nos faz tomar consciência desse déficit [...]. Desde o começo da Modernidade, mercado e política têm de ser balanceados continuamente, de modo que a rede de relações solidárias entre os membros de uma comunidade política não se despedace. Uma tensão entre capitalismo e democracia permanece sempre, visto que mercado e política baseiam-se em princípios opostos. Também, após a última onda de globalização, o fluxo de decisões seletivas, descentralizadas e liberadas, formando redes cada vez mais complexas, requer regulamentações que não podem existir sem uma ampliação correspondente de procedimentos políticos de universalização de interesses.

Entretanto, embora seja possível observar indicadores de uma “política interna mundial” – governos europeus e asiáticos têm propostas

de regulamentação dos mercados financeiros, de obrigações com a balança comercial, de responsabilidade pessoal de executivos, de controle sobre as bolsas de valores, e até imposto sobre movimentação financeira—, o estabelecimento dessa nova arquitetura do sistema financeiro esbarra nas objeções provenientes dos Estados Unidos e sua política internacional unilateral (HABERMAS, 2011, 2013; LUBENOW, 2018, 2019).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo apresentou o diagnóstico crítico dos impactos da globalização econômica sobre os Estados nacionais e a contrapartida crítica de Jürgen Habermas, para resolver especialmente os impasses políticos e sociais, a partir de uma nova compreensão do processo político democrático, para além dos Estados nacionais.

A expansão econômica globalizada modifica a relação entre economia transnacional e Estados nacionais, delineando mecanismos de funcionamento de fogem ao controle estatal. *Culturalmente*, impacta a relação entre Estado nacional e identidade cultural coletiva nacional, fragmentando o substrato cultural e a solidariedade cívica de um povo/nação, antes fiadora da integração social, e diferenciando em multiplicidade das formas culturais de vida. *Economicamente*, impacta o nexo entre Estado nacional e economia, alterando a anterior relação recíproca entre Estado e economia para uma agora crescente desnacionalização da produção econômica e consequente desregulação dos mercados, perdendo a política, de modo progressivo, a capacidade de influenciar as relações produtivas e tributação; não é mais o mercado que está inserido na dinâmica estatal nacional, mas são os Estados que estão inseridos no mercado global. *Administrativa e juridicamente*, impacta o nexo entre Estado nacional e efetividade administrativa reguladora e segurança jurídica, pelas ameaças que extrapolam fronteiras nacionais (ecológicas, criminalidade, tráfico de drogas e armas, epidemias, segurança tecnológica, mobilidade de capitais, entre outros). *Politicamente*, impacta o nexo entre Estado nacional e democracia, desalojando a política pelo mercado, uma lógica na qual o dinheiro substitui o poder, o mercado substitui a política; isso afeta o funcionamento das democracias nacionais, através da dissolvência das formas de integração nacionais tradicionais e do esvaziamento programático de uma política que suspende os pontos de vista normativos, em vista da adequação aos imperativos sistêmicos tidos como inevitáveis, criando vazios de legitimação; a consequência política da integração

global via imperativos econômicos parece ser a superação do Estado nacional e sua autonomia. *Socialmente*, impacta o nexo entre Estado nacional e Estado social (justiça social), destruindo o Estado de bem-estar social e privatizando serviços essenciais do Estado, perceptível na redução de investimentos sociais, no maior rigor no acesso ao sistema de seguridade social (previdência social), no aumento da pobreza (nas condições de vida precarizadas, mesmo em países desenvolvidos), no aumento constante do número de desempregados, no número de pessoas que recebem auxílio social ou que simplesmente vivem abaixo da linha da pobreza) e insegurança social (na erosão dos laços de solidariedade, na desolação social, na miserabilização física e da erosão moral cívica); privatiza funções centrais do Estado para facilitar a ampliação de rendimentos de investidores financeiros.

No *mercado de trabalho*, impacta o nexo entre Estado nacional e mercado de trabalho, através da desregulação dos mercados econômicos, competição mundial, desnacionalização da economia, afetando profundamente o mercado de trabalho, emprego e trabalho assalariado, os quais se dissipam enquanto fim político e aceleram a dinâmica de decadência do padrão social pelo empobrecimento e de marginalização social, mesmo em países desenvolvidos dos da América do Norte e Europa. Trata-se de um modelo de sociedade de mercado desestatizada que se orienta pela lógica do Estado social mínimo e pela eficiência do mercado, contudo, que não encontra uma justificativa funcional para aceitar de modo normativo desigualdades tão gritantes, em que a exclusão e a desigualdade social passam a valer como fatos naturais.

Em face do problema, qual a resposta política alternativa capaz de domesticar politicamente os mercados globalizados, equilibrando democracia e capitalismo? Quais as chances de reconstruir a democracia Estatal-social para além das fronteiras nacionais, de estender o compromisso do Estado social para instituições e procedimentos, no âmbito transnacional? Eis o principal desafio da democracia, na constelação pós-nacional.

Dentre as respostas políticas que se apresentam, seriam inviáveis: a continuidade da *abertura* (resposta neoliberal), pela privatização do Estado e o esvaziamento da democracia; a utopia regressiva do *fechamento* (resposta protecionista), pela rejeição etnocêntrica e xenofóbica; a terceira via ou *defensiva* (resposta nova esquerda), por se alinhar ao imaginário ético do neoliberalismo ao abandonar o objetivo político do pleno emprego e abrindo mão de padrões públicos de justiça social.

Em contrapartida, Habermas sugere uma quarta resposta, *ofensiva*, que se orientaria, não pela lógica do mercado, mas pela prioridade da política, criando condições políticas para além do Estado nacional, ao delimitar as fronteiras da lógica sistêmica do mercado, no âmbito de unidades políticas maiores, ao organizar uma política capaz de inverter o processo segundo o qual a produção democrática do poder político deve orientar a dinâmica econômica, num nível ampliado transnacional. Apenas seria possível reequilibrar mercado e política, estendendo também as formas de condução política nacionais para a esfera transnacional; somente a extensão da democracia estatal-social para além das fronteiras nacionais (democracia pós-nacional) seria capaz de resolver o desequilíbrio entre política e mercado, o déficit de coordenação política, a lacuna de socialização (integração social), no plano transnacional. É preciso uma maior afinidade entre a política econômica e social direcionada para o futuro de uma ordem cosmopolita socialmente mais equilibrada.

Essa via não sacrificaria as vítimas da globalização nem interromperia a corrente de legitimação democrática que se iniciou, no âmbito dos Estados nacionais. Tal desafio histórico seria análogo ao da formação dos Estados nacionais, que exigiu um salto das particularidades locais para a noção de identidade nacional. O que se exige agora é um salto de abstração para um princípio integrador social e político mais amplo e abstrato de uma identidade política pós-nacional: uma “cultura política pós-nacional”, acima das subculturas nacionais, de procedimentos e instituições democráticas pós-nacionais, da compreensão pós-nacional da coletividade. Dar um salto de abstração do nacional para o pós-nacional: a formação de uma “consciência nacional” na formação dos Estados nacionais para a formação de uma “consciência pós-nacional”, não baseada em raízes ou fundamentos nacionalistas, “origem natural ou cultural”, porém, no nível das instituições e dos procedimentos democráticos, no “substrato procedimental” de formação da vontade política e comunicação pública capaz de estabelecer uma solidariedade cidadã e vínculos normativos entre estranhos.

A globalização econômica deve ser acompanhada pela extensão de uma coordenação política e jurídica transnacional. É nesse sentido que aponta a exigência habermasiana da reconstrução do Estado social num plano supranacional, uma vez que essas instituições supranacionais ainda não existem. Um exemplo seria a tentativa da União Europeia de passar de uma união monetária para uma união política. No entanto, saber se a formação democrática da opinião e vontade será capaz de criar vínculos efetivos pós-

nacionais equivalentes *é ainda uma questão em aberto*, como mostram as dificuldades mais recentes da tentativa de integração política da União Europeia, através da elaboração de uma Constituição Europeia, e das objeções provenientes da política internacional unilateral norte-americana, a qual simplesmente ignora o direito internacional.

LUBENOW, J. A. Economic globalization, dismantle of welfare state and transnational political deficit: a critical analysis by Jürgen Habermas. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 99-126, Abr./Jun., 2020.

ABSTRACT: The article presents Jürgen Habermas critical analysis of the consequences of the neoliberal model of global market integration, in particular the imbalance between politics and market, the end of the commitment to the welfare state and the democratic deficit at the transnational level. For the German philosopher, the neoliberal conception of the privatized society of global capitalism undermine the nexus between national state, democracy and social justice, marginalizing the state and politics in favour of privatization of public services and being insensitive to questions of social justice, the costs increasing poverty, inequality and social exclusion, even in wealthy countries in Europe and North America. Moving the guarantor of social integration across national borders, global capitalism is beyond the state control and exhaust the power of national states in terms of democratic substance and social policy and creates a legitimacy deficit by transferring national powers to agencies or transnational corporations whose legitimacy does not derive from civil society or from a politically constituted public sphere. In contrast, Habermas advocates a democratic power able to politically neutralize the global market, rebuild the welfare-state democracy in a transnational level in view of a more socially balanced order, and compensate the social deficit and democratic legitimacy in the transnational order. After reviewing some problems that have been solved in national state forms, the article describes how economic globalization affects the cultural, economic, administrative, juridical, political, social and labor sovereignty of the national states (1), and what are the possibilities of politically reframing markets, extending welfare-estate democracy beyond national borders (2). In this way, we want to show that Habermas' work is not blind to the relation between democracy and capitalism, to the collateral effects of the "colonization of politics by the economy", to the corrosive influence of the capitalist economy on the depoliticization of the public sphere and politics.

KEYWORDS: Jürgen Habermas. Economic globalization. Transnational democracy. Deficit of legitimization. Welfare state.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. **Im Sog der Technokratie**. Berlin: Suhrkamp, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Zur Verfassung Europas: Ein Essay**. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **Ach Europa**. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **Zwischen Naturalismus und Religion**. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Der gespaltene Westen**. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Zeitdiagnosen**: Zwölf Essays. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Zeit der Übergänge**. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Die postnationale Konstellation**. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **Die Einbeziehung des Anderen**: Studien zur politischen Theorie. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung**: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

LUBENOW, Jorge Adriano. A reconstrução habermasiana do projeto kantiano de constitucionalização do direito internacional. **Veritas**: Revista de Filosofia (PUC-RS), v. 64, n.2, p. 1-41, 2019.

LUBENOW, Jorge Adriano. Democracia e direitos humanos como ideologia: as críticas de Jürgen Habermas à política de poder unilateral norteamericana e à ONU. **Aufklärung**: Revista de Filosofia, v.5, n.3, p. 141-154, 2018.

LUBENOW, Jorge Adriano. O Ocidente dividido: o impacto da globalização econômica neoliberal na integração política da União Europeia. **Aufklärung**: Revista de Filosofia, v.4, n.3, p. 119-134, 2017.

LUBENOW, Jorge Adriano. A redefinição do perfil político da Europa de estatal-social para econômico-liberal: uma análise crítica a partir de Jürgen Habermas. **Aufklärung**: Revista de Filosofia, v.3, n.2, p. 95-112, 2016.

LUBENOW, Jorge Adriano. The paradox of technocratic democracy and the democratic deficit of European institutions by Jürgen Habermas. **Aufklärung**: Revista de Filosofia, v.2, n.2, p. 103-122, 2015.

Recebido: 22/6/2018

Accito: 30/6/2019

COMENTÁRIO AO ARTIGO


“Globalização econômica, desmonte do estado social e déficit político transnacional: uma análise crítica a partir de Jürgen Habermas” de Jorge Adriano Lubenow

Lilian S. Godoy Fonseca¹

O que mais chama a atenção, durante a leitura, é a incrível atualidade do texto de Lubenow (2020). De fato, embora o tema seja abordado por Habermas em diferentes escritos e seja o foco principal da obra *Die postnationale Konstellation*, publicada em 1998, ou seja, há vinte e dois anos atrás, é como se ele nos oferecesse uma desconcertante radiografia do Brasil de 2020.

Senão, vejamos: já na primeira parte, intitulada “Impactos da globalização econômica sobre a soberania dos Estados e democracias nacionais”, o autor expõe, de forma bastante esclarecedora, seis aspectos da soberania nacional que são frontalmente ameaçados pelo processo de globalização econômica, o qual nada mais é do que o estágio mais atual do capitalismo, consumado por sua expansão global. Conforme Habermas, os seis aspectos da soberania nacional afetados pela globalização econômica são: o *cultural*, o *econômico-financeiro*, o *administrativo e jurídico*, o *político*, o *social* e o *trabalhista*.

Cada aspecto é analisado separadamente e, mais do que uma excelente análise teórica, o que o autor nos apresenta é a assombrosa precisão com a qual

¹ Professor Adjunto II da Faculdade Interdisciplinar de Humanidades da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-9481-3376>
E-mail: godoylilian2@gmail.com.

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.07.p127>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Habermas foi capaz de antever as mais nefastas consequências para os Estados nacionais, submetidos à irrefreável globalização econômica.

Se, à época da escrita, a realidade ali retratada se mostrava ainda distante do contexto brasileiro, pouco mais de duas décadas depois, percebemos a fiel descrição da lamentável situação atual de nosso país. A começar pela *soberania cultural*, atônitos, assistimos a um ataque feroz à cultura popular, ao ponto de se decretar a extinção do Ministério da Cultura e de um representante do governo alçado a “Secretário Especial da Cultura” citar Goebbels, a fim de lançar um plano de “renascimento da arte e da cultura nacionais”, inspirado em elementos de teor visivelmente fascistas.

O segundo aspecto, referente à *soberania econômica/financeira*, praticamente dispensa explicações, pois os números pífios da economia brasileira, recentemente divulgados, demonstram o completo enfraquecimento da atividade econômica nacional, a despeito de todas as “reformas” levadas a cabo, sob o pretexto de que seriam imprescindíveis para fazer a economia crescer. A discrepância entre a retórica e a realidade é tão evidente que apenas confirma a acertada análise de Habermas.

Quanto ao terceiro aspecto, relativo à *soberania administrativa e jurídica*, é preciso fazer duas considerações em separado. Com efeito, foi justamente a cooptação do sistema jurídico que nos colocou na medonha situação em que estamos, enquanto a condição administrativa corresponde à próxima cartada do governo, para promover o maior e mais criminoso desmonte do Estado brasileiro, comprometendo não apenas sua efetividade, mas a própria funcionalidade administrativa e ameaçando ainda mais a já combalida segurança jurídica, em nosso país.

No tocante ao quarto aspecto, a *soberania política*, nem é preciso destacar o quanto a nossa democracia se encontra ameaçada. Com o apoio de fortes grupos econômicos, em 2016, a vontade popular foi desrespeitada, sendo uma presidente eleita democraticamente injusta e criminosamente destituída, e hoje vivemos a ameaça concreta de um golpe autocrático, apoiado por forças conservadoras de matizes os mais contraditórios, como o religioso e o miliciano-militar.

Em relação ao quinto aspecto, o da *soberania social*, também é mais do que evidente como ela foi impactada no Brasil. Basta lembrar que, com a aprovação da Emenda Constitucional do Teto dos Gastos Públicos, o texto da Constituição de 1988 foi alterado, de sorte a permitir que se congelasse por

20 anos o gasto dos Três Poderes. Isso impõe o fim do compromisso do Estado com as políticas públicas e justifica as privatizações e o desmonte do Estado social, em curso acelerado no atual governo.

Por fim, cabe mencionar o aspecto da *soberania trabalhista*. De fato, no Brasil, desde 2017, quando foi aprovada a chamada “reforma trabalhista”, com a promessa de acabar com o desemprego, o que se vê é a retirada de todos os direitos do trabalhador até então assegurados pela CLT e a crescente precarização das condições de trabalho. Tal situação só piorou, com a extinção do Ministério do Trabalho, uma das primeiras medidas do atual governo, estimulando, cada vez mais, a “uberização” do mercado de trabalho – fenômeno global que torna invisível a desigual relação empregador-empregado e deixa o trabalhador completamente desamparado, frente à ferocidade da exploração a que é submetido, sob a máscara ilusória do “empreendedorismo”.

Com base em todos esses elementos, na segunda parte do texto, o autor focaliza as seguintes reflexões habermasianas que lhe dão título: “Como reequilibrar política e mercado? É possível reenquadrar politicamente os mercados? Desafios da democracia na constelação pós-nacional.”

De fato, Habermas não se limita a levantar os problemas, mas se propõe indicar alguns caminhos. Assim, para responder à primeira questão apontada acima, ele sugere uma “*crítica ao modelo neoliberal de sociedade de mercado desestatizada*”. Em seguida, para responder à segunda questão, ele enumera “ao menos quatro *respostas políticas que se apresentam diante dos desafios da globalização*”, a saber:

1. – A dos *Neoliberais*, que, por serem favoráveis à globalização, “recomendam a subordinação do Estado [...] restando-lhe a tarefa de Estado empreendedor, preparando a infraestrutura e preparando os cidadãos para o trabalho empresarial [e, por consequência,] defendem a diminuição do Estado social”.
2. - A dos *Protecionistas*, que, por serem totalmente contra a globalização e todos seus efeitos, “defendem a necessidade de fechar as comportas contra tudo que possa transcender as fronteiras nacionais”.
3. - A denominada *Defensiva*, a qual representa uma espécie de “terceira via em sua variante defensiva”, e como considera que “a subordinação da política aos mercados se tornou inevitável [...] aposta na força [...] de uma política [em] que, [...] em vez de reativo, o Estado deve

assumir um papel ativo e desenvolver uma política social que capacite seus cidadãos para a concorrência [...]. Trata-se de um deslocamento do ônus da responsabilidade e dos riscos do Estado para o cidadão; colocando o risco em suas costas, [assim,] o indivíduo não precisa recorrer ao amparo social do Estado.”

4. - E a denominada *Ofensiva*, que representa uma espécie de “terceira via em sua variante ofensiva [e] orienta-se, não pela lógica do mercado, mas sim pela prioridade da política, criando condições políticas para além do Estado nacional. A política, vinculada a um processo democrático de legitimação apoiada no princípio do discurso, poderia opor-se aos mercados globalizados. [...] Para Habermas, esta via seria mais convincente porque não sacrificaria as vítimas da globalização nem interromperia a corrente de legitimação democrática que se iniciou no âmbito dos Estados nacionais.”

Por fim, quanto ao terceiro ponto, referente aos “desafios da democracia na constelação pós-nacional”, o autor nos mostra que Habermas identifica um “*Desafio histórico análogo: [como] impulso abstrato para uma cultura política pós-nacional.*”

Sem dúvida, frente aos novos desafios colocados pela globalização econômica, Habermas defende a criação de “novas formas de auto condução democrática”, no contexto do que ele denomina “constelação pós-nacional.” Logo, uma vez que o mercado não respeita a regulação dos Estados nacionais e atua predominantemente no âmbito transnacional, a única maneira de “reequilibrar mercado e política” seria ampliar as formas de condução política nacionais também para a esfera transnacional. Ou seja, somente a expansão “da democracia estatal-social para além das fronteiras nacionais (democracia pós-nacional) seria capaz de resolver o desequilíbrio entre política e mercado”. Assim, mesmo sendo “cada vez mais difícil a política acompanhar a concorrência dos mercados globalizados, torna-se necessária [...] uma política social e econômica direcionada para o futuro de uma ordem cosmopolita socialmente mais equilibrada. [...] Nesse sentido, Habermas ainda procura tratar o tema de forma menos derrotista, não do ponto de vista da ‘supressão’ (*Abschaffung*), superação, extinção do Estado nacional, mas antes da sua ‘suprassunção’ (*Aufhebung*), suspensão, atuação diminuída.”

Essa seria, por exemplo, a solução identificada à criação da Comunidade Europeia e que o autor considera ter também seus problemas. De qualquer modo, é um caminho apontado no sentido de fazer frente ao poder crescente do mercado global.

Para finalizar nosso comentário, cujo objetivo foi apontar a atualidade da análise habermasiana, tão notavelmente destacada pelo texto aqui apreciado, seria pertinente ressaltar uma vez mais a não casual coincidência entre a descrição proposta por Habermas, em sua obra de 1998, e o Brasil contemporâneo.

Com efeito, inúmeras vezes ouvimos a nauseante afirmação de que, com as reformas postas em marcha, desde a deposição da única presidente brasileira, “o governo tem feito o seu dever de casa”. Essa expressão, tão propalada pela mídia conivente com a situação atual, provoca, ao menos, uma justa questão: quem teria proposto esse tal “dever de casa”, que o governo presente e o anterior tanto se empenham em cumprir? Após a leitura do texto, que tão bem abordou a análise de Habermas, a resposta fica evidente: o “mestre” mercado, cujo objetivo principal, para consolidar a sua expansão global é aniquilar, de uma vez por todas, todos os Estados nacionais, afetando mortalmente aquilo que eles têm de mais precioso: a sua Soberania, em todas as formas (supracitadas) em que ela se manifesta. Só esse oportuno esclarecimento já faz valer enormemente a leitura desse relevante texto.

REFERÊNCIAS

LUBENOW, Jorge Adriano. Globalização econômica, desmonte do estado social e déficit político transnacional: uma análise crítica a partir de Jürgen Habermas. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 2, p. 99 –126, 2020.

Recebido: 22/02/2020

Aceito: 26/02/2020

AS MÚLTIPLAS FIGURAS DE POVO EM *DISCURSOS* DE MAQUIAVEL¹

José Luiz Ames²


RESUMO: Na leitura das três obras políticas maiores de Maquiavel, é recorrente o uso do termo *popolo*, ou algum correlato. Assim, se parece evidente o interesse de Maquiavel pela figura “povo”, o que ele entende por ela? Será possível fixar uma concepção suficientemente homogênea e definitiva de povo, no pensamento maquiaveliano, particularmente em *Discursos*? O propósito deste estudo é mostrar que, embora se faça presente uma ideia de *popolo* como ator político, na obra de Maquiavel, sua concepção não se deixa fixar de modo definitivo, menos ainda que ela possa ser homogênea e estática. Ao invés disso, pode-se sustentar que a concepção de povo, em *Discursos*, é polimórfica e varia segundo as conjunturas históricas concretas nas quais ele emerge na cena pública, de forma que se trata de uma ideia em permanente e contínua transformação.

PALAVRAS-CHAVE: Maquiavel. Povo. Discursos sobre Tito Lívio. Liberdade. Participação política.

INTRODUÇÃO

Na leitura das três obras políticas maiores de Maquiavel – *O príncipe*, *Discursos* e *História de Florença* –, é difícil ler uma página sem deparar-se com o termo *popolo*, ou algum outro correlato (*popolani*, *populare(i)*, *plebe*, *moltitudine*, *minori*, *vulgo*, *universale* etc.). Assim, se parece evidente o interesse de Maquiavel pela figura “povo”, o que entende por ela? Será possível fixar uma concepção suficientemente homogênea e definitiva de povo, no pensamento maquiaveliano, particularmente em *Discursos*?

¹ O presente trabalho integra projeto de pesquisa financiado pelo CNPq, com a concessão de bolsa de pesquisa em produtividade e, de setembro de 2017 a agosto de 2018, com bolsa de pós-doutorado na Universidade de Urbino, Itália, sob a supervisão de Stefano Visentin.

² Professor Associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-6763-5321> E-mail: jluzames@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.08.p133>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Se dermos crédito às interpretações de alguns comentaristas contemporâneos de Maquiavel, parece perfeitamente possível oferecer uma resposta afirmativa a essa questão. Para Quentin Skinner, por exemplo, *povo* é uma matéria destituída naturalmente de *virtù*, cabendo ao príncipe – sob um principado – e à lei – sob uma república – a tarefa de inculcá-la nele, “de modo a forçá-lo [o povo] a colocar o bem de sua comunidade acima de todos os interesses egoístas” (SKINNER, 1988, p. 100). A tendência de encontrar em Maquiavel uma concepção bem definida de povo pode ser encontrada até em comentaristas, como Maurício Suchowlanski, os quais criticam visões como a de Skinner, ainda que, no final, acabe recaindo numa concepção semelhante. No entendimento do comentarista, o que marca a concepção de povo, nos *Discursos*, é a ambiguidade em relação à sua capacidade para a ação política: Maquiavel não deixaria claro se se trata de súditos ou de cidadãos. No final das contas, porém, “povo” se revelaria um ente passivo, sempre suscetível de cooptação pelas elites: “Assim” – escreve Suchowlanski³ – “se os *Discursos* não atribuem ao povo um papel proeminente e importante na vida política da república romana, a capacidade da plebe de exercer a ação diretamente qualifica-se aparentemente por referências de Maquiavel a cooptação bem sucedida desta pelas elites”.

Finalmente, se, na maior parte das vezes, Maquiavel é identificado pela tradição interpretativa por sua passividade, há também quem o situe no polo oposto, como John McCormick (2011, p. 16):

Maquiavel elogia claramente arranjos institucionais em que o povo participa diretamente do governo, isto é, onde o povo formalmente delibera em assembleia e decide as próprias leis; mas também que endossa formas indiretas de governo, tais como procedimentos eleitorais por meio dos quais o povo escolhe os magistrados que o governa por períodos intermitentes de tempo.

Esta breve introdução permite situar nosso propósito neste trabalho. Na verdade, ele é duplo: de um lado, evidenciar a inconsistência de algumas das mais conhecidas interpretações acerca da concepção de povo, nos *Discursos* de Maquiavel; de outro – e em oposição a essa tradição interpretativa – mostrar que, embora se faça presente uma ideia de povo como ator político, na obra de Maquiavel, sua concepção não se deixa fixar de modo definitivo, menos ainda que ela possa ser homogênea e estática; ao contrário, pode-se sustentar que,

³ Between Citizen & Subject: Placing the People in Machiavelli's Political Imagination (texto digital).

ao invés disso, a ideia de povo em *Discursos* é polimórfica e varia segundo as conjunturas históricas concretas nas quais ele emerge na cena pública, de sorte que se trata de uma ideia em permanente e contínua transformação.

1 POVO, FIGURA POLIMÓRFICA E HETEROGÊNEA: APROXIMAÇÃO À CONCEPÇÃO DE POVO EM *DISCURSOS*

A discussão dessas distintas perspectivas a propósito do lugar do povo em *Discursos*, segundo a tradição interpretativa, nos permite apontar para alguns equívocos comuns na compreensão dessa ideia de Maquiavel. Nosso esforço, a seguir, será o de explicitar qual é e como apreender a ideia de povo, nos *Discursos* de Maquiavel.

Os estudiosos da obra de Maquiavel, em geral, reconhecem a dificuldade de alcançar uma definição precisa sobre a ideia de povo. Não é nosso propósito aqui inventariar os estudos dedicados ao tema. Assumimos, como ponto de partida, a ideia já avançada por diversos intérpretes contemporâneos de Maquiavel, segundo a qual “povo” precisa ser compreendido sob o registro político⁴.

Que implica partir da ideia de que povo, em Maquiavel, pode ser captado apenas sob o registro político? De acordo com Sérgio Cardoso (2015, p. 226), implica admitir que “povo” está destituído de qualquer substancialidade, pois, tomado como humor/desejo, é captado unicamente como *atividade* (isto é, como *pulsão* ou *desejo*): “Estas noções [grandes/povo] [...] referem-se a realidades cuja existência se determina apenas em sua atividade, no antagonismo fundamental pelo qual se encena a ordem política”, esclarece o comentarista. Entendimento semelhante é também o de Stefano Visentin (2015, p. 369):

⁴ Sérgio Cardoso (2015, p. 235), em sugestivo estudo sobre a concepção de conflito em Maquiavel, enfatiza que só é possível captar adequadamente a ideia de povo, no autor, sob o registro político: “É preciso atenção para evitar atribuir às noções de ‘grandes’ e ‘povo’ realidades substantivas (tomá-los como ‘coisas’), a serem apreendidas em si mesmas, seja enquanto entidades imediatamente – empiricamente – apreensíveis, seja enquanto definidas por determinações psicológicas ou sociológicas”. Da mesma convicção partilham, entre outros, Lefort (1971, p. 381-382): “[...] grandes e povo não são tais por sua fortuna, costumes, função, interesses específicos e divergentes; o que os faz tais é o desejo de oprimir de uns e o desejo de não ser oprimido de outros – dois desejos insaciáveis”; Pedullà (2011, p. 339): “Não existe um só povo em abstrato. Existe o povo que se defende para não sucumbir à dominação dos nobres e existe o povo que ataca”; e G. Inglese (2006, p. 90): “é impossível dar uma face unívoca, a partir de uma perspectiva sócio-histórica, ao que Maquiavel chama ‘povo’”; S. Visentin (2015, p. 369): “o povo de Maquiavel [...] não tem qualquer realidade substancial, uma vez que só existe na medida em que aparece na cena política”.

[...] o povo de Maquiavel – assim como o príncipe novo – não tem qualquer realidade substancial, uma vez que só existe na medida em que aparece na cena política: é exatamente o que parece ser, e sua modalidade de ação é completamente determinada pela imagem específica que assume enquanto fica à vista.

Tanto Visentin quanto Cardoso nos chamam a atenção ao que significa determinar a existência de *povo* como *atividade*: na medida em que o “ser” do povo se mostra na ação, não é possível determinar algo como uma “ideia” ou “conceito” de povo, muito menos um “conteúdo” empírico de tipo sociológico ou econômico. Conforme a famosa expressão de *O príncipe* (cap. XV), Maquiavel procura estabelecer a *verità effettuale della cosa*. Isso não é mais do que afirmar que a verdade da ação pode ser captada unicamente por meio de seus efeitos e não pelas motivações ou por algo intrínseco à coisa mesma: quer dizer, a verdade se situa nas consequências, nas repercussões – sejam elas afortunadas ou infelizes – sobre o sistema complexo das condições a partir das quais a ação se desenrola. Uma vez que aquilo que o povo é (e o mesmo poderíamos dizer dos grandes) se mostra na ação, tornar-se “visível” implica ocupar um espaço na cena política. Fabio Frosini (2010, p. 104, grifos do autor) analisa essa questão, em uma passagem elucidadora:

Existe uma constante dialética que alimenta o espaço político enquanto espaço especificamente *público*, isto é, estruturalmente discutível (e, portanto, ainda não decidido), homogêneo (e, portanto, igualitário) e indisponível (e, portanto, comum). Esta dialética impede ao espaço (re) converter-se em uma estratificação natural, com a atribuição privada do todo a uma só parte (ou a um conjunto de partes). Contudo, esta [dialética] é *estruturalmente assimétrica*: a colocação espacial do povo determina sua luta como a única que *pode* ter real interesse na liberdade enquanto existência de um espaço público. Nem os grandes, nem o príncipe *podem* ter interesse nisto.

Assim, considerando que o “ser” do povo se torna visível unicamente na ação e esta acontece sempre em um espaço político entendido como espaço público, estamos defrontados com o desafio de caracterizar os possíveis “modos” desse aparecimento, particularmente em *Discursos*. Nossa tentativa parte da hipótese desenvolvida pelos estudos de Visentin, em trabalhos anteriores (VISENTIN, 2013, 2015), nos quais descreve quatro distintas “faces” ou “figuras” de povo: povo como plebe, povo como multidão, povo como príncipe e povo como facção. A última dessas figuras, segundo o

comentador, aparece particularmente em *História de Florença* e não será tratada aqui. Neste trabalho, partiremos da hipótese de trabalho, sugerida por Visentin, de que povo é uma figura polimórfica que aparece na cena pública sob uma “face” determinada, de acordo com a conjuntura histórica concreta. Nossa contribuição a essa hipótese consiste em investigá-la também a partir de outras passagens da obra de Maquiavel e pelo aprofundamento daquelas já tratadas por Visentin.

2 POVO COMO NÃO-GOVERNO

Um primeiro modo de o povo tornar-se visível na cena pública é, para Visentin, “povo como plebe”, figura esta que se mostraria, sobretudo, na “doutrina dos humores”. Preferimos caracterizar esse modo de aparecer de “povo como não-governo”. Pensamos que descrever o aparecimento de povo como *plebe* poderia levar ao entendimento de que existiria para Maquiavel, em *Discursos*, uma distinção conceitual entre “plebe” e “povo”, à semelhança do que existia na Roma antiga, onde plebe correspondia à parte excluída da sociedade política. Conforme Zancarini (2001) chama a atenção, “Maquiavel emprega indiferentemente um e outro termo [povo e plebe] sem introduzir uma única nuance entre eles”. O exemplo paradigmático desse tratamento referido por Zancarini é a passagem de *Discursos* I, 4⁵: primeiro, Maquiavel fala em *Io dico che coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe [...]* (DISCURSOS, I, 4)⁶; algumas linhas mais adiante, Maquiavel (DISCURSOS, I, 4) acrescenta: “*i modi era straordinarii, e quase efferati, vedere il popolo insieme gridare contro al Senato, il Senato contro al Popolo, correre tumultuariamente per le strade, serrare le botteghe, partirsi tutta la plebe di Roma*”⁷. A palavra “plebe”, nesse contexto, possui seu sentido latino e não se distingue de “povo”, esclarece Zancarini. Dessa forma, a luta dos humores caracterizada por Maquiavel, nos *Discursos*, é uma oposição permanente entre *povo* ou *plebe*, de um lado, e *grandes* ou *nobres* ou *senado*, de outro.

⁵ Citaremos a obra “Discursos sobre a primeira década de Tito Livio”, referindo a primeira palavra do título (*Discursos*), seguido da parte em algarismo romano e o capítulo em algarismo arábico, seguindo costume já firmado na área.

⁶ “Digo que aqueles que condenam os tumultos entre os Nobres e a Plebe”.

⁷ “Os modos eram extraordinários, e quase cruéis, ver o povo em conjunto gritar contra o Senado, o Senado contra o povo, correr tumultuosamente pelas ruas, a fechar o comércio, a plebe toda indo embora de Roma”.

Considerando o esclarecimento de Zancarini acerca do significado dos termos *povo* e *plebe*, nos *Discursos*, pensamos que esse primeiro modo de aparecimento do povo à cena pública ficaria caracterizado de maneira mais precisa, designando-o “povo/plebe como não-governo”. Pretendemos, com essa expressão, assinalar a posição de povo/plebe como negatividade, no sentido de resistência ativa à opressão exercida pelos grandes/nobres. Nessa linha, afirma-se uma relação assimétrica entre aqueles que comandam/governam (grandes) e os que resistem ao comando/governo (povo/plebe). Muito embora a resistência de povo/plebe dê origem a leis e instituições favoráveis à vida política livre, revelando-se uma verdadeira “potência constituinte”, não se trata do confronto entre dois desejos homogêneos de governar, como, levando-se às suas últimas consequências, a ideia de “positivação do desejo popular”, por exemplo, poderia dar a entender. Essa compreensão faz eco ao que escreve Lefort (1971, p. 386, grifo nosso), referindo-se à oposição povo-grandes, em Maquiavel:

Se há uma honestidade e uma fidelidade populares, [...] estas somente se dão quando o desejo de não ser oprimido, em si mesmo impotente para apreender seu objeto, para realizar-se na forma de um poder *que é ao mesmo tempo não-poder*, encontra sua medida, ao chocar-se contra o terceiro que o inscreve na realidade da ordem política.

A mesma perspectiva, parece-nos, defende também Vatter (2014, p. 311), quando escreve:

A título de contraste, defendo que a chave para uma vida política livre está em construir um Estado que está aberto à contestação de forças sociais animadas pelo *princípio do não-poder* [*no-rule*] e que por si só pode dar origem a leis e ordens capazes de manter sob controle tanto a dominação do Estado quanto daqueles com poder na sociedade.

Raimondi (2013, p. 147, nota 17) alerta que, com essa ideia, “Vatter arrisca-se a uma posição anarquizante insistindo sobre o *no-rule* do povo, porque acaba por afirmar a necessidade do domínio para que se manifeste a liberdade (não-domínio) como resultado para obter uma liberdade jamais capaz de consolidar-se e durar”. Na posição de Vatter se ocultaria a ideia de que o Estado é necessário, para que se manifeste a liberdade do povo. A crítica de Raimondi a Vatter se deve ao fato de Raimondi interpretar a ideia de *no-rule* como coincidindo com a ideia lefortiana de “negatividade pura”.

Não estamos seguros de que Lefort (1972, p. 477) – e, por conseguinte, também Vatter – entenda por “negatividade pura” do desejo popular o mesmo que recusa de ação, passividade, como Raimondi deixa entender. Em nosso entendimento, a ideia de *no-rule* de Vatter, assim como a de *negatividade pura* de Lefort, são compatíveis com o entendimento expresso por Raimondi (2013, p. 147), de que a liberdade maquiaveliana “[...] é um ordenamento que se rege pelo humor de não-domínio enquanto produtor de instituições que impedem o domínio ou o destroem quando se apresenta sob a forma de corrupção”. Quando tomamos povo como não-governo, nós nos referimos a uma posição de “resistência ativa” do povo ao desejo de opressão dos grandes, de cujo confronto resultam as leis e instituições que regem a república.

É o sentido em que também Borrelli parece entender a questão, quando escreve que povo “constitui aquela parte consciente de ter de produzir ativamente dispositivos jurídico-institucionais idôneos à defesa contra as pretensões excessivas dos *grandes*” (BORRELLI, 2017, p. 61). A ideia de *não-governo* é negativa, no sentido de compreender que o povo é sempre exterior ao exercício do governo da cidade. O humor popular de “não ser dominado nem oprimido” pressupõe a existência de seu par oposto, de “dominar e oprimir”. Somente porque existe essa tensão, tem-se a possibilidade da vida política. Nesse sentido, talvez seja realmente inevitável que exista “o domínio para que se manifeste a liberdade (não-domínio) como resultado para obter uma liberdade jamais capaz de consolidar-se e durar”, como Raimondi critica em Vatter.

O aparecimento de povo/plebe como “não-governo”, ao obrigar seu par oposto – grandes/nobres – “a conceder ao povo a sua parte” (DISCURSOS, I, 2), o institui como *ator* coletivo político. Afirmar que povo é “ator” coletivo político o afasta, de um lado, da ideia de “sujeito histórico substancial” (sociológica ou economicamente determinado). Por outro lado, afirmar que se trata de um “aparecimento” do povo na cena pública – ao dizer que se trata de um “ator” – indica que o povo apenas se constituiu como personagem político, a partir do momento em que toma posição em relação ao poder exercido pelos grandes (nobres/senado). O povo aparece em conjunturas políticas críticas, quando toma consciência de suas reivindicações negadas, transformando-se em um *ator*, construtor da história, quando força a alteração do jogo de forças, ao buscar dar existência às suas aspirações.

Podemos formular essa ideia ainda do seguinte modo: é a partir da *negatividade* das necessidades que a luta pelo reconhecimento político levada

a efeito pelo povo se transforma em mobilizações reivindicativas, das quais nascem as *leggi et ordini* que fundam a liberdade da ordem política. Antes – ou fora – disso, o povo não se constitui em ator político coletivo. Antes – ou fora – de sua luta, o povo é como se estivesse *invisível*, pois não aparece na cena política como sujeito. É multiplicidade sem objeto.

Compreender povo como ator resulta no entendimento de que ele só é *alguém*, isto é, tem identidade, na medida em que *age* na cena pública. Na medida em que o povo/plebe se posiciona em relação aos grandes, na afirmação de suas reivindicações negadas, ele adquire realidade, ser, que, no entanto, se esgota nesse aparecer. Significa dizer: esse aparecimento não dá origem a algo, uma matéria ou conteúdo, como uma classe econômica ou segmento social pela qual adquiriria permanência e continuidade no tempo.

Não existe, para Maquiavel, uma “identidade” de povo que o constitua como sujeito estável e permanente na cena política. O povo, uma vez alcançada a reivindicação até então negada, “desaparece” (nesta identidade, ou feição), para reaparecer em nova conjuntura crítica (com a mesma ou outra feição). Com isso, “povo” é sempre exterior. Não se identifica jamais com a *potestas*, com a estrutura de poder instituída. Povo é, nesse sentido, “não-governo”, um ator coletivo político que age politicamente fora da esfera das instituições políticas. Sua ação se desenvolve livremente, fora do âmbito formal do governo da cidade. Exatamente porque age fora das estruturas formais da ordem política instituída, sua ação se desenvolve numa função “constituente” da política.

O papel constituinte da ordem político-jurídica romana exercido pelo povo é destacado por Maquiavel, em diferentes modos e momentos da vida romana. A primeira é na origem da forma republicana de governo, em Roma. Repúblicas, pensa Maquiavel (DISCURSOS, I, 2), podem vir à luz somente de dois modos – e, para ilustrá-los, recorre à comparação entre Roma e Esparta: “[...] algumas receberam leis, em seu princípio ou depois de não muito tempo, de um só homem e de uma só vez – como as leis que foram ditadas por Licurgo aos espartanos – e outras as receberam ao acaso e em várias vezes, segundo os acontecimentos, como ocorreu com Roma”. Esparta “pode considerar-se uma república feliz”, pois ordenou “de tal modo as leis em Esparta que, dando aos reis, aos *optimates* e ao povo suas devidas partes, criou um estado que durou mais de oitocentos anos, com supremo louvor para si e sossego para aquela cidade” (DISCURSOS, I, 2). Roma, pelo contrário, “embora não tivesse um Licurgo que a ordenasse de tal modo, no princípio, que pudesse viver por longo tempo livre, foram tantos os acontecimentos

(*accidenti*) que nela surgiram, pela desunião que havia entre a plebe e o senado, que aquilo que não havia feito um ordenador, o fez o acaso” (DISCURSOS, I, 2). O “acaso” ao qual Maquiavel remete a origem da constituição mista da república romana corresponde “à desunião entre a plebe e o senado”.

O segundo momento em que se mostra a função constituinte exercida pelo povo é na origem do governo misto, em Roma. O texto do segundo capítulo dos *Discursos* atribui a paternidade da constituição mista romana exclusivamente aos conflitos entre povo e grandes. Roma, após a expulsão dos reis, possuía duas das três instituições fundamentais que definem o governo misto, ou seja, “o principado e os *optimates*”, sendo o primeiro exercido pelos cônsules (órgão de representação régia) e o segundo pelo senado (órgão de representação dos patrícios). Faltava, portanto, “somente dar lugar ao governo popular”, a fim de que a constituição alcançasse a “perfeição”. Maquiavel (DISCURSOS, I, 2 – grifos nossos) descreve da seguinte maneira o processo de inserção da parte popular no governo da república:

[...] tornando-se a nobreza romana insolente [...], o *povo sublevou-se contra ela*; e assim para não perder tudo, ela foi obrigada a conceder ao povo a sua parte [...]. E assim se criaram os tribunos da plebe, tornando-se mais estável o estado daquela república, visto que as três formas de governo tinham sua parte.

A inclusão do povo no governo republicano não resultou de uma concepção abstrata de constituição mista, mas de um ato de força, uma “sublevação”, ou um “levante popular” (*si levò il popolo*, escreve Maquiavel) contra a nobreza. Tanto na origem da república quanto em sua forma mista se encontra o povo como potência instituinte, em sua luta contra as pretensões de monopólio do exercício do poder pelos grandes.

Em um terceiro momento, Maquiavel mostra que os conflitos são a primeira – e até mesmo a única – fonte da qual se originaram *todas* as estruturas institucionais que cooperaram positivamente para a grandeza e a liberdade romanas, constituindo-se na verdadeira causa de todo bem político. Essa concepção se apoia sobre a ideia segundo a qual os conflitos são inerentes à vida política de todas as cidades, as quais são naturalmente divididas em grandes e povo:

Digo que aqueles que condenam os tumultos entre os nobres e a plebe me parece que censuram aquelas coisas que foram a causa primeira que manteve livre Roma, e que consideram mais os rumores e a grita que de

tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que geravam; e que não consideram que em toda república existem dois humores diferentes, o do povo e o dos grandes e que *todas as leis que se fazem a favor da liberdade nascem da desunião entre eles* (DISCURSOS, I, 4, grifos nossos).

Ao afirmar que o conflito é a fonte de “todas as leis que se fazem em favor da liberdade”, Maquiavel dá a entender que não seria possível manter a liberdade republicana, se não houvesse o confronto entre grandes e povo. É como se concebesse que, se não existisse quem não quer ser dominado e, de outro, quem quer dominar, também não existiria o espaço político do *vivere libero*, mas tão somente luta por bens e interesses privados. Sem a dinâmica do conflito entre os humores de grandes e povo não existiria vida política, pura e simplesmente.

Finalmente, em um quarto momento, Maquiavel (DISCURSOS, I, 5) assinala que, entre as principais preocupações dos ordenadores de repúblicas, “[...] está a constituição de uma guarda da liberdade [pois] dependendo do modo como esta for instituída, dura mais ou menos tempo aquela vida livre”. Uma vez que “em toda república existem homens grandes e populares” (DISCURSOS, I, 5), é preciso decidir a quem deve ser confiada a guarda. Trata-se de uma decisão política, não jurídica. Como decidir? Maquiavel volta-se para as experiências históricas de regimes que fizeram escolhas diferentes: de um lado, Roma, que a colocou nas mãos do povo; de outro, Esparta e Veneza, que a confiaram aos grandes. Após examinar detidamente as duas alternativas, e considerando que se deve “colocar a guarda de alguma coisa naqueles que têm menos desejo de usurpá-la” (DISCURSOS, I, 5), Maquiavel (DISCURSOS, I, 5) conclui que o povo é melhor guardião da liberdade que os grandes: considerando *i fini* de grandes e povo, veremos que “[...] naqueles há grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominado e, por conseguinte, maior vontade de viver livre, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes”.

Em todos esses momentos de invenção e constituição de ordenamentos político-jurídicos, a ação do povo está vinculada à luta por liberdade. Isto é devido, de um lado, à subalternidade da posição ocupada no confronto, mas igualmente ao desejo de livrar-se da opressão exercida pelos grandes desde o lugar “alto”. São, pois, dois os condicionantes. Por um lado, o povo não teria como vincular sua luta à liberdade, se não estivesse na posição subalterna, dominada: não é acidental a vinculação da liberdade com resistência à opressão.

Somente aquele que sofre a opressão pode querer a liberdade, jamais quem a exerce. Por isso, é impossível aos grandes vincular sua ação à instauração da liberdade, dada sua colocação espacial de comando e dominação. Por outro lado, a vinculação do povo à liberdade seria vazia se nele, povo, não existisse um desejo de livrar-se da opressão.

Maquiavel chama a atenção a essa questão nos capítulos 16 a 18 do Livro I dos *Discursos*. No capítulo 16, mostra que um povo “acostumado a viver sob a autoridade de um príncipe” dificilmente conserva a liberdade, se eventualmente a conquista. O mais certo de acontecer, afirma Maquiavel, “é logo se submeter de novo ao jugo” (DISCURSOS, I, 16). Maquiavel ressalta que a liberdade só tem chance de florescer ali onde existe resistência à opressão exercida pelos grandes, mas igualmente na medida em que houver recusa de ser servo, de submeter-se voluntariamente ao jugo. A liberdade não é um dado, é resultado da luta, da resistência à opressão, mas também resistência ao desejo de submeter-se ao jugo, de desistir de lutar.

Os grandes, precisamente porque seu humor se determina por um desejo de dominar, exercem uma ação no espaço público inconciliável em linha de princípio com a liberdade. O desejo de “não ser dominado” da parte do povo é resistência ativa e propositiva ao “desejo de dominar” dos grandes. A “negatividade” do desejo popular está longe de ser entendida por Maquiavel como passividade. O povo é apresentado como ator coletivo político ativo, embora não tenha pretensão ao exercício direto e pessoal do governo. Com efeito, Maquiavel demonstra que o povo, ainda que pudesse escolher dentre seus pares, em geral elege representantes para os Tribunos e outras magistraturas entre os grandes (DISCURSOS, I, 47). Assim, sua luta para sair da subalternidade de sua relação com os grandes dá-se muito mais pela criação de mecanismos institucionais de controle da ação destes do que pelo exercício direto das funções públicas.

Falar de povo como “ator coletivo político” significa, pois, que povo passa da invisibilidade à visibilidade, na cena pública, ao constituir uma identidade definida por sua resistência à opressão. Em *Discursos*, Maquiavel evidencia com clareza que o povo demarca sua posição como contrária às pretensões dos grandes; isto é, Maquiavel descreve o povo como um ator que se confronta com outro, ou seja, os grandes. O povo se configura como corpo que tem aspirações inconciliáveis com as de seu oponente político e, ao dar expressão a essas aspirações, força seu oponente a remodelar sua ação. A ação

popular deixa explícito o papel constituinte exercido pelo povo, na formação da república romana, na visão de Maquiavel.

Em suma, a forma predominante de aparecimento do povo/plebe nos *Discursos* é de não-governo. Ele se torna ator político coletivo, ou seja, dá-se uma identidade, quando emerge na cena pública como força de resistência à opressão dos grandes. A dinâmica de *scontro/encontro* entre os dois humores origina os ordenamentos político-jurídicos que asseguram a liberdade da cidade. Essa figura não é constante, nem tem sempre a mesma forma de aparecimento. Em geral, escreve Maquiavel (DISCURSOS, I, 4), vê-se “[...] o povo em conjunto a gritar contra o senado o senado contra o povo, a correr em tumulto pelas ruas, a fechar o comércio, a sair toda plebe de Roma [...]”. Em seguida, acrescenta um exemplo elucidativo: “Quando o povo queria obter uma lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas, se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era preciso satisfazê-lo em alguma coisa” (DISCURSOS, I, 4). A ação popular obriga o humor oposto a remodelar sua ação. As *leggi et ordini* nascem dessa relação de *scontro/encontro*.

Nota-se, por conseguinte, que o povo age politicamente fora da esfera das instituições formalmente instituídas, fora da formalização legal. É por essa ação “desordenada” (no sentido de que acontece fora da “ordem” legal) que o povo expressa suas reivindicações negadas e alcança seus objetivos. As “leis em favor da liberdade pública” nascem, fundamentalmente, não dos debates nas assembleias, porém, especialmente, das ruas, da resistência do povo em relação às pretensões dos grandes como, por exemplo, quando se nega estrategicamente a ir à guerra, a fim de alcançar seus objetivos.

3 POVO COMO MULTIPLICIDADE CONSTITUINTE

Considerando a inexistência de algo empírico, ou “natural”, capaz de “manter unidos” os singulares que agem no espaço social, o que torna possível a essa dispersão individual, essa *multidão*, ficar “atada”? Na figura anterior, apontamos que a dispersão individual se funde numa unidade, na medida em que emerge na cena pública como ator coletivo político, quando aqueles que “não querem ser comandados nem oprimidos” resistem ao desejo daqueles que “querem comandar e oprimir”. Vimos que essa dinâmica de *scontro/encontro* na cena pública entre os humores que constituem o todo social faz com que os que são movidos pelo desejo de “não serem, comandados nem oprimidos” emergem com uma identidade determinada, isto é, como “povo/

plebe”, todavia, que se “invisibiliza”, na medida em que alcança seus objetivos para reaparecer posteriormente sob a mesma ou outra figura.

Agora nos defrontamos com outra “face” pela qual o povo emerge no espaço público: multidão. No primeiro livro dos *Discursos*, Maquiavel se utiliza do termo “multidão”, para exprimir o caráter heterogêneo do povo e a sua irredutibilidade a qualquer princípio unitário, seja este antropológico, seja moral-religioso ou ontológico. Para os contratualistas, sobretudo Hobbes, a multidão é pura dispersão individual que passa a ter existência política unicamente na medida em que é reduzida à unidade do representante: a multidão é uma somente no e pelo soberano como seu representante. Uma vez extinto este, tudo volta à dispersão original. Maquiavel não opera nesse plano conceitual. Não existe resquício da ideia de uma representação da multiplicidade em uma unidade artificial (de um “soberano” ou de um “representante”). No entanto, tem razão Hobbes, quando assevera que uma vida política é possível apenas se ela encontra unidade. Como Maquiavel não conhece o conceito de representação (com o qual Hobbes realiza a operação de unificação do múltiplo no uno), ele se defronta com o problema de pensar de que maneira é possível evitar o *scioglimento*, a dispersão da multidão em uma multiplicidade de indivíduos atomizados; ou seja, depara-se com a necessidade de determinar o que faz com que a multidão permaneça *tutti insieme* e não se dissolva, quando não se pode contar com a figura unificadora de um “representante”.

A passagem na qual Maquiavel descreve, de modo mais claro, a relação entre o singular e o múltiplo, ou entre príncipe e multidão, encontra-se em *Discursos* I, 58. Nesse capítulo, Maquiavel (DISCURSOS, I, 58) começa recordando o juízo negativo da multidão presente na tradição e resumida na máxima de Tito Lívio: “Essa é a natureza da multidão: ou serve com humildade ou domina com soberba”. Logo após recordar esse lugar comum da crítica à multidão, Maquiavel justifica sua posição contrária.

É importante frisar aqui que Maquiavel não está movido puramente pelo propósito de inverter, ou de negar, a mentalidade dominante, qual seja, de uma virtude dos *optimates*, ou de um indivíduo singular, como contraposta à irracionalidade da multidão. Antes, o que Maquiavel pretende com sua análise acerca do “negativo” da multidão é aprofundar os paradoxos do comportamento da multidão, para melhor estabelecer a constituição de um novo ponto de unidade, conforme esclarece Del Lucchese (2003, p. 143): “A ilustração do negativo da multidão é, pois, necessária como primeiro

elemento a partir do qual se poderá fazer aparecer a virtude do múltiplo, em particular sua dimensão política”. Vejamos como essa dinâmica se desenvolve, no capítulo 58.

A primeira coisa a compreender na relação entre uno (de príncipe ou *optimates*) e multidão, no entendimento de Maquiavel, é “que do defeito que os escritores acusam a multidão podem ser acusados todos os homens, particularmente e, sobretudo, os príncipes, porque *qualquer um que não seja regulado pelas leis* cometeria os mesmos erros que comete a multidão desatada (*sciolta*)” (DISCURSOS, I, 58, grifos nossos). Seria um equívoco, continua Maquiavel, um pouco adiante, “culpar a *natureza* da multidão mais que a dos príncipes”, porque ambos erram quando podem agir “sem temer as leis” (DISCURSOS, I, 58, grifos nossos). Não se pode invocar a *natureza* como princípio explicativo do comportamento político dos homens. Com efeito, conclui Maquiavel (DISCURSOS, I, 58, grifos nossos): “[...] a variação do proceder [de príncipes e multidão] nasce não de diferenças de natureza - porque esta é em todos de um só modo - [...], mas do *maior ou menor respeito às leis* sob as quais um e outro vive”. O *scioglimento*, isto é, a possibilidade de cada um poder agir seguindo tão somente seu arbítrio, é algo que afeta por igual a príncipes e multidão. Um príncipe que age sem “respeito às leis” não é menos perigoso para um *vivere libero et civile* do que o é uma multidão. A multidão, insiste Maquiavel, permanecerá *tutti insieme* e não se dispersará somente quando “amarrada” às leis⁸.

A questão toda se resume, portanto, em saber como evitar que a ação, tanto da multidão quanto do príncipe, não seja *sciolta*, não seja “desatada”, sem freios. Maquiavel, vimos, descarta a opinião comum estabelecida para a qual o agir *sciolto* é um defeito do qual se pode acusar somente a multidão, mas não os *optimates* e os príncipes. Para Maquiavel, semelhante posição não se sustenta. Não existe qualquer diferença “natural” entre os homens que

⁸ Os riscos que corre a vida política, quando exposta à *moltitudine sciolta*, é destacada por Maquiavel não apenas nos *Discursos*, mas também em outros momentos, especialmente em *História de Florença* (III, 14), quando descreve os desdobramentos da revolta Ciompi. Maquiavel destaca ali que a multidão, empolgada após o discurso do ciompo anônimo, enquanto se preparava para “ocupar a república”, reuniu-se na praça e “saiu a queimar as casas de muitos cidadãos, perseguindo aqueles que, por razões públicas ou privadas, eram odiados” (*História de Florença* III, 14, p. 188). Bastava, escreve Maquiavel, que “alguma voz se erguesse no meio da multidão gritando a casa *il tale*” para que a *moltitudine sciolta* corresse até lá para incendiá-la. O risco de uma *moltitudine sciolta* que age como um corpo único consiste no fato de sua ação ser levada a efeito sem qualquer plano racional. O que a move é a pura irracionalidade das paixões sem freios. O resultado de semelhante movimento não é o melhoramento do *vivere* político, e sim, em última instância, a tirania.

autorize a pensar que as virtudes possam distribuir-se naturalmente segundo o estrato social, pois todos estão afetados pelas mesmas paixões⁹. A diferença de natureza, portanto, não pode ser responsabilizada pela *scioltezza*, mas ela também não possui nela mesma a capacidade de tornar os homens *vincolatos*. A solução que Maquiavel visualiza, para evitar a *scioltezza*, tanto de príncipes quanto da multidão, é um conjunto institucional adequado pelo qual ambos sejam “regulados” pela lei. “Amarrados” à lei, os príncipes governam de maneira virtuosa, e a mesma virtude pode ser encontrada na multidão presa à lei. Uma multidão regulada pela lei, afirma Maquiavel (DISCURSOS, I, 58), “não domina com soberba nem serve com humildade”, invertendo, dessa maneira, o juízo de Tito Lívio lembrado pelo florentino¹⁰.

Aqui podemos lembrar aquilo que explicitamos na análise da figura anterior, ou seja, de que as leis que “regulam” a multidão não são forças constrictoras externas, “heterônomas”, e sim resultado dos conflitos, isto é, do movimento de resistência à opressão exercida pelos grandes e príncipes. As leis que “regulam” a multidão são, portanto, princípios “autônomos” (no sentido de que se originam da resistência popular à dominação dos grandes) que manifestam o poder e a virtude da multidão.

Uma vez, pois, que a natureza é a mesma em todos os homens, fica destituído de valor o julgamento da tradição que atribui aos príncipes e *optimates* uma racionalidade superior. Por conseguinte, não há razão para se negar à multidão seu acesso à cena política em igualdade com os demais atores. Contra, portanto, a *commune opinione* (DISCURSOS, I, 58) firmemente estabelecida, Maquiavel confere uma dignidade e uma racionalidade políticas à multidão.

Maquiavel vai ainda mais longe: não apenas defende a igualdade de natureza de príncipes e multidão - de modo que não só da multidão como também dos príncipes se pode dizer “que são variáveis, mutáveis e ingratos” (DISCURSOS, I, 58) - como afirma a superioridade da *virtù* da multidão

⁹ Veja-se, a propósito, o que Maquiavel escreve no texto “Do modo de tratar os povos do Vale do Chiana rebelados” (p. 93): “o mundo sempre foi, de certa forma, habitado por homens que sempre tiveram as mesmas paixões; e sempre houve quem serve e quem comanda, e quem serve de má vontade e quem serve de boa vontade, e quem se rebelava e se rende”. Igualmente pode ser conferida a passagem que consta em *Discursos* III, 43: “Isso ocorre porque, tendo sido feitas pelos homens, que têm e sempre tiveram as mesmas paixões, tais coisas só poderão, necessariamente, produzir os mesmos efeitos”.

¹⁰ “Essa é a natureza da multidão: ou serve com humildade ou domina com soberba” (Discursos I, 58).

em relação à dos príncipes¹¹, tanto na situação em que estão “amarrados” à lei quanto na situação inversa: “Se pensarmos num príncipe constringido pelas leis e num povo acorrentado a elas, se verá mais *virtù* no povo que no príncipe; e se pensarmos em um e outro desatados (*sciolti*), se verá menos erros no povo que no príncipe” (DISCURSOS, I, 58). Mais adiante, no Livro III, Maquiavel (DISCURSOS, III, 29) é ainda mais enfático quanto à responsabilidade dos príncipes pelos erros do povo: os erros do povo “só podem nascer da negligência” de quem o governa. Por essa razão, pondera Maquiavel que, “se os príncipes são superiores aos povos na ordenação das leis, na formação da vida civil, no estabelecimento de novos estatutos e novos ordenamentos”, é preciso reconhecer igualmente que “os povos são superiores na manutenção das coisas ordenadas” (DISCURSOS, I, 58). A “guarda da liberdade”, como escreve no capítulo cinco dos *Discursos*, é tarefa que se cumpre com êxito apenas quando confiada ao povo.

O reconhecimento de Maquiavel a respeito do comportamento muitas vezes ambíguo do povo não elimina nada de sua decisão de reconhecer o povo como ator político. Se o povo falha em seu julgamento das coisas gerais e se ele, por vezes, não tem por si mesmo a capacidade da ação coletiva, não é porque lhe faz falta a consciência histórica, mas porque as forças presentes no espaço político estão submetidas ao mesmo tempo à particularidade das situações e à pluralidade dos pontos de vista.

O que Maquiavel pretende nos mostrar com essas considerações, positivas e negativas, sobre o caráter da multidão? Parece-nos, antes de tudo, de que a racionalidade da multidão nasce da e pela dinâmica da constituição da multidão como ator político. Não se poderia, por exemplo, sustentar, a partir do que referimos acima, que a única coisa que interessa a Maquiavel pudesse ser a pura e simples afirmação da superioridade da racionalidade que emerge da multidão em relação àquela que emerge do príncipe. Estamos de acordo com a avaliação de Visentin (2013, 2015), quando enfatiza que, ao invés disso, o que Maquiavel pretende ressaltar, com sua análise ponderada de príncipes e multidão, na constituição da vida civil, é que a racionalidade

¹¹ De acordo com Landi (2015, p. 123), o título de *Discursos* I, 58 “sustenta de maneira categórica a dupla superioridade, cognitiva e moral, do povo em relação aos príncipes”. Segundo o comentarista, é preciso colocar em exame a “opinião universal”, isto é, a “opinião do povo” como mais sábia: “interpretado no contexto mais amplo, a ideia ‘de uma superioridade cognitiva e moral’ do julgamento do povo, ela se mostra questionável. Longe de ser uma simples epifania republicana, o adágio de *Discursos* I, 58 coloca na realidade à luz as ambivalências do julgamento de Maquiavel a respeito das faculdades cognitivas e morais da multidão” (LANDI, 2015, p. 137).

que se atualiza por meio da multidão é superior, não *apesar* e sim *enquanto* (ou mesmo *porque*) emerge da multiplicidade. Em outras palavras, da mesma forma que, em um príncipe, sua racionalidade não se afirma em prejuízo de suas paixões, mas contribui para organizar a dinâmica delas, assim também os conflitos de humores que se determinam na multidão aumentam o poder dela.

Maquiavel expressa essa convicção, quando sublinha a superioridade das repúblicas (expressões do múltiplo) sobre os principados (modalidades do uno). Encontramos essa ideia em diversos lugares de sua obra e, nos *Discursos*, pode ser lida quando escreve: “ainda que um só seja mais apto para ordenar, a coisa ordenada não durará muito se repousar sobre os ombros de um só, mas apenas quando for entregue aos cuidados de muitos, e a muitos couber mantê-la” (DISCURSOS, I, 9). A superioridade do múltiplo sobre o um está associada ao fato de o primeiro poder “adaptar-se mais facilmente às variações dos tempos”, como escreve Maquiavel, quando compara o modo de agir de Fábio e Aníbal, entre os romanos, e de Soderini e o papa Júlio II, na Itália de seu tempo: “uma república tem vida mais longa e mais demorada boa fortuna que um principado, porque pode acomodar-se melhor à diversidade dos tempos do que um príncipe em razão da diversidade dos cidadãos que nelas há” (DISCURSOS,, III, 9).

Essa maior capacidade de adaptação do múltiplo, por sua vez, nasce do fato de a diversidade dos humores tornar possível imitar com maior êxito a diversidade da natureza. Assim, a maior racionalidade da multidão em relação ao príncipe é devida precisamente à multiplicidade, à sua maior capacidade de expressar a variedade das circunstâncias, dado que pode contar com uma diversidade de homens, cada qual com suas virtudes próprias, singulares, ao passo que um principado está limitado ao humor/virtude de um só.

Fica claro, dessa maneira, que a figura de povo como multidão “expressa a primazia da multiplicidade sobre a unidade” (VISENTIN, 2015, p. 376). Isso, porém, lembra Visentin (2015, p. 376), “não significa que a multidão está necessariamente em oposição à unidade, e sim que é sempre superior ao poder de um só”. Além do que já mencionamos acima, Maquiavel reforça essa convicção, quando elogia a instituição da ditadura na república romana como “uma autoridade que se dá por vias ordinárias” (DISCURSOS, I, 34), isto é, submetida à lei, ao poder de muitos. Na situação inversa, ou seja, de uma autoridade absoluta, “em brevíssimo tempo corrompe a matéria, fazendo amigos e partidários” (DISCURSOS, I, 35).

4 O POVO NO PRÍNCIPE

Trata-se, nesta terceira figura de povo, de pensar a relação entre unidade e multiplicidade em um sentido diverso da figura anterior. Se, na figura anterior, Maquiavel destaca a primazia constituinte da multidão sobre o príncipe, agora parece inverter a relação: em determinadas situações, o povo parece ter necessidade de exprimir-se por meio de um chefe, não de alguém que substitua o lugar da multidão (como se fosse determinar um “representante”), e sim uma voz que fale por todos, pelo conjunto. A questão a examinar aqui é: essa “voz” que fala por todos provém do interior mesmo do corpo popular ou nasce de uma “cabeça” separada deste? A relação entre povo e príncipes, como sabemos, está no cerne da obra *O príncipe*. Aqui iremos limitar nossa análise ao modo como ela é tratada por Maquiavel, em *Discursos*.

Desde os primeiros capítulos dos *Discursos*, encontramos passagens nas quais Maquiavel explicita sua compreensão da relação povo-príncipe (ou, em outras ocasiões, a relação mais geral entre povo e comandante, como a de um capitão na guerra, por exemplo). Como veremos, em momento algum de sua obra Maquiavel confere ao príncipe uma função representativa dos humores populares, como será o caso da modernidade posterior. Em Maquiavel, ao contrário, a relação de povo e príncipe consiste muito mais em evidenciar de que maneira a autoridade do príncipe se relaciona com a forma pelo qual o povo *imagina* seu príncipe e, por conseguinte, como a ação deste é determinada por aquele. Com efeito, para Maquiavel, seria um equívoco pensar a ação política apenas da perspectiva daquele que governa. Se a verdade política pode ser captada unicamente por meio de seus efeitos, estes não se produzem puramente segundo um cálculo prévio daquele que governa, mas dependem do modo como as ações são interpretadas pelos governados. A ação de quem governa é determinada pelo modo como o governado percebe a ação levada a efeito pelo governante.

Logo no começo dos *Discursos* (I, 2), Maquiavel descreve como, “no princípio do mundo”, os habitantes “se reuniram e, para poderem melhor defender-se, começaram a respeitar aquele que, dentre eles, fosse mais forte e corajoso e, fazendo dele seu chefe, obedeciam-no”. Mais tarde, continua Maquiavel, foi preciso escolher um príncipe; porém, tendo já surgido entre eles a ideia de justiça, acabou que “já não recorressem ao mais robusto, e sim ao que fosse mais prudente e justo” (DISCURSOS, I, 2). A relação príncipe-povo reaparece sob um novo ângulo, mais adiante, quando Maquiavel ressalta o papel determinante do povo quanto à maneira de agir do príncipe: “Verdade

é que julgo infelizes aqueles príncipes que, para assegurarem o estado deles, precisam valer-se de vias extraordinárias, visto terem por inimigos a multidão; porque aquele que tem por inimigo os poucos facilmente e sem muito escândalo se assegura, mas quem tem o povo (*l'universale*) por inimigo nunca está seguro” (DISCURSOS, I, 16)¹².

No capítulo seguinte de *Discursos*, Maquiavel reafirma sua posição enunciada no capítulo 9 do Livro I: a fundação e refundação da vida política é necessariamente liderada por um só homem. No contexto do capítulo 17, Maquiavel mostra que, sob uma república na qual a “matéria” – ou seja, o povo – está corrompida, esta só poderá ser recuperada “pela *virtù* de um homem que ainda esteja vivo, e não pela *virtù* do povo - *dello universale*” (DISCURSOS, I, 17). Essa posição é reafirmada ao final do capítulo 18, quando Maquiavel reconhece a “quase impossibilidade” de manter ou criar uma república onde a corrupção atingiu o corpo político como um todo. De qualquer forma, afirma o florentino, “em se precisando criar ou manter uma [república], seria necessário reduzi-la mais ao estado régio do que ao estado popular a fim de que os homens cuja insolência não pode ser corrigida pelas leis fossem de algum modo freados por uma autoridade quase régia” (DISCURSOS, I, 18).

A mesma ideia é retomada no Livro III, quando Maquiavel escreve que a renovação das repúblicas pode dar-se por leis capazes de reconduzir o corpo político à virtude, ou por ordenações que ganham vida graças à *virtù* de um homem que as coloca em prática, isto é, graças “a algum homem bom que surja entre eles e que, com seus exemplos e suas obras virtuosas, produza o mesmo efeito de uma ordenação” (DISCURSOS, III, 1). Essas passagens revelam que as modalidades por meio das quais o príncipe institui sua autoridade passam pelo emprego de dois instrumentos: a concentração da força nas mãos de um chefe e a liderança virtuosa que consegue produzir de si mesmo uma imagem coerente com a expectativa popular.

Maquiavel é sem meias palavras, quando examina a capacidade do povo de tornar-se verdadeiramente um ator político. Mostra que o povo é uma força construtiva, quando está reunido, quando é posto em movimento por um ou vários indivíduos, seja numa república, seja num principado.

¹² Maquiavel retoma aqui o argumento já desenvolvido anteriormente, em *O príncipe* (cap. 15 a 18): não é o príncipe que, desde sua subjetividade, define os meios, contudo, são as condições objetivas para dar satisfação ao povo aquilo que é determinante do seu modo de ação. Maquiavel tem claro de que a segurança de príncipe e povo é inseparável: o príncipe está seguro, quando pode contar com o favor popular; o povo, por sua vez, depende de capacidade organizativa de um príncipe, para assegurá-lo. Ao final das contas, enfatiza-se a mais uma vez que o povo age pelo príncipe.

É o exemplo que refere no capítulo 44 do Livro I, o qual tem um título emblemático: “Uma multidão sem chefe é inútil”. Nesse capítulo, Maquiavel conta a história da chamada *plebis secessio* – o acontecimento da retirada dos plebeus romanos para o Monte Sagrado, após a morte de Virginia. A plebe ficou muda quando embaixadores do Senado apareceram para negociar com ela, “não porque lhe faltasse matéria para responder, mas porque lhe faltava quem desse a resposta” (DISCURSOS, I, 44). Quando Valério e Horácio chegaram, a fim de ouvir as reivindicações da plebe, “esta lhes pediu que fossem constituídos os tribunos da plebe, que todas as magistraturas precisariam recorrer ao povo, e que lhe entregassem os Dez porque queria queimá-los vivos” (DISCURSOS, I, 44). Valério e Horácio são a “cabeça” por meio da qual o “corpo” da plebe “expressa” suas reivindicações. Para Visentin (2006, p. 249), com isso, evidencia-se que uma multidão sem chefe “se mostra incapaz de expressar plenamente a própria politicidade, de transformar em ato político os próprios desejos e as próprias paixões”.

O capítulo 47 reforça o entendimento de que a plebe tem consciência da necessidade de uma “cabeça”, por meio da qual suas aspirações possam materializar-se. O argumento desenvolvido por Maquiavel está expresso no título: “Os homens, embora se enganem nas coisas gerais, não se enganam nas particulares”. Maquiavel (DISCURSOS, I, 47) explica que a plebe considerava que o consulado deveria estar aberto à plebe, porque “[...] era maioria na cidade, porque se expunha a maiores perigos na guerra, porque com seus braços mantinha a liberdade de Roma e a tornava poderosa”. Quando, porém, a plebe teve de decidir quem dentre ela deveria ocupar o cargo, reconheceu “a fraqueza [de seus pares] e considerou que nenhum merecia aquilo que ela, em conjunto, acreditava merecer” (DISCURSOS, I, 47).

A passagem parece indicar que o povo entende que, como um todo, fez por merecer o reconhecimento como ator político da cidade, embora nenhum deles se mostre capaz de encarnar o *status* político adequado em sua própria pessoa. Para “confirmação” desse ponto, Maquiavel relata que um “certo” Pacuvius procurou reconciliar nobres e povo. Com a permissão dos próprios senadores, trancou estes no palácio e disse ao povo que “chegara a hora de domarem a soberba da nobreza e vingar-se das injúrias sofridas” (DISCURSOS, I, 47). Quando Pacuvius chamou o primeiro nome, o povo condenou sumariamente o senador escolhido à morte, por crueldade e arrogância, entretanto, quando foi instado a encontrar um substituto dentre os seus quadros, cada candidato proposto evocava o riso e a zombaria de seus

próprios pares, reconhecendo que ninguém dentre eles era digno de exercer o cargo. Pacuvius concluiu desse ritual que os cidadãos comuns tinham conhecimento de que precisavam do senado, para não arrastar a cidade à anarquia. Novamente, Maquiavel procura assinalar que o povo reconhece a necessidade de uma “cabeça” para dar voz ao seu corpo.

No capítulo 57, Maquiavel escreve que “a plebe, unida, é forte; dispersa, é fraca”. A plebe romana, a qual constitui uma força temível frente ao senado, como Maquiavel ilustra nos capítulos iniciais dos *Discursos*, torna-se uma *moltitudine* inútil, quando não tem quem a governe: “nada há de mais temível que uma *moltitudine* irrefreada e sem comando”, escreve Maquiavel (DISCURSOS, I, 57). Para aceder à qualidade de sujeito político, na cidade, a multidão deve, pois, ser guiada e unificada em suas ações: “precisa escolher em seu próprio seio alguém que a governe, que a mantenha unida e pense na sua defesa” (DISCURSOS I, 57). A “cabeça” que a “governa” e “pensa” emerge “de seu próprio seio”. Para Borrelli, somente quando se torna capaz de ação conjunta se pode qualificar a multidão “como povo, aquela parte da cidade que tem inteligência e meios para sustentar o projeto político de subtrair-se ao domínio que os grandes buscam afirmar a qualquer custo” (BORRELLI, 2017, p. 60).

As passagens referidas demonstram que “a força do povo é paralela à identificação de suas fraquezas, seu peso na cidade, à sua relativização. E se os escritores políticos e se os príncipes ignoram, temem ou rebaixam esta força do povo, é porque a opinião geral lhe foi por longo tempo desfavorável e criou hábitos de pensamento que falseiam a realidade” (ION, 2015, p. 150). Em suma, a “voz” do príncipe não sai de uma “cabeça” separada do corpo popular, todavia, provém do interior do próprio povo. O povo dá voz a alguém que o faz falar e agir. A potência constituinte permanece no povo. Nas palavras de Visentin (2006, p. 250), “se não existem artifícios ou atos de vontade capazes de constituir o povo como princípio unitário, então também o *capo* que deve de algum modo manter unida a multidão pode unicamente emergir da própria multiplicidade, de uma convergência interna de forças e de paixões que arruína uma conflitualidade de outro lado insuperável”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esperamos haver mostrado que é equivocada a tentativa corrente, na tradição interpretativa, de fixar uma concepção homogênea e estática de povo,

nos *Discursos* de Maquiavel. Ao invés disso, povo é figura polimórfica, em seus distintos apareceres na cena pública, de sorte que, em vez de uma visão estática, emerge da leitura dos textos dos *Discursos* uma visão dinâmica e em contínua transformação. Povo, para Maquiavel, é categoria política. Como tal, é vazia de conteúdos empíricos, quer de natureza sociológica (como, por exemplo, uma determinada classe social), quer econômica (como, por exemplo, pobres). Compreender povo como ator coletivo político é entender que seu ser se esgota em seu aparecimento na cena política. Antes – ou fora – de seu aparecimento, é como se estivesse *invisível*. O povo, uma vez alcançada uma reivindicação até então negada, “desaparece”, para reaparecer em nova conjuntura crítica. Cada aparecimento é sempre por uma “face” determinada e não previsível. Neste trabalho, seguindo a senda aberta por Visentin (2013, 2015), caracterizamos três modos distintos desse aparecimento: povo como não-governo, povo como multidão e povo no príncipe. O que faz com que o povo apareça sob uma ou outra face é a conjuntura histórica concreta. Visto que as conjunturas históricas variam no tempo, variam também as “faces” sob as quais a cada vez o povo emerge na cena pública.

Apesar da singularidade dos aparecimentos, estes apresentam vários pontos em comum, dentre os quais destacamos os seguintes. Primeiro, cada aparecimento surge a partir da *negatividade* das necessidades das quais tomam consciência aqueles que estão “fora” do âmbito do exercício poder político, transformando-as em mobilizações reivindicativas, as quais, quando obtêm êxito, resultam em *ordini et leggi* que fundam a liberdade da ordem política. Segundo, em cada uma das faces de povo descritas neste trabalho, povo é sempre exterior à estrutura de poder instituída. Sua *negatividade* consiste na sua condição de “não-governo”, o que faz com que esteja nele a origem de toda ordem jurídico-política da cidade. Terceiro, embora povo se defina pela *negatividade*, não é passividade ou matéria inerte a ser plasmada: a oposição a toda dominação exercida pelos grandes e pelo príncipe é produtora de liberdade, ao dar origem a *ordini et leggi*. Quarto, nenhuma figura de povo dá origem à ideia de representação, sequer a de povo como multidão e de povo no príncipe. A *parte* é, para Maquiavel, um humor entre outros humores. Por isso, qualquer noção de *representação* da totalidade social fica excluída.

AMES, J. L. The multiple figures of people in Machiavelli's discourses. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 133-156, Abr./Jun., 2020.

ABSTRACT: In the reading of the three major political works of Machiavelli is recurrent the use of the term *popolo*, or some correlate. Thus, if Machiavelli's interest in the figure "people" seems clear, what does he mean by it? Is it possible to establish a sufficiently homogeneous and definitive conception of people in Machiavellian thought, particularly in *Discourses*? The purpose of this study is to show that, although an idea of *popolo* as a political actor in Machiavelli's work is present, his conception is not definitively fixed, let alone that it can be homogeneous and static. Instead, it can be said that the conception of *popolo* in *Discourses* is polymorphic and varies according to the concrete historical conjunctures in which it emerges on the public scene, so that it is an idea in permanent and continuous transformation.

KEYWORDS: Machiavelli. People. Discourses on Livy. Freedom. Political participation.

REFERÊNCIAS

BORRELI, Gianfranco. **Machiavelli, ragion di Stato, polizia Cristiana**. Napoli: Cronopio, 2017.

DEL LUCCHESE, Filippo S'accoutumer à la diversité. Figures de la multitude chez Machiavel et Spinoza. **Multitudes**, n. 13, p. 141-149, 2003.

FROSINI, Fabio. E questa difficoltà è ragionevole. La perdita della libertà nei Discorsi di Machiavelli. In: PANICHI, N. (a cura di) **Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento**. Firenze: Le Lettere, p. 99-118, 2010.

ÍON, Cristina. Machiavel et les désirs du peuple. In: ZARKA, Ives Charles; ION, Cristina. **Machiavel: Le pouvoir et le peuple**. Paris: Mimesis, p. 139-155, 2015.

LANDI, Sandro. Les opinions Du peuple chez Machiavel. In: ZARKA, Ives Charles; ION, Cristina. **Machiavel: Le pouvoir et le peuple**. Paris: Mimesis, p. 123-137, 2015.

LEFORT, C. **Le Travail de l'Oeuvre Machiavel**. Paris: Éditions Gallimard, 1972.

MACHIAVELLI, Niccolò. **Tutte le Opere**. A cura di Mario Martelli. Firenze, Sansoni, 1992.

MCCORMICK, John. **Machiavellian Democracy**. New York: Cambridge University Press, 2011.

SKINNER, Quentin. **Maquiavel**. Tradução de Maria Lucia Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SUCHOWLANSKI, Mauricio. **Between Citizen & Subject: Placing the People in Machiavelli's Political Imagination**. Disponível em: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers>.

cfm?abstract_id=2314496. Trabalho apresentado em Annual Meeting of the American Political Science Association, Aug. 29-Sept. 1, 2013. Acesso em 31/08/2016.

VATTER, Miguel. **Between Form and Event. Afterword to the paperback edition.** Fordham University Press, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/7502218/Between_Form_and_Event._Machiavellis_Theory_of_Political_Freedom. Acesso em 22/11/2017.

VISENTIN, Stefano. La virtù dei molti. Machiavelli e il repubblicanesimo olandese della seconda età del seicento. In: LUCCHESI, Filippo; SARTORELLO, Luca; VISENTIN, Stefano. **Machiavelli: Immaginazione e contingenza.** Pisa: Edizioni ETS, 2006.

VISENTIN, Stefano. Tenere animato l'universale. Visibilità del popolo in Machiavelli. In: CAPORALI, Riccardo; MORFINO, Vittorio; VISENTIN, Stefano. **Machiavelli: tempo e conflitto.** Milano: Mimesis, p. 275-292, 2013.

VISENTIN, Stefano. The Different Faces of the People: On Machiavelli's Political Topography. In: DEL LUCCHESI, Filippo; FROSINI, Fabio; MORFINO, Vittorio. **The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy and Language.** Leiden/Boston: Brill, 2015.

ZANCARINI, Jean-Claude. Les humeurs du corps politique: le peuple et la plébe chez Machiavel. **Laboratoire italien. Politique et société.** ENS éditions, p. 25-33, 2001.

Recebido: 30/4/2018

Aceito: 29/6/2019

14 NOTAS PARA 3 PREGUNTAS. BREVE DIGRESIÓN SOBRE UN PROBLEMA FILOSÓFICO EN 2666 DE ROBERTO BOLAÑO¹

Juan Vicente Cortés²

RESUMEN: El presente ensayo se interroga, a partir de una lectura de la novela *2666* de Roberto Bolaño, por la posibilidad del pensamiento filosófico: ¿Es posible el pensamiento filosófico bajo las condiciones actuales de la experiencia? El problema se plantea por el hecho de que dicha experiencia parece implicar la imposibilidad del pensamiento. Lo anterior entrañaría la siguiente paradoja: de hecho, habría un pensamiento imposible, a saber, el de la imposibilidad del pensamiento. Este problema parece ser puesto en escena en *2666*, en un episodio en el que dos personajes (Amalfinato y el periodista Chucho Flores) se confrontan respecto de los asesinatos de mujeres en Santa Teresa. Quisiéramos mostrar que dichos personajes pueden ser concebidos como dos modos del pensamiento, opuestos de manera radical, en tanto que la existencia del uno torna imposible la del otro. Se concluye sobre la derrota del pensamiento filosófico.

PALABRAS-CLAVE: Pensamiento. Mentira. Opinión. Experiencia. Mundo.

La ética


Extraño mundo amoroso: suicidios y asesinatos.

No hay dama magnética, Gaspar, sino Miedo – y la velocidad necesaria

De quien no quiere sobrevivir.

Roberto Bolaño (2007, p. 74)

¹ Quisiera dedicar estas breves notas a Josefina Echeñique, Paula Lizana y Yosa Vidal.

² Profesor Asistente del Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, Santiago – Chile  <https://orcid.org/0000-0003-4560-4206> E-mail: juan.vicente.cortes@gmail.com Doctor en Filosofía (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Francia). N.B.: El presente ensayo fue escrito hace más de diez años. Espero que el lector eventual no sea demasiado severo con lo que no pretende ser más que una serie de notas de lectura.

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.09.p157>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

INTRODUCCIÓN

Sin duda, uno de los (tantos) méritos de *2666* de Roberto Bolaño, es la serie de problemas de muy diversa índole que esta novela plantea y a cuya reflexión fuerza hasta al lector más ingenuo. Uno de estos problemas -y ciertamente no el central- concierne la posibilidad del pensamiento filosófico, y podría acaso ser planteado como sigue: ¿Es posible el pensamiento filosófico bajo las condiciones actuales de la experiencia? ¿Tiene algún sentido seguir filosofando hoy? El problema se plantea por el hecho de que dicha experiencia parece implicar la imposibilidad del pensamiento y acaso también su futilidad. Lo anterior entrañaría la siguiente paradoja: de hecho, habría un pensamiento imposible, a saber, el de la imposibilidad del pensamiento. Este problema parece ser puesto en escena en *2666*, en un brevísimo episodio en el que dos personajes (el profesor de filosofía Óscar Amalfitano y el periodista Chucho Flores) se confrontan respecto de los asesinatos de mujeres en Santa Teresa. A fin de examinarlo, en este ensayo se considera a estos personajes como dos modos del pensamiento, opuestos de manera radical, en tanto que la existencia del uno torna imposible la del otro. Se comenzará por un análisis de las preguntas y respuestas que constituyen este episodio a fin de determinar el sentido de las mismas. Luego, se buscará desplegar lo que parece estar implicado en el interrogatorio, en particular, se desarrollará el concepto de “ceguera” analizada desde el punto de vista transindividual. Por último, abordaremos el problema de la posibilidad del pensamiento, de su derrota, y de la necesidad de renovar el esfuerzo por pensar, así este esfuerzo esté destinado al fracaso.

1. Cuando Rosa Amalfitano presenta a su padre su primer novio mexicano, Chucho Flores, Oscar Amalfitano le hace a este último tres preguntas: “La primera era qué *pensaba* acerca de los hexágonos. La segunda era si sabía construir un hexágono. La tercera era qué opinión tenía sobre los asesinatos de mujeres que se estaban cometiendo en Santa Teresa” (BOLAÑO, 2004, p. 419)³.

2. La segunda pregunta, a la que Flores es incapaz de contestar, es la más simple. La tercera, según el orden de aparición al menos, la más importante desde el punto de vista de la actualidad mexicana. Y la primera, a la que el personaje responde que no piensa nada, parece a todas luces absurda. Entre la

³ El subrayado es del autor. – La obra consta de cinco “partes”: “La parte de los críticos”; “La parte de Amalfitano”; “La parte de Fate”; “La parte de los crimenes”; y “La parte de Archimboldi”. (Por un bello azar, la estructura de *2666* remite a la de la Ética de Spinoza, que consta también de cinco partes).

primera y la última no existe ninguna relación evidente, y el conjunto parece un interrogatorio hecho por un loco⁴.

3. Un hexágono es sin embargo un polígono que, según su modo de construcción, puede llegar a poseer propiedades notables. Recordemos que existen distintos tipos de hexágonos; el más común, y al que probablemente hace referencia Amalfitano, es el hexágono regular, es decir, que puede ser inscrito en un círculo⁵. Una de las particularidades del hexágono regular, entre otras, está en que, por su configuración, es la figura que corresponde, entre las figuras regulares, a un máximo de extensión isoperimétrica para un perímetro irregular dado. Lo que significa que a partir de esta figura podemos ocupar un espacio plano (“adoquinarlo”) cuyo perímetro conocemos de la manera más acabada posible. Existen ejemplos en la naturaleza: así, las abejas se sirven de esta figura geométrica para construir sus panales.

4. He aquí un primer indicio que pareciera poder acercarnos hacia una comprensión, o al menos a una primera hipótesis, de la significación del interrogatorio de Amalfitano (y de las respuestas del periodista). Si, por una parte, consideramos a la geometría como un modo de determinación racional del espacio, capaz de producir una teoría y una práctica de la mejor manera de ocuparlo, y de la cual pareciera desprenderse necesariamente un “orden natural”, y por tanto, una cierta forma de normatividad; y si, por la otra, consideramos a Santa Teresa como un modo particular de ocupación racional del desierto, cabría acaso preguntarse: ¿cómo pensar las operaciones de la razón en ese espacio terrible que es el desierto de Sonora? Pareciera como si el interrogatorio manifestase un primer conflicto, relativo al dominio que esta racionalización pretende desplegar sobre una naturaleza irreductible y acaso irracional⁶. Y las muertes de mujeres serían algo así como el resultado sangriento de ese conflicto: el Horror que habita el espacio de Sonora. Así, el interrogatorio significaría la oposición entre las pretensiones de la razón y la crudeza de una naturaleza cuya desmesura la desborda.

⁴ En varias ocasiones Amalfitano hace alusión a su posible locura. No es inverosímil que este episodio constituya uno de los más cómicos y terribles de la novela.

⁵ Un hexágono cualquiera debe poseer las siguientes propiedades: tener seis lados, nueve diagonales y seis vértices. Ejemplos de hexágonos son el cóncavo, el convexo irregular y el cruzado. Con respecto a este último, cf. el “hexágono de Pascal” o “hexagrama místico”.

⁶ Desde este punto de vista, el gesto que Amalfitano retoma de Duchamp al colgar el manual de geometría para ver cuánto resiste a la intemperie, adquiere un singular significado. Se trata, según parece, de un problema temporo-espacial, el problema de la resistencia a esa singular modalidad bajo la que se vive el tiempo en el desierto.

5. Ahora bien, dejando esta hipótesis interpretativa de lado, ¿a qué apunta Amalfitano cuando formula su primera pregunta? ¿Qué puede “pensarse” acerca de los hexágonos? A primera vista, nada. Y, de hecho, Flores no piensa nada. Podríamos suponer que, acaso metafóricamente, habría algo que pensar. Pero, entonces, ¿por qué insistir y redoblar la pregunta por el pensamiento con otra por la construcción de un hexágono? ¿Adónde quiere llevar Amalfitano al periodista deportivo mexicano? ¿De qué sirve el interrogatorio? La única intención de Amalfitano sería tal vez la de probar la ignorancia del periodista. No podemos negar que esa intención existe. En efecto, una vez que Flores se hubo marchado, “Oscar Amalfitano le dijo a su hija que tuviera cuidado con ese hombre, que le daba mala espina”. A la pregunta de su hija sobre lo que deberían hacer entonces, Amalfitano responde: “Tú, dejar a ese pedazo de mierda ignorante y mentiroso. Yo, no sé...” (BOLAÑO, 2004, p. 419-420)

6. La ignorancia no es la falta de pensamiento, sino de conocimiento. Lo que significa que Flores no es ignorante por no pensar nada acerca de los hexágonos; su ignorancia debe ser referida al hecho de no saber cómo construirlos. Ignorante entonces —ha quedado demostrado—; pero ¿por qué “mentiroso”?

La tercera pregunta busca conocer la opinión del periodista acerca de los asesinatos de mujeres en la ficticia ciudad de Santa Teresa. Éste le responde —y es la única pregunta a la que da una respuesta— que “ciertamente es un hecho lamentable, pero que la policía periódicamente iba atrapando a los asesinos”. Sin duda, es con relación a esta respuesta que Amalfitano tacha al periodista mexicano de mentiroso. ¿Qué es una mentira? La mentira se distingue tanto del error como de la ignorancia. Una mentira implica la voluntad o la premeditación: es querer inducir a un tercero en el elemento de la falsedad, que no es el error, siempre puntual, sino el engaño, el que manifiesta, en apariencia al menos, cierto tipo de coherencia. Se desprende que lo importante no es tanto la falsedad como su elemento, el engaño, y menos el elemento mismo que la intención de engañar⁷. La mentira opera,

⁷ Cf. Agustín de Hipona (1954, p. 533): “Así entonces, mentir es tener una cosa en mente y enunciar otra, ya sea en palabras o con algunos otros signos. Es por ello que se dice del mentiroso que tiene el corazón doble, es decir un pensamiento doble: el pensamiento de la cosa que sabe o cree saber y que no expresa, y el pensamiento de la cosa con la que la sustituye, sabiendo o creyendo saber que es falsa. De lo que se desprende que se puede, sin mentir, decir algo falso [...], y que se puede mentir al decir algo verdadero [...], ya que es según la disposición del alma, y no según la verdad o la falsedad de las cosas mismas que debe juzgarse cuando el hombre miente y cuando no. Se puede entonces decir que aquel que enuncia una cosa falsa como verdadera, pero que la cree verdadera, se equivoca o es imprudente; pero no puede ser llamado mentiroso, puesto que no tiene un corazón doble cuando habla, que no

desde este punto de vista, a partir de una duplicidad, que yace en el sujeto, y que concierne menos el signo y el significado, que la oposición entre la exterioridad del acto o del enunciado y la interioridad de la intención. Es por ello que el mentiroso “debe ser juzgado”, no en función del juicio (verdadero o falso), sino de la “disposición del alma”.

Si Flores miente, ¿cuál sería el engaño al que quiere inducir? Si consideramos esa especie particular de mentira que suele ser llamada “mentira piadosa”, se podría considerar que corresponde al caso que nos atañe: dar la impresión de que se trata de un problema local, pronto a ser resuelto, para mayor tranquilidad del padre de la novia. Así, una primera mentira concerniría la periodicidad con la que la policía supuestamente “atrapa” a los asesinos⁸. La orientación de la respuesta hacia una descripción del procedimiento policial constituye un ocultamiento de la ignorancia absoluta en la que se encuentra la policía a través de un lenguaje donde predomina el sentido común⁹. Pero esta mentira recela otra, mucho más profunda, de la que Flores parece incapaz de percibir –y que define la Ceguera¹⁰.

Con respecto a la mentira explícita, digamos que la policía, si bien atrapa de vez en cuando a alguno que otro asesino, es más por azar que por diligencia en la investigación. La mayoría de los casos son cerrados poco después de haber sido abiertos, y esto por motivos diversos que nos parece inútil referir aquí. (No es necesario, y sí acaso inútil y peligroso, suponer una Gran Mafia Organizada que estuviera detrás de la serie de asesinatos¹¹).

tiene intención de engañar, sino simplemente se equivoca. El pecado del mentiroso es el deseo de engañar [...]” Cf. Kant (2010, p. 287): “Basta entonces con definir la mentira como una declaración intencionalmente no verdadera hecha a otro hombre”.

⁸ “La parte de los crímenes” desmiente esto; en efecto, leemos que: “los policías, con gesto cansado, como soldados atrapados en un continuum temporal *que acuden una y otra vez a la misma derrota*, se pusieron a trabajar...” (2004, p. 661). Que Flores sepa esto, parece ser asumido por Amalfitano por su profesión de periodista –así sea de periodista deportivo–. Habría que notar aquí, por cierto, que el narrador de *2666* parece vincular el trabajo de la policía mexicana más con la condena de Sísifo que con las inducciones de Sherlock Holmes.

⁹ Cf. Carlos Walker (2010); el autor trabaja sobre el “oasis de horror” que constituye “la parte de los crímenes”, mostrando un procedimiento de ocultamiento análogo en el caso del uso del discurso médico-forense para el relato de los asesinatos de mujeres.

¹⁰ Ver *infra*, punto 10.

¹¹ Podría objetarse que la literatura renuncia entonces a su “derecho a la imaginación”, y al uso de la metáfora –lo que de hecho muchas veces sucede en la obra de Bolaño– (cf. la terrible “Parte de los crímenes”, en la que toda literatura parece disolverse en el descarnado estilo de la crónica policial). En lo que nos concierne, imaginar una gran mafia organizada parece ser uno de los límites donde el pensamiento se vuelve *authoritas* de una suerte de “razón paranoica”, cf. la “teoría” de la conspiración.

7. De la primera a la última de las preguntas, contrariamente a lo supuesto en un comienzo, hay una relación rigurosamente determinada. La primera pregunta interroga por el pensamiento; la última por la opinión. Como es sabido, Amalfitano es profesor de filosofía. Ahora bien, pensamiento y opinión, *nous* y *doxa*, son dos categorías centrales para la filosofía, y la determinación de sus relaciones concierne el destino mismo de esta disciplina.

8. Un hexágono regular se construye de la siguiente manera: en una línea recta, se considera un segmento AB; se construye una circunferencia de centro A; las intersecciones de la recta con la circunferencia serán los puntos B y C; el punto C es el centro de una nueva circunferencia que pasa por A; denominemos D y E los dos puntos de intersección de las circunferencias; denominemos Z el punto de intersección entre la prolongación del radio DA y la circunferencia de centro A, y F el punto de intersección entre la prolongación del radio EA y la misma circunferencia; finalmente, se trazan rectas entre ellos los puntos BFDCEZ¹².

9. El siglo XVII, el siglo de la demostración geométrica, nos ofrece a lo menos dos modelos para determinar las relaciones entre *doxa* y *nous*. 1) La opinión es una categoría que sirve para describir una cierta modalidad de la percepción. Si todos tenemos opiniones, esto se debe a que la opinión es un atributo o predicado universal del sujeto –en sentido moderno: sujeto pensante, no simplemente sujeto lógico–. El pensamiento también es un atributo del sujeto; así lo demuestra Descartes. Ahora bien, pensamiento y opinión son categorías cuyas respectivas relaciones al sujeto se establecen de manera radicalmente diferente: la opinión es siempre exterior al sujeto; pero el pensamiento es intrínseco o inmanente. Desde un punto de vista cartesiano, la primera certeza es la existencia de un “Yo que piensa”, es decir que los pensamientos que el meditador piensa deben ser atribuidos al “Yo” del meditador, aun si dichos pensamientos fuesen todos falsos. De suerte que hay al menos una proposición de cuya verdad no podemos dudar: “*Ego sum, ego existo*” (Descartes, AT VII 25)¹³. Es en la medida en que pensamos que podemos saber que existimos. La opinión en cambio no sólo es el campo de lo incierto y de lo falso, sino más profundamente de lo quimérico, de lo inexistente. Lo que permite pasar de la mera opinión al pensamiento es la radicalidad de la duda. 2) El otro modelo puede encontrarse en la obra de

¹² Agradezco a Denisse Inostroza su ayuda para la descripción de esta construcción.

¹³ Ver también, Descartes, 1979, II, 76; AT VII 27: “*Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est*”.

Spinoza: tanto *doxa* como *nous* son exteriores al sujeto, pero en cada caso, producen efectos radicalmente distintos sobre el hombre. Por una parte, hay pensamiento mucho antes que haya *ego* y la existencia de este último no es sino una afección o producto particular del pensamiento, la cual reside en última instancia en la idea infinita de Dios. Y esto, por una sencilla razón: el pensamiento es un atributo no de un sujeto, sino de Dios (Ética II P 1 en lo que sigue, señalada como *E*), substancia única infinitamente infinita. Así, el pensamiento entra en la constitución de la esencia de Dios (*E* I Def. 4). Ahora bien, ¿qué nos lleva a pensar? Spinoza dice simplemente “el hombre piensa” (*E* II Ax. 2). Esta idea contiene una evidencia axiomática: los modos que conocemos, y el hombre es uno de esos modos, están constituidos de un cuerpo y de la idea de ese cuerpo, la que llamamos “mente”. Ahora bien, como, por una parte, no hay interacción posible entre cuerpo y mente¹⁴ y, por la otra, “no hay nada de la naturaleza de lo cual algún efecto no siga” (*E* I P 36), toda la actividad de la mente consistirá en formar necesaria y únicamente ideas, es decir modos del pensar. Así, el problema para Spinoza no es pensar, sino el modo de pensar: ¿en qué medida (y un modo es una medida) podemos encadenar o conectar nuestras ideas de manera que reproduzcan el proceso de producción de las cosas?

10. La opinión de Flores es, como dijéramos, una mentira. Flores sabe, como cualquiera, que no se hace absolutamente nada por la investigación de la mayoría de las mujeres asesinadas. Pero la mentira fundamental, mentira compartida y de la que no se puede ser sino inconsciente, es la de creer que se trata de “un hecho *lamentable*” (s. n.). Al nombrarlo de esta manera, no sólo lo particulariza, haciendo de este hecho algo excepcional —a lo sumo, una dificultad restringida al ámbito policial—. Sino que, al calificarlo, le da valor de representación, es decir de producto, resultado de elementos determinados (víctima y victimario). El hecho es externalizado en relación a una norma general abstracta: en condiciones normales esos asesinatos no deberían suceder. Es por esta razón que podemos afirmar que su mentira implica una mentira de otro orden: no se trata de engañar, sino de convencerse a sí misma, de tranquilizarse a sí mismo; lo que es comúnmente llamado la “buena conciencia”.

¹⁴ *E* III P 2, que define la autonomía de la producción respectiva de los modos de atributos diferentes: “Ni el cuerpo puede determinar la mente a pensar, ni la mente puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo o a alguna otra cosa (si la hay)”. La razón de esta autonomía de la producción modal se debe, como es sabido, a la independencia radical de los atributos, demostrada en *E* I P 10.

¿Cómo opera la buena conciencia? Es decir: ¿cómo un sujeto puede llegar a convencerse a sí mismo de la veracidad de su opinión, más allá incluso de todo lo que podría contradecirla? Para funcionar, la buena conciencia necesita pasar, transitar de un sujeto a otro *en o a través de* lo que se enuncia; si no pasa, deja de ser comunicada, y por lo mismo compartida. ¿Cuál es su medio transmisor? El instrumento que opera este paso, o transferencia de la buena conciencia, es justamente el sentido común. Sin embargo, puesto que el sentido común no opera en la evidencia de la conciencia, debemos afirmar que el paso es secreto¹⁵. La mentira es la secreta secreción del sentido común; el sentido común el secreto (del) pacto social. Así, el sujeto se convence a sí mismo por un procedimiento que no proviene de sí mismo: suponiendo que el otro comparte su mismo sentido común. El sentido común instaura de esta forma lo que podría llamarse la necesaria complicidad, no de la víctima y del victimario, complicidad inexistente, sino de los co-pactantes.

11. Es decir que la buena conciencia no es reductible al sujeto, ni generalizable a una intersubjetividad. Acaso podría hablarse aquí de transindividualidad, es decir, de aquel proceso de individuación e individualización simultánea de los varios miembros de una especie¹⁶. Dejemos de lado la individuación corporal y centrémonos más bien en la individualización mental. Ella se produce a partir de la comunicación inconsciente de un presupuesto no solamente irreflexivo, sino que irreflexionable (en la medida, al menos, que se considera a la reflexión como el procedimiento propio de una conciencia, buena o mala).

Desde este punto de vista, la buena conciencia es fundamento de la mentira piadosa y, de este modo, principio de reactualización del vínculo social: la mentira es, parafraseando a Descartes, “*la chose du monde la mieux partagée*”. El vínculo social es determinado como la ceguera misma de (y no “frente a”; toda reflexividad habiendo sido imposibilitada) lo que ocurre. Esto, debido a que lo que ocurre se constituye a partir del complejo: asesinatos/ complicidad, complejo que se explica en la duplicidad de las relaciones entre los individuos.

¹⁵ Es quizá el secreto lo que hace de Santa Teresa una sinécdoque del mundo; cf. las palabras de Guadalupe Roncal: “Nadie presta atención a estos asesinatos, pero en ellos se esconde el secreto del mundo” (2004, p 439).

¹⁶ Esta categoría propuesta inicialmente por G. Simondon en su tesis *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, IV, 2, fue retomada en lo que nos atañe por Balibar (1996).

Así, al participar de esta complicidad, Flores, un tipo en general afable, sincero, preocupado, gentil, simpático¹⁷, devela su carácter tipológico: lo que constituye a Flores como tipo es el hecho de situarse en la frágil frontera de una reversibilidad que torna o hace resbalar al sujeto ya sea en su habitual “desierto de aburrimiento”, ya sea en el “oasis del horror”¹⁸.

12. Pero avancemos con calma. Flores parecía ser un hombre cuya característica principal era la de ser sincero. Así, a las preguntas de Amalfitano responde con toda sinceridad. Incluso cuando miente a consciencia, lo hace en función de casos que efectivamente han sido resueltos (razón por la cual nos pareció justo decir que miente de buena fe). Pero a la pregunta por la construcción de los hexágonos, no puede mentir de buena fe. ¿Por qué? Porque la buena fe, para poder manifestarse tiene que ser compartida. Ahora bien, la construcción de un hexágono se conoce o no se conoce, y no se puede transar: no hay compromisos posibles ni supuestos. La única comunidad del conocimiento geométrico es la de los axiomas y definiciones que de los que depende el objeto de estudio, y estos no se “comparten” entre los sujetos, sino que son comunes a todos los objetos de los que podemos afirmar propiedades idénticas. (En esto, Amalfitano parece ser profundamente spinocista¹⁹.) Así, el rol de esta pregunta es, en estricto rigor, tajante. Esto es: con ella parece producirse un corte que desarma el vínculo social al mismo tiempo (*et simul*, diría Spinoza) que trasluce el derecho bruto de una relación de violencia pura o la crueldad del pensamiento. El pensamiento no se opone al hecho. Anverso y reverso, quizá. “Relación de violencia pura”, es decir: considerada independientemente de los elementos (la mayor parte del tiempo indeterminados) que la componen. “Pensamiento cruel”, es decir: determinado de manera tal que incide en el hecho –lo expone y demuestra–. El pensamiento no se opone al hecho: desde un punto de vista genético, el hecho no es otra cosa sino el efecto necesario de la interacción de potencias de actuar consideradas dentro de un mismo orden de ser (o atributo). Pero entonces,

¹⁷ Características todas que constantemente le son atribuidas por el narrador.

¹⁸ Esta dualidad es presentada por Bolaño en el epígrafe a 2666, donde retoma un verso de Baudelaire: “un oasis de horror en medio de un desierto de aburrimiento” (“Le voyage”, en *Les fleurs du mal*). Flores revela esta reversibilidad sobre todo en las descripciones de las escenas de coito con Rosa Amalfitano. Estas relaciones se dividían en dos partes: una en que Flores tenía una “actitud [...] más bien tierna, preocupada más por el placer de su pareja que por el propio”, y otra en que, drogado y como fuera de sí, “su comportamiento no [tenía] nada de tierno”.

¹⁹ Cf. los tres géneros de conocimiento, en *E II P 36 a 46*; véase también la diferencia ética radical entre el sabio y el ignorante, *EV P 42 Esc*.

el hecho coincide con el derecho al estado bruto²⁰. Así, el pensamiento sólo se opone al hecho representado o calificado (al hecho “lamentable”). Y, desde este punto de vista, pensar es la única manera de habitar un mundo de horror.

13. La idea fundamental de Bolaño es que los crímenes de Santa Teresa implican al mundo entero. No simplemente a toda la gente, sino al Mundo como sistema o máquina. De ahí acaso el carácter enciclopédico de *2666*. Es justamente esto lo que Flores no quiere ver, lo que la gente, los críticos literarios, los vecinos, la policía, los periodistas –salvo quizá Klaus Haas – se rehúsan a ver²¹. Ahora bien, es necesario hacerse una nueva pregunta: ¿qué es lo que Flores, ya no el personaje sino el tipo, no piensa? ¿Cuál es esa nada que Flores cree no pensar acerca de los hexágonos? Nuevamente: ¿cuál es la relación entre la primera y la última pregunta? ¿Y por qué a Amalfitano le da “mala espina” ese tipo? Es que el Mundo es pensado dentro de una relación de violencia pura, y esa relación le es inmanente, fundando el Orden como la imagen proyectada del Caos en un plano simétricamente opuesto, es decir, el hecho de que la violencia constituye al mundo como tal²². La función del pensamiento es habitar este mundo tal cual es; pero en este habitar, el pensamiento imposibilita la vida de la opinión, cortando la comunicación de su presupuesto fundamental. Por esta razón, la opinión se opone al pensamiento. No sólo de manera simple, como A y no A, es decir como una oposición entre pensamiento y no-pensamiento. La opinión se opone a cualquier modo de producción de pensamiento. Lo que Flores no piensa no son los hexágonos, sino su propia opinión en tanto que la opinión es el resultado de un modo de producción de ideas y percepciones compartidas de las que no sólo no se puede dudar, sino que cualquier duda equivale a una agresión. Lo que Flores es incapaz de pensar es justamente el modo de producción de mentiras que sus opiniones implican y explican, en un sistema que las hace circular en tanto que presupuesto fundamental requerido por el vínculo social. Mentiras de buena fe y ceguera transindividual.

²⁰ Por “derecho bruto”, deberíamos entender lo que Spinoza nombra, contra la filosofía política normativista pero retomando su vocabulario, el “derecho natural”: cf. Spinoza, *Tratado político (TP)*, II 3 y siguientes.

²¹ Con respecto al problema de la “visión”, habría que recordar el rol fundamental que juega el personaje de Florita Almada, quien se encuentra en una relación compleja con Amalfitano. La Visión y la locura (en el personaje de Lalo Cura) parecen ser los principales agentes que Bolaño opone a la gran Ceguera, a la Muerte.

²² Algo que Bolaño ya explorara en su breve y notable novela *Estrella distante* (1996).

14. Lo importante no es la opinión que se tenga sobre los asesinatos de mujeres. Lo importante es el despliegue de la pregunta: ¿Qué es lo que puede pensarse acerca de los hexágonos? No hay en esta pregunta metáfora alguna; pero tampoco opinión que valga. Y es que el pensamiento está por ser conquistado. Así, la importancia pareciera residir no tanto en la oposición racional/irracional (como parecía desprenderse del punto 4), sino más bien, en la batalla secreta entre dos modos de producción de ideas y de percepciones antagónicas (según los dos modos de percibir que son la visión y la ceguera), o incluso en el lugar común que estas dos tendencias puestas en relación parecen comprometer: lo que está en pugna es el mundo como experiencia o como condición real de la experiencia²³. Ahora bien, bajo la aparente victoria de Amalfitano (haber probado la ignorancia y haber mostrado la mentira), 2666 parece ser la descripción de la derrota inevitable del pensamiento²⁴. ¿De qué otro modo explicar que Flores saliera de ese encuentro con una “opinión positiva” de Amalfitano? De la misma manera en que Flores, el personaje, no sabrá jamás qué pensar acerca de los hexágonos, Flores, el tipo, será para siempre incapaz de ver algo harto más común, y ciertamente más terrible, que las propiedades de las figuras geométricas.

Acaso la gran literatura, pienso en Bolaño, pero también en Borges, no sea otra cosa que la descripción del mundo y de la derrota del pensamiento, y al mismo tiempo, el renovado esfuerzo por pensar el mundo. La derrota final es inevitable, ciertamente, pero no por ello se ha de perder el coraje, se ha de dejar de resistir²⁵.

CONCLUSIÓN

2666 presenta un escenario trágico para el pensamiento, y en particular para el pensamiento filosófico. En esta suerte de gigantomaquia entre modos del conocer, la derrota del intelecto parece inevitable. El pensamiento parece imposibilitado por la condición misma de posibilidad que constituye hoy

²³ Como bien apunta Carlos Walker (2010): ciertamente, “las modalidades narrativas presentes en *La parte de los crímenes* [son] una manera de pensar la Literatura”, en la medida en que “pensar la Literatura” significa “interrogar las condiciones en las que se lleva a cabo la producción de la escritura”. Condiciones, habría que agregar, que no se distinguen en nada de las condiciones de la experiencia real, esto es, el mundo como desierto a la vez empírico y trascendental.

²⁴ Cf. la escena en que Amalfitano no solamente acepta que a su hija se la lleve el destino, representado en el personaje de Fate, el periodista estadounidense, sino que hace posible su fuga (2004, p. 433-434).

²⁵ Esta sugerencia permite entender de otro modo el gesto referido *supra* (nota 5) de Amalfitano cuando cuelga el libro de geometría para evaluar su resistencia al desierto.

nuestra experiencia del mundo. Sin embargo, es acaso este destino trágico del pensamiento el que nos llama hoy a insistir en el intento por pensar, y que lo vuelve por ello necesario.

CORTÉS, J. V. 14 notes for three questions: A Brief digression on a philosophical problem in Roberto Bolaño's *2666*. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 157-170, Abr./Jun., 2020.

ABSTRACT: In this essay, I wonder, from a reading of Roberto Bolaño's *2666* novel, if philosophical thinking is possible under the current conditions of experience. The problem arises from the fact that such experience seems to imply the impossibility of thinking. The foregoing would entail the following paradox: in fact, there would be an impossible thought, namely that of the impossibility of thought. This problem seems to be staged in *2666*, in an episode in which two characters (Amalfinato and journalist Chucho Flores) confront each other regarding the murders of women in Santa Teresa. We would like to show that these characters could be conceived as two modes of thought, radically opposed, while the existence of the one makes the other impossible. It concludes about the defeat of philosophical thought.

KEYWORDS: Thought. Lie. Opinion. Experience. World.

REFERENCIAS

AGUSTIN DE HIPONA. **Obras de San Agustín**. Edición bilingüe, Tomo XIII. Versión, introducciones y notas de Félix García, Lope Cilleruelo y Ramiro Flores. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

BALIBAR Etienne. Individualité et transindividualité chez Spinoza. **Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron**. París: ENS Editions, pp 35 à 46, 1996.

BOLAÑO Roberto. **Estrella distante**. Barcelona: Anagrama, 1996.

BOLAÑO Roberto. **2666**. Barcelona: Anagrama, 2004.

BOLAÑO Roberto. **La Universidad desconocida**. Barcelona: Anagrama, 2007.

DESCARTES René. **Meditaciones de prima philosophia. Méditations métaphysiques**. Traducción al francés de Luynes y Clerselier. Edición bilingüe a cargo de Jean-Marie Beyssade y Michelle Beyssade. París: GF- Flammarion, 1979.

KANT Immanuel. Sobre un supuesto derecho de mentir por amor a la humanidad. En: KANT Immanuel. **Obra selecta**. volumen II. Madrid: Editorial Gredos, 2010.

SPINOZA Baruch. **Ethica. Éthique.** Traducción al francés de Bernard Pautrat. Edición bilingüe. París: Seuil, 1999.

SPINOZA Baruch. **Tractatus politicus. Traité politique.** Traducción al francés de Ch. Ramond. Edición bilingüe, volumen 5 de las *Œuvres de Spinoza*, a cargo de Pierre-François Moreau. París: Presses Universitaires de France, 2005.

WALKER Carlos. El tono del horror. 2666 de Roberto Bolaño. En: **Revista Taller de lectura**, n. 46, p. 99 a 112, 2010.

Recibido: 01/4/2015

Accito: 21/6/2015

EL RETORNO DE LA NATURALEZA: LA ÉTICA AMBIENTAL Y LA CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA CONTEMPORÁNEA

Luca Valera¹

RESUMEN: Repensar la naturaleza en la época actual significa enfrentar las nuevas perspectivas desarrolladas por la ética ambiental, es decir, las respuestas a la crisis ecológica contemporánea. Los dos paradigmas ambientales principales, biocentrismo y antropocentrismo, antes que ser paradigmas éticos son dos visiones antropológicas desarrolladas a partir de una cierta idea del puesto del ser humano en el cosmos. En este sentido, el objeto de este artículo es destacar el hecho de que la ecología es una antropología y, debido a esto, para repensar la naturaleza tenemos que reformular nuestra visión antropológica, dada la insuficiencia a nivel teórico de los principales paradigmas ambientales.

PALABRAS-CLAVE: Antropocentrismo. Biocentrismo. Ecosistema. Crisis ecológica. Ética ambiental.

INTRODUCCIÓN²

El desarrollo actual de las investigaciones ambientales, la crisis ecológica causada por el cambio climático antropogénico (LIAO *et al.*, 2012), el debate contemporáneo sobre la sustentabilidad (VALERA & MARCOS, 2014), y las nuevas posibilidades imprevisibles para los seres humanos de modificar y transformar radicalmente el medio ambiente (O'BRIEN, 2012) determinaron un aumento de interés en los estudios ecológicos en los últimos años – y con ello, también en el tema de la naturaleza (VALERA, 2011). Los considerables cambios introducidos por el desarrollo tecnológico no siempre se han acompañado de una reflexión fundamentada sobre el papel de la tecnología en nuestras vidas, en la vida del medio ambiente y de los otros seres vivos. En

¹ Algunas de las reflexiones que se presentan en este artículo han sido previamente desarrolladas en Valera, 2014; Valera, 2017 y Valera, 2017a. Agradezco a Gabriel Vidal por su preciosa ayuda en la revisión del texto.

² Profesor Asociado de Ética aplicada y bioética, Instituto de Filosofía, y Director del Centro de Bioética, Escuela de Medicina, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago – Chile.
ID <http://orcid.org/0000-0002-1693-396X> E-mail: luvalera@uc.cl

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.10.p171>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

los últimos años, además, se ha producido un creciente interés internacional a nivel filosófico en este ámbito, dando así lugar a la emergencia de nuevas investigaciones y, en concreto, a la filosofía de la ecología y a la ética ambiental (KAWALL, 2016; VALERA, 2107). Desde el momento en que el ser humano comenzó a ser consciente de su capacidad destructiva sobre el medio ambiente también ha tratado de reflexionar sobre su relación privilegiada con los seres vivos no-humanos (JONAS, 1995).

La edad contemporánea ha conllevado, así, un interesante cambio de perspectiva: el ser humano actual ha desarrollado una conciencia más profunda acerca de su relación con el entorno y con la alteridad no humana, descubriendo al mismo tiempo la vulnerabilidad del ecosistema y de las distintas formas de vida. De esta manera, el ser humano contemporáneo vive con la conciencia de una crisis ecológica siempre inminente (BUELL, 2003), junto al conocimiento de que los recursos naturales se están agotando rápidamente (VALERA, 2019) y, por eso, está siempre en búsqueda de nuevas soluciones políticas y económicas (BECK, 1998, p. 44; p. 79-88; LEFF, 2004).

1 EL RETORNO A LA NATURALEZA: LA ÉTICA AMBIENTAL COMO REFLEXIÓN COSMOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA

Con razón, por lo tanto, la ética ambiental parece haber ganado importancia dentro del pensamiento filosófico contemporáneo: la reflexión ambiental tiene que ver con las cuestiones filosóficas de la nueva relación del ser humano con la naturaleza, ya que se refieren a la forma en que queremos vivir, al modelo de sociedad que anhelamos y a nuestra relación con otras formas de vida³. Si quisiéramos, de hecho, definir la cuestión ambiental, podríamos decir que se trata de “un conglomerado de situaciones que, por una parte, son resultado del agravamiento de problemas relativos a las formas de uso de los recursos naturales y, por otra, de la aparición de problemas de diversa índole, como la contaminación. A su vez, estos problemas son causantes de diversos grados de disminución en la calidad de vida de la población, que en muchos casos resulta paradójica, dado el progreso alcanzado” (OJEDA & SÁNCHEZ, 1985, p. 26).

³ Retomando una valiosa idea del filósofo Adolfo Sánchez Vázquez (1984, p. 25), podríamos afirmar, de hecho, que la ética se vincula estrechamente con nuestras sociedades, ya que “la ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad. O sea, es ciencia de una forma específica de conducta humana”.

La ética ambiental, así, no califica como una entre las muchas éticas aplicadas que surgieron en el mundo anglosajón en la segunda mitad del siglo XX, sino como una filosofía que tiene por objeto específico de su investigación el modo humano de habitar en el mundo⁴ (VALERA, 2016). Escribe Marcos (2001, p. 17):

La ética ambiental trata desde un punto de vista racional los problemas morales relacionados con el medio ambiente. Esta rama de la ética tiene cada día más importancia, dado que los problemas ambientales están hoy muy presentes, pues nuestra capacidad de intervención sobre el medio es cada vez mayor. La idea de que la ética ambiental es sencillamente ética aplicada es errónea. Para empezar porque la ética se construye desde abajo hacia arriba, desde la experiencia moral hacia los principios más abstractos, y no al revés.

En este sentido, la ética ambiental hereda la reflexión clásica sobre el tema de la naturaleza, tanto ético como ontológico, recuperando una perspectiva que fue perdida con la época moderna: la idea por la que el ser humano es una parte de la naturaleza (NÆSS, 2005, p. 222), y que, por lo tanto, no es posible separar fundamentalmente una reflexión sobre la naturaleza humana de una reflexión sobre toda la naturaleza, una reflexión antropológica de una cosmológica, y al revés (VALERA, 2017a, p. 17).

Aunque las preguntas originales de la ética ambiental se caracterizan como semánticamente densas, ya que se refieren a la constitución del ser humano mismo y a sus maneras de convivir con los otros seres vivos, muchas veces las tendencias filosóficas actuales parecen haber traicionado esta profundidad, desplazando el centro de la reflexión hacia cuestiones eminentemente ideológicas o de aplicación práctica a problemas concretos y específicos. El debate ambiental contemporáneo fluctúa, de hecho, entre dos paradigmas opuestos e irreconciliables: el antropocentrismo y el biocentrismo (o anti-antropocentrismo). Como destaca LEE (1994, p. 89-90):

Los especialistas en ética ambiental se dividen en dos líneas principales de pensamiento: el antropocentrismo/no-antropocentrismo, por un lado, y el individualismo/holismo, por el otro. Los que argumentan que no solo los seres humanos, sino también la naturaleza, tiene un valor intrínseco, rechazan el antropocentrismo, podemos decir, al menos en su forma más radical.

⁴ En cuanto a la cuestión del habitar humano, véase: *Lo stare degli uomini* (Garlaschelli; Petrosino, 2012).

La disputa entre los partidarios de los dos paradigmas –antropocéntrico y anti-anthropocéntrico– converge, en esencia, en torno a una única pregunta fundamental: ¿Qué lugar se debe asignar al ser humano en el mundo? o, más bien ¿Cuál es la posición del ser humano en el cosmos? Si, de hecho, por un lado, hay una tendencia a ampliar los límites de la moralidad a otros seres vivos, por el otro, el universo moral gravita alrededor de la especie *Homo sapiens*, dándole la oportunidad de subyugar a todos los seres vivos no humanos. En este sentido el ser humano se encuentra más allá de la naturaleza, siendo un ser “antinatural”, es decir, irreductible a la esfera de lo meramente natural. Si, de hecho, el ser humano es el dueño de la naturaleza y la *medida* de todas las cosas, no se puede, al mismo tiempo, *medirlo* por la naturaleza misma (MEYER-ABICH, 1983, p. 212).

La hipótesis antropocéntrica no tiene muchos defensores en la ética ambiental, ya que se cree que el ser humano es la causa fundamental de la crisis ecológica actual: el ser humano ha explotado el ecosistema hasta el punto de haber causado daños irreparables, como el cambio climático, el agotamiento casi total de los recursos no renovables, la contaminación del aire, la pérdida de zonas verdes y la extinción de algunas especies. Por estas razones, desde los años ochenta, el pensamiento más difundido en este ámbito es sin duda el biocentrismo: “Se piensa que el anti-anthropocentrismo es un punto de partida común para la ética ambiental” (SHEPPARD & LIGHT, 2007, p. 222).

Si, por un lado, el antropocentrismo tiende a afirmar la centralidad del ser humano en el ecosistema, es decir, su posición privilegiada dada por sus capacidades racionales, por el otro, reitera esencialmente el valor instrumental de la naturaleza, reconociendo el valor sustancialmente “antropogénico” de la misma (ROLSTON III, 1994, p. 14):

Los especialistas de filosofía moral entre los que se ocupan de ética ambiental han errado en la búsqueda de un valor en las cosas que fuera independiente de las evaluaciones humanas. Así han olvidado un punto básico acerca de la evaluación de cualquier cosa: la evaluación es siempre desde el punto de vista de un evaluador [...] Solamente los seres humanos son agentes que evalúan” (NORTON, 1991, p. 251).

La cuestión principal que divide los dos paradigmas éticos implica, entonces, una pregunta más profunda: ¿Qué determina el valor? ¿Es el ser humano él que determina el valor de la naturaleza o la naturaleza tiene valor

en sí misma? Ese tema lleva inevitablemente a la pregunta por si el valor es intrínseco o instrumental⁵.

La confusión de los niveles epistemológicos ha llevado inevitablemente a apoyar de una manera ingenua e inconsciente la “falacia naturalista”: a una igual “bondad ontológica” original de cada entidad correspondería necesariamente un igual tratamiento. Sin embargo, en el debate contemporáneo inaugurado por la ética ambiental, la falacia sobre la naturaleza del valor –y, por lo tanto, sobre el valor de la naturaleza– parece insuperable: parece esencial reconocer que hay un valor intrínseco en todos los seres vivos, cuando “los seres humanos son los metros, son los que dan valor a las cosas, incluso cuando evalúan lo que es en sí mismo” (ROLSTON III, 1994, p. 15). Si el valor parece calificarse como esencialmente “extrínseco”, cada hipótesis de la existencia de un “valor intrínseco” se presentaría contradictoria: “Cuando hablamos de ‘valor’, siempre se indica algo que es para un destinatario. Algo tiene valor para alguien. El valor es una cualidad relacional y uno de los términos de la relación tiene que ser un ‘alguien’, es decir, una subjetividad capaz de evaluar. El valor es valor para la subjetividad” (VIOLA, 1997, p. 127). Si el origen del valor está, por lo tanto, necesariamente relacionado con la presencia del ser humano, capaz de “reconocer” el valor de algo que es bueno –y no tanto de “crear” un valor– la hipótesis anti-antropocéntrica resulta ser infundada, al menos en este punto: cualquier declaración de presencia de valores intrínsecos en la naturaleza, ya que requiere una persona que sitúa el valor, se califica necesariamente como una mera declaración de principios (BAIRD CALLICOTT, 1992).

Más allá de cualquier crítica de uno u otro enfoque, sin embargo, queremos destacar las raíces utilitaristas y económicas de la ética ambiental en general: el concepto de valor, que es central tanto en la especulación biocéntrica como en la antropocéntrica, se refiere necesariamente a un precio y a una misma moneda con las cuales es posible calcular todo (SCHMITT, 2010). Una vez fundado el discurso de tal manera, es difícil liberarse de las aporías que eso implica: si el valor se refiere a un precio y el precio no es un atributo original, sino que siempre se obtiene a través de un contrato, la imposibilidad de identificar valores intrínsecos es evidente en sí. Por su propia naturaleza, de hecho, el valor necesita una estimación. Y evaluar una realidad es muy distinto a describirla (VALERA & BERTOLASO, 2016, p. 47-49).

⁵ No tenemos la posibilidad de profundizar en este lugar el tema y por eso preferimos referirnos a otros textos (O’Neill, 1992. James, 2015, p. 64-77).

2 NATURALEZA Y SER HUMANO: EL CENTRO DE LA CUESTIÓN AMBIENTAL

Las diferencias entre las dos matrices principales de pensamiento en la ética ambiental son diferencias metafísicas (o cosmológicas) antes que éticas: el antropocentrismo y el biocentrismo, de hecho, proponen visiones totales de la realidad completamente antitéticas. Si la filosofía antropocéntrica sigue, en esencia, la tradición metafísica occidental, la biocéntrica parece determinar un tipo de cambio de perspectiva, o una revolución copernicana; la primera destaca la persistencia y la singularidad de las entidades, reconociendo la existencia de una jerarquía ontológica entre los seres vivos a la cabeza de la cual estaría el ser humano, mientras que la segunda enfatiza la dificultad de distinguir la sustancia del proceso (el individuo del Todo), dando lugar a una doctrina del “entero como fluido” (LANZA & BERMAN, 2013). El resultado de esta última revolución de pensamiento –que podríamos llamar “ontología de los procesos” (BRAIDOTTI, 2006, p. 199), y que constituye la base teórica de numerosas filosofías post-metafísicas contemporáneas, en primer lugar, el posthumanismo (VALERA, 2014, p. 487-489; VALERA & ALVARADO, 2019) – es la substancialización del accidente de la relación, es decir la “*web*” (red), a la luz de los avances de la cibernética de Wiener. La primera consecuencia es que

[...] no podemos establecer ninguna división ontológica definitiva en el campo de la existencia. En la realidad no existe ninguna diferencia radical entre el dominio humano y el dominio no-humano [...] mientras sigamos percibiendo este tipo de fronteras no alcanzaremos a comprender qué es la conciencia ecológica profunda (FOX, 1984, p. 196).

Negando la sustancia a nivel ontológico, se rechaza también la posibilidad por la que, a nivel antropológico, el ser humano – como cualquier otro ser viviente – pueda ser considerada una entidad aislada de las otras entidades, un sujeto individual y persistente; por otro lado, además, se niega la hipótesis por la que las entidades se caracterizan como ontológicamente cerradas, y por tanto como definibles, limitadas. El biocentrismo –y con eso una cierta interpretación del ambientalismo radical (*Deep Ecology*)⁶– se caracteriza por la eliminación de los niveles de la realidad, porque no hay una jerarquía en el ecosistema. En este sentido, el biocentrismo propone una

⁶ Hablamos acá de una cierta interpretación de la ecología profunda: algunos ecologistas profundos piensan que la obra de Næss sea el primer paso para desarrollar una visión más holista del ser humano, subrayando la prioridad –a nivel ético también– del Todo por sobre el ser humano. El pensamiento de Næss, todavía, es más complejo y no llegaría consistentemente a esta conclusión (Valera, 2015, p. 28-33).

interpretación autónoma de la inmanencia de Spinoza (NÆSS, 1977, p. 46) –que le permite superar “la dualidad de valores espíritu/materia, alma/cuerpo”, porque la Naturaleza ahora coincide con la *res extensa* y la *res cogitans*, al mismo tiempo– distanciándose así de la explotación y el empobrecimiento moderno de lo material, rendido inerte y sujeto a la supremacía del espíritu. Si, últimamente, lo que existe es solo la Naturaleza y las entidades singulares no son más que la simple reverberación contingente de esa, no tiene sentido establecer la existencia de “una jerarquía moral del mundo predeterminada” (NÆSS, 1977, p. 50).

Se puede reinterpretar la naturaleza a la luz del panteísmo inmanentista implícito en el spinozismo del biocentrismo: esto permite asignar un valor “intrínseco” y una prioridad a las entidades súper-individuales (como el ecosistema). Meyer-Abich (1984, p. 90, p. 100, p. 187) escribe:

La naturaleza continúa en nosotros haciéndose lenguaje y arte, así como continúa en el resto de los seres vivos a partir del momento del que viven, por así decirlo, su vida (es decir, la vida de la naturaleza). Nuestras vidas y la vida del mundo que nos rodea son su vida. [...] La *natura naturans*, la fuerza creativa, coincide en todos los lugares con todo: así que éste es el verdadero centro del mundo. [...] Que un árbol muera o que muera un hombre, en ambos casos, un ser vivo muere y regresa a la Tierra.

Una vez aceptada esta inmanencia, la siguiente medida tomada por el biocentrismo es el antropomorfismo del ecosistema; esto permite también considerar la naturaleza como un “súper-organismo”, es decir, como una entidad con su propia “conciencia” y “voluntad”, de modo que el ser humano no es nada más que una pequeña parte carcinógena, como Potter (2002, p. 123-124) ha recordado:

‘En lo que concierne a la naturaleza, nosotros somos como un cáncer cuyas células extrañas se multiplican sin control, descaradamente exigiendo el alimento que todo el cuerpo necesita [...]’. En otras palabras, podemos hacernos la pregunta, ¿es el destino del hombre ser para la tierra viviente lo que el cáncer es para el hombre?

El ser humano, por ende, ha perdido su posición central en el universo, convirtiéndose en una de las muchas realidades en el sistema y

dando cumplimiento así al igualitarismo biosférico⁷. De hecho, se convierte precisamente en la célula más peligrosa del sistema, la más destructiva, capaz de innumerables eco-desastres y, por lo tanto, a erradicar. El principio detrás de este razonamiento es muy sencillo e intuitivo: el sistema general (o Ecosistema/Gaia) tiende a la propia conservación y necesita de los subsistemas individuales solamente como medio para lograr este único fin. Como súper-organismo vivo, por lo tanto, Gaia “decide” (también de la vida de los subsistemas) y el ser humano sólo puede aceptar.

Hay, de hecho, en la concepción biocéntrica una estrecha relación entre la subjetividad humana y el ecosistema o, mejor dicho, ya no es posible distinguir el “yo” que percibe y el “mundo natural” como objeto de esa misma percepción. El resultado de un tal anti-dualismo es la representación del sujeto como una entidad sin límites, extendida y constituida por las interacciones que se producen en el ecosistema: “La naturaleza es una unidad, un todo, un sujeto, y el “yo” (en el sentido tanto físico como mental) no es sólo una continuación de esta, sino que está constituido por ella. Yo y la naturaleza somos integrados conceptual y metafísicamente” (BAIRD CALLICOTT, 1985, p. 273-274).

La integración total entre el ser humano y la naturaleza, dirigida al rescate del individuo de su aislamiento, es la consecuencia de la anulación del límite que necesariamente da lugar a la identidad (VALERA, 2015a, p. 1457-1461): para que el ser humano se inscriba en la naturaleza, no debe tener barreras estructurales que delinear precisamente sus límites de vida. Si el ser humano se caracteriza por ser una entidad esencialmente no-natural (debida a su facultad racional, su libertad, su autoconciencia, etc.), no se podría llevar a cabo la hibridación predicada por el biocentrismo: la reducción del ser humano a *homo naturalis* es necesaria para una integración completa. La apertura moral del *homo (totaliter) naturalis*, por lo tanto, coincide con una apertura total a nivel ontológico: el ser humano coincide con la Naturaleza, ya que no es ontológicamente “impermeable” a esta (no tiene, en definitiva, límites) y no está cerrado porque su naturaleza coincide con todas sus relaciones.

El hecho de que los cuerpos no estén cerrados –concepto central en la especulación ecologista– se expresa como la necesidad de redefinir los seres humanos como meros entes biológicos, formados por flujos vitales que se

⁷ Para entender la relación entre parte y todo –o entre individuo y sistema– es útil referirse a la “Teoría general de los sistemas” desarrollada por von Bertalanffy (2006).

extienden más allá del límite del cuerpo⁸. La condición de posibilidad del biocentrismo es la permeabilidad de los individuos a los procesos que siempre lo preceden: en esencia, es el concepto de vida que apoya estos procesos. El “cuerpo ecológico” sin límites se origina a partir de una materia que no tiene limitaciones espaciales, temporales o de forma, por lo que no hay nada en realidad externo al cuerpo, ya que no es posible marcar con precisión los límites reales del cuerpo mismo. De manera que, una vez eliminados los límites del cuerpo y reducida la corporeidad a mera *función*, esa se convierte en una *ficción* inútil y, por lo tanto, completamente reemplazable. La consecuencia inmediata es que los cuerpos, en el sentido de entidades aisladas y separadas, existen sólo como fruto del pensamiento: no hay nada verdaderamente independiente o separado del contexto vital en el que el cuerpo mismo se inserta.

3 REPENSAR LA NATURALEZA

Si el antropocentrismo tiende a perder el sentido de la integridad y de las realidades complejas y “emergentes” como el ecosistema, el biocentrismo, por el contrario, “disuelve no solo la noción del ser humano como distinto del medio ambiente, sino también la noción del mundo como compuesto por ‘entidades’ definidas y compactas, separadas” (FOX, 1984, p. 194). La dificultad de ir más allá de estos paradigmas incomunicables (y que, al mismo tiempo, ofrecen visiones igualmente reduccionistas e incompletas), es probablemente determinada por una concepción parcial de la naturaleza y por una idea pobre del ser humano. En este sentido, la cosmología desarrollada por los dos paradigmas parece ser hija legítima de una bien definida antropología: la idea del ser humano afecta, así, también a la idea de la naturaleza. Si en el biocentrismo, de hecho, la naturaleza se obtiene a través de una operación de antropomorfización de la realidad sobre-individual (es decir, Gaia, el ecosistema, etc.), en la opción antropocéntrica el medio ambiente (o el conjunto de los seres vivos no-humanos) se caracteriza por una substracción en comparación con el ser humano: cada ser vivo que no tiene las características superiores del ser humano se puede calificar como “natural”.

Una vez más, entonces, es el lugar del ser humano en el cosmos a delinear sus posibilidades de acción y movimiento: por un lado, la consideración del ser humano como totalmente natural determina la homogeneidad de los vivientes

⁸ Otra opción, claramente, es la contraria, es decir, atribuirle a la naturaleza las mismas cualidades que atribuimos a nosotros (racionalidad, conciencia de sí, etc.).

y, por lo tanto, la hegemonía (inclusive a nivel ético) de las realidades sobre-individuales (biocentrismo); por el otro, la posición del ser humano fuera del ámbito de lo natural establece una jerarquía ontológica entre los seres vivos y, por ende, permite al ser humano actuar de acuerdo con su superioridad (antropocentrismo). Se deduce así que la posibilidad de intervención humana en la naturaleza se determina a partir del papel que él asume en la naturaleza: el comportamiento humano (la no interferencia o el uso/gestión de los recursos naturales) tiene siempre que ver con la esencia humana misma (¿Es el ser humano “el cáncer del planeta” o su dueño?).

Solo a partir de este último punto de vista, entonces, podemos hablar de un uso correcto de ciertas tecnologías. Las posiciones ideológicas de la tecnofobia y de la tecnofilia (BUNGE, 1995, p. 95) serían, por ende, el resultado no deseado de una concepción “pobre” y unidimensional del ser humano: si, por un lado, se rechaza todo lo que es técnico (*tecnofobia*), a la luz de un ideal encantado de pureza a-técnica, por el otro (*tecnofilia*) se concibe la técnica como medio necesario para el encuentro entre la naturaleza y el ser humano, que es constitucionalmente deficiente a nivel instintivo. Ambas opciones surgen de supuestos aceptados acríticamente, es decir, de una evaluación a priori positiva del progreso y, por otra parte, de un miedo instintivo determinado por una capacidad humana necesariamente destructiva.

La reflexión de la ética ambiental, entre las muchas ventajas y un buen número de vacíos teóricos, tiene el mérito de haber enfocado de nuevo el debate filosófico contemporáneo en el tema de la naturaleza, emancipándola de las especulaciones de la filosofía occidental y resolviendo el problema de considerarlo como un concepto demasiado lleno de significados diferentes y por eso incomprensible. Así Attfield (1994, p. 45) describe la necesidad de un replanteamiento del concepto de naturaleza:

Para empezar, necesitamos un claro significado de la expresión ‘naturaleza’ [...]. Por eso, cuando hablamos de una recuperación de la naturaleza, el término ‘naturaleza’ no se puede utilizar en el primer sentido desarrollado por Mill: ‘Todo lo que es – las capacidades y las propiedades de todas las cosas’. Así que en ese sentido no hay posibilidad de que la naturaleza sea destruida o dañada, y mucho menos reconstruida. El segundo significado de ‘naturaleza’ descrito por Mill, sin embargo, es más relevante: ‘Lo que se lleva a cabo sin la intervención humana voluntaria e intencional’. La naturaleza (en este sentido), obviamente, puede modificarse mediante la actividad humana. Además, hay una dificultad adicional en la posibilidad de restaurarla: ¿Cómo puede algo, cuya esencia es independiente del ser humano, ser reconstruida por la actividad humana?

La ética ambiental, motivada por la crisis ecológica, vuelve así a considerar a la naturaleza como un mero conjunto de los vivientes, liberada por la aparente pesadez de las especulaciones filosóficas occidentales. A través de la eliminación de las implicaciones metafísicas de los vivientes, y equiparando los entes a la luz de una misma unidad de medida (es decir, los procesos biológicos), se hace posible diseñar un sistema autosuficiente y totalmente inmanente: se reemplaza así el concepto de naturaleza con el concepto de ecosistema, que tiene una connotación semántica de menor densidad filosófica y que está inmediatamente relacionado a la idea de estructura compleja.

Si quisiéramos reconstruir históricamente la génesis de este fenómeno, deberíamos considerar por lo menos dos grandes momentos que han entregado dos interpretaciones contrastantes de la naturaleza: la edad antigua y la moderna. En la antigüedad la naturaleza era, de hecho, lo sagrado, la esencia de la divinidad, y por lo tanto era lo venerable, pero al mismo tiempo intangible, porque era el espejo de algo trascendente y misterioso. Así Chesterton (1988, p. 93) describe las dos actitudes hacia la naturaleza:

Los poetas menores de nuestro tiempo son naturalistas, y hablan del arbusto y del arroyo; pero los cantores de las viejas fabulas y epopeyas estaban por lo sobrenatural, y hablaban del dios del arroyo y del dios del arbusto. A esto se refieren los hombres de hoy cuando dicen que los antiguos no ‘apreciaban la Naturaleza’, porque la suponían divina. Las niñeras no hablan a los niños de la hierba del campo, sino de los espíritus que danzan sobre ella, así como los arcaicos griegos no veían árboles, sino dríadas.

A través de las investigaciones de la modernidad, la naturaleza se convierte, en cambio, en el universo infinito e indefinido, reducible a objeto material y, por lo tanto, comprensible. La naturaleza medieval como elemento normativo se transforma, en la época moderna, en el mundo sencillo de la existencia que procede de forma indefinida, y por lo tanto puede ser modelado por el único ser con autonomía creacional, es decir, por el ser humano. La intangibilidad de la naturaleza— que está en las raíces de la idea de custodia del ser humano antiguo y medieval— se convierte así en la total disponibilidad en la edad moderna y, aún más, en la inconsistencia completa en el mundo contemporáneo, de modo de que la naturaleza no es más considerada como algo intacto, no perturbado por la violencia del ser humano: de esta manera el alcance de lo que es natural y original tiende a disminuir gradualmente en el mundo contemporáneo. Se lleva a cabo el proyecto baconiano y cartesiano

de dominio (poder) sobre el mundo natural a través del conocimiento de las estructuras latentes en ello (saber). Como escribe Ferry (1994, p. 122):

Desde Descartes y su formidable proyecto de dominación, no habríamos dejado de dominar al mundo inmoderadamente. Primero, lo privamos de todo misterio al decretarlo manipulable y calculable a porfía. Se acabaron el animismo y las cualidades ocultas, esas fuerzas misteriosas que todavía atravesaban la naturaleza de los alquimistas de la Edad Media. Pero hay más: no nos bastó desencantar al universo, e instauramos, con el nacimiento de la industria moderna, los medios para consumirlo hasta su total agotamiento.

La actitud moderna de dominación de la naturaleza esconde, por otra parte, una tendencia opuesta y complementaria a esa actitud, muy presente hoy en día como ya en la era moderna: el espiritualismo. Escribe Allodi (2009, p. 135), en un comentario a la obra “Rousseau. Ciudadano sin patria” de Spaemann:

El pensamiento filosófico moderno, basándose en un proceso que se puede llamar ‘inversión de la teleología’ o ‘de-teleologización’, aparece caracterizado por una dialéctica irresoluble entre naturalismo y espiritualismo: un naturalismo por lo que la naturaleza no tiene más una actitud espiritual, y un espiritualismo por lo que el espíritu no tiene más una dimensión natural. Se trata de una dialéctica de dos reduccionismos que se refieren continuamente el uno al otro.

CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS: LOS DESAFÍOS “ANTROPOLÓGICOS” PENDIENTES DE LA ÉTICA AMBIENTAL

La relación del ser humano con la naturaleza sigue una dinámica doble y contraria, en la historia del pensamiento: el ser humano fluctúa regularmente entre ser asimilado en la naturaleza y un sentido de independencia que lo ha llevado a rebelarse contra la naturaleza misma. El intento del ser humano moderno y contemporáneo de emerger de la esfera de lo natural es, pues, el principal síntoma de esta conciencia de ser asimilado al mundo; al mismo tiempo, su querer reconocerse sólo como un animal entre otros animales es el reverso de la medalla. El retorno actual a una forma de “panteísmo naturalista” encuentra, por lo tanto, una justificación racional: una vez vaciada la naturaleza de sus vínculos con la esencia de las cosas, una vez asumidas sin crítica las teorías evolucionistas y recuperada la doctrina sistémica a la luz de la cibernética, las categorías de fin y creación parecen inútiles: “No existe

un orden moral del mundo previo. La justicia humana no es una ley de la naturaleza” (NÆSS, 2005, p. 387).

La idea de finalidad intrínseca en la naturaleza y la constante referencia a principios trascendentes se vuelven así obsoletas a causa de la introducción de la idea de un sistema ecológico homeostático y causalmente cerrado (CAPRA, 1998). El ecosistema se presenta ahora como una forma actualizada del concepto de naturaleza, sin más referencias explícitas ni trascendentes y regulado por procesos causales de retroalimentación circular y de homeostasis.

En este contexto de replanteamiento de la idea de naturaleza, el paradigma antropocéntrico parece anticuado en cuanto es incapaz, con sus medios éticos y epistemológicos, de resolver las dificultades creadas por el ser humano mismo y de hacer frente a un cambio tan radical:

La situación actual es de indiferencia y de pobreza: el Dios trascendente se ha ido, y la naturaleza ha sido despojada de cualquier atributo que podría promover una reverencia profunda y fructífera interacción personal. [...] Lo que queda de la naturaleza es vista como un material para satisfacer las necesidades humanas. [...] La naturaleza es considerada como algo neutral u hostil, y ha sido en gran medida, pero no completamente, subyugada y conquistada (NÆSS, 2005, p. 382).

Por otro lado, la sabiduría holística y la “visión total” del biocentrismo parecen ser capaces de acercar al ser humano a la naturaleza a través de la reconstrucción de la circularidad del ego y del mundo exterior (CAPRA, 1998, p. 25-34). Pero, al hacerlo, el ser humano podría perderse en las infinitas redes que rebasan los límites de su lábil cuerpo, consiguiendo sin duda una integración con el Todo, pero perdiendo su identidad.

El desafío lanzado por la ética ambiental es, entonces, al mismo tiempo antropológico, moral y metafísico/cosmológico: la posición del ser humano en el cosmos (en el centro o en una periferia remota del universo) sugiere también su papel y la consecuente idea de naturaleza. Por otro lado, sin embargo, las cuestiones esenciales planteadas por los dos paradigmas (“¿Cuál es la posición del ser humano en el cosmos?”, “¿Cómo el ser humano habita el planeta?”), permanecen sin resolverse, ya que se desarrollan a partir de dos modelos antropológicos incompletos e ideológicos. Quizás, la ética ambiental debería proponer una visión antropológica más completa y compleja, para volver a replantear el rol del ser humano en la naturaleza. En este sentido,

parece adecuado afirmar que la visión de la naturaleza depende de la visión antropológica, ya que la ecología es una antropología (VALERA, 2013, p. 44).

VALERA, L. Coming back to nature: environmental ethics and the contemporary anthropological issue. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 171-188, Abr./Jun., 2020.

ABSTRACT: Rethinking nature nowadays means to face the new perspectives developed by environmental ethics, i.e., the responses to the contemporary ecological crisis. The two main environmental paradigms, biocentrism and anthropocentrism, even before being ethical paradigms, are two anthropological visions developed from a certain idea of the position of human beings in the cosmos. In this sense, the purpose of this article is to highlight the fact the ecology is rooted in anthropology. In order to rethink the idea of nature, then, we have to reformulate our anthropological view, given the failure of the two main environmental paradigms at this theoretic level.

KEYWORDS: Anthropocentrism. Biocentrism. Ecosystem. Ecological crisis. Environmental ethics.

REFERENCIAS

ALLODI, L. Postfazione. Robert Spaemann: la filosofia come educazione alla realtà. In: SPAEMANN, R. **Rousseau**: cittadino senza patria. Dalla "polis alla natura". Milano: Ares, 2009, p. 133-157.

ATTFIELD, R. Rehabilitating Nature and Making Nature Habitable. In: ATTFIELD, R; BELSEY, A. (eds.). **Philosophy and the Natural Environment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 45-58.

BAIRD CALLICOTT, J. Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics. **Environmental Ethics**, v. 7, p. 257-275, 1985.

BAIRD CALLICOTT, J. Rolston on Intrinsic Value: A Deconstruction. **Environmental Ethics**, v. 14, p. 129-143, 1992.

BECK, U. **La sociedad del riesgo**. Hacia una nueva modernidad. Barcelona: Paidós, 1998.

von BERTALANFFY, L. **Teoría general de los sistemas**: fundamentos, desarrollo, aplicaciones. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

BRAIDOTTI, R. Posthuman, all too human: Towards a new process ontology. **Theory, Culture & Society**, v. 23, n. 7-8, p. 197-208, 2006.

BUELL, F. **From Apocalypse to Way of Life**. Environmental Crisis in the American Century. New York: Routledge, 2003.

- BUNGE, M. **Sistemas sociales y filosofía**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995.
- CAPRA, F. **La trama de la vida**. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos. Barcelona: Editorial Anagrama, 1998.
- CHESTERTON, G.K. **Ortodoxia**. Barcelona: Alta Fulla, 1988.
- FERRY, L. **El nuevo orden ecológico**. El árbol, el animal, el hombre, Barcelona: Tusquets editores, 1994.
- FOX, W. Deep Ecology: A New Philosophy of our Time? **The Ecologist**, v. 14, n. 5-6, p. 194-200, 1984.
- GARLASCHELLI, E.; PETROSINO, S. **Lo stare degli uomini. Sul senso dell'abitare e sul suo dramma**. Milano: Marietti 1820, 2012.
- JAMES, S.P. **Environmental Philosophy**. An Introduction. Cambridge: Polity Press, 2015.
- JONAS, H. **El principio de responsabilidad**. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder, 1995.
- KAWALL, J. **A History of Environmental Ethics**. In: GARDINER, S.M.; THOMPSON, A. (eds.). **The Oxford Handbook of Environmental Ethics**. New York: Oxford University Press, 2016.
- LANZA, R.; BERMAN, R. **Biocentrism. How life and Consciousness are the Keys to Understanding the True Nature of the Universe**. Dallas: Benbella, 2013.
- LEE, K. Awe and Humility: Intrinsic Value in Nature. Beyond an Earthbound Environmental Ethics. In: ATTFIELD, R.; BELSEY A. (eds.). **Philosophy and the Natural Environment**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 89-102, 1994.
- LEFF, E. **Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza**. Buenos Aires: siglo xxi editores, 2004.
- LIAO, S.M.; SANDBERG, A.; ROACHE, R. Human Engineering and Climate Change. **Ethics, Policy & Environment**, v. 15, n. 2, p. 206-221, 2012.
- MARCOS, A. **Ética ambiental**. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2001.
- MEYER-ABICH, K.M. **Wege zum Frieden mit der Natur: Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik**. Munich: C. Hanser, 1984.
- MEYER-ABICH, K.M. What Sort of Technology Permits the Language of Nature? Conditions for Controlling Nature-Domination Constitutionally. In: DURBIN, P.T.; RAPP, F. (eds.). **Philosophy and Technology**. Dordrecht: D. Reidel, p. 211-234, 1983.
- NÆSS, A. Spinoza and Ecology. **Philosophia**, v. 7, n. 1, p. 45-54, 1977.
- NÆSS, A. The Three Great Movements. In: GLASSER, H.; DRENGSON, A. (eds.). **The Selected Works of Arne Næss**. Vol. X. Dordrecht: Springer, p. 219-225, 2005.

NORTON, B. G. **Toward unity among environmentalists**. New York: Oxford University Press, 1991.

O'BRIEN, K. Global environmental change II: From adaptation to deliberate transformation. **Progress in Human Geography**, v. 36, n. 5, p. 667-676, 2012.

O'NEILL, J. The varieties of intrinsic value. **The Monist**, v. 75, n. 2, p. 119-137, 1992.

OJEDA, O.; SÁNCHEZ, V. La cuestión ambiental y la articulación sociedad-naturaleza. **Estudios Sociológicos**, v. 3, n. 7, p. 25-46, 1985.

POTTER, V.R. Bioética. La ciencia de la supervivencia. **Selecciones de bioética**, v. 1, p. 121-139, 2002.

ROLSTON III, H. Value in Nature and the Nature of Value. In: ATTFIELD, R.; BELSEY, A. (eds.). **Philosophy and the Natural Environment**, Cambridge: Cambridge University Press, p. 13-20, 1994.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. Ética. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.

SCHMITT, C. **La tiranía de los valores**. Buenos Aires: Hydra, 2010.

SHEPPARD, J.W.; LIGHT, A. Rolston on Urban Environments. In: PRESTON, C.J.; OUDERKIRK, W. (eds.). **Nature, Value, Duty**. Life on Earth with Holmes Rolston, III. Dordrecht: Springer, p. 221-236, 2007.

VALERA, L., ALVARADO, J.T. Posthumanismo e Hibridación. **Pensamiento**. Revista de Investigación e Información Filosófica, v. 75, n. 283, p. 307-319, 2019.

VALERA, L.; BERTOLASO, M. Understanding Biodiversity from a Relational Viewpoint. **Tópicos, Revista de Filosofía**, v. 51, p. 37-54, 2016.

VALERA, L.; MARCOS, A. Desarrollo humano sostenible: una visión aristotélica. **Isegoría**. Revista de filosofía moral y política, v. 51, p. 671-690, 2014.

VALERA, L. **Arne Næss. Introduzione all'ecologia**. Pisa: ETS, 2015.

VALERA, L. Ecologia ed ecologie. **Medicina nei secoli. Arte e scienza**, v. 23, n. 3, p. 1015-1044, 2011.

VALERA, L. Ecología humana. Nuevos desafíos para la ecología y la filosofía. **Arbor**. Ciencia, Pensamiento y Cultura, v. 195, n. 792, p. 509, 2019.

VALERA, L. **Ecologia umana**. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente. Roma: Aracne, 2013.

VALERA, L. Un nuovo cancro per il pianeta? Natura, ambiente ed essere umano nell'etica ambientale contemporanea. **Teoria**. Rivista di filosofia, v. 2, p. 175-192, 2014.

VALERA, L. Introducción. ¿Qué es la ética ambiental? Desde sus raíces hacia el futuro. **Cuadernos de Bioética**, v. XXVII, n. 3, p. 289-292, 2016.

VALERA, L. La dimensión religiosa de la ecología. La Ecología Profunda como paradigma. **Teología y vida**, v. 58, n. 4, p. 399-419, 2017.

VALERA, L. La necesaria presencia del ser humano en una verdadera perspectiva ecológica: bases antropológicas para una ecología humana. In: GOMES ALVIM, R.; MARQUES, J. (eds.). **As raízes da Ecologia Humana**. Maceió: SABEH, p. 17-33, 2017a.

VALERA, L. Post-Humanism: Still or Beyond Humanism. **Cuadernos de Bioética**, v. 25, n. 3, p. 481-491, 2014.

VALERA, L. Tecnologia ed ecologia. Dall'etica alla metafisica, dalla negazione del limite alla negazione dell'uomo. **Pensamiento**, v. 71, n. 269, p. 1453-1462, 2015a.

VIOLA, F. **Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea**. Roma-Bari: Laterza, 1997.

Recebido: 06/7/2016

Accito: 30/6/2019

DA OBRA DE ARTE TOTAL À SÍNTESE DAS ARTES


Marcos Faccioli Gabriel¹

RESUMO: Houve, durante o século XX, uma persistente recorrência do tema da síntese ou integração das artes, em especial no campo da arquitetura: desde as vanguardas dos anos de 1920 até a ressurgência do tema, no imediato Pós-II Guerra, com Le Corbusier, Sigfried Giedion e Fernand Léger. No Brasil, nos anos de 1950, o entusiasmo de Mário Pedrosa com a construção da nova capital seguiu o lema *Brasília, a cidade nova, síntese das artes* (1981b, p. 355-363). A literatura correspondente menciona com frequência os nomes do arquiteto Gottfried Semper, um teórico oitocentista do estilo, e sua cooperação com o compositor Richard Wagner. O interesse contemporâneo pelo tema da síntese ou integração das artes e suas relações com arte e arquitetura aponta para os trabalhos desses dois autores como a proposição inicial, no âmbito da *Gesamtkunstwerk* ou a *obra de arte total*. Neste estudo, examina-se a feição especulativa com que Wagner sustentou a *Gesamtkunstwerk*, como passo estratégico para os estudos sobre o tema.

PALAVRAS-CHAVE: *Gesamtkunstwerk*. Síntese das artes. Integração das artes. Teoria da arquitetura. Vanguardas históricas.

INTRODUÇÃO

A maior personalidade do séc. XX a ter o nome associado pelo público à síntese ou integração das artes talvez tenha sido Le Corbusier. Já nos tempos de *Le sprit nouveau*, concebia uma “síntese das artes maiores” (CALATRAVA, 2010), em que urbanismo, arquitetura e artes plásticas se ergueriam sobre a base constituída pela *beleza mecânica* ou *estética do engenheiro*, de tal modo que diversas produções, diferentes em escala e hierarquia expressiva, fariam da totalidade ambiental da *Ville radieuse* a realização do espírito e do

¹ Professor de Teoria e História no curso de Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Ciência e Tecnologia da Universidade Estadual Paulista (Unesp), Presidente Prudente, SP – Brasil.  <http://orcid.org/0000-0002-0802-0896> Email: m.gbr@uol.com.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.11.p189>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

lirismo, no mundo moderno (LE CORBUSIER, 1923, p. 10). Nos anos do pós-guerra e durante toda a década de 1950, Le Corbusier apresentou nova e mais apaixonada versão da síntese das artes, como um antídoto aos horrores da guerra recém-terminada e um impulso necessário aos tempos da reconstrução.

O fundamento da síntese estaria (CALATRAVA, 2010) na compreensão do destino da civilização que tinha o grande arquiteto, e na sua concepção de dualidades a dominar em todas as escalas, uma oposição de contrários a cindir o terreno de onde, os textos sugerem (LE CORBUSIER, 1923, 1924), surgiriam as guerras. A síntese passaria por superar os conflitos entre as especialidades do saber, sempre em número crescente, na modernidade, e encontrar-lhes a complementaridade e a colaboração. Daí a importância que o tato e a audição adquiriam, nas justificações de suas obras, contra o privilégio abusivo da visão, na cultura ocidental, de que surgiam questões como a “acústica plástica”, o “escutar a música do mundo”, o “integrar a música na arquitetura”. A síntese operaria uma recuperação da origem comum poética das artes maiores, numa “nova unidade ancestral e moderna”.

Em 1943, o historiador da arquitetura Sigfried Giedion, junto com Fernand Léger e com o urbanista Josep Luís Sert, publicou o manifesto *Nine points for a new monumentality* (GIEDION; SERT; LÉGER, 1993, p. 29-30), no qual clamavam pelo retorno da arquitetura obra de arte, após a interrupção pelo que Mário Pedrosa (1981a) chamou de “a terrível dieta funcionalista”. O que surpreende um leitor de nossos dias é que aquele manifesto representava esse clamor como um anseio dos povos por arquitetura-arte, a qual expressasse os laços constituintes das comunidades que, se esperava, formariam o tecido social das cidades reconstruídas ou das novas cidades. Havia, ao que nos parece, uma crença já bastante datada numa sinergia entre a arte moderna e as novas formas de sociabilidade que, se acreditava, surgiriam após a guerra. Haveria uma síntese entre as novas formas de sociabilidade e as novas formas artísticas que superassem as artes individualistas e se apossassem de novos meios técnicos de expressão, tornando possíveis espetáculos de luzes, cores e águas, animando longas fachadas urbanas modernas. Os autores evocavam grandes festividades urbanas modernas e lhes atribuíam algo como o espírito dos festivais dramáticos da antiguidade grega.

Mário Pedrosa (1981b, p. 355-363) aderiu entusiasticamente à construção de Brasília e elaborou a ideia da Nova Capital com similaridades. Brasília, “A cidade nova, síntese das artes”, seria uma “obra de arte coletiva”, na qual atingir finalidades coletivas iria de par com a mais ampla aspiração à

síntese, cuja contraparte era o “pessimismo destrutivo da arte individualista de nossos dias, [os] impulsos temperamentais românticos e expressionistas em voga” (PEDROSA, 1981b, p. 361). Pedrosa imaginava uma reconstrução do mundo com a técnica moderna aplicada à construção de cidades modernas em bases comunitárias; e uma integração entre urbanismo, arquitetura e artes plásticas que mudaria as condições do juízo das obras mesmas: “A obra em si de um artista não pode mais ser examinada por ela mesma. [...], mas é dentro do contexto ambiental que todas as artes e atividades correlatas podem encontrar o momento crucial de sua integração, quer dizer, de sua autêntica realização no complexo social” (PEDROSA, 1975, p. 216).

Imaginar o ambiente moderno construído com certa aparência artística é uma ambição que lembra os velhos estilos ou, pelo menos, dava concretude ao que Pedrosa (1964, p. 212) chamava de *estilo de nossa época*. Este seria uma síntese universal social-artística tornada possível, porque a nova tecnologia industrial, supostamente, já se teria desenvolvido a ponto de fazer com que as velhas utopias se tornassem problemas de projeto.

Através dessas personalidades e de seus sonhos, flagramos, no modernismo nas artes e na arquitetura nos anos de 1950, a ressurgência de alguns temas presentes já no surgimento do “movimento moderno em arquitetura”, ou seja, a síntese ou integração das artes como a realização do “estilo da modernidade” (BANHAM, 1970, p. 320-330), aliás dois temas estreitamente ligados, se é que não eram um único. O tema do estilo da modernidade como um problema de projeto surgiu na história da arquitetura, até onde se sabe hoje, com o arquiteto e teórico Heinrich Hübsch (1795-1863), o qual, desde 1828, veio a público dar-se conta da inviabilidade tanto do historicismo quanto do ecletismo, para criar algo como um estilo da modernidade e lançar algumas bases – ou interrogações – de um suposto novo estilo. O apelo de Hübsch deu origem a um ciclo de debates no âmbito alemão, entre 1830 e 1850, no qual não estivera ausente Gottfried Semper (1803-1879), nos anos de 1840 a 1849, que mais tarde viria a desenvolver a primeira teoria moderna do estilo, o monumental *Estilo nas artes tectônicas e técnicas: uma estética prática* (SEMPER, 2004).

Entretanto, a primeira aparição da ideia da *Gesamtkunstwerk* se deu, segundo a literatura, com o filósofo Eusebius Trahdorff (1783-1863), em seu trabalho *Ästhetik oder Lehre von der Weltanschauung und Kunst*² (1827), autor muito pouco conhecido entre nós. A formulação de Wagner (1813-

² Estética do estudo das visões de mundo e da arte.

1883), compositor e reformador do gênero operístico, ocorreu no âmbito cultural do teatro, mas com uma formulação especulativa e pretensão a um conceito geral, a saber: a obra de arte que reúne todos os gêneros ou meios expressivos e transcende a condição histórica na qual prevalece a separação egoísta dos “ofícios artísticos”. Consoante, Wagner, ressentindo-se de que a ópera de seu tempo fosse uma sequência de números virtuosísticos, conforme as ambições de carreira de solistas e com o gosto do público usuário filisteu, empreendeu a criação de seus “dramas sinfônicos”. Essa multiplicidade de manifestações, contudo, as quais, de um modo ou de outro, aparecem como relacionáveis à *Gesamtkunstwerk*, é francamente desanimadora e torna oportuno para a historiografia explorar o denominador comum a todas elas, o desenvolvimento especulativo que Wagner imprimiu à *Gesamtkunstwerk*, o que será nosso objetivo aqui em alguns de seus traços.

1 GRANDEZA E RUÍNA DA TRAGÉDIA NA GRÉCIA

Em 1842, o jovem Richard Wagner chegou a Dresden com a intenção de ali estabelecer uma reputação artística e passou a frequentar os círculos intelectuais daquela cidade, onde travou uma amizade de intenso debate de ideias com Gottfried Semper. Este último, arquiteto, teórico e historiador, teve uma juventude rebelde e aventureira, com cursos superiores frequentados de modo intermitente, longas temporadas na Itália e em pesquisa arqueológica na Grécia, ao fim das quais apareceu com o estudo que primeiro o projetaria: *Observações Preliminares sobre a Arquitetura e a Escultura Policromadas da Antiguidade* (1989a). Esse trabalho lhe valeu indicação de Karl Friedrich Schinkel, através da qual se tornou professor na Kunstakademie de Dresden, em 1841.

Essa época de suas vidas, contudo, chegou ao fim nos anos de 1848 e 1849, quando o movimento de conotações radicais pela unificação alemã levou o monarca prussiano a abdicar da coroa, da constituição e do plano de unificação da Alemanha, produzido pelo *Bundestag* eleito, ou Assembleia Nacional, a fim de esvaziar os protestos violentos em várias partes do país. A monarquia prussiana não queria de forma alguma que a unificação alemã se desse sob o movimento radical e democrático de então, motivo pelo qual outros vinte e dois anos se passariam, até que a casa se arrumasse, por assim dizer, para a unificação alemã. Naqueles momentos tumultuados de 1848, a certa altura, o monarca da Saxônia sentiu-se politicamente desconfortável

e quis deixar a capital Dresden e, para tanto, pediu assistência ao monarca prussiano, o qual enviou tropas para confrontação armada com o *Landtag* (Assembleia Estadual) saxão. Do confronto entre insurgentes pró-unificação e as tropas prussianas, resultaram centenas de mortos, prisioneiros e outros tantos forçados ao exílio, entre os quais Semper e Wagner (MALLGRAVE, 2004, p. 9). Wagner cumpriria exílio na Suíça, entre 1849 e 1858.

Dentre os textos de Wagner, *Arte e revolução* e *A obra de arte do futuro* mostram suficientemente, para nossos fins, o sentido de sua proposição da *Gesamtkunstwerk*. Ambos foram escritos em 1849, logo após o fracasso da revolta de Dresden. No primeiro deles, dá-se a constatação de um mal-estar bem moderno: os artistas tornaram-se filisteus servidores do comércio e a arte havia decaído à esfera do luxo para consumo das elites. Esse mal-estar diz algo que singulariza a modernidade, pois, em outras épocas, pouca gente teorizava sobre o fato de que os refinamentos da arte fossem encontrados apenas em templos, edifícios públicos e residências principescas. A suspeita de que os artistas fossem filisteus, contudo, não era nem um pouco nova. Os gregos antigos consideravam-nos indignos da condição de homens livres por fazerem comércio com a produção de objetos belos (ARENDETT, 1977, p. 194-222) e não pelo modo como se dava o uso daqueles mesmos objetos. Mas por que a modernidade, com Wagner, se punha nessa direção tão energicamente? Por que um mal-estar tão grande com o suposto caráter filisteu dos artistas e a reação para promovê-los a um papel civilizatório tão desproporcionalmente elevado se dava no âmbito da *Gesamtkunstwerk*?

Bem entendido, esse diagnóstico do compositor, de certa maneira, repetia Hegel quando este se dava conta (HEGEL, 1996, p. 19, 25, 26,) de que a arte, no que concernia a seu destino mais elevado, havia se tornado coisa do passado. Porém, ao contrário de Wagner, Hegel aceitava de bom grado, e até mesmo aplaudia, que o coração dos homens já houvesse esfriado para o belo e que suas mentes se tivessem voltado para ideias e normas universais, pois o espírito, no passo moderno de seu devir, já não se fazia presente através de representações sensíveis, mostrando-se, antes, no meio abstrato. Conforme ele mesmo, a própria arte já nada presentificava de modo imediato e tornara-se dependente da mediação de ideias abstratas, como a requerer exegese.

Wagner seguia de perto o diagnóstico hegeliano, mas o formulava segundo um ponto de vista diverso. Reprovava aos artistas de seu tempo reclamarem das revoluções de meados do século XIX, porque lhes interrompiam os negócios, e afirmava que a arte tinha sua vocação e seu sentido mais profundo

orientados para o universalismo, o qual se manifestava, de uma forma ou de outra, naquelas mesmas revoluções, aliás, momentos ou passos da “revolução da humanidade”. Essa tese deixava de determinar a relação entre as várias e conflituosas finalidades humanas ou nem mesmo advertia sobre a necessidade de fazê-lo. Mas o mal-estar era-lhe tanto maior, quanto mais acreditava que o amor ao belo entre os antigos gregos era isento do interesse pelo ganho mercantil, o qual, a seu juízo, seria o oposto mesmo do universalismo.

No coração das artes da Grécia antiga estaria, segundo o compositor, o espetáculo teatral da tragédia, no qual se tornava presente, para os sentidos, o espírito da religião e do povo, cujo conteúdo último era a contemplação da necessidade como força vital a impelir o devir temporal:

Aquela era a obra de arte grega, aquele era seu deus Apolo encarnado numa arte viva. Aquele era o povo na sua mais alta verdade e beleza. [...] Sempre alerta, incansavelmente a repelir toda influência externa, o grego não concedia nem mesmo aos costumes ancestrais o direito de dispor de sua vida mundana livre, de suas ações, e de seus pensamentos. Aos apelos do coro, porém, emudecia, fazia-se escravo solícito daquele espetáculo. Deixava-se conduzir para a grande estória da necessidade cantada pelos poetas trágicos na voz dos deuses e heróis. Na tragédia, pois, ele reencontrava o seu melhor, sua própria natureza unida ao nobre caráter da nação. Naquele palco, como do fundo da alma, como se dela mesma procedesse, a Pitonisa oracular lançava proclamações (WAGNER, 1892a, p. 33-34).

A grandeza daquele povo, do qual Apolo seria a síntese em ato, consistia em ter reunido liberdade individual e espírito comunitário do modo mais perfeito, isto é, a máxima pluralidade de indivíduos e destinos e a mais sólida comunidade, a qual se baseava não em laços de privação e de dependência, porém, numa vida orientada ao público em que não havia lugar para os deleites egoístas da vida privada. O amor daquele povo pelo belo teria sido isento do ganho e do filistinismo, e sua expressão na tragédia havia sido obra de uma ação comum sob uma mesma ideia. Com a ruína da *pólis* e o fim da tragédia, separaram-se as artes contribuintes daquele espetáculo, desde então rebaixadas ao que Wagner compreendia como os “ofícios artísticos” que a tradição nos legara: literatura, arquitetura, música etc.

Mas qual, segundo o compositor, teria sido a razão daquela ruína? Nenhuma outra senão o pecado de uma comunidade de homens livres que se sustentava materialmente pelo trabalho escravo. Seu universalismo – estreito

e limitado, pois reconhecia nos homens senhores e escravos – havia sido precipitado na dissolução pelo início da própria “revolução da humanidade”, quando, sob a liderança de Péricles, a *pólis* ateniense estendeu os direitos políticos a artesãos e mercadores, classes estas que produziam para ganho egoísta. A vitória dos revolucionários Péricles e Sófocles contra o conservador Êsquilo, nas palavras de Wagner, teria, paradoxalmente, precipitado a dissolução dos laços comunitários, lançando o ocidente na escravidão universal com o império romano, o qual viria, por sua vez, a dar lugar a uma religião da renúncia e da negação da vida: o cristianismo. Para ele,

[...] quando não é possível a todos serem igualmente livres e felizes, todos devem sofrer como escravos. [...] Deveríamos nós, modernos, porque compreendemos a causa da ruína da Grécia trágica, aprender a amar a todos os homens antes de sermos capazes de amar a nós mesmos, antes de redescobrir prazer autêntico com nossa própria personalidade (WAGNER, 1892a, p. 51-54).

2 UM MILENARISMO DA MODERNIDADE

A grande arte trágica grega teria sido conservadora, porque ela existiu no ambiente fechado da *pólis*, a qual controlava e se protegia da influência do filisteu e do estrangeiro, os bárbaros, enfim. O renascimento da grande arte da tragédia que, segundo acreditava Wagner, se anunciava com o universalismo moderno, seria, pelo contrário, revolucionário:

Somente a grande revolução da humanidade, cujos começos esmagaram a tragédia grega, poderá restituir-nos a obra de arte, somente esta revolução poderá resgatar de profundezas ocultas a beleza nova de um universalismo mais nobre, aquilo, pois, que um dia ela arrebatou ao espírito conservador de um tempo e de uma cultura belos, mas estreitos (WAGNER, 1892a, p. 53).

Esses escritos dirigiam-se a um futuro e ao fecho de uma era histórica em que a modernidade se singularizava, tanto pelo seu universalismo inédito quanto por seu mal-estar no campo das artes. Esse enfrentamento interrogativo do mal-estar, porém, não especificava ainda um programa de ação, mas a esperança numa total reversão do curso da história precedente, ou seja, uma autêntica esperança de salvação secular³, *mutatis mutandis*, análoga

³ Hannah Arendt (1999) desenvolve esse argumento, através de suas categorias da atividade humana. A modernidade, com a ciência galileana e com a revolução industrial, teria visto as atividades produtivas

àquela no centro do milenarismo cristão medieval. No entanto, como e de onde viria o impulso que tornaria possível, na modernidade, essa “revolução da humanidade”?

Na marcha desumana da civilização, contudo, um radioso dia se avizinha: o peso enorme com que a civilização aplastra a natureza crescerá tanto que um dia lhe conferirá o impulso reativo de lançar fora toda a ganga, a ela, a desprezada, mas sempre viva natureza. Este acúmulo sem fim de civilização terá, então, ensinado à natureza sua própria força titânica. A liberação dessa força será a revolução. [...]. Tão logo a irmandade humana tiver se livrado do cuidado com a manutenção da vida e, assim como o faziam os gregos que o deixavam com os escravos, o tiver deixado ao maquinário, afinal escravo artificial do homem livre e criativo, então, toda a força humana por si mesma legitimada, será proclamada nada menos que impulso artístico. [...] Quando a manutenção da vida não mais for o objetivo exclusivo da vida [...] e a indústria não for mais nossa amante, mas nossa serva [...] todo homem será, enfim, em um domínio ou outro, um verdadeiro artista (WAGNER, 1892a, p. 55, 57-58).

Ora, esta última passagem deixa claro que o impulso realizador da “revolução da humanidade”, a salvação secular moderna, teria como condição de possibilidade nada menos do que as forças produtivas da ciência, da indústria e do capitalismo. Isso situava o radicalismo de Wagner dos anos de 1848 e 1849 no campo comum aos socialistas, quer utópicos, quer “científicos”. No fundo, sua esperança, como a desses todos, era dirigida à modernidade industrial, esperança de redenção da pena do trabalho e das desigualdades pela técnica desenvolvida. Sua esperança se determinava, contudo, como um programa estético revolucionário, ou reformista que fosse, que de algum modo completasse algo cuja falta a modernidade industrial, em seu movimento automático, não poderia, por si mesma, realizar.

Para que se tenha um vislumbre dos fundamentos comuns a todas as propostas de revolução estética modernas, vale a pena aproximar a de Wagner, que evocava sua construção do drama trágico grego, a um estudo recente sobre os projetos de reforma do teatro moderno, *O espectador emancipado*, de Jacques Rancière (2012, p. 11):

deslocarem a ação como as mais importantes da sociabilidade. Dentre as atividades produtivas, o *homo faber* e o *animal laborans*, este último, produtor dos meios de mera reprodução da vida, tomou a dianteira e predominou completamente. Essa atividade, a qual não deixa rastro ou permanência atrás de si, teria levado, no contexto da modernidade, ao processo ininterrupto de produção que gera mais produção, um poder produtivo que, por sua vez, teria inspirado o sonho de abolição da necessidade do trabalho.

O teatro, mais do que qualquer arte, foi associado à ideia romântica de revolução estética, não já no sentido de mudar a mecânica do Estado e das leis, mas sim as formas sensíveis da experiência humana. Reforma do teatro significava então restauração de sua natureza de assembleia ou de cerimônia da comunidade.

Segundo Wagner, como vimos antes, o espetáculo teatral trágico seria o lugar por excelência da constituição estética e imediata da comunidade, na Grécia antiga pelo menos. Já Rancière expõe como a questão foi tratada pelos românticos em geral: “Entenda-se a comunidade como maneira de ocupar um lugar e um tempo, como o corpo em ato oposto ao simples aparato das leis, um conjunto de percepções, gestos e atitudes que precede e pré-forma as leis e instituições políticas” (RANCIÈRE, 2012, p. 11).

A constituição estética da comunidade ou do povo, no teatro, conduzia Wagner a afirmar a primazia da tragédia sobre todas as outras formas artísticas, bem como a precedência da arte em geral, que seria mais originária em relação a todas as outras formas de conhecimento, à base, vale lembrar, de esperanças milenaristas na modernização científica e industrial. Era como se a condição original e primeira do homem pudesse viver novamente no mais moderno dos mundos. Assim, a superioridade das leis, do Estado, da religião, da filosofia e da ciência sobre a comunidade representava-lhe um estado contrário à natureza humana, uma corrupção necessária talvez, mas a ter um fim, o qual se anunciava com o universalismo moderno e com sua contraparte, a modernização produtiva.

A modernidade estava em causa em sua exegese da tragédia grega, porém, a questão ultrapassou em muito a Wagner e deixou uma marca considerável no séc. XX, e talvez até hoje. Segundo Rancière (2012), os projetos de reforma do teatro de Brecht e Artaud pretenderam levar o espetáculo teatral à supressão de si mesmo, à “restauração de sua natureza de assembleia ou de cerimônia da comunidade”, à superação de sua particularidade técnica enquanto espetáculo:

O espetáculo é o reino da visão, e a visão é exterioridade, ou seja, o desapossamento de si. A doença do espectador pode resumir-se numa fórmula breve: ‘quanto mais ele contempla, menos ele é. [...] A separação é o alfa e o ômega do espetáculo’ [Rancière cita Guy Debord]. O que o homem contempla no espetáculo é a atividade que lhe foi subtraída, é sua

própria essência, que se tornou estranha, voltada contra ele, organizadora de um mundo coletivo cuja realidade é a realidade desse desapossamento. [...] Em ambos os casos [Brecht e Artaud], o teatro apresenta-se como mediação orientada para sua própria supressão (RANCIÈRE, 2012. p. 12-13).

Wagner concebia, com otimismo, que sendo o homem naturalmente bom e que o mal fosse uma corrupção temporária, deveria haver uma reconciliação possível e necessária entre aparência e verdade, entre necessidade e satisfação, entre indivíduo e comunidade, entre felicidade e virtude. Aliás, seria como um retorno à unidade das partes polares que se haviam separado, no devir histórico. Haveria, portanto, uma medida verdadeira da necessidade, ou seja, a necessidade como força vital a impelir o devir, medida esta que propiciaria uma passagem dos prazeres sensíveis à contemplação da necessidade, medida verdadeira da necessidade que era a comunidade ou o povo:

O povo é o coletivo de todos aqueles indivíduos que sentem uma necessidade coletiva, ou melhor, todos aqueles que reconhecem sua necessidade individual como uma necessidade coletiva. Esta necessidade coletiva é uma verdadeira necessidade (WAGNER, 1892b, p. 75).

Essa verdadeira necessidade, cuja medida era a coincidência da necessidade individual com a coletiva, excluía os extremos de excesso e de falta – nem acúmulo de carência sem satisfação, nem acúmulo de satisfação sem necessidade – ou seja, de miséria e de luxo respectivamente. Assim, “[...] só uma verdadeira necessidade tem direito à satisfação”, pois “a falsa necessidade não dá origem a um contrário que lhe seja a antítese. Por isso, uma falsa carência [o luxo] não encontra satisfação” (WAGNER, 1892b, p. 75-76). Tenhamos em mente que essa formulação especulativa de uma reconciliação do homem com sua própria natureza tinha como condição de possibilidade o desenvolvimento das forças produtivas da indústria moderna, algo que Wagner abordava, nas páginas iniciais de seu *Arte e revolução* (WAGNER, 1892a).

3 A HISTÓRIA REPETE A NATUREZA

A noção de necessidade, tão central ao pensamento de Wagner, cobre tanto o ser por essência, ou seja, o que pode ser somente de um modo e de nenhum outro, como a de carência. Ambas as acepções expressam uma

compulsão ou um impulso a ser e a agir de forma determinada, quer por efeito de causa exterior, quer por efeito do instinto.

A cosmologia que Wagner (1892b, p. 69-90) apresentava punha a pergunta sobre a razão da separação entre as partes polares, as quais sofreriam de um modo ou de outro a compulsão a se juntarem na satisfação, como os amantes. A separação surgiria da própria substância, quer dizer, do composto necessidade/matéria, cujo movimento se daria em direção à máxima variedade e pluralidade, movimento no decorrer do qual a necessidade padeceria de uma impotência temporária em face da superabundância da matéria. Essa impotência temporária da necessidade para efetuar o encontro seria revertida, à medida que o acúmulo de insatisfação, por fim, desatasse reativamente a satisfação como potência acumulada que, vencida uma resistência, revertia a ato de um só golpe⁴.

Após tantas fases de expansiva diferenciação, a natureza teria encontrado uma harmonia ou uma estabilidade maximamente diferenciada pela qual, sendo a medida perfeita de todas as coisas, veio também a ser reconhecida pelas artes como seu modelo. Foi quando teve início a história humana, pela qual a necessidade, inconsciente na natureza, se tornava consciente e, dessa forma, a história humana teria como fim, na expressão de Wagner, o “comunismo”⁵ (*Kommunismus*): a unidade entre a máxima pluralidade de indivíduos e a comunidade universal, quando carência e luxo se cancelassem mutuamente, na necessidade satisfeita e na comunidade realizada.

O universalismo ou o “comunismo” de Wagner previa a realização futura – em analogia com sua concepção do espetáculo trágico grego – de uma unidade em ato entre o povo/comunidade e o belo artístico, que seria a mais alta realização da cultura ou do espírito. Este último que, ao longo da história da separação se dividira entre religião, filosofia, Estado e ciência, estaria por realizar-se como retorno desses saberes diversos e, por isso, falsos

⁴ Note-se que esse esquema da impotência temporária da necessidade para efetuar a passagem transformadora sustentava seu cômputo da história e do destino da tragédia, na Grécia. Na tragédia, o espírito do povo teria feito ampliar o espaço político, com a inclusão de artesãos e mercadores na *pólis*, o que desatou um movimento pela escravidão universal, no que era, enfim, o caminho da revolução da humanidade a acumular miséria e luxo, até que a necessidade viesse a desatar o reaprumo revolucionário.

⁵ É um crime político usar esse termo. Contudo, nenhum outro descreve tão bem a antítese ao egoísmo. Quem, nos dias de hoje, se envergonha do egoísmo, e de fato ninguém se confessa abertamente um egoísta, deve nos conceder a liberdade de chamá-lo comunista. Esta é uma nota de rodapé do próprio autor (WAGNER, 1892b, p. 167).

ou imperfeitos, a uma apreensão total e imediata do tipo que acreditava ter sido a tragédia grega, aliás, a única realização da unidade do espírito humano já vista na história, malgrado sua estreiteza. Tal postulado de uma origem comum de todas as formas do saber e de sua futura união ou síntese na arte, na *Gesamtkunstwerk*, requer alguma explicação sobre a epistemologia de Wagner.

O conhecimento verdadeiro, o compositor o concebia como a apreensão de fenômenos físicos em sua atualidade: dito de outra forma, o conhecimento partiria da percepção sensorial e chegaria a uma representação que retivesse a coerência necessária da realidade física.⁶ Essa coerência, da qual a verdade do conhecimento dependia, confluiria para “o que é atual na completa e acabada manifestação para os sentidos”; esse conhecimento reconheceria sua própria possibilidade como “condicionada *a priori* pela atualidade”. Assim, o descaminho do pensamento seria abstrair da atualidade, pelo que resvalaria para a fantasia, “a qual se separa forçosamente do inconsciente” (WAGNER, 1892b, p. 80), ou da natureza. O pensamento poderia reivindicar algo da energia do “inconsciente”, da necessidade enquanto força vital, somente enquanto pudesse “perscrutar a fisicalidade e deitar um olhar simpático às profundezas de uma necessidade física atual” (WAGNER, 1892b, p. 80). Assim, o conhecimento objetivo verdadeiro, que Wagner acusava de parcial e arrogante, terminaria por ser assimilado à simpatia ou consonância com uma força vital ou, de outra maneira, o conhecimento científico seria reassimilado a uma contemplação quase mística. Desse modo, a ciência e a técnica modernas estariam destinadas a retornar ao físico imediato, enquanto necessidade ou princípio vital tornado consciente numa humanidade realizada, a qual viria então a exercitar de forma ilimitada a sua faculdade de apreensão imediata.

A propósito, convém lembrar que o desejo de comunicação direta e imediata da arte, bem como a acusação hegeliana de que a arte se teria tornado dependente da mediação das ideias, já se tornou, há muito, um lugar comum entre autores e proposições. No entanto, a hipostasia do físico-atual por Wagner revela talvez uma suspeita para com a reflexão: que esta fosse um mal necessário, que teria a finalidade de preparar sua própria futura dissolução. A carência sentida do modo mais imediato, como fome ou sede, por exemplo, identificava-se à necessidade nos fenômenos físicos, ou seja, a carência do povo seria verdadeira e a reflexão um luxo do espírito, cuja aparente necessidade seria apenas temporária. O mal necessário que era a reflexão consistiria então

⁶ A epistemologia de Wagner é apresentada em *A obra de arte do futuro* nos seguintes itens: capítulo I parte 4, *The folk as the force conditioning the art-work*, p. 79-80; capítulo I parte 5, *The art-antagonistic shape of present life, under the sway of act thought and fashion*, p. 82-83.

em que o pensamento, sendo o último e mais condicionado, se representasse como o primeiro e menos condicionado:

Quando isto se dá, desgoverna-se a roda da necessidade e o capricho reina cego. [...] Assim, seria como se o espírito fabricasse a natureza, como se o pensamento produzisse a atualidade fenomênica, como se o filósofo precedesse o homem. Assim, natureza, atualidade e homem não seriam mais necessários e sua existência não seria apenas supérflua, mas danosa. Pois nada há de mais supérfluo do que a permanência do incompleto quando o completo já veio a ser. [...] Se o Espírito é por si mesmo necessário, então a vida é um mero capricho, uma fantástica mascarada, um passatempo indolente, uma frívola idiosincrasia, um '*car tel est notre plaisir*' do espírito (WAGNER, 1892b, p. 83).

O espírito, sendo a mais alta realização humana, era compreendido não no plano problemático da reflexão, mas no da apreensão do nexa universal da necessidade de modo imediato por todos do povo/comunidade, como Wagner acreditava ter sido na tragédia grega e que viria a ser novamente na "obra de arte do futuro", a *Gesamtkunstwerk*. Assim, a faculdade superior do conhecimento, ou o espírito, seria de não somente apreender o físico-atual em todas as suas partes, mas também de perceber e representar a conexão íntima dessas partes, em sua sequência numa imagem conjunta (WAGNER, 1892b, p. 83). Não podemos deixar de notar que, se a obra de arte é a representação dessa imagem conjunta da conexão na necessidade, então a obra de arte seria, a julgar pelo fraseado do compositor, como que a ideia platônica convertida em imagem, o que seria uma significativa distorção do platonismo de um tipo, porém, que não é estranho à história.

Levando a posição de Wagner para uma outra direção, o que se presentificava nessa representação como imagem conjunta, poderíamos, com certa latitude hermenêutica, chamar de fundamento ou razão suficiente, ou seja, algo para que a série dos entes aponta, mas que os *transcende*, pois ela mesma não está no plano dos entes. Essa questão que Wagner não desenvolveu mostra quão profícuo seu trabalho pode revelar-se, para estudos sobre o tema do estilo na história da arte e da arquitetura, em conexão com seu viés especulativo.

Mas o que é este que transcende? Segundo possamos compreender, no pensamento de Wagner, seria a vida mesma, ou seja, a necessidade em ato. Curiosamente, o que no formato da razão suficiente seria metafísico se deslocava para o próprio físico. Com Wagner, a transcendência, ou melhor, a

teleologia, se cumpria na atualidade e na fisicalidade imediata, na satisfação da necessidade sentida no corpo, tal era sua paradoxal localização do metafísico, na necessidade física mesma.

Posto, porém, de outra forma, a apreensão da totalidade humana segundo o nexu universal da necessidade seria o povo, totalidade numérica humana ou, pelo menos, a maioria enquanto a totalidade daqueles que reconheçam sua necessidade como coletiva. Essa representação da totalidade conexa seria a boa coerência, o oposto do que o compositor chamava de “má coerência que sustenta as condições do jugo antinatural” (WAGNER, 1892b, p. 81), ou seja, aquela que provém de abstrair da atualidade física imediata e de pôr-se como anterior à mesma:

Então, [...] a felicidade do homem [povo] torna-se secundária, e o Estado abstrato passa a ser a consideração principal, enquanto que o povo torna-se acidental, bem como o príncipe e o sábio tornam-se os consumidores necessários deste último (WAGNER, 1892b, p. 84).

Essas passagens um tanto intrincadas têm como resultado, entre outros, não somente reconduzir ciência e contemplação mística, filosofia e Estado à *Gesamtkunstwerk*, mas também dar à ideia de “povo” uma substancialidade um tanto complicada pela qual o povo passa a ser a fonte de toda a criatividade em absoluta espontaneidade:

Não os senhores ó sábios, não sois vós os verdadeiros inventores, mas o povo, pois a necessidade é o que o conduz à invenção. Todas as invenções são obras do povo, enquanto que as produções do intelecto nada são além de exploração, derivação e fragmentação a desfigurar as grandes invenções do povo. Não fomos nós que inventamos a linguagem [...]. Não inventamos o Estado, nada fizemos senão tornar a aliança natural dos igualmente necessitados na aliança perversa dos igualmente não necessitados; da benevolente liga defensiva de todos, não fizemos senão o maléfico baluarte dos poucos privilegiados. [...]. Portanto, não somos nós que deveríamos pretender ensinar o povo, mas, antes, dele tomar lições. Assim, é a ti que apelo e não ao povo, pois ao povo pouco há o que dizer senão que “faça como deve fazer”, o que não deixa de ser supérfluo, pois isto é o que o povo já faz. [...] O povo cumprirá sua missão redentora enquanto satisfaz a si mesmo e salva seus inimigos. [...] O povo só precisa fazer do não desejável o não existente e, por força de sua própria carência, aniquilar o que não é digno senão de aniquilação. Desse modo, o que se deseja do futuro insondável mostrar-se-á de pronto por si mesmo (WAGNER, 1892b, p. 80-81).

Ora, não podemos deixar de notar aqui as falhas gerais de todo populismo, tão frequentes nas ideologias que acompanharam os processos de formação tardia dos Estados nacionais, como era o caso da Alemanha de 1848-1849 até 1870 e como tem sido até nossos dias, em amplas partes do globo. Pensar o povo como a agir por natureza faz dele uma ficção do agir e viver sem angústia, sem ter que haver-se com a liberdade, ainda que finita ou condicionada. Essa concepção substantiva do povo nos parece inadvertidamente ambígua ou autocontraditória, visto que toda criatividade era atribuída ao povo. Como seria possível criar artisticamente ou de qualquer modo, sem calar, por um instante que fosse, a voz da necessidade? Essa concepção, à medida que é evocada para legitimar projetos políticos, requer o concurso de “intérpretes” do povo que digam o que ele é ou não é⁷; e foi o que Wagner fez com o seu *Was ist Deutsch?* (O que é o alemão?) (VICHI; RICON, 2011), escrito em 1865 e revisado em 1878.

Nesse texto de propaganda em prol da unificação alemã, em versão conservadora, Wagner punha-se a definir o que fosse o traço peculiar de sua nacionalidade: o “caráter nacional” alemão. Mas, de saída, confessava enorme dificuldade em encontrar qualquer coisa que singularizasse sua nacionalidade, pelo que concluía por aquilo que, no idioma alemão, é chamado de “cultura” por oposição a “civilização”. Essas palavras que, em outras línguas, são intercambiadas sem dificuldade, no idioma alemão (MOURA, 2009) tornaram-se indicativas de uma diferença ética, ou seja, entre a “civilização” dos costumes nas cortes dos principados, que seguiam o padrão da corte francesa desde Luís XIV, e a “cultura”, entendida como grandeza intelectual ou artística, atingida pelo intenso afincamento e operosidade, como marca distintiva de seu povo.

Assim, em defesa dessa construção da nacionalidade, Wagner fazia do gênio de Bach, que afinal passara a vida como um operoso serviçal de cortes periféricas alemãs, um símbolo da “cultura” contra a opressão da “civilização”. Observe-se que essa seriedade ou operosidade em prol do belo, livre do interesse material e egoísta do ganho, era uma certa ética do trabalho, talvez mais beneditina do que protestante, mas uma ética e não uma diferença racial. Infelizmente, a noção de “caráter nacional” resvala para o biológico (CHAUÍ, 2001, p. 10-12), para uma comunidade consanguínea, o que – de

⁷ Numa teoria política democrática, assim pensamos, o povo comparece apenas como uma hipótese formal, a partir da qual se pode desenhar regras e instituições, sem que se tenha de saber, como se fosse um conceito, o que o povo é ou queira. A vontade do povo passa a ser, então, o resultado dos procedimentos, mas sempre de forma bem pontual e como marco de um corpo político.

modo implícito ou explícito – tem sido um apelo presente nos movimentos nacionalistas desde o séc. XIX. Infelizmente, e com uma irresponsabilidade política funesta, Wagner veio a defender a nacionalidade operosa pela cultura para além do interesse do ganho contra seus supostos inimigos de “sangue”, principalmente os judeus e sua caricatural sede de ganho materialista e de poder pela usura.

4 A DÉMARCHE HISTÓRICO-FILOSÓFICA DA *GESAMTKUNSTWERK*

A exemplo de tantos pensadores oitocentistas, Wagner elaborou uma história especulativa e um sistema das artes, bem como uma construção consoante do sentido último e do destino de cada uma delas. Seu conceito de arte radicava no mesmo âmbito que o de seus predecessores, no campo idealista: arte como representação sensível do suprassensível, todavia, tinha sua própria concepção do que fosse o suprassensível, a saber, a boa coerência ou a apreensão do nexa da necessidade, como vimos anteriormente. Por conseguinte, seu sistema exigia o encontro entre a essência e o ato, o que não se daria nos começos imperfeitos, mas em um cume de seu desenvolvimento, como na tragédia grega.

Esses escritos wagnerianos são, não esqueçamos, obra de um artista e apresentam seu “programa estético”, o qual é de se esperar tenha determinado, de uma maneira ou de outra, sua obra musical e operística. Contudo, suas formulações fizeram-se sentir também na constituição da disciplina da história da arte, incluída a da arquitetura, por obra de Gottfried Semper, em particular, e até mesmo em programas das vanguardas artísticas do séc. XX.

Em seu sistema das artes, o desenvolvimento da escultura, dentre outras, é particularmente simples e claro, de sorte a permitir-nos um vislumbre abreviado do plano histórico-filosófico da *Gesamtkunstwerk*, além de flagrar alguns aspectos das relações com outras artes. Na escultura, cujo futuro desenvolvimento procurou perscrutar, destacou o antropomorfismo de um modo que nos parece ter repercutido mais na teoria da arquitetura e, provavelmente, na forma como Gottfried Semper concebeu a relação entre a arquitetura e as demais artes, através do estilo, ou seja, aquele regime do sentido comum entre todas as artes, cuja ausência foi sentida no séc. XIX, de modo mais dramático pela arquitetura (HVATTUM, 2013).

Para sua história conjectural da escultura, Wagner construía o surgimento da arte no âmbito da religião e do mito, entretanto, de maneira que a arte conquistasse autonomia, na proporção que crescia a autoestima humana. Assim, as primeiras agregações humanas teriam sido obras da natureza e constituiriam laços de descendência comum, os quais viriam a ser representados nas várias religiões. Porém, sendo a essência em ato, o homem só poderia figurar o invisível com a matéria de sua própria imagem, mesmo que deformada em suas proporções ou misturada com as formas de animais. Quanto maior a autoestima humana, tão mais perfeitamente os deuses se deixavam representar pela bela forma humana, no que a diferença entre gregos e asiáticos se explicitava na estatuária e nos ídolos. Autoestima humana significava o modo e o lugar ocupado pelo homem, em face da natureza extra-humana e dos deuses invisíveis, um lugar muito diferente para gregos e asiáticos.

Os gregos, enquanto povo, “[...] conferiram solenidade à celebração da ancestralidade comum em seus banquetes religiosos, a saber, na glorificação e na adoração do deus ou do herói em cujo ser sentiam-se pertencentes como se fossem todos um só” (WAGNER, 1892b, p. 166). Por fim, para fixar e rememorar suas tradições, que já iam se perdendo no tempo, criaram a mais alta forma artística, a tragédia. Mesmo assim, a tragédia já era ou anunciava um ponto de inflexão:

As obras de arte dramáticas eram atos religiosos. Mas já havia nestes atos, se comparados aos ritos religiosos mais simples, algo de um esforço artificial, em propositalmente realçar a memória comum que já ia perdendo a impressão viva no cotidiano. Desse modo, a tragédia era a conversão à obra de arte daquele rito original cuja interioridade ia já se perdendo, ao ponto de converter-se em cerimônia convencional e vazia. O que originalmente estivera no âmago do rito religioso passava a viver na obra de arte (WAGNER, 1892b, p. 165).

Entre religião, mito e arte haveria uma relação pela qual a arte, de instrumento auxiliar, passara a uma atividade independente, capaz, a seu modo, de tornar visível o invisível, ou de reencenar para a comunidade, ou de dar vida mais uma vez, a sua experiência fundadora com a necessidade. Em sua primeira perfeição, com os gregos clássicos, contudo, a arte já ia mostrando algo de rememoração de uma verdade já passada na religião e no mito. Semper fez dessa rememoração ou reencenação o fator constitutivo mesmo da força da arte, quer dizer, o estilo; o que este último reencenaria,

no entanto, era determinado como as experiências fundadoras da construção do abrigo humano ou da luta da espécie pela sobrevivência, o que Semper (1989b) formalizava nos “quatro elementos da arquitetura” e nas técnicas correspondentes. A visada historiográfica e não especulativa desse autor se mostrava em que a evocação daquela experiência tinha que se haver com as mudanças de técnicas e com as inúmeras mudanças políticas e geográficas na constituição dos povos. Desvendar essas mudanças que permitiam reenviar dos símbolos arquitetônicos aos quatro elementos foi boa parte de seu monumental *Estilo nas artes técnicas e tectônicas* (2004).

Por outro lado, aquela rememoração pela arte era uma experiência constitutiva do *ethos* ou do povo mesmo, sem a qual a arte se afastaria dele, se tornaria luxo das elites e reinaria a fealdade que Wagner e Semper (2004, p. 83-92) viam por toda parte, no mundo moderno. Esse aspecto da rememoração viria a constituir as teorias semperianas dos “determinantes formais do belo”, do “regente coral” das formas (SEMPER, 1989b, p. 52) e da monumentalidade, pelo que esta última se tornaria um tema da história da arte com um discípulo de Semper, o historiador da arte Aloïs Riegl, e sua elaboração do “culto moderno aos monumentos”, e com Giedion e sua concepção de arquitetura obra de arte enquanto plasmadora dos monumentos da comunidade (GIEDION; SERT; LÉGER, 1993, p. 29-30).

Apesar disso, é bom que se perceba a ambiguidade que há na concepção wagneriana do monumento. Numa certa passagem na qual escrevia que a força vital “retira-se da exclusividade, da singularidade monumental que ela havia até então nutrido, e resolve-se em multiplicidade” (WAGNER, 1892b, p. 78), representava o egoísmo como a “singularidade monumental” ou a “exclusividade”, ambos como opostos à abundância e à multiplicidade da força vital.

Em Wagner, o processo de encenação religiosa dos mitos e divindades representantes da origem do povo reservou um papel especial à exteriorização da religião nos paramentos sacerdotais, os quais teriam evoluído aos figurinos cênicos no teatro: “Sob este traje, o ator trágico incorporava a figura reverenciada em comum, o laço de união original [...] O coturno e a máscara e outras marcas simbólicas primeiro conferiram ao ator o caráter substantivo do sacerdote.” (WAGNER, 1892b, p. 165). Semper (2004, p. 247-50, p. 438-439) derivaria dessa interpretação da vestimenta sacerdotal, profundamente envolvida na constituição da comunidade na experiência originária com a necessidade, a noção positiva, não irônica, da ornamentação arquitetônica

como uma vestimenta (*Bekleidung*) da estrutura, algo constitutivo da simbolização, a qual, originária da técnica da tecelagem, se teria depositado nas formas consagradas do estilo.

5 ARTE: DECADÊNCIA DA RELIGIÃO. ARTE: DECADÊNCIA DA ARTE

O aparecimento do corpo humano nu na escultura e no teatro clássicos se teria dado por despir-se a representação do homem do manto religioso, o que marcaria o momento em que o centro da religião grega, desfazendo-se de seu último disfarce, se revelava como o homem mesmo, “o centro ao redor do qual tudo revolvía e que instintivamente afirmava seu domínio exclusivo na vida” (WAGNER, 1892b, p. 166). Nesse sentido, o corpo representava em Wagner o papel da fisicalidade imediata no comércio entre o sensível e o suprassensível, pelo que a escultura, ou melhor, a estatuária, podia representar (1892b, p. 172) mais do que qualquer outra arte, a beleza do corpo humano, de forma que propiciasse um caminho às paixões superiores, ou seja, da beleza dos corpos à beleza das leis, como no amor de Afrodite Urânia, em Platão (1979, p. 40-43). A escultura tornava sensível uma dimensão política, a saber, o belo e o bem comum unidos no amor de Afrodite Urânia:

O ponto alto daquele amor grego de homem para com homem consistia nisto: em purgar o egoísmo do desejo físico. Não obstante, não somente incluía o laço espiritual puro da amizade, como esta era a flor do amor físico. Este último brotava diretamente do deleite no belo, na beleza corpórea e material do amado camarada. Contudo, este deleite não era desejo egoísta, mas um completo abandono de si mesmo numa simpatia sem reservas para com a alegria do companheiro consigo mesmo, que este traía sem querer em sua alegria de viver sob o impulso do belo (WAGNER, 1892b, p. 168).

Vale a pena observar que a escultura, ou estatuária, operava, com Wagner, uma espécie de rememoração ou de encenação de segunda ordem, não mais da experiência originária da comunidade, mas do drama trágico, o qual realmente era uma reencenação daquela, no momento da plenitude de seu significado. O desenvolvimento dessa reencenação segunda seria, em verdade, sintomático da decadência do mundo helênico, subsequentemente, da tragédia, movimento este pelo qual o paradoxal rebento do homem pleno grego viera a ser o egoísta moderno:

Assim como Esparta se elevava como monumento vivo aos velhos tempos [trágicos], a arte da escultura [ou estatuária] cristalizou na pedra o velho tipo humano helênico que ela, assim, reconhecia como monumento vivo e com ele guarneceu o monumento frio da beleza perdida para os tempos porvir de crescente barbarismo. (1892b, p. 169) [...] A arte que fez deste homem nu, solitário e egoísta, o ponto de partida mesmo do período assim chamado de história universal, e o exibiu diante de nós como belo monumento de advertência foi a arte da escultura, a qual atingiu seu máximo exatamente na época em que a obra conjunta da tragédia declinou (1892b, p. 167) [...]. O desvanecimento gradual da beleza humana da existência em ato, foi a primeira causa do desenvolvimento artístico da escultura (WAGNER, 1892b, p. 171).

Aquela secularização da religião, pela qual o invisível se revelava no vivente em ato, representou, paradoxalmente, segundo o compositor, a quebra do laço comunitário que se tornou insustentável em face da autonomia individual, a qual, por sua vez, era incompatível com a representação religiosa, pois nenhum indivíduo poderia representar o invisível:

Este é o homem, adorável em sua pessoa, porém muito menos em seu isolamento egoísta, que a arte da escultura nos legou em mármore e bronze, imóvel e frio, como que uma lembrança petrificada, como que a múmia do mundo grego (WAGNER, 1892b, p. 170).

Era como se o mundo helênico, afinal, uma comunidade de livres contra escravos, não suportasse tal secularização, a qual teria sua religião à comunidade, agora concebida como universal, posta como finalidade da futura “revolução da humanidade”. Na época em que se dera, no entanto, fora o fim da comunhão que a tragédia ainda realizava, supostamente:

Daí por diante, com a dissolução da religião grega, com a ruína do *Estado-natureza* grego, e sua assimilação ao Estado político, com o desmembramento da obra trágica comum, a humanidade da história universal começa sua marcha evolutiva colossal, da queda do parentesco natural e da comunidade nacional à camaradagem universal de toda a humanidade. O laço que o homem pleno rompeu, pois, coleira sufocante, ao tomar consciência no âmbito nacional helênico, deveria então estender-se a toda a humanidade. O período até nossos dias tem sido a história do absoluto egoísmo, período este cujo fim será a redenção no comunismo (WAGNER, 1892b, p. 166-167).

Repare-se, nesse fraseado de Wagner, como o belo e o bem comum “naturais”, pela força do mito e da religião étnica, sustentavam o “Estado natural” contra o “Estado político”, o que não nos surpreende em face da hipostasia do povo, em detrimento da política. Assim como tantos críticos da cultura oitocentistas, Wagner desprezava o “Estado político”, no qual o elo entre os homens seria reduzido ao interesse egoísta e à forma da lei. Essa composição de contradições perfaz uma dialética histórica diversa daquelas de Hegel e de Marx, porém, que confiava ao desenvolvimento material da técnica e da indústria a realização da condição de possibilidade da comunidade universal ou o “comunismo”. Não admira que essa ideologia *Vormärz*⁸ tenha sido escrita simultaneamente e no decorrer de um mesmo processo político que o Manifesto Comunista.

Essa mesma dialética explicava que a escultura, entendida como estatuária, derivava sua relativa necessidade da ocorrência já passada de uma vida humana bela, a grega. Se, na Idade Média, ainda havia alguma necessidade no mármore e no bronze, com a modernidade e a exteriorização do homem egoísta pleno, ela tornou-se muito menos que pura rememoração, senão imitação *ad infinitum* ou “plágio de uma arte genuína”, convertida em ofício comercial apoiado em regras e cânones sem fim:

A escultura moderna pode ainda responder a algum vestígio de necessidade enquanto o adorável homem continuar ausente da vida de nosso tempo. Mas a ressurreição de sua beleza terá como consequência imediata na futura da vida, o fim da plástica atual. [...] o verdadeiro anseio criativo procede da plenitude e não do vazio: enquanto a plenitude da escultura moderna é meramente o inventário de monumentos que nos legaram as artes plásticas da Grécia (WAGNER, 1892b, p. 172).

Os monumentos escultóricos operariam uma rememoração de segunda ordem, que seria rememoração permanente da ausência, de um desapossamento ou separação que só seriam suprassumidos, se o impulso do escultor reencontrasse na vida a presença atual física do belo corpo:

O desencantamento da pedra na carne e no sangue do homem; [...] da imobilidade ao movimento; do monumental ao temporal. [...] que o impulso do escultor passe para a alma do dançarino [...], este *performer* mimético que também fala e canta (WAGNER, 1892b, p. 73).

⁸ Essa expressão, que significa literalmente “pré-março”, refere-se ao que fosse próprio ao período anterior às revoluções que tiveram início em março de 1848, na Alemanha.

O ideal de um encontro entre a arte e a vida mostra-se, no extremo, como um horror à coisificação, como um horror teológico a ídolos, horror à materialidade monumental da obra, como se esta aprisionasse e congelasse a alma ou a vida. Esse é o lugar extremo que o corpo viria um dia a ocupar para a arte⁹.

Por outro lado, a *obra de arte total* não deixa de parecer-nos mais uma exigência extrema da moral autonomizada, a qual clama pela vida bela ou pelo belo na vida em ato, do que propriamente artística. Ou, talvez, fosse um momento em que as artes enfrentassem dificuldades tais, que, mais tarde, as levariam ao extremo de ensaiar sua autossupressão, para melhor competir ou curvar-se à moral todo-poderosa. No seu tempo, contudo, Wagner propunha o *fim da escultura como “arte independente”*, com o abandono da convenção da estatuária e sua integração à arquitetura.

Aqui, deparamo-nos com duas questões muito reveladoras. Primeiro, a arte hipostasiada como força propulsora histórica, ou simplesmente revolucionária, trazia consigo um ônus a ser pago, no limite, com a negação da autonomia da arte; e essa nota promissória poderia ser cobrada a qualquer momento. Segundo, determinar especulativamente as possibilidades futuras de um gênero era um empreendimento especulativo destinado a ser menos profético do que revelador sobre o profeta. O desenvolvimento da escultura moderna, mais tarde, ou reconstruiu a estatuária completamente ou se desfez dela totalmente, importando antes que a escultura fosse capaz de criar uma espacialidade própria, o que não significa necessariamente conflito com a arquitetura, mas algo diverso de toda a tradição em que as duas artes se associavam até então.

Note-se, também, que o surto do corpo humano nu na escultura e na dança, mas com analogias outras, veio a estar presente na teoria semperiana dos “determinantes formais do belo” (SEMPER, 2004, p. 83-92), os quais desempenhavam como uma representação primordial e universal da experiência da hominização, em face da necessidade, de modo a projetar-se em toda concepção de forma e de espaço. Essa teoria exerceria uma sensível influência em historiadores como August Schmarsow, além de ter dado sugestões fundamentais para vanguardas, como De Stijl e o Purismo de Le Corbusier.

⁹ Não admira, portanto, que algumas vanguardas tenham pretendido uma desmaterialização da arte, como o escultor Joseph Beuys (1921, 1986), que dizia que “pensamento é escultura” e que apresentava peças as quais já não eram esculturas, mas um registro ou vestígio de uma performance, esta sim, de plena atualidade, de pleno reapossamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O destino do envolvimento de Wagner com políticas nacionalistas e populistas, na época da unificação alemã e ainda mais tarde, políticas estas que formaram o caldo de cultura no qual surgiu o nazismo, tem há muito comprometido a compreensão de sua obra como pensador, a doutrina da *Gesamtkunstwerk*. No entanto, aqui e ali, na historiografia da arte e da arquitetura modernas, deparamos com referências de autores e personalidades a Wagner, num quadro que já se tornou, para o público mais amplo, um hiato historiográfico, daí a oportunidade em ir mais uma vez a seus originais de cunho especulativo.

Creemos ter acertado em fazer compreender a *Gesamtkunstwerk* no contexto do ceticismo hegeliano para com o destino da arte, na modernidade, o que vimos chamando de mal-estar com a arte. Wagner como que reagia ao prognóstico hegeliano com esperanças de uma revolução estética e político-social, espelhada em sua construção da tragédia grega como a obra da cooperação entre as várias artes e de plena identidade com a comunidade da *pólis*. A arte seria, para Wagner, a forma de conhecimento que identificaria a necessidade sentida no corpo com a apreensão da necessidade nos fenômenos os mais recônditos. Essa identidade propiciaria, mais uma vez, a unidade da arte, ou da *Gesamtkunstwerk*, com o público e a união na arte de todos os saberes até então mutuamente opostos; a obra de arte total seria, por conseguinte, a reencenação da experiência originária com a necessidade para além de todo velamento e esquecimento que se lhe encrustaram, no seu devir.

O mal-estar com a arte, na modernidade, foi compreendido de vários modos. Hegel via a arte dependente da mediação de ideias abstratas, pois também o coração dos homens havia se tornado frio para as imagens. Wagner via a arte como sucedâneo da religião e do mito a ter recuperado para a experiência estética na Grécia o que já se perdia para a religião e para o mito. De qualquer modo, formulava o universalismo nos termos tão peculiares como compreendia retrospectivamente a participação popular, no espetáculo trágico helênico, o mesmo universalismo que acreditava, na modernidade, ter a revolução universal ao alcance da mão, graças ao poder produtivo da indústria moderna, científica e capitalista. Nesse contexto, a obra de arte total plasmaria a comunidade numa experiência que não diminuísse a ambição estética.

Essa esperança na cooperação entre os gêneros artísticos era sob medida para as concepções da ausência do estilo na modernidade, sensíveis em alguns

campos da cultura, em particular na arquitetura. O estilo concretizava, em outras épocas, uma unidade de sentido entre as diversas artes, como se a metafísica se manifestasse através das artes. A *Gesamtkunstwerk* oferecia uma narrativa da diáspora entre as artes egoístas e da correção desse curso histórico, pelo que se repunha a unidade do estilo. Não é de admirar que o discurso de Wagner tenha encontrado ressonância no debate arquitetônico oitocentista em torno da criação do estilo da modernidade, o que se deu com a teoria do estilo de Gottfried Semper. Este último autor, talvez, tenha sido mais importante mesmo para as nascentes teorias da história da arte, através de Schmasow e de Riegl.

GABRIEL, M. F. From total work of art to the synthesis of arts. *Trans/form/ação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 189-214, Abr./Jun., 2020.

ABSTRACT: There had been throughout the 20th century a persistent recurrence of the theme of the synthesis or integration of arts, in the field of architecture at least. It was present amongst the early twentieth century vanguards but had a bounce back in the early postwar period with Le Corbusier, Sigfried Giedion and Fernand Léger. In Brazil in the 1950s, art critic Mário Pedrosa under the mote Brasília enthusiastically hailed the construction of Brasília *the New City, Synthesis of Arts* (1981b, p. 355-363). The corresponding literature points out to architect and historian Gottfried Semper, a nineteenth century theorist of style, who cooperated closely with composer and operist Richard Wagner as the authors who put forth the original conceptions of the *Gesamtkunstwerk* or total artwork. In this study, we examine the speculative guise with which Wagner held up the *Gesamtkunstwerk*, as a strategic step for the studies on the theme.

KEYWORDS: Gesamtkunstwerk. Synthesis of arts. Integration of arts. Architectural theory. Historical avant-garde.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. The crisis in culture: its social and its political significance. In: ARENDT, H. **Between past and future**. Nova York: Penguin Books, 1977. p. 194-222.

ARENDT, H. **A condição humana**. São Paulo: Editora Forense Universitária, 1999.

BANHAM, R. **Theory and design in the first machine age**. New York: Praeger Publishers, 1970.

CHAUÍ, M. **Brasil, Mito Fundador e Sociedade Autoritária**. São Paulo: Fund.Perseu Abramo, 2001.

GIEDION, S.; SERT, J. L.; LÉGER, F. Nine points on monumentality. In: OACKMAN, J. (Org.). **Architecture culture 1943-1968**. New York: Columbia Books of Architecture/Rizzoli, 1993. p. 29-30.

GIEDION, S. The need for a new monumentality. In: ZUCKER, P. (Org.) **New architecture and city planning**. New York: Philosophical Library, 1944. p. 549-568.

HEGEL, G. W. F. **Curso de Estética** – o belo na arte. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 19, 25- 26.

HVATTUM, M. **Crisis and correspondence: style in the 19th century**. 2013. *Architectural Histories*, 1(1):21. P. 1-8, DOI: <http://dx.doi.org/10.5334/ah.an>. Disponível em <<HTTPS://brage.bibsys.no/xmlui/handle/11250/182920>> Acesso em: 15 set. 2015.

LE CORBUSIER. **Vers Une Architecture**. Paris: Les Editions George Crès & Cie, 1923.

LE CORBUSIER. **Urbanisme**. Paris: Les Editions George Crès & Cie, 1924.

MALLGRAVE, H, F e HERRMANN, W. (Orgs.) **The four elements of architecture and other writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

MOURA, C. O advento dos conceitos de cultura e civilização: sua importância para a consolidação da autoimagem do sujeito moderno. **Filosofia Unisinos**, v. 10, n. 2, p. 157-173, maio/ago. 2009. Disponível em: <<http://doi.org/10.4013/fsu.2009.102.03>>. Acesso em: 25 out. 2016.

PEDROSA, M. Arquitetura e crítica de arte -I. In: AMARAL, A. (org.). **Dos Murais de Portinari aos Espaços de Brasília**. São Paulo: Perspectiva, 1981a. p. 269-271.

PEDROSA, M. A Cidade Nova, Síntese das Artes. In: AMARAL, A. (Org.). **Dos Murais de Portinari aos Espaços de Brasília**. São Paulo: Perspectiva, 1981b. p. 355-363.

PEDROSA, M. Fundamentos da arte abstrata (1953). In: PEDROSA, M. **Dimensões da arte**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1964. p. 207-215.

PEDROSA, M. Da Abstração à auto expressão (1959). In: AMARAL, A. (Org.) **Mario Pedrosa - mundo em crise, homem em crise, arte em crise**. São Paulo: Perspectiva, 1975. p. 35-47.

PLATÃO, O banquete. In: Pessanha, J. A. M. (Org.) **Platão**. São Paulo: Abril Cultural, Coleção os Pensadores, 1979.

RANCIÈRE, J. **O espectador emancipado**. São Paulo: Editora WMF, 2012.

SEMPER, G. **Style in the technical and tectonic arts**; or, practical aesthetics. Los Angeles: Getty Research Institute, 2004.

SEMPER, G. Preliminary remarks on polychrome architecture and sculpture in antiquity. In: MALLGRAVE, H, F; HERRMANN, W. (Orgs.) **The four elements of architecture and other writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989a. p. 45-73.

SEMPER, G. The four elements of architecture. In: MALLGRAVE, H, F.; HERRMANN, W. (Orgs.) **The four elements of architecture and other writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989b. p. 74-129.

VICHI, L. P.; RICON, L. C. C. Para o despertar de uma natureza germânica: o texto Was Ist Deutsch? De Richard Wagner. **Veredas da História**, v. 4, n. 1, 2011. Disponível em: <<http://www.seer.veredasdahistoria.com.br/ojs-2.4.8/index.php/veredasdahistoria/article/view/60/63>>. Acesso em: 18 dez. 2015.

WAGNER, R. Art and revolution. In: WAGNER, R. **Richard Wagner's prose works**. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & co., Ltd. 1892a. p. 30-65.

WAGNER, R. The art-work of the future. In: **Richard Wagner's prose works**. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & co., Ltd. 1892b. p. 69-213.

Recebido: 31/10/2018

Accito: 26/4/2019

ENTRE HONNETH E HEGEL: DA LIBERDADE À ETICIDADE EM O DIREITO DA LIBERDADE

Polyana Tidre¹

Inácio Helfer²

RESUMO: O presente trabalho tem por objeto o retorno a Hegel proposto por Axel Honneth, em *O direito da liberdade*. Ante as concepções de liberdade negativa e reflexiva – segundo ele, “conceitos de liberdade individual que não levam adequadamente em conta a sua dependência em relação à mediação objetiva” –, Honneth se preocupa em oferecer uma compreensão alternativa, mais larga, de liberdade, que ele nomeia, atribuindo-a diretamente a Hegel, de liberdade social. Tal liberdade, ao contrário da liberdade meramente jurídica ou moral, permitiria que se leve em conta o papel exercido pelas instituições e práticas normativas para a sua realização, reconhecendo-as como sua própria condição. Entretanto, apesar da valorização que é feita assim por Honneth às instituições, o autor é criticado por apresentar uma concepção das mesmas que seria demasiado unilateral. O mesmo ocorre com sua definição de “liberdade social”, a qual remeteria, segundo os críticos, a uma liberdade meramente individual, aquém da significação que lhe seria dada por Hegel. A análise da tese hegeliana acerca de uma eticidade imanente à esfera do mercado e às suas práticas, adotada também por Honneth, nos possibilitará avaliar não só os aspectos que os aproximam ou os separam, mas também a pertinência das críticas dirigidas a Honneth.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade. Instituições. Corporação. *Bildung*. Eticidade.

INTRODUÇÃO

O objeto de estudo do presente artigo consiste na consideração das concepções hegeliana e honnethiana de liberdade, assim como das instituições que as garantem, especialmente através da maneira como são expostas,

¹ Pós-doutoranda na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Bolsista PNPd e autora do livro *Individuum und Sittlichkeit: Die Beziehung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, publicado em 2018 pela Wissenschaftlicher Verlag Berlin. E-mail: polyanatidre@gmail.com.

² Professor na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pesquisador produtividade em pesquisa do CNPq, Brasil – PQ CNPq 2. E-mail: inahelfer@gmail.com.

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.12.p215>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

respectivamente, em *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (1820) e em *O direito da liberdade* (2011). O texto tem o objetivo maior de averiguar a pertinência da atualização realizada por Honneth do conceito hegeliano de liberdade como uma “liberdade social”.

Para tanto, expomos, em um primeiro momento (1), a crítica de Honneth, inspirada em Hegel, às liberdades meramente jurídica ou moral, que se mostrará fundamental na proposta de um entendimento mais largo de liberdade. Em um segundo momento, no intuito de estabelecer pontos comuns ou de distanciamento entre os autores, apresentamos a caracterização feita por Hegel da vontade livre (2.1), seguida daquela feita por Honneth da liberdade social, à qual acrescentamos as críticas – que mostraremos como equívocas – feitas ao filósofo por Ludwig Siep e Sven Ellmers (2.2). Posteriormente, expomos a compreensão honnethiana de uma eticidade anterior ao mercado, distinta da concepção de Hegel, que a entende como imanente (3.1), assim como sua defesa acerca da possibilidade de uma coexistência entre comportamento solidário e comportamento instrumental (3.2). Nós o fazemos, no intuito de demonstrar que, se é verdade que não estamos convencidos dos argumentos avançados por Siep e Ellmers, em relação a Honneth, cremos, não obstante, encontrar em sua concepção de liberdade e das instituições que a possibilitam contradições que acabam por enfraquecer justamente aquilo que a torna mais convincente, ante uma concepção meramente negativa de liberdade.

1 DE HONNETH A HEGEL: MÉTODO DE RECONSTRUÇÃO NORMATIVA E CRÍTICA ÀS LIBERDADES NEGATIVA E MORAL

1. *O direito da liberdade*, obra publicada por Axel Honneth, em 2011, busca oferecer uma alternativa às teorias da justiça que, ancoradas seja na concepção de liberdade negativa, fundamentada na tradição dos jusnaturalistas e contratualistas (liberdade jurídica), seja na concepção de liberdade reflexiva dos moralistas – cujos fundamentos se encontrariam, segundo Honneth, na concepção de liberdade como autodeterminação, em Kant, e como autorrealização, em Herder –, se equivocariam, ao pressuporem “conceitos de liberdade individual que não levam adequadamente em conta a sua dependência em relação à mediação objetiva” (DL³, p. 110).

³ HONNETH (2015).

2. Através de um retorno a Hegel, cuja intenção seria, ao contrário, a “de esboçar uma teoria da justiça a partir de pressupostos estruturais” (DL, p. 19) graças a uma “reconstrução normativa”, Honneth se propõe investigar, munido do mesmo método, analisando a realidade social contemporânea, quais as instituições e práticas que, nos complexos éticos das relações pessoais, econômicas e políticas – seguindo a divisão empreendida por Hegel, em sua *Filosofia do direito* –, contribuiriam à realização da liberdade.
3. Embora Honneth dispense o que ele chama de “fundamento metafísico” da filosofia hegeliana, ele intenta, portanto, se servir do método de Hegel⁴, que, em sua *Filosofia do direito*, se opoñdo simultaneamente à doutrina do direito natural (*Naturrechtslehre*) e à Escola Histórica do Direito (*Historischer Rechtsschule*) representada por Savigny, já defendia a importância do que ele denomina “método especulativo”, o qual, através da exposição do desenvolvimento do conceito, deveria oferecer o critério através do qual se tornaria possível distinguir o “efetivo racional” do mero acidental e arbitrário (GW 14,1, especialmente *Prefácio e Introdução*)⁵. Segundo Walter Jaeschke (2003, p. 376), em face

⁴ Honneth pretende renunciar ao “fundamento metafísico” ou à “ideia teleológica” do pensamento hegeliano, que, entretanto, como ele mesmo admite, desempenha um papel importante no próprio procedimento metodológico de Hegel de reconhecimento das instituições como racionais (Cf. DL, p. 113-114). Uma problematização da questão é levantada por Filipe Campello (2013, p. 189), por Andreas Arndt (2015, p. 27-28), bem como por Sven Ellmers (2015, p. 119), segundo o qual Honneth abandona o “conceito idealista de Espírito” de Hegel, a ideia fundamental do Espírito objetivo – a não ser no “sentido fraco”, de que as instituições são objetivações de valores. Por conseguinte, Ellmers indaga: A questão que resta a responder é se tais valores “satisfazem a razão”. Sobre a mesma temática, ver também Axel Honneth (2001, p. 11-13, 1992, p. 107-108) [ed. bras.: HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2007] e a objeção levantada por Karin de Boer (2011, p. 161-178). Compare-se também Jean-François Kervégan, que aponta para as consequências negativas de se ler a *Filosofia do direito*, abrindo mão dos pressupostos remanescentes da lógica ou do sistema hegeliano: “Si d’éminents commentateurs continuent d’adopter le parti (ici qualifié de vieil hégélien) d’une lecture fidèle au programme systématique explicite du hégélianisme [...], d’autres, en nombre croissant, font le choix du jeune hégélien d’une lecture non métaphysique de Hegel, une lecture qui, de quelque manière qu’elle entende rompre avec la lettre du système, implique que soient écartées ou relativisées certaines des ambitions les plus fortes dont il était porteur, avec le risque évident de le priver ainsi de ce qu’il a de plus puissant.” (2007, p. 9).

⁵ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 14,1, hg. v. Klaus Grotzsch u. Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg: Meiner, 2009 [ed. bras.: HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Morais, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010].

da “mera abordagem histórica da História do Direito” ou, no extremo oposto, “um desenvolvimento do conceito de Direito que renunciaria completamente à história”, tratar-se-ia em Hegel, ao contrário, da perseguição de uma “terceira via”, a qual consistiria na “via da reconstrução filosófica da realização do Direito”.

Além do método, também a crítica de Honneth às liberdades jurídica e reflexiva, que introduzíamos acima, encontra correspondência na *Filosofia do direito* de Hegel, em seu tratamento da liberdade meramente negativa e daquela que ele atribui ao “subjativismo”⁶. Como Hegel, Honneth não se limita à crítica, mas se preocupa igualmente em mostrar o importante papel que desempenham tais concepções da liberdade: segundo Honneth, trata-se de liberdades ou direitos subjetivos que permitiriam ao indivíduo se recolher a uma esfera privada, de estabelecimento de valores e objetivos de vida, assim como de questionamento ou revisão da ordem social estabelecida⁷.

Entretanto, o recurso ao direito ou à reflexão, no processo de conformidade – ou de questionamento – às instituições e práticas normativas, levantaria dificuldades a partir do momento em que tais liberdades são tomadas por absolutas, deixando-se de levar em conta o papel fundamental das instituições enquanto condição sem a qual essas liberdades não seriam possíveis. Dessa negligência das liberdades negativa e reflexiva, ante suas próprias condições sociais, resultariam o que Honneth chama de “patologias da liberdade jurídica ou da liberdade moral”, fundadas no equívoco de se “considerar a mera ‘possibilidade’ da liberdade como toda a sua ‘realidade’” (DL, p. 233, destaques do autor). Para ele, ao contrário, “as práticas normativas em ambas as esferas são em si incompletas, demandando complementação por relações da vida real” (DL, p. 233).

Remetendo à crítica de Hegel às teorias da justiça baseadas na tradição contratualista, segundo as quais um ordenamento social justo seria “resultado de um contrato social fictício ou de uma construção de vontade democrática” (DL, p. 109), Honneth sustenta a ideia de que os sujeitos participantes de tais deliberações seriam portadores de uma liberdade “que eles não obteriam sem participar em instituições que já são justas”. É “somente em instituições

⁶ Cf. TIDRE, 2018, especialmente capítulo 2, “Hegels Kritik des Subjektivismus und der Naturrechtslehre”.

⁷ Cf. DL, p. 117-119. Segundo Honneth, Hegel já daria assim espaço à possibilidade de “transgressividade” (DL, p. 117-118).

socialmente justas, que garantam a liberdade dos sujeitos, [que] estes podem adquirir a liberdade individual que seria necessária para tomar parte em tais procedimentos” (DL, p. 109). Ter-se-ia de combater, portanto, a perspectiva de acordo com a qual os sujeitos seriam pensados como separados do mundo exterior dos dispositivos e das instituições sociais (DL, p. 85), livres “já antes de toda e qualquer integração num ordenamento social”⁸.

Os modelos da liberdade reflexiva (tanto como autodeterminação quanto como autorrealização) incorreriam no mesmo erro, ao negligenciar as condições sociais possibilitando o exercício de tal liberdade:

Ao determinar a liberdade, são artificialmente deixadas de lado as condições e formas institucionais que sempre deveriam aparecer ao se iniciar a reflexão, para levá-la a bom termo. É parte da mesma autodeterminação, de maneira mínima, como ainda outro momento, a condição social de que os objetivos morais estejam institucionalmente disponíveis, assim como a autorrealização tem de ser categoricamente pensada, uma vez que os bens que correspondem aos desejos encontram-se presentes da [*sic*] realidade social (DL, p. 80)⁹.

Assim, Honneth (DL, p. 80) conclui que “a ideia da liberdade reflexiva não se deixa desdobrar sem incluir as formas institucionais que possibilitam o seu exercício”. Frente a essas duas concepções, Honneth pretende oferecer uma compreensão alternativa de liberdade, que ele chama, atribuindo-a diretamente a Hegel, de “liberdade social” (DL, p. 84), capaz de levar em conta o papel exercido pelas instituições e práticas normativas na realização da liberdade, reconhecendo-as como sua própria condição.

2 DA VONTADE LIVRE À LIBERDADE SOCIAL

Distanciando-se das concepções de liberdade jurídica e reflexiva, Honneth introduz um conceito de “liberdade intersubjetiva” (DL, p. 86), a qual constituiria o “reconhecimento recíproco”, por parte dos indivíduos, da “necessidade de complementaridade de seus respectivos fins” (DL, p. 86). A liberdade intersubjetiva consistiria, portanto, no fato de cada um reconhecer a contraparte como “condição da realização dos próprios desejos e fins” (DL, p.

⁸ “Se para alcançar a liberdade basta agir, seja sem restrição externa ou em atitude reflexiva, os sujeitos podem então ser pensados como suficientemente livres já antes de toda e qualquer integração num ordenamento social.” (DL, p. 110).

⁹ No original: “In der gesellschaftlichen Realität vorhanden sind.” (HONNETH, 2011/2017, p. 79).

86). No entanto, Honneth logo argumenta sobre a necessidade de se adotar um conceito mais abrangente de liberdade, a “liberdade social” (DL, p. 86-87).

A interdependência evidenciada na definição de Honneth da liberdade intersubjetiva, de reconhecimento do outro como condição de satisfação dos meus próprios fins, lembra a caracterização que Hegel (GW 14,1, § 183) fazia da sociedade civil-burguesa como, segundo sua terminologia, um “sistema dos carecimentos” ou “sistema de dependência mútua”, o qual, “condicionado pela universalidade”, significa que “a subsistência e o bem estar do indivíduo e seu ser-aí jurídico se entrelaçam na subsistência, no bem estar e no direito de todos, aí se fundamentam e somente podem ser garantidos através dessa associação.” Tal condição é definida por ele ainda como “Estado externo” ou “Estado da necessidade e do entendimento”.

Através da dependência econômica e da divisão do trabalho, o indivíduo se torna, na sociedade civil-burguesa, ao mesmo tempo que procura satisfazer seus próprios interesses, “membro de uma corrente”, da qual ele participa e à qual ele contribui, por meio de seu próprio trabalho (GW 14,1, § 187). Embora, como afirma Hegel, o elemento da universalidade, por esse entrelaçamento de necessidades, já se encontre aí presente, esta permanece, nessa situação de dependência mútua, somente uma universalidade formal¹⁰ ou mesmo “inconsciente”¹¹. Aqui o outro ainda é visto tão somente como meio, como constitutivo ou condicionante da minha liberdade, na medida em que dependo do mesmo para alcançar meus próprios interesses (GW 14,1, §§ 183, 187, 189, 192 e 249).

Dando à liberdade intersubjetiva a caracterização aparentemente conferida por Hegel à relação de necessidade mútua do sistema dos carecimentos, Honneth oferece ainda um outro conceito de liberdade, segundo ele, mais amplo, o qual ele denomina “liberdade social”, remetendo-o explicitamente a Hegel. A fim de podermos julgar a pertinência dessa remissão honnethiana – e de eventuais dificuldades que dela emergem –, faz-se necessária uma breve exposição da liberdade em Hegel, com destaque, em razão da nossa problemática, à sua distinção entre vontade livre e arbítrio.

¹⁰ Cf. GW 14,1, § 187 ou ainda GW 14,1, § 195: “Diese Befreyung ist *formell*, indem die Besonderheit der Zwecke der zu Grunde liegende Inhalt bleibt.” (grifo do autor).

¹¹ MÜLLER, 1965, p. 182: “In den besonderen Interessen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist das Allgemeine unbewußt enthalten.”

2.1. VONTADE LIVRE E ARBÍTRIO EM HEGEL

Na introdução da sua *Filosofia do direito*, Hegel classifica o primeiro momento da vontade como a possibilidade de ser pura indeterminação¹². Essa capacidade da vontade, caracterizada por Hegel, nesse contexto, como “liberdade negativa ou do entendimento” (GW 14,1, § 5, *Anotações*), é, como lembra Safatle (2012, p. 154), momento necessário na história do Espírito, determinação essencial da vontade, tornando possível a exigência à universalidade marcante nas reivindicações veiculadas pela Revolução Francesa e materializada na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*¹³. Ainda que meramente abstrata, a primeira manifestação da universalidade na vontade se desenvolverá, posteriormente, até a universalidade concreta mediada pelo Estado e suas instituições. Conforme afirma Safatle (2012, p. 158, grifo do autor),

[...] a enunciação da universalidade concreta só é possível após a experiência da negatividade, pois ela pressupõe uma capacidade de abstração e transcendência, *uma indiferença às diferenças* fundamental para a fundação da noção moderna de cidadão.

Entretanto, tomada aqui, não como momento, mas, unilateralmente, como o todo da vontade, cai num fanatismo (GW 14,1, § 5, *Anotações*), o qual, no campo político, se traduz pela destruição de toda ordem social dada – que Hegel (1970, § 5, *Adendos*) liga ao terror jacobino.

Assim como a capacidade de se abstrair de todo conteúdo, também a capacidade a se deixar determinar é intrínseca à estrutura da vontade. Segundo Safatle (2012, p. 152), ao contrário do primeiro momento da vontade, da pura indeterminação, que se fundamentaria na noção da autenticidade, esse segundo momento corresponderia a um modelo de liberdade “que hipostasia a noção de *autonomia*” (SAFATLE, 2012, p. 159), cujo resultado corresponderia a uma dicotomia entre ação moral e desejos. Essa noção de autonomia, advinda de Rousseau e retomada por Kant, se traduziria pela “[...] capacidade dos

¹² “Der Wille enthält α) das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandener oder, wodurch es sey, gegebener und bestimmter Inhalt aufgelöst ist; die schrankenlose Unendlichkeit der *absoluten Abstraction* oder *Allgemeinheit*, das reine *Denken* seiner selbst.” (GW 14,1, § 5).

¹³ Cf., por exemplo, *Erklärung der Menschen - und Bürgerrechte*, de 1791, cujo primeiro artigo proclama, evidenciando a reivindicação por liberdade e igualdade abstratas do direito: “Die Menschen sind und bleiben von Geburt frei und gleich an Rechten.” (FRANZ, 1964, p. 305).

sujeitos [de] porem para si mesmos a sua própria Lei moral, transformando-se assim em agentes morais capazes de se auto-governar” (SAFATLE, 2012, p. 159). Ou, ainda: “Esta lei [...] não é [...] uma lei particular, ligada aos interesses egoístas da pessoa privada. Antes, ela é incondicional, categórica e universal” (SAFATLE, 2012, p. 159). Ela seria, portanto, “[...] *vontade pura* que age *por amor* à universalidade da Lei. *Vontade* que se coloca como *dever*” (SAFATLE, 2012, p. 159, grifo do autor).

Também aí haveria uma pretensão à absolutização, à “perpetuação da moralidade sob a forma do dever” (SAFATLE, 2012, p. 160), consistindo no fato de não se querer abandonar a contraposição do homem como ele “é” e do homem como ele “deve ser” (2012, p. 160) – crítica fundamental feita por Hegel ao formalismo que ele imputa à filosofia moral kantiana. Além de um primeiro sentido assumido pelo formalismo – segundo o qual “a fundamentação da ação moral através da pura forma do dever não é capaz de fornecer um procedimento seguro de decisão a respeito do conteúdo moral de minhas ações” (SAFATLE, 2012, p. 160) –, o mesmo implica ainda uma desvalorização do conteúdo – as próprias instituições éticas (ELLMERS, 2015, p. 34) – pela qual a vontade é moralmente determinada, conteúdo que é assim percebido como heterogêneo a essa mesma vontade.

Isso levaria a uma dicotomia entre “a noção de *causas exteriores*” (SAFATLE, 2012, p. 163, grifo do autor) e “uma autonomia completamente internalista”¹⁴ que Hegel se interessa em combater. Na abertura da terceira parte da *Filosofia do direito*, sobre a eticidade, Hegel insiste que a substância ética não deve restar estranha ao sujeito¹⁵, e os “deveres” (GW 14,1, § 148), através dos quais a vontade se submete às “determinações éticas” (GW 14,1, § 148, *Anotações*), não devem ser vistos como limitação (*Beschränkung*, GW 14,1, § 149) dessa vontade, mas, antes, como “libertação” (*Befreiung*, GW 14,1,

¹⁴ “[...] a concepção moderna parece profundamente marcada pela oposição entre natureza e liberdade, causalidade externa determinada pela normatividade vital e causalidade interna determinada em condições de autonomia” (SAFATLE, 2012, p. 160).

¹⁵ Em GW 14,1, § 147, Hegel alude a “Selbstgefühl” – mesmo termo, aliás, usado nos *Adendos* do parágrafo 7, na análise sobre a amizade: “Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst. In der Bestimmtheit soll sich der Mensch nicht bestimmt fühlen, sondern indem man das Andere als Anderes betrachtet, hat man darin erst sein Selbstgefühl. Die Freiheit liegt also weder in der Unbestimmtheit noch in der Bestimmtheit, sondern sie ist beides. [...] die Freiheit ist, ein Bestimmtes zu wollen, aber in dieser Bestimmtheit bei sich zu sein und wieder in das Allgemeine zurückzukehren.” (HEGEL, 1970) Para Honneth, a relação de amizade descrita nos *Adendos* serviria como um modelo paradigmático da experiência de uma liberdade buscando superar o formalismo kantiano (2001, p. 26-27).

§ 149), tanto dos impulsos naturais quanto da subjetividade indeterminada “que não chega ao ser-aí e à determinação objetiva da ação” (GW 14,1, § 149).

O “dever” aqui corresponderia, portanto, à conformidade do indivíduo “às relações a que pertence” (GW 14,1, § 150), que Hegel chama de “retidão” (*Rechtschaffenheit*), isto é, a virtude de se agir da maneira como se está “indicado, enunciado e conhecido” (GW 14,1, § 150, *Anotações*). Isso permite a Hegel, segundo Adriaan Peperzak (2014, p. 177), superar a dualidade entre “a vontade particular e a vontade do todo”¹⁶, entre “a consciência moral e o Bom” (PEPERZAK, 2014, p. 177): “Enquanto a ação da vontade individual se conforma às relações objetivas do todo (racional), ela é boa”¹⁷. É também nesse sentido que a vontade hegeliana se distingue da vontade como mero arbítrio. Como frisa Safatle, para Hegel, “a vontade que delibera, não delibera sob a forma do arbítrio” (SAFATLE, 2012, p. 162). Numa formulação mais controversa – pois, ainda que justa, mais aberta a desentendimentos – Safatle (2012, p. 162, grifo do autor) conclui que, para Hegel, “a liberdade não é uma questão de escolha individual”.

O perigo de uma interpretação errônea de Hegel como aquele que se oporia à liberdade individual cresce, frente à leitura de trechos nos quais, fazendo uma distinção entre momentos objetivo e subjetivo da vontade (PEPERZAK, 2014, p. 169), Hegel ressalta, no seu combate ao subjetivismo, a primazia do todo ético como “substância concreta” (GW 14,1, § 144), “autoridade e poder” (§ 146), perante a opinião subjetiva ou o arbítrio dos indivíduos, que ele designa como “acidentes” (§ 145). Porém, em contraposição, da mesma maneira que o indivíduo precisa saber da eticidade como seu fundamento e fim (GW 14,1, § 152)¹⁸, Hegel destaca igualmente que a substância ética é impensável sem o conhecer, o querer e o agir individuais¹⁹. Assim, o “dever”

¹⁶ A tradução das passagens do artigo de Adriaan Peperzak, aqui citadas, são de autoria de Tidre.

¹⁷ Indem sein Handeln [PT: des einzelnen Willens] sich den objektiven Verhältnissen des (vernünftigen) Ganzen fügt, ist es gut.” (PEPERZAK, 2014, p. 177).

¹⁸ Como lembra Peperzak, para Hegel, a mais alta realidade da liberdade corresponderia a uma eticidade como “bem vivente”, e mesmo, à maneira de Aristóteles, em dois sentidos: como fundamento (*archê*) e como fim, o qual coloca tudo em movimento (*telos*), em vez de um ideal moral abstrato (à maneira do *summum bonum* kantiano) (PEPERZAK, 2014, p. 168).

¹⁹ Sobre a importância da superação, para Hegel, de uma relação substância-acidentes, na qual a primeira usufruiria de um *status* ontológico maior, e diante da qual os segundos seriam depreciados, superação tornada possível através da valorização dada por Hegel à “manifestação” que, na *Doutrina do conceito*, Hegel identificaria à própria liberdade; ver KLOTZ, 2017, em especial p. 127: “Quando na *Filosofia do Direito* Hegel fala da ‘substância ética’, descrevendo os indivíduos como seus ‘acidentes’, devemos entender isso no sentido de uma maneira (problemática) de acentuar o caráter objetivo e

imposto ao indivíduo, de se comportar da maneira esperada pelo todo ético, se torna – na medida em que ele sabe que, ao fazendo, sua particularidade é não só respeitada, mas mesmo garantida por esse todo (GW 14,1, § 261, *Anotações*)²⁰ – ao mesmo tempo um “direito” (GW 14,1, § 152). Há aí, por conseguinte, uma correspondência entre “dever” e “direito” (GW 14,1, § 261, *Anotações*), ou ainda, entre “dever” e “querer”: as regras ditadas pelas instituições éticas não seriam mais compreendidas como algo que o indivíduo escolhe *em detrimento* daquilo que ele quer, através de uma capacidade de autodeterminação na qual a escolha pela ação justa se daria por meio de uma repressão de suas próprias paixões ou vontade. Ao contrário, em Hegel, haveria uma identidade entre o objeto dos impulsos ou paixões e o objeto da ação moral²¹, adotado assim pelo indivíduo como “sua própria coisa particular” (GW 14,1, § 261, *Anotações*).

Com isso, Hegel seria capaz de escapar ao formalismo segundo o qual as determinações estruturantes do mundo social ético seriam percebidas como vindas “de fora” ou “de cima”, às quais a consciência moral teria de se subjugar, de maneira relutante (PEPERZAK, 2014, p. 175). A essa consciência moral arbitrária Hegel opõe uma consciência moral ética (PEPERZAK, 2014, p. 186-188), como uma disposição de espírito (*Gesinnung*) de querer aquilo que, presente nas leis, instituições e costumes, seria bom *em si* e *por si* (GW 14,1, § 137)²².

orientador que as normas éticas possuem para os indivíduos, e não no sentido de uma recaída nas estruturas da Doutrina da Essência. A substância ética, como Hegel diz já na *Fenomenologia do Espírito*, é a ‘obra’ do querer e do agir dos indivíduos, não sendo, com isso, nenhuma ‘substância’ em sentido ontológico.” Nesse mesmo sentido, Hegel se oporia às concepções que “baseiam-se na ideia de algo ‘interior’ que se mostra na exterioridade da qual ele ao mesmo tempo difere ontologicamente por possuir uma identidade própria e imediata.”

²⁰ “Das besondere Interesse soll wahrhaft nicht bey Seite gesetzt oder gar unterdrückt sondern mit dem Allgemeinen in Uebereinstimmung gesetzt werden, wodurch es selbst und das Allgemeine erhalten wird. Das Individuum, nach seinen Pflichten Unterthan, findet als Bürger in ihrer Erfüllung den Schutz seiner Person und Eigenthums, die Berücksichtigung seines besonderen Wohls, und die Befriedigung seines substantiellen Wesens, das Bewußtseyn und das Selbstgefühl, Mitglied dieses Ganzen zu seyn, und in dieser Vollbringung der Pflichten als Leistungen und Geschäfte für den Staat hat dieser seine Erhaltung und sein Bestehen.”

²¹ A valorização dos impulsos naturais que, de acordo com Safatle, é empreendida por Hegel, está ligada ao processo de se “redescobrir a história no interior da natureza. Isso significa mostrar como os impulsos são, na verdade, a parte não-individuada da história dos sujeitos, da história dos desejos que lhes precederam, mas que lhes constituíram. Trata-se de reconhecer, nos impulsos, aquilo que foi tecido às nossas costas, tecido pelas mãos da experiência social que continua a agir em nós.” (SAFATLE, 2012, p. 165)

²² Essa disposição de espírito é o resultado de um processo de formação, que permite, através da atividade do pensamento ou da reflexão, um “suprassumir e elevar ao universal” (“Aufheben [...] und Erheben ins Allgemeine”, GW 14,1, § 21, *Anotações*), universal que, para além da “universalidade

Porém, além da oposição entre dever e querer sintomática de uma vontade entendida como autodeterminação – resultante de uma concepção unilateral da vontade como capacidade de autonomia, ante a pura indeterminação do seu primeiro momento –, a vontade como arbítrio também poderia conduzir, conforme lembra Safatle (2012, p. 159, grifo do autor.), a uma “atomização social”, decorrente de uma supervalorização da figura do indivíduo:

Quando hipostasiada, tal noção [PT: de “autonomia”] produz uma ideia de *livre-arbítrio* que, ao servir de guia para a ação política, acaba por levar a uma profunda atomização social resultante da elevação da categoria de ‘indivíduo’ a elemento central da vida social.

Ainda segundo Safatle, o fracasso do processo de liberação da dependência estrita à figura do indivíduo – processo importante à emergência de uma vontade capaz de se abrir à alteridade, indo além do modelo da vontade individual – resultaria na “[...] generalização de uma forma de ação incapaz de compreender sistemas de motivações para além do quadro das vontades individuais” (SAFATLE, 2012, p. 166). Tal liberdade corresponderia à “autonomia de indivíduos isolados” (SAFATLE, 2012, p. 167).

Esse modelo de liberdade é característico das concepções contratualistas, para as quais as relações sociopolíticas, a existência do Estado e de suas instituições se fundamentariam, em última instância, na garantia de liberdades e direitos individuais. A vontade como arbítrio, concebida como o fato de “poder fazer o que se quer” (GW 14,1, § 15, *Anotações*), própria a essa concepção utilitarista da vida em comunidade, ainda não corresponde, para Hegel, à verdade da vontade, visto que aí “ela ainda não se toma a si mesma como conteúdo e fim” (GW 14,1, § 15).

A distinção entre vontade livre e arbítrio é retomada, nos *Cursos sobre a filosofia da história universal*, como a distinção entre “vontade geral” ou “racional” e “a vontade e o arbítrio subjetivos”:

formal” (§ 21), se transformou em uma “universalidade determinando-se a si mesma, a vontade, a liberdade” (“*die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, der Wille, die Freyheit*”, § 21.). Ver também, no *Prefácio*: “Der Mensch *denkt* und im Denken seine Freiheit und den Grund der Sittlichkeit sucht.” (GW 14,1, p. 7) Sobre o papel desempenhado pela corporação para a formação da disposição de espírito ética, ver mais à frente, neste artigo.

O essencial é que a liberdade, enquanto determinada pelo conceito, não tem por princípio a vontade e o arbítrio subjectivos, mas o discernimento da vontade geral, e que o sistema da liberdade é o livre desenvolvimento dos seus momentos. A vontade subjectiva é uma determinação inteiramente formal, na qual não reside o que a vontade quer. Só a vontade racional é este universal que em si se determina e desenvolve, desdobrando seus momentos como membros orgânicos (HEGEL, 1995, p. 123).

É importante ressaltar que essa “vontade geral” à qual alude Hegel, na *Filosofia da história*, se diferencia daquela defendida por Rousseau. Este, segundo a crítica feita por Hegel, na *Filosofia do direito*, reduziria o termo à vontade particular como “bel-prazer, opinião e arbitrariedade dos *muitos*” (GW 14,1, § 281, *Anotações*, grifo do autor)²³. Daí também a crítica de Hegel à noção de democracia ou de uma soberania do povo exercendo poder sobre o Estado, independentemente da “articulação do todo”, como uma “representação desordenada” ou “massa informe” (GW 14,1, § 279, *Anotações*)²⁴. Nesse contexto, Hegel alerta para o perigo de uma rendição do Estado à arbitrariedade da vontade particular e à transformação dos poderes estatais em propriedade privada (GW 14,1, § 281, *Anotações*)²⁵. Aí, o universal não seria querido por si, mas somente enquanto condição para a garantia da liberdade individual:

Hegel critica Rousseau por pensar a vontade a partir da noção de vontade individual, vontade que não advém exatamente *vontade geral*, mas *vontade comum*, ou seja, associação de diversas vontades que não desejam um objeto universal, mas que desejam as condições para a afirmação de seus sistemas particulares de interesses (SAFATLE, 2012, p. 168).

²³ “als *Belieben*, Meynung und Willkühr der *Vielen*”.

²⁴ “Das Volk, ohne seinen Monarchen und die eben damit nothwendig und unmittelbar zusammenhängende *Gliederung* des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der *keine* der Bestimmungen, die nur in dem *in sich geformten* Ganzen vorhanden sind, – Souverainetät, Regierung, Gerichte, Obrigkeit, Stände und was es sey, mehr zukommt.” (Grifo do autor). Sobre a conexão da problemática da liberdade (liberdade “objetiva” versus liberdade como livre-arbítrio) com a questão da democracia, cf. KERVÉGAN, 2007, p. 253.

²⁵ “Die Verfassung wird nämlich in einem Wahlreich durch die Natur des Verhältnisses, daß in ihm der *particuläre* Wille zum letzten Entscheidenden gemacht ist, zu einer *Wahlkapitulation*, d. h. zu einer Ergebung der Staatsgewalt auf die Discretion des particulären Willens, woraus die Verwandlung der besonderen Staatsgewalten in Privateigenthum, die Schwächung und der Verlust der Souverainetät des Staats, und damit seine innere Auflösung und äußere Zertrümmerung, hervorgeht.” (Grifo do autor)

Tal esforço, de reconhecimento do todo ético como condição necessária à fruição pacífica e duradoura das liberdades e direitos meramente subjetivos, é empreendido de maneira emblemática já por Hobbes. Ao propor a hipótese de um estado de natureza, o objetivo principal de Hobbes nada mais é do que o de demonstrar a condição desoladora na qual nos encontraríamos, se não pudessemos contar com a força coercitiva do Estado e das instituições sociojurídicas possibilitadas pelo mesmo. Assim, para Hobbes, as instituições seriam um meio, o “menor dos maus”, cuja tutela garantiria uma vida segura, do usufruto de direitos fundamentados pelo filósofo já no estado de natureza.

Ainda que com base nessa concepção a necessidade do Estado e de suas instituições seja reconhecida, Hegel vê a relação de reconhecimento do indivíduo que se subjugua a esses mecanismos institucionais de maneira deficiente: a função das instituições não se esgota, para ele, na garantia do direito dos indivíduos de perseguirem seus fins particulares, mas serve, indo além, à salvaguarda do bem comum, que os indivíduos, graças ao caráter formador promovido pelas instituições, aprenderiam a adotar como seu próprio fim. No âmbito da sociedade civil-burguesa, tal tarefa seria assumida pelas corporações, ponto que aprofundaremos mais à frente.

Até aqui, é importante retermos que Hegel, com a concepção de vontade livre que ele desenvolve em sua *Filosofia do direito*, aspira a uma unidade entre objetivo e subjetivo, entre aquilo que é dado, o ético incorporado pelas instituições, e o indivíduo que, através de seu “saber, querer e agir” (GW 14,1, § 142)²⁶, garante sua efetividade, reproduzindo-o. Para o autor, entretanto, tal unidade só é bem-sucedida quando o indivíduo, enquanto subjetividade, reflete e reconhece nas instituições a própria substância ética, desse modo não só a sabendo como condição de sua liberdade, todavia, ao mesmo tempo, a querendo, tornando-a objeto de sua própria vontade. Assim, em Hegel, o conjunto das estruturas éticas não pode ser visto como mera condição, mas tem, para além, de ser aspirado como fim. Só assim a vontade individual pode ser compreendida verdadeiramente como singularidade, enquanto união entre universalidade e particularidade (GW 14,1, § 7)²⁷, não restando, portanto,

²⁶ “Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freyheit*, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtseyn sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Seyn seine an und für sich seyende Grundlage und bewegenden Zweck hat, – der zur *vorhandenen Welt* und zur *Natur des Selbstbewußtseyns gewordene Begriff der Freyheit*.” (Grifo do autor)

²⁷ A vontade livre como singularidade (*Einzelheit*) consistiria, antes, na unidade dos dois primeiros momentos nela contidos, da pura universalidade ou indeterminação e da determinação ou

presa a esta última, mas abandonando seu caráter meramente privatista para se abrir a interesses mais gerais.

2.2. LIBERDADE SOCIAL EM HONNETH

É nesse mesmo sentido que, em *O direito da liberdade*, Honneth parece caracterizar sua “liberdade social”. No início da terceira parte da obra, intitulada “A realidade da liberdade”, onde ele se refere às obrigações impostas pelas diferentes esferas da liberdade social, reconhecidas através do assentimento reflexivo, Honneth (DL, p. 229) afirma:

O que há de peculiar em tais formas da 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.

No entanto, abordando a noção de liberdade social, logo após a introdução da noção de liberdade intersubjetiva, Honneth lhe concede uma definição que parece se diferenciar desta última somente pelo acréscimo da necessidade de uma aceitação que deveria ser concedida pelos indivíduos às instituições, enquanto garantidoras e promotoras do “reconhecimento mútuo” característico da liberdade intersubjetiva (DL, p. 86). Logo, a especificidade da liberdade social consistiria no fato de que ela requer “instituições de reconhecimento”, as quais “são um conjunto de práticas de comportamento padronizadas”, graças às quais os indivíduos podem “reconhecer-se reciprocamente em sua dependência um do outro” (DL, p. 86). Ou, ainda: “A liberdade representa sempre uma relação de reconhecimento vinculada a uma instituição” (DL, p. 88-89). Contudo, nesse caso, a liberdade social nada mais seria do que uma liberdade individual como arbítrio – que Hegel ligava, como vimos acima, a uma concepção de liberdade como capacidade de “poder fazer o que se quer” – e que, ao mesmo tempo, se sabe como condicionada pelas instituições e pelos outros, isto é, como socialmente mediada: eu só posso obter a satisfação de meus interesses particulares, enquanto eu levo em conta

particularidade, tornando-se assim “a particularidade refletida em si mesma e através disso reconduzida à universalidade.” (GW 14,1, § 7)

os interesses dos outros, disponibilizando, como membro da corrente do sistema dos carecimentos, os meios para sua satisfação.

Assim, dando enfoque à importância das instituições e à sua tarefa de possibilitar “uma forma duradoura de realização recíproca de objetivos individuais” (DL, p. 102), Honneth parece, é verdade, atingir seu objetivo de combate às noções de liberdade negativa e reflexiva que negligenciam o papel das instituições, enquanto sua própria condição. Porém, ao limitar a função das instituições àquela de “condição”, o autor negligenciaria a importância capital de um segundo aspecto assumido pelo universal, em Hegel, a saber, o de “fim”. Por conseguinte, Honneth não conseguiria ir além de uma concepção meramente individualista de liberdade, que, entretanto, ele próprio critica.

Uma primeira crítica à concepção da liberdade social honnethiana é enunciada por Ludwig Siep, junto a Ayumi Takeshima, Nao Takeshima e Attila Karakus, em “Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit”, publicado em 2004. O artigo é, portanto, anterior a *O direito da liberdade* e remete sobretudo a *Luta por reconhecimento* (1992) e *Sofrimento de indeterminação* (2001). Segundo Siep, o conceito de eticidade presente nessas obras é ambivalente (SIEP *et al.*, 2004, p. 61), sendo majoritariamente caracterizado como o conjunto das “condições” para uma vida boa e bem-sucedida²⁸. Desse modo, as esferas éticas serviriam como a estrutura (*Rahmen*) para a realização de planos de vida individuais, feitos por cada um, de maneira isolada, com vistas a uma vida boa (SIEP *et al.*, 2004, p. 65)²⁹.

Uma outra concepção que, de acordo com Siep, corresponderia mais fielmente à concepção de eticidade de Hegel, consistiria ao contrário em tomar as esferas éticas como “fim” da vida boa. Nessa concepção, eticidade

²⁸ Apesar de se afirmar que Honneth caracterizaria a esfera da eticidade, frequentemente, “somente como o conjunto das condições para uma vida boa e bem-sucedida” (SIEP *et al.*, 2004, p. 65, grifo dos autores), sustenta-se também que Honneth não responderia de maneira inequívoca, se essa esfera seria somente condição da vida boa ou seu fim (SIEP *et al.*, 2004, p. 65). Ainda segundo os autores, os quais se servem de trechos de *Sofrimento em indeterminação* para sustentar sua posição, Honneth interpretaria a *Filosofia do direito* de Hegel como uma teoria da justiça que se esforça em resguardar as condições intersubjetivas ou esferas sociais necessárias à realização da liberdade individual (SIEP *et al.*, 2004, p. 63). Cf. também Honneth, 2001, p. 31-32: aí Honneth entende a *Filosofia do direito* como uma tentativa de “exposição das condições sociais para a autorrealização individual” (tradução de Tidre).

²⁹ “Bezeichnet man mit dem Begriff der Sittlichkeit nur die Gesamtheit der Bedingungen für gutes und gelingendes Leben, wie es bei Honneth oft geschieht, so bieten die sittlichen Sphären nur den Rahmen für die Verwirklichung der individuellen Lebensentwürfe, die sich die einzelnen Mitglieder einer Gesellschaft im Hinblick auf ein gutes Leben machen.”

significaria não mais o conjunto das condições da liberdade, mas representaria já a própria aplicação da vida boa e bem-sucedida. Nas palavras de Siep, “[...] se trata de decidir se as esferas éticas devem ser percebidas exclusivamente como algo instrumental, ou como portadoras de um valor intrínseco.” (SIEP *et al.*, 2004, p. 65). Ademais, Siep argumenta que, em *Sofrimento de indeterminação*, Honneth criticaria a atuação da corporação no interior da esfera da sociedade civil-burguesa como uma forma de reconhecimento ligada a interações orientadas em valores, em oposição às transações intermediadas pelo mercado. Segundo Siep, a crítica de Honneth à corporação se explicaria pelo esforço do mesmo em conceber as esferas éticas (família, sociedade civil-burguesa e Estado) como “formais” ou “abstratas”, de sorte a permanecerem “um horizonte aberto” (SIEP *et al.*, 2004, p. 64), garantidor das condições de realização de diferentes formas e projetos de vida – cujos fins seriam, pois, determinados por cada um de maneira particular³⁰.

A crítica iniciada por Siep à concepção de liberdade honnethiana é retomada por Sven Ellmers, que a aplica, por sua vez, ao *Direito da liberdade*. Além de apoiar o ponto de vista de Siep, defendendo que Honneth apresentaria a função das instituições éticas de forma demasiado unilateral, isto é, meramente como “condições”, Ellmers (2015, p. 122 em diante) sublinha o caráter individualista da noção de liberdade social, em Honneth, que, desse modo, se afastaria da concepção de liberdade hegeliana: se, para Honneth, é a possibilidade de realização da liberdade individual – “pedra fundamental normativa de todas as ideias de justiça” (DL, p. 37)³¹ – o critério a partir do qual se decide da racionalidade das instituições existentes, para Hegel, estaria ligado à realização da “vontade livre”, que, como víamos acima, não se reduz à vontade individual como arbítrio, mas à vontade que, além de sabe do universal como sua própria condição de possibilidade, também o quer como seu próprio fim. Assim, Hegel daria prioridade à universalidade frente à particularidade (ELLMERS, 2015, p. 125), não se deixando a liberdade hegeliana reduzir a uma liberdade meramente individual.

³⁰ Filipe Campello argumenta que, em *O direito da liberdade*, ao contrário, Honneth se esforçaria justamente em combater teorias da justiça meramente circunscritas a princípios formais. Cf. Campello, “Do reconhecimento à liberdade social”, p. 187.

³¹ “Na sociedade moderna vemos que a exigência de justiça só pode se legitimar se, de um modo ou de outro, a autonomia da referência individual for mantida. Não é a vontade da comunidade ou a ordem natural que se constituem pedra fundamental normativa de todas as ideias de justiça, mas a liberdade individual.”

Entretanto, como Ellmers (2015, p. 125) bem o destaca, a crítica à liberdade individual tem de ser bem entendida: não que as instituições da eticidade em Hegel não deixem espaço à subjetividade. Bem ao contrário, na sociedade civil-burguesa, através da autonomia que esta ganha, a partir de sua separação do Estado, o direito de satisfação da particularidade se torna incontestável³². 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. Para Hegel, o problema não é, portanto, a liberdade individual, mas a tentativa de absolutização da mesma, na recusa da adoção de um conceito mais largo de liberdade, no qual o fim do querer e da atividade do indivíduo ensaia movimentos de universalidade, graças a um processo de formação que lhe permite de abrir-se à mesma. Nesse sentido, no parágrafo 187 da *Filosofia do direito*, Hegel censura não somente aqueles que idealizam o hipotético estado de natureza, no qual os homens seriam mais livres em razão de uma vida mais simples – na qual a vontade seria determinada exclusivamente por suas necessidades mais imediatas – mas também aqueles que consideram “as necessidades e sua satisfação, os prazeres e facilidades da vida particular” como o fim absoluto da vontade³³, tratando assim a formação – *Bildung* enquanto processo de determinação da vontade por meio do trabalho – como mero meio para a obtenção de fins particulares.

Como veremos mais detalhadamente a seguir, a intenção de Hegel, de maneira oposta, é a de mostrar que, através do processo de formação, o indivíduo é capaz de abandonar não só a immediaticidade das necessidades naturais, passando a perseguir fins (e meios) que ele mesmo se dá, de acordo com sua vontade própria, mas que ele é igualmente capaz, ainda na sociedade civil-burguesa, de ir além, determinando sua vontade por intermédio de interesses não só particulares, mas “particulares comunitários”³⁴. O “comunitário” implicado nessa fórmula não deve remeter simplesmente à dependência mútua pela qual Hegel caracterizava o sistema dos carecimentos, isto é, como um sistema de “interesses comuns” (*gemeinsame Interessen*) de busca de

³² O direito da particularidade é, para Hegel, sem dúvida o traço mais marcante da modernidade, em contraposição ao paradigma antigo de uma eticidade que, perseguindo o universal, não sabe deixar espaço à particularidade – posição que, de acordo com Hegel, se cristaliza na concepção platônica de Estado.

³³ „die Bedürfnisse, deren Befriedigung, die Genüsse und Bequemlichkeiten des particulären Lebens u.s.f. als *absolute Zwecke* (GW 14,1, § 187, *Anotações*, grifo do autor).

³⁴ “Die gemeinschaftlichen *besonderen* Interessen” (GW 14,1, § 288, grifo do autor).

satisfação de fins que remanescem, por sua vez, individuais, contudo, antes, como o formula Ellmers (2015, p. 124), de “interesse no comum” (*Interesse am Gemeinsamen*)³⁵. Para Ellmers, ainda, esse aspecto seria negligenciado por Honneth, o qual também negligenciaria o papel importante assumido por instituições atuantes já na esfera do mercado, no processo de formação de tais interesses (ELLMERS, 2015, p. 124 em diante).

Na terceira parte deste artigo, propomos expor, primeiramente, como para Hegel esse processo de formação e de adoção de interesses mais abrangentes se inicia já no interior da própria sociedade civil-burguesa, possibilitando assim um retorno da eticidade a essa esfera, de forma imanente. Também intentamos realçar a função decisiva que aí desempenha a instituição da corporação. Levando em conta que Honneth reivindica para si a tese de uma eticidade imanente à esfera do mercado, propomo-nos igualmente abordar a maneira como ele sustenta sua posição, destacando os aspectos que eventualmente o afastariam de Hegel. É somente a partir dessa abordagem que estaremos habilitados a avaliar, além da questão da coerência com a qual Honneth retoma as teses hegelianas, a pertinência das críticas feitas por Siep e Ellmers.

3 A IMANÊNCIA DA ETICIDADE NA ECONOMIA DE MERCADO

3.1 ETICIDADE IMANENTE OU ANTERIOR AO ACONTECER MERCADOLÓGICO?

Para Hegel, a ideia de uma eticidade imanente à sociedade civil-burguesa é estreitamente ligada à participação do indivíduo na instituição da corporação. É somente por meio da corporação que a universalidade, de mero condicionante da particularidade, se torna também seu objeto e fim:

Na medida em que, segundo a ideia, a própria particularidade faz da universalidade, que está em seus interesses imanentes, o fim e o objeto de sua vontade e atividade, o *ético retorna* como um imanente na sociedade civil-burguesa; isso constitui a determinação da *corporação*” (GW 14,1, § 249).³⁶

³⁵ Ellmers afirma, referindo-se a Honneth: “Die sozialen Institutionen sind also nicht zwingend der eigentliche Gegenstand des freien Handelns; soziale Freiheit gründet in verzahnten oder gemeinsamen Interessen, nicht im Interesse am Gemeinsamen.”

³⁶ “Indem nach der Idee die Besonderheit selbst dieses Allgemeine, das in ihren immanenten Interesse ist, zum Zweck und Gegenstand ihres Willens und ihrer Thätigkeit macht, *so kehrt das Sittliche* als ein Immanentes in die bürgerliche Gesellschaft *zurück*; diß macht die Bestimmung der *Corporation* aus.” (grifo do autor)

A corporação oferece não somente a estrutura a partir da qual o indivíduo desenvolve aptidões físicas e mentais necessárias à execução de uma determinada tarefa, mas também, e mais importante, torna possível o desenvolvimento de uma “disposição de espírito ética” (*sittliche Gesinnung*), constituída de qualidades morais, como a retidão e a honra (GW 14,1, § 207)³⁷, que nascem das relações de solidariedade e proteção mútua praticadas no interior dessa associação profissional. É somente graças à sua intervenção e através da sua influência que as relações de dependência mútua do sistema dos carecimentos, meras relações de necessidade, *transformam-se* em relações éticas, formadoras da ulterior atuação do indivíduo como cidadão (HERZOG, 2015, p. 155)³⁸. Atuando na corporação, “bastião da integração social” (ELLMERS, 2015, p. 115), o indivíduo não se deixa mais reduzir à representação do *homo economicus* que age na esfera de mercado, de maneira isolada e meramente instrumental ou estratégica, se servindo dos outros somente como meio à garantia da satisfação de seus fins particulares.

Ao contrário, inserido na vida em comum de um grupo profissional, o indivíduo é – como já o era no interior da família –, antes de mais nada, “membro de um universal” (GW 14,1, § 303, *Anotações*)³⁹, passível de adotar interesses que, como já o observávamos acima, para além de interesses meramente privados, são interesses particulares *comuns* ou *comunitários* (*gemeinschaftliche besondere Interessen*, GW 14,1, § 288)⁴⁰. Mais do que o compartilhamento dos

³⁷ “Die sittliche Gesinnung in diesem Systeme ist daher die *Rechtsschaffenheit* und die *Standesehre*, sich und zwar aus eigener Bestimmung durch seine Thätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen und als solches zu erhalten, und nur durch diese Vermittlung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen, so wie dadurch in seiner Vorstellung und der Vorstellung Anderer *anerkannt* zu seyn.” (grifo do autor)

³⁸ “Although the ethos of the corporations is not yet the full ethos of the political citizenship, but limited to a smaller group, it is, for Hegel, an important step in the development of the latter. The individuals’ preferences and identities are thus shaped in ways that prepare the ethos of the citizens – the citizen, not the bourgeois – that Hegel describes as mark of the state. The very place in which people’s preferences for a certain way of life and certain patterns of consumption are formed in civil society is also the place where they already learn to partly transgress their own interests, and to think in terms of a universality, however limited it may be.”

³⁹ “Mitglied eines Allgemeinen”.

⁴⁰ Para uma análise mais detalhada do papel exercido pela corporação para a formação da disposição de espírito ética, crucial não só no âmbito da sociedade civil-burguesa, mas também no do Estado, como base do patriotismo necessário para um engajamento político vivaz, ver TIDRE, 2018, p. 128 em diante (“O devir ético da sociedade civil-burguesa”). É importante ressaltar também que a vivacidade com a qual os membros da sociedade civil-burguesa atuam no Estado é garantida, para Hegel, pela intermediação dos *Stände*, corpos representativos que integram o poder legislativo, *die gesetzgebende Gewalt*. Ao lado do poder do monarca e do poder governamental, o poder legislativo representa, para Hegel, um momento fundamental na constituição do Estado. Os *Stände* seriam um

mesmos interesses, é a própria vida em comum promovida pela corporação que é tornada fim (ELLMERS, 2015, p. 124-125)⁴¹, permitindo assim, para Hegel, o retorno do ético na sociedade civil-burguesa, ao qual ele aludia, ao caracterizar a corporação.

Tratando da questão da possibilidade da presença da eticidade, na esfera econômica, mediada pelo mercado, Honneth faz inúmeras referências aos modelos oferecidos por Hegel e Durkheim, de corporações ou associações profissionais. Remetendo aos dois autores, Honneth relembra os esforços de ambos, na defesa de uma compreensão das normas promovidas pelas corporações como imanentes a essa esfera, e não como mero aditivo ou como mecanismo coercitivo imposto de fora:

Nenhum dos dois autores deseja que esse sistema seja entendido por regras pré-contratuais e morais ao modo de um aditivo meramente normativo à economia de mercado, como se tivesse de se impor de fora, de maneira cega, os [sic. PT: “aos”] cálculos de lucro entretecidos.” (DL, p. 335).⁴²

Ou, ainda, “[...] nenhum deles desejou que aquelas regras de ação pré-contratuais fossem entendidas ao modo de um complemento ao acontecer mercadológico que fosse meramente externo e de caráter normativo” (DL, p. 339).

No entanto, insistindo no caráter prévio (“pré-contratual”) que, segundo ele, as práticas propiciadas por instituições corporativas assumiriam ante as relações de mercado, a própria “consciência de solidariedade” (DL, p.

mecanismo de prolongamento dos diversos grupos existentes na sociedade civil-burguesa – distintos profissional (*Gewerbestand*, cuja instituição central é a corporação) ou socialmente (*substantieller Stand*) – e garantiriam que esses grupos pudessem se organizar na defesa política de seus interesses próprios (enquanto particulares *comuns*). “...in dem *ständischen* Elemente der gesetzgebenden Gewalt kommt der *Privatstand* zu einer *politischen* Bedeutung und Wirksamkeit. [...] Nur so knüpft sich in dieser Rücksicht wahrhaft das im Staate wirkliche *Besondere* an das Allgemeine an” (GW 14,1, § 303, destaque do autor). Honneth fecha os olhos para esse mecanismo de participação da sociedade civil-burguesa no Estado, optando por avaliar que a concepção do Estado esboçada por Hegel, fazendo “ampla abstração de todas as possibilidades de influência dos cidadãos” (2011, p. 583), sendo “centralista” e, assim, pouco apta a permitir instituições promovendo uma relação “horizontal” entre os indivíduos (p. 485), teria “pouco interesse na real capacitação para a democracia” (*idem*).

⁴¹ A crítica de Ellmers se estende também a Menke (1996) e Brudney (2010): assim como Honneth, eles não considerariam o fato de que a compreensão de Hegel da eticidade implicaria uma *práxis* conjunta. Segundo Ellmers, Hegel defenderia que o sentido e o fim das instituições sociais (tanto a corporação quanto o Estado) consistem em levar-se uma vida compartilhada, fim em si mesma.

⁴² “Keiner der beiden Autoren will dieses System von vorvertraglichen, moralischen Regeln als ein bloß normatives Additiv zur Marktwirtschaft verstanden wissen, so als müsse es erst von außen den blind ineinandergreifenden Nutzenerwägungen auferlegt werden” (HONNETH, 2011/2017, p. 328).

335 e 338), a qual, para ele, existe na esfera de mercado “de maneira implícita” (DL, p. 338), parece dever ser compreendida não como se originando a partir dessas próprias relações, mas como *anterior* às relações econômicas praticadas pelos indivíduos aí atuantes (DL, p. 334-335). Embora Honneth atribua igualmente a Hegel o seu entendimento das regras normativas como *prévias* às práticas características da economia de mercado – tratando-as, como visto acima, de “pré-contratuais” –, cremos que a exposição que fazíamos acima da concepção hegeliana acerca de um processo imanente, de formação de uma disposição de espírito graças à corporação, nos permita refutar essa posição.

Além disso, a posição de Honneth nos parece ambígua: ao mesmo tempo que, em algumas passagens, o autor enuncia que é “no acontecer do mercado” que “são constituídos os mecanismos que possibilitam influenciar os participantes individuais a perceber mais intensamente os interesses de outros atores no estabelecimento de seus interesses” (DL, p. 362) e ligando esses mecanismos às corporações profissionais – o que levaria a crer na tese da emergência de práticas éticas em função do próprio “acontecer do mercado” – Honneth afirma igualmente, um pouco antes no mesmo parágrafo, remetendo a Hegel e Durkheim, que a esfera de mercado só pode ser compreendida como ética, se fundamentada em “relações de solidariedade anteriores ao mercado” (DL, p. 362).

3.2 COEXISTÊNCIA ENTRE COMPORTAMENTO SOLIDÁRIO E COMPORTAMENTO INSTRUMENTAL

Ao tratar do problema do comportamento pautado por puro proveito próprio, Honneth afirma – remetendo, mais uma vez, a Hegel – que, no intuito de se fazer respeitar as “normas externas ou prévias ao mercado” (DL, p. 353)⁴³, este depositaria “todas as suas expectativas na anterioridade [*Vorgängigkeit*] de uma avaliação de valor recíproca” (DL, p. 353), empreendida pelos agentes econômicos, os *Gewerbetreibenden* (HONNETH, 2011/2017, p. 344-345), socializados nas corporações. No mesmo sentido, Honneth escreve que a tarefa das corporações, em Hegel (assim como dos grupos profissionais, em Durkheim) consistiria, “no plano abstrato de mecanismos de formação da consciência [*Bewußtseinsbildung*]” (DL, p. 360), em “fazer seus membros se recordarem das obrigações de solidariedade que precedem o mercado” (DL,

⁴³ “außer- oder vormarktlischen Handlungsnormen” (HONNETH, 2011/2017, p. 344).

p. 360)⁴⁴. Respeitada essa “condição”, o direito de perseguição do lucro seria visto como legítimo: “Os atores econômicos devem ser antecipadamente reconhecidos como membros de uma comunidade cooperativa, antes que possam se conceder reciprocamente o direito de maximizar seu lucro no mercado.” (DL, p. 358). Ou, ainda, “[...] os atores se propõem a continuar otimizando seu próprio proveito, mas tais estratégias são perseguidas por eles com maior ou menor consideração aos interesses dos outros participantes” (DL, p. 359).

Portanto, em face dessas afirmações, pode-se concluir que, para Honneth, uma concomitância de dois modos de agir, um solidário, outro meramente instrumental, é possível, o último sendo tomado por legítimo, na medida em que se deixaria inserir num quadro de regulamentações, impedindo ou limitando seu caráter nocivo. Entretanto, essa posição – da defesa da existência prévia de relações de solidariedade, externas ou coercitivas, diante do funcionamento mercadológico – parece entrar em contradição com a pretensão enunciada por Honneth de, nos passos de Hegel, defender a necessidade de um desenvolvimento *imane*nte da consciência solidária, *a partir* das relações econômicas. Segundo a concepção honnethiana, a perseguição de interesses econômicos parece ser colocada muito mais “ao lado”, numa relação horizontal, ou mesmo hierarquicamente abaixo, de um comportamento solidário, este último atuando, para Honneth, como garantidor do funcionamento harmônico das interações mediadas pelo mercado.

Na seção sobre a esfera do consumo, Honneth aprofunda a ideia de uma horizontalidade entre ambas os comportamentos, argumentando não somente que a reivindicação de bens julgados necessários pelos consumidores, de um lado, e a busca pela maximização de lucros visada pelos empresários, de outro, coexistem, mas que sua concomitância é condição necessária à realização de ambas:

[...] assim, os consumidores só poderiam realizar sua liberdade de satisfação de necessidades individuais ao se abrirem para a perspectiva de maximização de lucros mediante demanda num mercado, e os empresários, inversamente, só poderiam realizar sua maximização de lucros se efetivamente produzissem bens para aquela demanda de consumidores que tivesse originalmente acenado (DL, p. 392).

⁴⁴ Compare-se com a caracterização que Honneth dá das corporações, mais adiante, como “escolas de socialização moral, nas quais se ensaiava publicamente burlar as estratégias de lucro capitalistas possibilitadas pelo mercado” (DL, p. 381).

Essa posição permitirá a Honneth sustentar a tese segundo a qual a esfera de consumo mediada pelo mercado “[...] consistiria também numa instituição da liberdade social, na qual os diferentes interesses se entrelaçam de maneira complementar.” (DL, p. 389).⁴⁵ Para nós, a consequência mais relevante de tal posição é a defesa, por Honneth, da possibilidade de uma “correção meramente interna do mercado de consumo” (DL, p. 396) nos moldes de um “socialismo de mercado” (DL, p. 399) – em oposição a uma economia planificada, a qual, em vez de corresponder a uma reforma da esfera do consumo mediado pelo mercado (defendida por Honneth), constituiria, ao contrário, mais radicalmente, “outro modelo de uma distribuição centralizada (igualitária) de bens produzidos sob a soberania de planejamento estatal” (DL, p. 396).⁴⁶

Recusando esse último modelo, de uma “economia de planificação”, Honneth aposta, por conseguinte, em uma via reformista, de um socialismo de mercado que ele caracteriza como uma organização social das condições de mercado, propiciando a coexistência harmônica entre a satisfação ética das necessidades dos consumidores, de um lado, e a busca de valorização do capital por parte dos empresários, de outro. A possibilidade dessa coexistência se fundamenta, conforme Honneth, no fato de o mercado ser concebido por todos os seus participantes como meio de intercâmbio institucional, assim como na suposição de que consumidores e produtores se ajudariam reciprocamente na realização de seus respectivos interesses:

[...] se nos ativermos de modo reconstrutivo a movimentos e correntes sociais que tiverem exercido pressão para uma correção meramente interna do mercado de consumo, poderemos ver que seu ponto em comum, até o momento, terá sido a ideia de organizar socialmente as condições de mercado, de maneira que estas pudessem, ao menos de modo aproximativo, satisfazer às exigências de liberdade social: as necessidades dos consumidores devem se adaptar de tal modo umas às outras que os rendimentos de capital a que os empresários aspiram se mantenham num contexto de acessibilidade coletiva e que a oferta dos bens pelos quais se anseia possa se realizar num sentido considerado ético, uma vez que o mercado foi concebido por todos os seus participantes como meio de intercâmbio institucional, em cuja função ambos os lados, consumidores e produtores, se ajudem reciprocamente na realização de seus respectivos interesses (DL, p. 396).

⁴⁵ Cf. também DL, p. 357: “[...] a liberdade de um se torna pré-condição para a liberdade do outro.”

⁴⁶ Compare-se também com a indicação de Hannes Kuch, segundo o qual Honneth se tornaria mais tolerante em relação à ideia de uma organização planificada da economia, em *Die Idee des Sozialismus* (KUCH, 2017, p. 178, nota de rodapé 3).

Para Honneth, portanto, a relação de reconhecimento, subjacente, no sentido de *anterior*, às relações mercadológicas de busca pelo lucro ou pela satisfação do mero interesse individual, garantiria a observância das regras normativas por parte de todos. Em uma situação na qual os empresários, dedicando-se à busca desenfreada pelo lucro, deixariam de levar em conta as demandas dos consumidores, seria preciso “lembrá-los” de que “eles estão obrigados a uma relação de reconhecimento instituída pelo mercado” (DL, p. 377-378), de modo que “a organização institucional dessas esferas” não deveria servir, como prossegue Honneth, “ao ‘indivíduo’, mas, para falar com Hegel, ao ‘bem comum’” (DL, p. 397).

No presente artigo, não adentraremos na tese marxiana da contradição entre capital e trabalho assalariado, através da qual poderíamos pôr em xeque a afirmação de Honneth da possibilidade de existência de uma “ajuda recíproca” entre os diferentes agentes econômicos e, mais especificamente, da coexistência harmônica entre, de um lado, práticas mercadológicas orientadas ao “bem comum” e, de outro, uma produção visando de maneira incessante ao aumento do capital⁴⁷. Aqui, nós nos limitamos a constatar que a premissa de base da qual parte Honneth – a saber, que os indivíduos, participando das relações produtor-consumidor, na esfera do consumo, ou empregado-empregador, na esfera de mercado, já trazem consigo, de maneira *prévia*, uma consciência solidária ou cooperativa, necessária ao bom funcionamento dessa esfera – parece não só o distanciar de Hegel, mas mesmo contradizer a sua própria proposta, de uma moralização imanente ao mercado, com base nos processos que lhe são característicos. Como bem o formula Hannes Kuch,

⁴⁷ Sobre a crítica da tematização feita por Honneth da relação entre empresário e empregado como um harmonioso “Miteinander”, ver DAHME; WOHLFAHRT, 2012, p. 115 (especialmente nota de rodapé 78). Conferir também a objeção feita a Honneth por Ellmers, o qual, remetendo-nos ao psicólogo Klaus Ottomeyer, afirma que o mercado não propicia um comportamento cooperativo, solidário ou de confiança, mas, ao contrário, desconfiança, desonestidade, concorrência, hostilidade etc. Por isso, não haveria aí possibilidade de uma adesão de bom grado às regras morais (ELLMERS, 2015, p. 134-135). Além disso, também em Hegel, embora por razões diferentes daquelas apresentadas por Marx, parece haver uma recusa da ideia de concomitância entre uma consciência de solidariedade, por um lado, e a busca por proveito próprio realizada de maneira isolada, para além dos moldes dados por associações profissionais, de outro. A nosso ver, Hegel se esforça em defender, por meio de sua caracterização da corporação, uma espécie de abandono do puro proveito próprio através da primeira, enquanto, mediados pela corporação, os interesses de seus membros são sempre enformados pelas relações éticas aí proporcionadas, e mesmo a riqueza, assim como a pobreza, ganham aí uma outra significação (GW 14,1, § 253, *Anotações*). A teoria do valor marxiana, em especial a defesa de Marx do aspecto necessário da exploração do trabalho produtivo no capitalismo, é mencionada, e refutada, por Honneth em *O direito da liberdade*. Para tanto, o autor não procede com uma exposição de argumentos próprios, mas se limita a remeter-nos a um escrito de Cornelius Castoriadis, originalmente publicado em 1978 (DL, p. 363-364).

insistindo no aspecto de uma *transformação* das ações dos agentes econômicos e, assim, tornando mais explícita a contradição que imputamos a Honneth (2017, p. 190),

[...] a estratégia da moralização interna tem por objetivo organizar os processos e estruturas ligados ao mercado de tal forma que as próprias ações dos agentes atuantes nessa esfera sejam transformadas, de modo que estes, em seus posicionamentos e intenções – ou para falar com Hegel, em sua “disposição de espírito ética” (*sittliche Gesinnung*, *Filosofia do direito*, § 207) – se tornem aptos a levar em consideração, de maneira solidária, a exigência e interesses de outros.⁴⁸

Com efeito, a perspectiva hegeliana parece encorajar, muito mais do que a ideia de uma *coexistência* entre dois tipos de comportamento, aquela de uma *transformação* de um no outro. Em Hegel, é pela própria inserção do indivíduo em um sistema de divisão do trabalho visando a suprir, reciprocamente, as carências individuais, portanto, por sua atuação profissional, que é desencadeado o processo no qual o comportamento “egoísta” de cada participante se torna um comportamento solidário, aberto a interesses mais abrangentes, compartilhados entre os integrantes de uma mesma comunidade corporativa. Nessa perspectiva, a persistência de uma busca exclusivamente individual por lucro é vista por Hegel como perigosa, praticada justamente por aqueles que resistem a fazer parte de uma corporação, isolando-se e reduzindo sua atividade ao aspecto egoísta dos negócios.

A concentração de riquezas nas mãos de indivíduos isolados provoca *sempre* inveja e resta *sempre* marcada pela ganância dos mesmos fora da corporação, de acordo com o diagnóstico antiliberal de Hegel [...]. *Toda riqueza fora da corporação e da associação profissional é propriedade da população rica*” (RUDA, 2011, p. 69-70, destaque do autor).

Ruda também assevera que a procura obstinada e eventualmente bem-sucedida pela obtenção de lucro faz do “jogador”, isto é, daquele que aposta no arriscado “jogo” da sociedade civil-burguesa, um dos “*happy few*” que, através de sua riqueza, teria sua subsistência assegurada sem, no

⁴⁸ Tradução de Tidre. Kuch nota que, na argumentação desenvolvida por Honneth em *O direito da liberdade*, haveria uma “oscilação” (*Schwankung*) entre a moralização do mercado como resultante, de um lado, de um procedimento imanente às práticas próprias ao mesmo, e de outro, de acordos e normas prévios às práticas econômicas (KUCH, 2017, p. 186). Entretanto, Kuch não chega a entender tal oscilação como uma contradição.

entanto, a garantir por intermédio do próprio trabalho (RUDA, 2011, p. 74). Daí, aliás, a identificação feita por Ruda entre o *Spiele* e a “população rica” (*der reiche Pöbel*).

Entretanto, a despeito de Kuch nos dar a ocasião de tornar mais perceptível a proposta de Hegel, que aqui contrapomos à de Honneth, é igualmente Kuch que nos oferece uma objeção às críticas feitas por Siep e Ellmers a Honneth, as quais expúnhamos na segunda parte deste artigo. Como defende Kuch, e como se pode confirmar em *O direito da liberdade*, Honneth vê, sem dúvida, a possibilidade de uma moralização imanente ao mercado, através da atuação das corporações (KUCH, 2017, p. 191), que, nesse sentido, atuariam como verdadeiras “escolas da socialização moral” (DL, p. 380-381)⁴⁹, ensinando seus integrantes a se preocuparem não só consigo mesmos, mas também com os outros, e a transformarem seus interesses, a ponto de tornarem suas intenções e tendências mais universais (KUCH, 2017, p. 191).

Em “O mercado de trabalho”, Honneth atribui às corporações, do modo como tematizadas por Durkheim (DL, p. 436 em diante), a função de promoção dos “mecanismos discursivos”, necessários para que os trabalhadores possam, aí influido, “reconfigurar a esfera de produção mediada pelo trabalho” (DL, p. 440). Tais “tendências à socialização vindas de baixo do mercado de trabalho”, pela “via cooperativa” (DL, p. 439), não só produziriam uma inflexão ante as regulações do mercado garantidas unicamente pelo poder coercitivo do Estado (DL, p. 437), mas tornariam ao mesmo tempo possível, “permitindo aos implicados uma influência recíproca na localização de interesses de cada um deles” (DL, p. 440-441), a formação de “objetivos de cooperação de caráter mais amplo” ou de “sentimentos de responsabilidade de caráter mais abrangente” (DL, p. 440).

⁴⁹ “As corporações de Hegel ou as cooperativas de produção que vieram depois eram também escolas da socialização moral, nas quais se ensaiava publicamente burlar as estratégias de lucro capitalistas possibilitadas pelo mercado”. Uma formulação similar é utilizada por Oliver Nachtwey. O autor defende que a “inividualização negativa” característica do processo civilizatório conduz a uma “descoletivização” (*Entkollektivierung*), por meio do desaparecimento de “instituições mediadoras” da sociedade civil, tais como comunidades locais, associações intermediárias, clubes, associações de vizinhos. Para ele, a presença, outrora forte, dessas instituições garantia que os indivíduos percebessem as dificuldades corriqueiras da vida como algo não estritamente individual, porém, compartilhado entre todos (*geteiltes Schicksal*). Também muito importante, aí os ressentimentos podiam ser articulados e formulados de maneira organizada. “Hier konnte man Ressentiments artikulieren, fand aber zugleich eine Form von Sozialisation, kollektiver Identität, sozialer Einbettung und eben auch sozialer Kontrolle”. É nesse sentido que, de acordo com Nachtwey, essas instituições podem ser entendidas como “Escolas da democracia e da cidadania” (*Schulen der Demokratie und Zivilität*).

Fazendo referência aos escritos anteriores ao *Direito da liberdade*, a crítica de Siep pode ser julgada como pertinente, na medida em que chama a atenção para a deficiência de um entendimento demasiado formalista das instituições, as quais seriam assim reduzidas à função de condição de realização de objetivos formulados individualmente. Nesse sentido, poderíamos sustentar que Honneth, limitando-se a reconhecer a necessidade das instituições somente pelo seu aspecto de condição, assumiria uma posição muito mais hobbesiana do que hegeliana. Todavia, ao levarmos em conta a importância reconhecida por Honneth às associações profissionais, em *O direito da liberdade*, a crítica que lhe é feita por Ellmers nos parece menos convincente. Ao retomar o fio argumentativo de Siep, aplicando-o agora ao *Direito da liberdade*, Ellmers parece ignorar que, nessa obra, como o defende Hannes Kuch, encontrando amplo respaldo em Honneth, as instituições sofrem uma espécie de “inflação”, passando a ditar conteúdos normativos e possibilitando aos indivíduos, dessa forma, não só a realização de projetos individuais, mas, para além, a formação e realização de interesses mais abrangentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a exposição da crítica, compartilhada por Honneth e Hegel, às concepções de liberdade jurídica e moral, além da apresentação da distinção feita por Hegel entre vontade livre e arbítrio, partimos para a abordagem das críticas feitas por Siep e Ellmers a Honneth, para os quais a compreensão honnethiana da liberdade social e das instituições éticas, garantindo sua realização, seria distinta da compreensão de Hegel das mesmas.

A liberdade, em Hegel, não se deixaria reduzir à liberdade individual à qual Honneth limitaria a liberdade social, assim como as instituições que a garantem não poderiam ser vistas somente como condição para a realização de projetos individuais, mas, para além, deveriam, enquanto formadoras, tornar os indivíduos aptos a adotarem interesses mais gerais, surgidos a partir de experiências compartilhadas e possíveis, graças a essas mesmas instituições. Só assim uma eticidade imanente à esfera do mercado – garantidora, aliás, de uma passagem ulterior à esfera do Estado – seria possível. Ante a função atribuída por Honneth às instituições em *O direito da liberdade*, essa crítica, entretanto, parece não se sustentar, visto que, nessa obra, se pode constatar a defesa feita por Honneth da importância, já na esfera do mercado, de instituições que

permitam a seus membros influir “de baixo” nas questões econômicas e, o fazendo, forjar fins não só individuais, mas de caráter mais amplo e abrangente.

No entanto, a defesa dessa posição nos parece frágil, na medida em que Honneth defende igualmente a ideia de uma consciência de solidariedade ou de um acordo ético *prévios* aos processos surgidos a partir das relações mercadológicas. Assim, julgamos que o caráter formador que Honneth reconhece, em *O direito da liberdade*, às instituições (e mais especificamente às corporações, no que diz respeito à esfera do mercado), aspecto que tornaria forte sua tese de uma eticidade imanente, “vinda de baixo”, acaba enfraquecido por sua defesa, ao mesmo tempo, de uma consciência ética precedendo as relações características dessa esfera. Para a superação dessa dificuldade, acreditamos que seria pertinente insistir, de forma inequívoca, na tese hegeliana de que o mercado, se é verdade que ele não é ético desde o início (tendo, antes, de *se tornar* ético), não poderia sê-lo, contudo, através de um acordo prévio, mas somente através de uma *transformação*, processo de formação inerente a suas próprias práticas.

TIDRE, P.; HELFER, I. Between honneth and hegel: from freedom to ethicity in *freedom's right*. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 215-246, Abr./Jun., 2020.

ABSTRACT: The aim of the paper is to investigate the return to Hegel proposed by Axel Honneth in his work *Freedom's right*. Honneth rejects an approach that conceives of freedom only as negative or reflexive. Hence, he seeks to provide an alternative concept, which he assigns to Hegel using the term “social freedom”. This concept of freedom, in opposite to the merely legal or moral one, should enable the recognition of the role played by the institutions as a condition in the process of its realization. However, despite the importance he gives to the institutions, Honneth is criticized for presenting an apparently too partial comprehension of them. The same happens to his definition of “social freedom”, which, according to the critics, would consist in a merely individualistic conception of freedom, falling short of Hegel's understanding of this concept. An analysis of Hegel's thesis about an ethicity that would be immanent to the market sphere, also adopted by Honneth, will allow us to evaluate not just the connecting points or the divergences existing between them, but also the relevance of the criticism directed at Honneth.

KEYWORDS: Freedom. Institutions. Corporation. *Bildung*. Ethicity.

SIGLAS

- DL HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- GW 14,1 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 14,1, hg. v. Klaus Grottsch u. Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg: Meiner, 2009.

REFERÊNCIAS

- ARNDT, Andreas. **Geschichte und Freiheitsbewusstsein**. Berlin: Eule der Minerva 2015.
- BOER, Karin de: Kampf oder Anerkennung? Einige kritische Überlegungen zu Honneths Lektüre der Hegelschen Rechtsphilosophie". In: HETZEL, Andreas; QUADFLIEG, Dirk; SALAVERRÍA, Heidi (Hg.), **Alterität und Anerkennung**. Berlin: Nomos, p. 161-177, 2011.
- CAMPELLO, Filipe. Do reconhecimento à liberdade social: sobre 'O direito da liberdade' de Axel Honneth (Resenha). **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 23, 2013, p. 185-199.
- DAHME, Heinz-Jürgen; WOHLFAHRT, Norbert. **Ungleich Gerecht? Kritik moderner Gerechtigkeitsdiskurse und ihrer theoretischen Grundlagen**. Hamburg: VSA, 2012.
- ELLMERS, Sven. **Freiheit und Wirtschaft. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel**. Bielefeld: transcript, 2015.
- FRANZ, Günther (Hg.): **Staatsverfassungen. Eine Sammlung wichtiger Verfassungen der Vergangenheit und Gegenwart in Urtext und Übersetzung**. München: R. Oldenbourg, 1964.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Ders.: **Gesammelte Werke**, Bd. 14,1, hg. v. Klaus Grottsch u. Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg: Meiner, 2009.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In: Ders.: **Werke**, Bd. 7, mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 (Erstauflage 1968).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio**. Trad. de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Morais, Danilo Vaz-Curado R.M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A razão na história. Introdução à filosofia da história universal**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

HERZOG, Lisa. Two Ways of Taming the Market. Why Hegel Needs the Police *and* the Corporations”. In: BUCHWALTER, Andrew (Hg.), **Hegel and Capitalism**. Albany: State University of New York Press, p. 147-162, 2015.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, Axel. **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit**. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp, 2017 (Erstaufgabe 2011).

HONNETH, Axel. **Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie**. Stuttgart: Reclam Verlag, 2001.

HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel**. Trad. de Rúriom Soares Melo. São Paulo: Editora Singular/Esfere Pública, 2007.

JAESCHKE, Walter. **Hegel-Handbuch**. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: J. B. Metzler, 2003.

KERVÉGAN, Jean-François. **L'effectif et le rationnel**. Hegel et l'esprit objectif. Paris: Vrin, 2007.

KLOTZ, Christian. Manifestação e liberdade em Hegel. **Veritas**, Porto Alegre, v. 62, n. 1, jan.-abr., p. 116-129, 2017.

KUCH, Hannes. Die Sozialisierung des Marktes. Soziale Freiheit und Assoziationen bei Axel Honneth. In: ELLMERS, Sven; HERRMANN, Steffen (Orgs.). **Korporation und Sittlichkeit: zur Aktualität von Hegel Theorie der bürgerlichen Gesellschaft**. Paderborn: Wilhelm Fink, 2017, p. 177-204.

MÜLLER, Friedrich. **Korporation und Assoziation: Eine Problemgeschichte der Vereinigungsfreiheit im deutschen Vormärz**. Berlin: Duncker & Humblot, 1965.

PEPERZAK, Adriaan Th. Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 142-156”. In: SIEP, Ludwig (Hg.), **G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Berlin: Akademie Verlag, p. 167-191, 2014.

RUDA, Frank. **Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘**. Konstanz: Konstanz University Press, 2011.

SAFATLE, Vladimir. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno. **Kriterion**, n. 125, Jun, p. 149-178, 2012.

SIEP, Ludwig; TAKESHIMA, Ayumi; TAKESHIMA, Nao; KARAKUS, Attila. Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit. In: HALBIG, Christoph; QUANTE, Michael (Hg.). **Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung**. Münster: LIT, 2004, p. 61-65.

TIDRE, Polyana. **Individuum und Sittlichkeit**. Die Beziehung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin, 2018.

Recebido: 11/10/2018

Accito: 29/11/2018

COMENTÁRIO AO ARTIGO

“Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em o direito da liberdade” de Polyana Tidre e Inácio Helfe.

Vanja Grujić¹

O mundo moderno, atual, é um delirium hegeliano.
Milovic, Comunidade da diferença

A filosofia do direito hegeliano de Axel Honneth pertence à terceira geração da Escola de Frankfurt, na qual o estudo do direito, como na segunda geração (que foi marcada pelas obras de Habermas e Maus) foi desenvolvido fora do Departamento de Direito. O artigo “Entre Honneth e Hegel: Da Liberdade à Eticidade em o *Direito da liberdade*” põe em foco a definição de Honneth de *liberdade social* decorrente da *Filosofia do Direito (FD)*, de Hegel. Mais especificamente, o artigo fornece certas leituras integradas de Honneth e Hegel que se mesclam na ideia de *eticidade imanente no mercado*.

Tidre e Helfer (2020) dialogam, nesse artigo, quanto a dois tópicos: um criado pelos conceitos de Honneth e Hegel, entendidos conforme a interpretação de Honneth da *FD* de Hegel, e o outro no debate entre Honneth e seus críticos, visto conforme a rejeição objetiva ou a aprovação das argumentações apresentadas. O objetivo desses diálogos é situar a leitura honnethiana de Hegel como uma das leituras possíveis, em que certas seções podem ser afirmadas de acordo com o primeiro diálogo, e outras precisam ser

¹ Pós-doutoranda na Universidade de Brasília, Brasília, DF – Brasil.  <http://orcid.org/0000-0002-3480-2883> E-mail: vanjagrujic@yahoo.ca

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.13.p247>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

questionadas e problematizadas, o que pode ser realizado através do segundo diálogo.

O caráter inovador desse artigo está na aplicação do método especulativo hegeliano ao debate entre Honneth e seus críticos. Em outras palavras, após a exposição de certas argumentações de Honneth, os autores iniciam um diálogo entre elas e as vozes críticas, até que finalmente voltam à argumentação, dessa vez dotados dos estímulos críticos externos. Do mesmo modo, através da objetividade e consistência nas leituras dos críticos de Honneth considerados como os mais importantes, eles alcançam um novo discernimento e crítica à leitura honnethiana de Hegel.

Porém, a primeira questão levantada neste momento é: qual seria o critério utilizado, ao decidir focar em poucos críticos (apenas dois)? Embora os autores mencionem, até certo ponto, a maior parte das críticas de importância quanto à teoria da justiça de Honneth, eles basicamente seguem concentrados nas argumentações de Ellmer e Siep. Eles travam o diálogo mais importante e contundente com Ellmer, o que faz sentido, pois o livro de Siep foi publicado antes de *O direito da Liberdade* de Honneth (o que nos leva a ainda outra observação: embora esse livro esteja no título do artigo, as análises apresentadas não justificam essa limitação, pelo que o título indica). Outros autores, como Kervégan, são mencionados apenas em uma nota de rodapé. Sem dúvidas, o espaço limitado de um artigo em periódico requer uma bibliografia limitada, e as escolhas tomadas devem levar isso em consideração. Porém, uma explicação dos critérios ou motivos para as escolhas dos autores forneceria uma base de argumentação mais rica ao artigo. É por essa razão que, de forma a discutir certos tópicos do artigo, utilizarei críticas feitas por outros autores a Honneth, as quais também podem ser lidas como críticas a certas conclusões expostas por Tidre e Helfer.

O primeiro tópico a ser abordado é o uso da palavra “intersubjetividade” em relação à filosofia de Hegel. Muitos autores, incluindo Honneth, interpretam a teoria do reconhecimento de Hegel como a superação, por parte dele, da subjetividade, alcançando certo tipo de “*liberdade intersubjetiva*” (HONNETH, DL, p. 86). De forma a estabelecer a ideia de Honneth do terceiro tipo de liberdade, Tidre e Helfer voltam à definição de Hegel de liberdade, a qual, segundo a opinião dos autores, precisa ser lida por meio da diferença entre *vontade livre e arbítrio*, ou entre a vontade universal e a particular. Por certo, em *FD*, “Hegel vai mostrar que finalmente não precisamos escolher entre o jus naturalismo e o positivismo” (MILOVIC, 2017, p. 49).

Porém, a dialética entre o universal e o particular, apesar de atraente, não pode ser observada fora do espectro da teoria da história de Hegel. A dialética interna do espírito se baseia em alcançar a autoconsciência que, antes de se reintegrar em si mesmo, liberta-se da “forma da natureza imediata” (*FD*, §352). Ao mesmo tempo, transcender o mundo da natureza é o caminho para a liberdade, algo que não pode ser cedido por nenhum contrato. Ele precisa ser alcançado no mundo social e humano que Hegel chama de história (MILOVIC, ZR, p. 1), e história, em Hegel, é estabelecida como a única verdade que pode ser seguida (MARX; ENGELS, 1956, cf. p. 106).²

A propriedade privada e as posses são momentos decisivos para a transição do mundo da natureza para o mundo social, e podem ser vistas como a primeira realização da liberdade. A propriedade particular é uma vontade particular de indivíduos, constituída por posses que eram de suas famílias, e não foi criada por uma nova lei positiva: foi reconhecida nela. Essa vontade particular se torna universal no Estado, através do conceito de direito abstrato, o qual, por sua vez, é abstraído do uso particular de direito de alguém, e que precisa ser reconhecido institucionalmente ou, em outras palavras, positivado. Na *FD*, Hegel se concentra nessas formas institucionalizadas de liberdade.

No sentido contrário, Honneth alega que todas as três esferas da vida ética, incluindo a família, produzem formas diferentes de reconhecimento mútuo ou de níveis de autorrealização individual e, portanto, negligencia a diferenciação de Hegel entre as formas abstratas e institucionalizadas de liberdade. Este é um dos tópicos principais da crítica de Karin de Boer, quanto à leitura honnethiana de Hegel. Além disso, o homem (e não a mulher) na família “possui a imóvel intuição [dessa unidade substancial] e o sentimento [*ellldend*] subjetivo correspondente à moralidade objetiva na família” (*FD*, §166). Portanto, o casamento representa um tipo de reconhecimento assimétrico, como aquele entre escravo e mestre, que não pode ser superado apenas no Estado e não na família.

Tidre e Helfer (2020) se concentram em outra instituição social, a corporação, e sua posição na filosofia do direito de Hegel, afirmando que ela pode levar à *eticidade imanente* no mercado. Eles atribuem essa ideia à leitura honnethiana de Hegel e dos escritos de Durkheim sobre o papel de

² Michael Theunissen, por exemplo, escreve sobre a intersubjetividade reprimida na filosofia de Hegel. Ele argumenta que a vida abstrata, na filosofia de Hegel, é suprimida pelo espírito absoluto que se torna o espírito objetivo, substituindo a substância ética. Ver Theunissen, ‘The repressed intersubjectivity in Hegel’s Philosophy of Right’. Em Cornell, Rosenfeld e Carlson (eds.), *Hegel and legal theory*, p. 12.

corporações na sociedade civil, o que é bastante problemático. Como observa De Boer (2013, p. 543), em *Pathologies of Individual Freedom*, “Honneth propõe-se a revisar a visão de Hegel da sociedade civil ao remover sua análise de corporação da segunda esfera da vida ética” e a posicionando na esfera do Estado. Da mesma forma, Honneth acredita que Hegel “[...] teria sido ao menos poupado da vergonha de ter de acomodar, na mesma esfera, duas formas de reconhecimento completamente diferentes”, assinala Honneth (2010, p. 123). Fica claro que Honneth não compreende a importância e o potencial da corporação de transcender o abismo entre a vontade particular e a vontade universal, fato que Tidre e Helfer também atribuem à sua visão problemática da *esfera do mercado* que “[...] só pode ser compreendida como ética se fundamentada em “relações de solidariedade anteriores ao mercado” (HONNETH, 2015, p. 362).

Além disso, muito embora Tidre e Helfer critiquem a interpretação de Honneth do reconhecimento do mercado entre *empresário* e clientes, eles também deixam de ver o caráter de duas faces da corporação na *FD*. Isso fica, como observado por De Boer, claramente articulado nos parágrafos 255 e 289, onde Hegel, ciente do impulso particular e originalmente egoísta da corporação, “destaca que o Estado deve submeter as corporações a seus adequados propósitos” (DE BOER, 2013, p. 550). Para Hegel, o Estado tem de controlar os interesses particulares, de forma a proteger a vontade social, e, na modernidade, isso ocorre na relação vertical entre o Estado e a sociedade civil, que pode coexistir com seus relacionamentos horizontais. De modo semelhante, Milovic (2017, p. 67) argumenta que Hegel “não procura uma intersubjetividade econômica, mas uma intersubjetividade política”.

Concordo que a teoria hegeliana precisa ser lida como uma rejeição filosófica do mercado no capitalismo e na teoria do liberalismo social. Assim como animais, indivíduos isolados que buscam seus próprios interesses de acúmulo de capital, agindo num sentido puramente utilitário, não podem alcançar a liberdade e, principalmente, não podem formar uma sociedade onde seu livre-arbítrio particular seja simultaneamente universal. A satisfação de nossos desejos não pode estar relacionada aos objetos desejados e, portanto, nossas ações não podem ser determinadas por esses mesmos objetos. Este é exatamente o *modus operandi* do capitalismo tardio e de seu mercado, o qual se baseia, adicionalmente, na impossibilidade de satisfação por meio do estímulo constante de desejos que conservam as relações de mercado no nível de relações primitivas. No sentido contrário, para Hegel, “a satisfação dos desejos não

está ligada ao mundo objetivo, natural, mas ao mundo social, intersubjetivo” (MILOVIC, 2004, p. 15). A realização de desejos, por conseguinte, sempre se situa na relação com outro indivíduo.

Porém, em vez de buscar provas da intersubjetividade em Hegel, acredito que devemos observar seu subjetivismo como coletivo e social. Isso é evidenciado por seus textos mais antigos, quando, por exemplo, ele examina atenciosamente o Cristianismo desde sua origem, de forma a projetar uma perspectiva de seu colapso. História, para Hegel, é, por um lado, o entrecruzamento e desenvolvimento de inter-relações humanas dinâmicas que resultam numa harmonia contraditória, porém única, mas que, por outro lado, procura abolir certas contradições, de sorte a alcançar a harmonia necessária.

Essa parte do “método” hegeliano é amplamente baseada em sua filosofia da tragédia e, nesse ponto, pode ser observada através da moralidade que Hegel encontrou na contradição interna dos cidadãos burgueses, entre seu lado natural e seu lado *citoyen*. A abolição dessa dualidade do espírito ocorre na história e representa uma condição justificada e necessária para se alcançar a universalidade dentro da mesma. Hegel encerra *FD* com o “direito dos heróis que fundam Estados” (*PR*, §350). Esse direito, como na tragédia clássica, não é definido pelo que “desaba [...] em nós de mais nobre”, mas sim no “triunfo da verdade” (Nota do §140, ponto *f*). Além disso, na *FD*, ele escreve: “O espírito é a *vida ética* de um povo, enquanto é a *verdade imediata*: o indivíduo que é um mundo. O espírito deve avançar até à consciência do que ele é imediatamente; deve supracumir a bela vida ética, e atingir, através de uma série de figuras, o saber de si mesmo” (§441).

Em outras palavras, o mundo moderno de Hegel se baseia no sacrifício necessário da “bela vida ética”, e não na busca pelas condições para prevenção de outro sacrifício. Ele não cria um meio de abolição eterna do reconhecimento assimétrico ou para encontrar injustiça, o que fica claro na sua visão de mulheres e africanos, todavia, em vez disso, ele aponta o papel deles na dialética da história. Sua filosofia do direito não se baseia somente no relacionamento horizontal entre cidadãos, mas também no vertical. No sistema hegeliano, o homem se limita ao que se tornou pela própria determinação, e o mundo é medido por um sujeito cujo intuito é dominar o mundo contemporâneo. Não obstante, o seu idealismo objetivo é postulado na filosofia da reflexão, que é a essência da metodologia de sua dialética específica. É a essa filosofia que Tidre e Helfer se referem como o “método especulativo”, e que, de acordo com De Boer, Honneth usa instrumentalmente, de modo a alcançar a noção

de liberdade social dentro da teoria de reconhecimento de Hegel. O veredito é claro: com Honneth, e contra Honneth – a ética do mercado é possível apenas por meio de sua transformação através do “*processo de formação inerente a suas próprias práticas*”, em vez de um *acordo prévio*. Porém, o julgamento principal derivado das análises cuidadosas da *eticidade imanente do mercado* não consegue voltar aos postulados da *liberdade social* nos quais se mantém a necessidade de provar a superação da metafísica hegeliana. Portanto, a pergunta sobre a atualidade hegeliana permanece.

REFERÊNCIAS

- DE BOER, Karin ‘Beyond recognition? Critical reflections on Honneth’s reading of Hegel’s Philosophy of Right’. **International Journal of Philosophical Studies**, 21(4), 534-558, 2013.
- HEGEL, GWH. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEGEL, GWH. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HONNETH, Axel. **The pathologies of individual freedom: Hegel’s social thought**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010.
- HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da diferença**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004.
- MILOVIC, Miroslav. **Política e metafísica**. São Paulo: Max Limonad, 2017.
- TIDRE, Polyana; HELFER, Inácio. Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em o direito da liberdade. **Trans/Form/Ação: revista de filosofia da Unesp**, vol. 43, n. 2, p. 215 –246, 2020.

Recebido: 20/01/2020

Aceito: 26/01/2020

PHYSICALISM WITHOUT IDENTITY¹

Rodrigo A. dos S. Gouvea²


ABSTRACT: This paper presents and discusses the most influential attempts to characterize physicalism without postulating relations of identity between the physical and the *prima facie* non-physical. The first section deals with a possible criticism that these attempts are misguided, since they contradict the physicalist slogan “everything there is physical.” In the second section, I elucidate the different formulations of the physicalist supervenience claim, and argue that none of them consists in an adequate characterization of physicalism. Three reasons are given in favor of this conclusion: their compatibility with forms of dualism (or pluralism); the fact that the supervenience relation is left unexplained; and Kim’s causal exclusion argument, which asserts that merely supervenient entities (i.e., ones that are not in identity relations with strictly physical entities) must be epiphenomenal. The third section presents the general features of another identity-independent attempt to characterize physicalism, namely realization physicalism. According to this view, tokens of *prima facie* non-physical types are realized by tokens of strictly physical types performing functional roles that specify the nature of the former. The third section also shows how realization physicalism deals with the objections that make physicalist supervenience claims inadequate for characterizing physicalism.

KEYWORDS: Physicalism. Identity. Supervenience. Functionalism. Realization

INTRODUCTION

Physicalism states that everything there is physical. However, a lot of things do not seem to be physical. Bureaucracy, beliefs, bats, and almost everything we interact with in our daily lives are examples of *prima facie* non-physical entities. Physicalists should not ignore the distinguishing features of such entities. Their nature apparently makes them incompatible with the physicalist worldview. We ordinarily take them to exist, and we do not acknowledge them as members of the extension of any strict notion of

¹ The research for this paper received financial support from the Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico (CNPq) and Deutsche Akademischer Austauschdienst (DAAD).

² Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Fluminense Federal University (UFF), Niterói, RJ – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-0144-8961> E-mail: rasgouvea@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.14.p253>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

what is physical³. If physicalism is an answer to the metaphysical questions of what there is or what the world is like, it must have a stance in regard to the ontological status of the multitude of putative things that are not acknowledged to be physical in a strict sense. The different positions or stances that the physicalist can have in this respect distinguish different metaphysical theses of physicalism.

The relation between strictly physical entities and *prima facie* non-physical entities can be characterized as one of identity. Indeed, the position called “identity theory” was the first attempt to characterize the metaphysical doctrine of physicalism in contemporary debates. In accordance with the original formulation of Ullin T. Place (1956) and Jack J. C. Smart (1959), identity theory claims that sensations are, in fact, identical to brain states. David Lewis (1966; 1999) generalizes identity theory to all kinds of mental states, a view later called type-physicalism. Type-physicalism asserts that all types of mental states (or *prima facie* non-physical entities) are identical to physical types. In the literature, the meaning of “type” has been elucidated by appeals to kinds, universals, sets and other things (Wetzel 2006, p. 8-14). However, in respect to the type identities postulated by type-physicalism, the possibility of equivocal interpretation should be avoided, since Place and Smart were considering identity relations between referents of terms. Type identities between the mental and the physical were conceived, thus, as relations between the things, or, more precisely, all the things to which the terms of an identity statement refer; and these referents are tokens, or individual occurrences of those types. The claim that all tokens of a determinate mental state type must be identical to tokens of a determinate physical type makes type-physicalism a strong and contentious thesis. It seems, for instance, incompatible with two tokens of a mental type (say, pain) being correlated to tokens of different physical types (PUTNAM 1975, p. 436f.). Donald Davidson (1980) and Jerry Fodor (1980) offer reasons in favor of a weaker and less contentious characterization of physicalism, one called token-physicalism. Token-physicalism also postulates identity relations between the strictly physical and the *prima facie* non-physical. Nonetheless, these identities are said to hold between individual tokens, and not whole types. It asserts that all mental tokens are identical to physical tokens, which is compatible with different tokens of a mental type being identical to tokens of different physical types.

³ The distinction I make between the strictly physical and the *prima facie* non-physical does not preclude the possibility of an identity between entities belonging to the two classes.

Identity-based attempts to characterize physicalism do not exhaust the set of formulations available to the physicalist. The present paper investigates the prospects of some identity-independent attempts to characterize physicalism⁴. In the first section, it deals with a possible criticism that these attempts are misguided because they contradict the physicalist slogan “everything there is is physical.” The second section elucidates the different formulations of the physicalist supervenience claim, and argues that none of them offers an adequate characterization of physicalism. Three reasons are given in support of this claim: their compatibility with forms of dualism (or pluralism); the fact that the supervenience relation is left unexplained; and Kim’s causal exclusion argument, which asserts that merely supervenient entities (i.e., ones that are not identical to strictly physical entities) must be epiphenomenal. The third section presents the general features of another identity-independent attempt to characterize physicalism, namely realization physicalism. According to this view, tokens of *prima facie* non-physical types are realized by tokens of strictly physical types performing the functional roles that specify the *prima facie* non-physical types. The section also reveals how realization physicalism solves problems that make supervenience-based attempts to characterize physicalism unattractive.

1 APPARENT INCOMPATIBILITY WITH A PHYSICALIST SLOGAN

The attempt to conceive physicalism without the identity claim can be the object of a simple but thought-provoking criticism. According to this position, *prima facie* non-physical entities (in general or at least to some extent) exist but are not identical to what is strictly physical. Since it implies that not everything there is is physical, one might argue that an attempt to formulate an identity-independent thesis of physicalism is utterly misguided.

I do not think the conclusion presented by the criticism follows from the premises. The criticism reveals, at most, the incompatibility between the identity-independent theses of physicalism and a reading of the physicalist slogan “everything there is is physical.” It is interesting to note that the appearance of incompatibility does not arise in respect to the claim “there is nothing over and above the physical.” The reason is that the claim in question

⁴ One often finds the theses of physicalism classified as forms of reductive or non-reductive physicalism. Because of the ambiguity of the term “reductive” in the specialized literature, I deliberately avoid these labels in favor of the clearer distinction that the presence or absence of the identity relation demarcates among physicalist theses.

reveals an important aspect of the ontological primacy of the physical that remains unclear in the other physicalist slogan. The ontological primacy of the physical postulates that only strictly physical entities *ultimately* exist. It does not deny the possibility of a derivative existence of things that are distinct from what is strictly physical.

The criticism mentioned above might motivate a terminological decision. Instead of restricting the extension of “physical” to strictly physical entities, physicalists can stipulatively define this term as also applying to what exists derivatively in respect to the strictly physical. Thus, they could appeal to two notions of the physical in trying to formulate a metaphysical thesis of physicalism: the notion of the strictly physical⁵ and the notion of the derivatively physical⁶. It must be noticed that this terminological decision does not make physicalism trivially true. It would be falsified by the existence of any entity that is neither physical in the strict sense nor derivatively physical.

The following two sections investigate whether the physicalist supervenience claim and realization physicalism offer appropriate characterizations of physicalism. Both have been proposed as identity-independent theses of physicalism, in the sense that the *prima facie* non-physical is derivatively physical, but not identical to what is physical in the strict sense. In order to avoid confusion, I drop the terminological suggestion mentioned above in the following sections. Its purpose is accomplished if the reader keeps in mind that the non-identity between *prima facie* non-physical entities and strictly physical entities does not necessarily falsify physicalism. *Prima facie* non-physical entities can be derivatively physical.

2 SUPERVENIENCE-BASED ATTEMPTS TO CHARACTERIZE PHYSICALISM

The relation of supervenience was presented as a possible substitute for the identity relation in the characterization of physicalism. I refer to the

⁵ The notion of the strictly physical is also a matter of controversy among physicalists. See Gouvea (2016) for a survey of attempts to solve the problem of characterizing what is physical for physicalism, as well as a defense of the strategy based on theories of ideal physics.

⁶ The extension of the derivatively physical should not be conceived as restricted to the *prima facie* non-physical entities. Following from its characterizations, the notion can also comprehend strictly physical entities. The derivatively physical is characterized as applying to entities whose existence is derivative in respect to strictly physical entities. If the existence of some strictly physical entity is not ultimate, but derivative in respect to other strictly physical entities, then this entity is both strictly and derivatively physical.

general, unspecified claim that the *prima facie* non-physical supervenes on the physical as “the physicalist supervenience claim.” Different ways of specifying or formulating this general claim have been proposed. The present section elucidates some of these specific forms, but argues, following Kim, that none of them can be viewed as an appropriate characterization of physicalism.

Davidson has introduced the claim that mental properties supervene on physical properties in more recent debates concerning the formulation of physicalism (KIM 1998, p. 6). Davidson 1980, p. 111) presents his view as follows:

[...] the position I describe [...] is consistent with the view that mental characteristics are in some sense dependent, or supervenient, on physical characteristics. Such supervenience might be taken to mean that there cannot be two events alike in all physical respects but differing in some mental respect, or that an object cannot alter in some mental respect without altering in some physical respect.

Lewis has also influentially argued for the claim that *prima facie* non-physical properties supervene on physical properties. Indeed, he suggests that the “the common core of all materialists theories of the mind” consists in a physicalist supervenience claim (1999, p. 293; see also Lewis 1999, p. 34-37 & 1987, p. x-xi). Accordingly, physicalism would be the thesis that:

Among possible worlds where no natural properties alien to our world are instantiated, no two differ without differing physically; any two such worlds that are exactly alike are physically duplicates (LEWIS 1999, p. 37).

An alternative formulation of the same thesis was offered by Jackson (1998, p. 12): “Any world which is a *minimal* physical duplicate of our world is a duplicate *simpliciter* of our world”.

Jackson elucidates the notion of a minimal duplicate as a restriction or a stop clause. A minimal physical duplicate of our world contains all the physical entities that inhabit our world, and no further addition is made. Physicalism conceived by means of this supervenience claim states that the minimal physical duplicate of our world is also a duplicate in respect to the instantiation of the *prima facie* non-physical.

Although these authors have argued for a physicalist supervenience claim, they have not relied solely on this claim in their characterizations of the

metaphysical doctrine of physicalism. Davidson argued for token physicalism (under the label of “anomalous monism”), while Lewis and Jackson argued for type physicalism (under the label of “identity theory”). In contrast, some attempts have been made to present metaphysical theses of physicalism solely based on specific forms of the physicalist supervenience claim.

Departing from Davidson’s view, John Haugeland (1998) proposes a formulation of physicalism based on the physicalist supervenience claim, but which eschews token identities. His criticism consists in presenting cases that reveal, in his words, “the gross implausibility of token identity theory” (HAUGELAND 1998, p. 101). The examples he discusses, the two simultaneous wave-hits on the same cork at the surface of water and the “intentional attitudes” of a chess-playing computer (HAUGELAND 1998, p. 101-105), are cases in which events are clearly distinct on the higher level, but seemingly indiscernible in the lower level description. We are not able to distinguish the two wave-hits in a description of what happens with molecules of water. We are also unable to distinguish the “attitudes” that characterize the computer’s playing style in the calculations it performs according to programmed principles. In both cases, it seems that the total amount of lower level events, and not some individual token, determines the occurrence of the higher-level events.

The objection based on problematic cases is not intended to prove that token physicalism is false, but just to emphasize its implausibility (HAUGELAND 1998, p. 105f.). In its place, Haugeland suggests an attempt to characterize physicalism that is solely based on the notion of supervenience. Haugeland calls his supervenience claim “weak supervenience,” in order to emphasize that it does not entail token physicalism. It states that a language supervenes upon another language in respect to a set of possible worlds if any two worlds belonging to this set are discernible by means of the first language only if they are discernible by means of the second language (HAUGELAND 1998, p. 96). Haugeland’s characterization of the physicalist supervenience claim resembles Lewis’ in its reference to possible worlds. Haugeland says that if two worlds cannot be discerned physically, i.e., by the language of physics, then they cannot be discerned mentally, for instance, by the language of folk psychology. Lewis does not refer to the language of physics, but to properties that physics has the task to reveal⁷.

⁷ Lewis (1999, p. 292): “It is the task of physics to provide an inventory of all the fundamental properties and relations that occur in the world”.

In a series of papers (collected later in the book *Supervenience and Mind*), Jaegwon Kim thoroughly elucidates different formulations of the physicalist supervenience claim (I will also refer to them as “physicalist supervenience claims”). Given my intention to discuss identity-independent attempts to characterize physicalism, I will consider physicalist supervenience claims as if they worked independently of identity relations between supervenient elements and their supervenience base.

Kim (1993) argues in favor of a formulation that resembles Davidson’s. It postulates a supervenience relation of the mental on the physical that consists in the necessary indiscernibility of any two individuals in respect to mental properties, if they are indiscernible in respect to physical properties (KIM 1993, p. 192). Kim refers to this characterization of the supervenience relation with the term “weak supervenience” (1993, p. 58-60; 1993, p. 79). It must be noted that this form of interpretation of the physicalist supervenience claim is not weak in the sense suggested by Haugeland. Rather, the term “weak” indicates in this case that the determination of supervenient properties on base properties is contingent. This may sound rather arbitrary and unexplained. One reasonable way to elucidate the contingent character of weak supervenience is to consider that base properties might play only a partial or restricted role in determining the occurrence of supervenient properties. In this case, a set of properties weakly supervenes on another set of properties not exclusively because of the supervenience base properties, but also because of some feature of the world in which the supervenience relation applies, e.g., natural laws. Features of the world might play some role in determining that any two physically indiscernible individuals will be indiscernible in respect to their mental properties. This possibility does not contradict the necessity of the supervenience relation. It only diminishes its modal strength, since it is governed by nomological necessity⁸. In a world where the indiscernibility of any two individuals in respect to property P determines their indiscernibility in respect to property M, every instantiation of P necessitates an instantiation of M. However, the possibility that some feature of the world might play a determinant role in cases of weak supervenience implies that, in other possible worlds, M does not supervene on P.

Strong supervenience is obtained by avoiding the possibility that makes weak supervenience weak. As Kim (1993, p. 80; see also 1993, p. 64)

⁸ It must be stressed that I offer here an interpretation of Kim’s notion of weak supervenience. This interpretation draws heavily on Chalmers’s notion of natural supervenience (CHALMER, 1996, p. 36-38).

puts it, a formulation of strong supervenience must include a clause that “[...] guarantees world-to-world stability for the correlations between supervenient properties and their ‘base properties’”. This condition is satisfied in the following specification of the physicalist supervenience claim: for any possible worlds, any two individuals inhabiting different worlds are indiscernible in respect to *prima facie* non-physical properties if they are indiscernible in respect to their physical properties⁹. Such a supervenience claim asserts a local supervenience relation, in which the *prima facie* non-physical properties of an individual are fully determined or necessitated by its physical properties. It denies, thus, the possibility that supervenient mental properties might also depend on some external feature of the world.

The local determination presented by the strong supervenience claim contrasts not only with weak supervenience, but also with the kind of supervenient thesis suggested by Lewis, Jackson and Haugeland. Kim refers to this position as “global supervenience”¹⁰. In a general characterization, the physicalist global supervenience claim asserts that any world that is physically indiscernible from the actual world is indiscernible in respect to the distribution of its *prima facie* non-physical entities.

There is an extensive and demanding literature on how the three mentioned formulations of the physicalist supervenience claim (weak, strong and global supervenience) are related. Portraying and commenting on this debate is not the aim of this chapter (for an overview see McLaughlin & Bennett 2011, p. 28-33). This becomes unimportant given the compelling reasons for

⁹ This specification of the physicalist supervenience claim is based on a formulation of strong supervenience originally suggested by Brian McLaughlin (in an unpublished manuscript), which was endorsed by Kim (1993, p. 81) and later became standard (McLaughlin & Bennett 2011, p. 22). The referred formulation of strong supervenience says that: “For any two worlds w_j and w_k , and for any objects x and y , if x has in w_j the same B-properties that y has in w_k , then x has in w_j the same A-properties that y has in w_k ” (KIM 1993, p. 81).

¹⁰ Initially, Kim (1993, p. 65) argued that global and strong supervenience were the same, in the sense that one would entail the other. However, as he later acknowledged, strong supervenience can be falsified by possible cases that would not falsify global supervenience (KIM 1993, p. 82f.). We can think of a world that is distinct from ours in respect to the distribution of a mental property and physically distinct only in a minimally insignificant way, e.g., the world in which I am not feeling my current headache, and in which Copacabana beach has one more grain of sand. Physicalist strong supervenience is falsified if this world is truly possible, given that my current physical properties would not determine the instantiation of my current mental properties in all possible worlds. However, global supervenience would not be falsified, given that the referred possible world is not a physical duplicate of our world.

taking all the different formulations of the physicalist supervenience claim as inappropriate characterizations of the metaphysical doctrine of physicalism.

Kim acknowledges the significant role of the physicalist supervenience claim in respect to physicalism. He presents it as “a shared minimum commitment of all positions that are properly called physicalism” (KIM 1998, p. 14f; KIM, 2005, p. 13). In other words, the truth of a dependence relation of the mental on the physical is presented as a necessary condition for the truth of physicalism. However, Kim argues, such a dependence relation is not enough to constitute a physicalist thesis, given that the truth of the physicalist supervenience claim is not sufficient for the truth of physicalism. Kim offers different reasons as evidence of this insufficiency. The reasons stand against any attempt to characterize the metaphysical doctrine of physicalism solely by means of the physicalist supervenience claim.

According to Kim (1998), the physicalist supervenience claim does not represent a commitment only to different theses of physicalism, but might also be a commitment to certain forms of ontological dualism, namely emergentism and epiphenomenalism. In a very general characterization, emergentism is the view that mental states (and possibly other *prima facie* non-physical entities) are produced by physical entities, but differ from them, in the sense that they have “nonphysical intrinsic causal powers” (KIM 1998, p. 12). Epiphenomenalism is the thesis that mental states (or the *prima facie* non-physical, in general) are distinct from the physical, in the sense that they are caused by the physical, but do not cause any physical effect¹¹. Kim argues that if the physicalist supervenience claim is a commitment to all these different positions regarding the relation of the physical with the mental, then “[...] it cannot itself be a position [...] that can be set alongside these classical alternatives” (KIM 1998, p. 12f.).

In order to oppose the view that the metaphysical doctrine of physicalism can be characterized solely by means of the physicalist supervenience claim, it is not necessary to go as far as revealing that emergentism and epiphenomenalism are committed to such a supervenience claim. Revealing the compatibility of the different formulations of physicalist supervenience claims with one of these dualist (or pluralist) theses would suffice. I argue in

¹¹ Even though physical entities are said to be the causes of emergent and epiphenomenal entities, the latter cannot be considered as being derivatively physical, in the sense discussed in the first section of this paper. This is justified by their very peculiar nature: emergent entities have nonphysical causal powers, while epiphenomenal entities have no causal powers at all. Thus, emergentism and epiphenomenalism are not physicalist theses.

favor of this compatibility by showing that the putative truth of some forms of epiphenomenalism or emergentism would not falsify the weak, strong and global supervenience claims.

Consider the circumstances in which different versions of the physicalist supervenience claim can be falsified. The claim that mental properties weakly supervene on physical properties is falsified if it is possible that two individuals in the actual world differ in respect to mental properties, but not in respect to physical properties. The strong supervenience of the mental on the physical is falsified if it is possible that two individuals in any different possible worlds differ in respect to mental properties, but not physically. The physicalist global supervenience claim is falsified if a minimal physical duplicate of our world (to which no further entity can be added) is not a duplicate of our world in all other respects. I argue that some forms of epiphenomenalism or emergentism do not imply the possibilities that would falsify the different supervenience claims. Thus, dualism (or pluralism) is revealed as being compatible with the mental being weakly, strongly or globally supervenient on the physical.

In respect to the weak supervenience claim, the mentioned conclusion follows from the possibility of certain scenario in which epiphenomenalism is true. Consider the following circumstances in which M is an epiphenomenal mental property: Occurrences of a physical property O (for instance, tissue damage) might be the sole cause, by nomological necessity, of instantiations of the mental property M (pain in humans); occurrences of O might invariantly cause occurrences of M and of the physical property P (C-fiber stimulation); M is epiphenomenal, while P causes occurrences of the physical type Q (wincing and groans).

These circumstances are not only compatible with the claim that M weakly supervenes on P, but imply its truth. If O is the only possible cause of M, and if O invariantly causes M and P, then every instantiation of M is invariantly accompanied by nomological necessity by an instantiation of P. Consider a scenario where the circumstances in which M is said to be epiphenomenal generalize to all mental properties. In this scenario, all instantiations of mental properties share a common cause with occurrences of specific physical types, with which they are invariantly co-instantiated by nomological necessity, but, in contrast to which, they do not cause physical effects. In this scenario, not only epiphenomenalism, but also the physicalist weak supervenience claim is true. Thus, the physicalist weak supervenience claim is compatible with the form of dualism or pluralism known as epiphenomenalism.

The scenario described above does not imply the strong supervenience of the mental on the physical. If it were actual, epiphenomenalism would be true, while the physicalist strong supervenience claim could still be false. The way in which M is said to be epiphenomenal is compatible with possibilities that would make strong supervenience of M on P false, despite the truth of weak supervenience. In other possible worlds, because of different laws of nature or other external features of these worlds, occurrences of M might not be correlated with occurrences of P. We can think of worlds in which M is caused by O, but P is not, or worlds in which M is caused by another physical cause, while P is caused by O. Consider again the scenario described above, in which all mental properties are epiphenomenal in the way that M is said to be epiphenomenal. Based on the conclusions reached in regard to the individual case of M, we have reason to argue that the mentioned scenario does not imply the physicalist strong supervenience claim. However, this does not mean that epiphenomenalism falsifies it either. It means only that we are unable to argue in favor of the compatibility of these two positions by an appeal to that scenario.

In the literature, criticisms of the attempt to formulate theses of physicalism by means of the supervenience claim usually emphasize its compatibility with emergentism (HORGAN 1993, p. 559f; WILSON 2005, p. 438). In order to reveal the compatibility of the physicalist strong supervenience claim with emergentism, it might be fruitful to consider another thesis, with which the former is also said to be compatible. A version of type physicalism that asserts necessary type identities between the *prima facie* non-physical and the strictly physical not only resembles the physicalist strong supervenience claim, its truth guarantees the necessary relations between physical and mental properties postulated by the physicalist strong supervenience claim. If that form of type physicalism is true, then any two individuals, in any possibly worlds, cannot differ in some mental respect without differing in some physical respect. Thus, the physicalist strong supervenience claim would also be true.

Type physicalism is clearly incompatible with emergentism. As characterized above, emergentism is the view that mental states (and possibly other *prima facie* non-physical entities) are produced by physical entities, but differ from them, in the sense that they have causal powers that physical entities lack. For this reason, the compatibility of the physicalist strong supervenience claim with type physicalism cannot justify the assertion that the former is

compatible with emergentism. However, I think that a general sufficient condition for compatibility with the physicalist strong supervenience claim can be recognized in the former case. After specifying this condition, we may ask whether a version of emergentism can satisfy it.

The version of type physicalism described above is compatible with the physicalist strong supervenience claim because it postulates that *prima facie* non-physical properties are necessarily identical to strictly physical properties. By definition, this sufficient condition of compatibility cannot be satisfied by any form of emergentism. However, we might obtain a more general sufficient condition of compatibility if we abstract away the characterization of the nature of the relation that constitutes the identity thesis. Instead of characterizing the relation between *prima facie* non-physical properties and strictly physical properties as a relation of necessary identity, we could just characterize it as a relation of necessary covariation. This step is motivated by a feature that some authors have associated with attempts to characterize physicalism solely on the basis of a supervenience claim. It has been argued that these attempts are appealing mostly because they would not be subject to the strong commitments to identity relations that characterize the identity-based theses of physicalism. Accordingly, we conclude that a thesis is compatible with the physicalist strong supervenience claim if it guarantees a necessary covariation between *prima facie* non-physical properties and physical properties.

As in the case of physicalism, there are also various theses that have been called emergentism. It is not the aim of this paper to describe them or to take any stance in respect to which of them ought to be considered appropriate¹². The question that concerns me here is whether some genuine version of emergentism guarantees a necessary covariation between *prima facie* non-physical properties and physical properties. Interestingly, a conception of emergentism based on the notion of supervenience has been acknowledged as the most “widespread understanding of ontological emergence” (O’Connor & Wang 2012, p. 19). James Van Cleve (1990, 1990, p. 222) seems to have brought this thesis (which he attributes to C. D. Broad) to contemporary debates on the philosophy of mind. He formulates it as follows: “If P is a property of w, then P is emergent iff P supervenes with nomological necessity, but not with logical necessity, on the properties of the parts of w.”

According to Jessica Wilson (2005), Van Cleve’s conception of emergentism might guarantee, with a further specification, the necessary

¹² O’Connor & Wong (2012) offers an overview and appraisal of various conceptions of emergentism.

covariation that is sufficient for the strong supervenience of the *prima facie* non-physical on the physical. Wilson claims that the role-played by natural laws (which cover emergent laws) in determining the nature of things governed by these laws might be more significant than usually acknowledged. According to her, “[...] there are good philosophical and scientific grounds for thinking that the natures of the entities under discussion in the physicalism debates indeed depend on the actual laws of nature” (WILSON 2005, p. 437). The thesis that Wilson and others call “necessitarianism about laws” asserts that any possible world in which an entity of a certain kind is instantiated is a world that has “all the laws actually governing [entities of that kind]” (WILSON 2005, p. 437f.).

Van Cleve’s conception of emergentism argues for a supervenience relation that would hold with nomological necessity between an emergent property and its base. If necessitarianism about laws is true, the nomological necessity of the emergent supervenience relation guarantees the necessary covariation postulated by the physicalist strong supervenience claim. As described above, the physicalist strong supervenience claim states that any two individuals inhabiting different worlds are necessarily indiscernible in respect to *prima facie* non-physical properties if they are indiscernible in respect to their physical properties. If necessitarianism about laws is true, then any world that has an entity of a certain kind also has the laws that govern entities of this kind in the actual world. Any kind of entity whose existence in the actual world depends on emergent laws will only be instantiated in worlds in which the same emergent laws hold and the physical base is instantiated. Thus, the physicalist strong supervenience claim proves to be compatible with a conception of emergentism.

The physicalist global supervenience claim is also compatible with dualism (or pluralism, if we take the *prima facie* non-physical to include more than mental states). A physical duplicate of our world is a world in which every physical entity of the actual world is instantiated according to the same pattern of distribution. A physical duplicate is minimal if nothing else is added, or, in Lewis’ formulation, “no natural properties alien to our world are instantiated.” The physicalist global supervenience claim is falsified if a minimal physical duplicate of our world is not a duplicate in all other respects. I argue below that neither emergentism nor epiphenomenalism implies that a minimal physical duplicate of our world would not be a duplicate *simpliciter*. Epiphenomenal and emergent entities are conceived as being

caused or produced by physical entities. If they exist, their existence is due to physical entities of the actual world. If epiphenomenalism or emergentism is true, a minimal physical duplicate of the actual world is expected to cause or produce the same non-physical entities that make one of the mentioned forms of dualism or pluralism true. A minimal physical duplicate of our world would be inhabited by the same epiphenomenal or emergent entities of the actual world, and would be a duplicate *simpliciter* even if epiphenomenalism or emergentism were true. Thus, physicalist global supervenience fails as an attempt to characterize the metaphysical doctrine of physicalism.

Kim (1998) presents an associated reason why none of the specific forms of the physicalist supervenience claim should be considered as a thesis that appropriately characterizes the doctrine of physicalism. Kim (1998, p. 14) states that “[the thesis of] supervenience is silent on the nature of the dependence relation that might explain why the mental supervenes on the physical”. The two reasons are associated because the compatibility of the physicalist supervenience claims with forms of dualism is allowed by the failure of these claims to explain why the postulated dependency relation of the mental on the physical occurs.

A further reason for rejecting a characterization of the metaphysical doctrine of physicalism that is solely based on the relation of supervenience is given by what has been known as “Kim’s causal exclusion argument.” Its conclusion presents the entities that supervene upon the physical, but are not identical with the physical, as either epiphenomenal or sources of overdetermination. Overdetermination is usually characterized as a causal relation between an effect and two or more independent sufficient causes. It is a rare phenomenon that cannot be thought to occur every time pairs of beliefs and desires cause bodily movements. Therefore, the acknowledgment of one of the physicalist supervenience claims, but not of an identity-based thesis of physicalism, implies that the mental (or the *prima facie* non-physical, in general) is epiphenomenal.

The first premise of Kim’s causal exclusion argument is the principle of the causal closure of the physical world. In a very explicit and clear formulation, it says that: “Every physical effect has an immediate sufficient physical cause, in so far as it has a sufficient cause at all” (PAPINEAU, 2009, p. 59; see also KIM 2005, p. 15).

The principle of the causal closure of the physical world has already figured in Lewis' causal argument in favor of the identity of the mental and the physical. Lewis (1966, p. 23) presents it as "a traditional and definitive working hypothesis of natural sciences"

If the physical world is causally closed, then any physical entity or, more specifically, any physical event that is allegedly caused by an antecedent supervenient mental state would seem to have two independent sufficient causes (PAPINEAU, 2009, p. 61). There would be a sufficient physical cause, as the thesis of the causal closure of the physical world professes, and the alleged mental cause. According to the causal closure of the physical world, supervenient mental states would also seem to have at least two causes, if they have any sufficient cause at all. Consider an occurrent thought *M* (for instance, that Socrates is mortal) and another, antecedent thought *M'*, which might be said to be the cause of *M* (the occurrent thought that Socrates is just a man). If the mental supervenes on the physical, then *M* supervenes on a physical entity *P*. According to causal closure, if *P* has a sufficient cause at all, it has a sufficient physical cause *P'*, which would also cause *M*, since, according to the supervenience claim, *M* covaries with *P*. In this scenario, *M* would be sufficiently caused both by *M'* and *P'*.

The second premise of Kim's causal exclusion argument, namely, the metaphysical principle of causal exclusion, makes the claim of two independent sufficient causes unacceptable. Kim (2005, p. 17) characterizes this principle as follows: "If an event *e* has a sufficient cause *c* at *t*, no event at *t* distinct from *c* can be a cause of *e* (unless it is a genuine case of causal overdetermination)".

As I argued above, cases of overdetermination are rare. An example would be the death of a person simultaneously caused by poisoning and a gunshot. The rareness of such events does not allow us to conceive the numerous cases of mental causation as "genuine cases of overdetermination."

The causal exclusion argument leads to the conclusion that mental states must be identical to the physical entities on which they supervene in order to be causally efficacious. However, my intention in presenting and investigating Kim's causal exclusion argument was not to defend an identity-based thesis of physicalism. Rather, I intended to show that, when it is not complemented by another thesis, a physicalist supervenience claim is problematic, in the sense that it implies the extremely counterintuitive thesis of epiphenomenalism.

3 REALIZATION PHYSICALISM

The present section investigates the adequacy of another major attempt to characterize physicalism. Like the physicalist supervenience claims, realization physicalism explicitly denies the commitments to identity relations that constitute type and token physicalism. In a general characterization, it asserts that everything there is is either strictly physical or is realized by what is strictly physical.

Attempts to conceive physicalism by means of the notion of realization have been intensely pursued after the widespread acknowledgment of the problems associated with supervenience-based attempts. In a certain sense, it is correct to describe realization physicalism as a response to problems that cause the failure of supervenience-based attempts to characterize physicalism. This statement is supported by claims of some of its proponents. Kim emphasizes that realization physicalism explains the supervenience relation of the mental on the physical (KIM, 1998, p. 24; see also MELNYK, 2003, p. 52f.)¹³. Andrew Melnyk argues that realization physicalism provides a superior alternative to supervenience claims. Sidney Shoemaker emphasizes that it overcomes the threats of epiphenomenalism and overdetermination of *prima facie* non-physical entities (SHOEMAKER, 2007, p. 13).

Shoemaker (2007, p. 10f.) attributes the origins of realization physicalism to the difficulties faced by type physicalism, most specifically the multiple realizability argument. Remarks about the origins of this attempt to characterize physicalism indicate the aims that its proponents expected to accomplish. This thought determines the form and the aims of the present section. After presenting realization physicalism and elucidating its main elements, I investigate whether it appropriately characterizes physicalism by considering two aspects. Firstly, whether it offers responses to problems that made us abandon supervenience-based attempts. Secondly, whether realization physicalism is not an identity-based thesis in disguise.

There is more than one conception of realization physicalism. However, a general characterization can be obtained by considering common features of different conceptions. The investigation that constitutes this section is mostly based on conceptions of realization physicalism formulated by Melnyk in *A Physicalist Manifesto* (2003) and by Shoemaker in *Physical Realization* (2007).

¹³ Remember that Kim (1998) describes the lack of a proper explanation of the supervenience relation as the source of its compatibility with the different physicalist and dualist theses.

Despite differences between the two conceptions, I refer below to a singular thesis of realization physicalism to suggest that their general features constitute a unified core.

A significant feature of realization physicalism is its strong association with a conception of functionalism about mental states that is known as the functional state identity claim¹⁴ (BLOCK, 2007, p. 38). According to this view, mental states are identical with functional states. What makes something a mental state of a determinate type is its functional role, which is specified as the production of certain effects, typical effects, if events of determinate kinds, typical causes, occur. This view about the nature of mental states contrasts with the functionalist specification claim, which identifies mental states with the things that play the functional roles, i.e. what is caused by the typical causes and is the cause of the typical effects. The functionalist specification claim figures as a fundamental element of Lewis' defense of type physicalism. Realization physicalism contrasts with any attempt to characterize physicalism on the basis of the functionalist specification claim by avoiding the strong commitment to identity relations that this functionalist view demands¹⁵.

Although functionalism was originally a position about the nature of mental states, it does not prevent the formulation of a more comprehensive form of functionalism, which identifies all the different kinds of *prima facie* non-physical entities with functional roles. Melnyk explicitly endorses this generalization (2003, p. 8f.). Shoemaker (2007) defends a subtler alternative, according to which properties (or kinds of things) are not necessarily identical with functional roles or causal profiles. The alternative view consists in the weaker claim that, “[...] in the actual world, and worlds nomologically like it, having that causal profile is sufficient for being that property” (Shoemaker

¹⁴ Kim conceives the putative realization of mental states by physical entities as a realization of second order properties by physical entities playing determinate functional roles (Kim 1998, p. 19). Melnyk asserts that realization physicalism should be conceived as “a generalization [...] of psychofunctionalism” (Melnyk 2003, p. 7f.).

¹⁵ Melnyk's conception of functionalism also contrasts with the one proposed by Lewis in another respect. Melnyk argues that the functional roles he identifies with mental types cannot be discovered by means of conceptual analysis. In his view, “[s]tatements reporting the requisite identities, if discoverable at all, will only be discovered a posteriori, nondemonstratively inferred from empirical premises” (Melnyk 2003, p. 35). In another passage, he claims that “such identities will presumably be a posteriori, to be discovered empirically if at all, and hence not knowable on the strength of conceptual or linguistic competence alone” (Melnyk 2003, p. 55). See Gouvea (2012) for a discussion of the role of conceptual analysis for the specification of functional roles.

2007, p. 5). According to both forms of functionalism, the nature of *prima facie* non-physical entities is specified by their functional roles.

After recognizing the role of functionalism in the formulation of realization physicalism, the notion of realization can be appropriately elucidated. The *relata* of realization relations are tokens, i.e. concrete instances, of different types¹⁶. The relation of realization is established when a token of a certain type plays the functional role or has the causal profile that specifies some other type and, thus, instantiates a token of the latter. The realization relation has been described as a relation of necessitation (MELNYK 2003, p. 31f.). If a token of a certain type plays the functional role that specifies some other type, a token of the latter type is necessarily instantiated¹⁷. It is important to notice that the realization relation is not causal, but a relation of constitution (MELNYK 2003, p. 20 note 15; Shoemaker 2007, p. 10). This becomes clear if we consider that the realizer token is not expected to antecede the realized token, but rather to occur simultaneously. According to the characterization of the notion of realization, we are able to formulate realization physicalism as follows: it is the thesis that *prima facie* non-physical tokens are necessarily realized by strictly physical tokens, when (i.e., simultaneously) the latter play the functional roles that specify the former.

The notion of realization, which is conceived as a consequence of the performance of a functional role, guarantees a retentive or conservative attitude (in contrast to an eliminativist attitude) towards the *prima facie* non-physical entities. On the one hand, realization physicalism is not committed to the existence of things that seem to exist, but do not seem to fall under the notion of the strictly physical, but on the other, it is also not committed to their non-existence. According to realization physicalism, *prima facie* non-physical entities exist if there are tokens of strictly physical types that perform the specific functional roles identified with the types of *prima facie* non-physical entities. If the functional role of one of these types is not performed by any physical token, then, despite appearances, entities of this type are said not to exist. It must be emphasized that a physical realization relation is said to occur only if a functional role is in fact performed by a physical token. A relation of physical realization does not accompany every instantiation of a physical type whose tokens usually perform a specific functional role. It only accompanies

¹⁶ See Melnyk (2003, p. 20) and Shoemaker (2007, p. 3).

¹⁷ This aspect of a realization relation can also be described in terms of sufficient conditions. Shoemaker, for instance, asserts that "X realizes Y just in case the existence of X is constitutively sufficient for the existence of Y" (2007, p. 4).

instantiations of a physical type that actually perform the respective functional role. Shoemaker (2007, p. 21) offers a nice illustration of this point, in which he claims “C-fiber stimulation in a Petri dish will not realize pain, or any other mental state”.

The performance of a functional role by a token of a physical type depends on the instantiation of other physical tokens, as well as on physical laws. Although realization is conceived as a relation between a token that is realized and a token that performs a functional role, the realization base must be much larger. Proponents of realization physicalism all acknowledge this condition. Kim (1998, p. 22) argues that the realization of a mental state “depends on the nature of the system in which [the physical token realizer] is embedded”. He also emphasizes its dependency on the laws that govern the causal relations between the physical realizer and the elements of the functional role that is performed, i.e. the typical causes and effects (KIM 1998, p. 23). Melnyk distinguishes the narrow realizer of a *prima facie* non-physical token from the broad and broader realizers (MELNYK, 2003, p. 29). The narrow realizer is the physical token that performs the functional role. The broad and broader realizers are, respectively: the external physical conditions (other physical tokens) in addition to the narrow realizer; and physical laws in addition to the broad realizer. The external physical conditions and physical laws that compose the broad and broader realizer are necessary conditions for the performance of the functional role by the narrow realizer. Shoemaker distinguishes the total realizer, which is the sufficient condition for realization, from the core realizer, which is a salient part (SHOEMAKER, 2007, p. 21). Although the realization base reveals itself to be much larger, there is a reason for discriminating and attributing special status to the physical token that performs a functional role. The other components of the broader or total realizer, which Shoemaker (2007, p. 21) calls “surround”, constitute a background that remains more or less the same. The occurrence of the physical token that plays the functional role is what makes the difference for the realization of a simultaneous token of another type. It is, as Shoemaker says, a salient feature of the total realizer.

At this point, the present section turns to an investigation of whether realization physicalism is a metaphysical thesis that appropriately characterizes the doctrine of physicalism. Proponents of realization physicalism conceived it as an identity-independent thesis that overcomes the problems affecting supervenience-based attempts. I try to ascertain whether some conception of

realization physicalism really accomplishes the aim its proponents had in sight. If it does, I argue we have enough evidence to consider realization physicalism, together with type and token physicalism, as an appropriate characterization of the metaphysical doctrine of physicalism.

In the last section, I argued that physicalist supervenience claims fail to characterize physicalism appropriately. Three reasons were given to justify this view. Firstly, physicalist supervenience claims leave the supervenience relation unexplained. Secondly, they are compatible with forms of dualism or pluralism (epiphenomenalism or emergentism). Thirdly, they imply that *prima facie* non-physical entities would be either epiphenomenal or sources of overdetermination.

Kim (1998) argues that realization physicalism explains how the supervenience of the *prima facie* non-physical on the physical might occur. The explanation derives from the fact that realization physicalism entails a physicalist supervenience claim. If *prima facie* non-physical types are functional roles, and *prima facie* non-physical tokens are realized by the physical tokens that perform these functional roles, then two individuals cannot differ in some *prima facie* non-physical respect if they do not differ in some physical respect. However, not all kinds of physicalist supervenience claims could be explained in this way. The relations of realization postulated by realization physicalism depend, as seen above, on physical laws governing the causal relations that consist in the performance of functional roles. For this reason, Kim argues that realization physicalism explains the supervenience thesis that “has only the force of nomological necessity, not that of full metaphysical or logical / conceptual necessity” (KIM, 1998, p. 23f.). In other words, the truth of realization physicalism would explain a weak supervenience of the *prima facie* non-physical on the physical, but not strong supervenience. I agree with Kim in this respect. It is, however, still unclear whether the truth of realization physicalism would explain the physicalist global supervenience claim.

Melnyk denies that realization physicalism entails and, consequently, explains, the physicalist global supervenience claim as conceived by Haugeland, Lewis and Jackson. He claims that since realization physicalism

[...] entails nothing at all about how [*prima facie*] nonphysical tokens [...] are realized in other possible worlds, it does not entail, in particular, that every such token in every world indiscernible physically from the actual world be physically realized (MELNYK, 2003, p. 56).

However, Melnyk acknowledges that another formulation of the physicalist global supervenience claim is entailed by realization physicalism. According to him, realization physicalism entails the following global supervenience claim: for any possible world in which realization physicalism is true, if it is a physical duplicate of the actual world, then it is a duplicate *simpliciter* (MELNYK 2003, p. 56).

Contra Melnyk, I argue below that realization physicalism does entail and explain the physicalist global supervenience claim in its original formulation. My defense of this view is based on evidence that Melnyk's alternative formulation of the physicalist global supervenience claim is highly problematic. Instead of quantifying over all physical duplicates of the actual world, Melnyk's supervenience claim asserts that the only physical duplicates for which realization physicalism is true are duplicates *simpliciter* of the actual world. This formulation clearly distinguishes the set of possible worlds that are physical duplicates of the actual world from the set of possible worlds that are physical duplicates of the actual world in which realization physicalism is true. However, the distinction between these sets of possible worlds renders realization physicalism problematic. It implies that even if realization physicalism is true in the actual world, it can still be false in a physical duplicate of the actual world.

There seem to be two ways of explaining the possibility of realization physicalism being true in the actual world, but false in some physical duplicate of the actual world. One is to emphasize that a physical duplicate of a world is not a minimal physical duplicate. A physical duplicate of the actual world that is not minimal can have an entity, for instance a ghost that is neither physical nor realized by the physical. Thus, although the world just described is a physical duplicate of our world, realization physicalism is false there. However, this explanation is not available. Melnyk might have forgotten to formulate the physicalist global supervenience claim with a restriction or a stop clause in respect to the physical duplicates of the actual world that are expected to be duplicates *simpliciter*. In contrast, Lewis and Jackson emphasized that only the minimal physical duplicates of the actual world are expected to be duplicates *simpliciter*.

There is another way to try to explain the strange possibility of realization physicalism being true in the actual world, but false in some physical duplicate of the actual world. One could argue that the physical components of a minimal physical duplicate of the actual world do not guarantee the truth of realization physicalism. However, this implies that, if realization physicalism is true in a world (even in the actual world), it is not true due to its physical components. Contrary to this conclusion, proponents of realization physicalism should defend the position that the truth of realization physicalism in this world and any other must be due to their physical components. Realization physicalism asserts that everything there is is either strictly physical or is realized by physical tokens playing functional roles. Thus, its putative truth, explains why any minimal physical duplicate of the actual world would be a duplicate *simpliciter*.

According to Kim, the problem of the undesirable compatibility of physicalist supervenience claims with forms of dualism (or pluralism) can be solved if the supervenience relation is properly explained. I argue that the explanation offered by realization physicalism overcomes this problem.

Let us consider, first, why realization physicalism is incompatible with emergentism. There are two reasons in favor of this claim. One is that realization physicalism denies that mental states or *prima facie* non-physical entities in general could have intrinsically non-physical causal powers. The causal powers attributed to *prima facie* non-physical entities are, according to realization physicalism, due to their physical realizers. If some token of pain causes winces and groans, it is because there is a physical token performing pain's functional role. Given that pain causes winces and groans because a physical token causes them, pain's causal power cannot be intrinsically non-physical. The other reason for the incompatibility of realization physicalism with emergentism consists in the rejection of the possibility that *prima facie* non-

physical entities are instantiated by means of fundamental emergent laws (MELNYK 2003, p. 31f.).

The incompatibility of realization physicalism with epiphenomenalism is nicely demonstrated by Shoemaker. However, his argument demands some knowledge of an account of realization physicalism that might not be generally endorsed by proponents of realization physicalism. According to Shoemaker, not only kinds of *prima facie* non-physical entities, but also kinds of physical entities have causal profiles that individuate them. Based on this thesis, he formulates “the subset account” of realization (SHOEMAKER, 2007, p. 12). As a first approximation, Shoemaker (2007, p. 12) conceives the subset account of realization as follows:

[...] property P has property Q as a realizer just in case (1) the forward-looking causal features of property P are a subset of the forward-looking causal features of property Q, and (2) the backward-looking causal features of P have as a subset the backward-looking causal features of Q.

This characterization of the subset account needs some modifications to avoid the consequence of conjunctive properties being realizers of their conjuncts (SHOEMAKER 2007, p. 13). However, this initial formulation is sufficient to reveal the incompatibility between realization physicalism and epiphenomenalism.

The realization of tokens of *prima facie* non-physical types is said to be necessitated by physical tokens performing causal profiles that include as parts the causal profiles of the *prima facie* non-physical types. As an illustration, consider the types A, B, P, Q, X, Z, and interpret the symbol “→” as meaning that tokens of the type(s) mentioned before the symbol typically cause tokens of the type(s) mentioned after the symbol. Take the causal profile of P to be: A or B → P → X; and the causal profile of Q to be: B → Q → X and Z. According to the subset account, and given the configuration of the causal profiles of the types P and Q, if a token of Q performs its causal profile, a token of P is realized.

Against the objection that realization physicalism might be compatible with epiphenomenalism, Shoemaker (2007, p. 17) presents the following argument:

If the forward-looking causal features of a realized property are a subset of the forward-looking causal features of its realizers, it stands to reason that the causal powers of an instance of the realized property will be a subset of the causal powers of the instance of the property that realized it on that occasion.

Shoemaker's argument asserts that a *prima facie* non-physical token has causal powers if its forward-looking causal features constitute a part or subset of the forward-looking causal features of its realizer. The putative causal power of the realized token is conceived as part of the putative causal power of its realizer. Given that the realizer has causal power, otherwise, the realization relation could not occur, the realized *prima facie* non-physical token also has this power.

There is still one problem concerning physicalist supervenience claims that might threaten the status of realization physicalism as an appropriate characterization of physicalism. Kim's causal exclusion argument asserts that, given the principle of the causal closure of the physical world and the metaphysical principle of causal exclusion, *prima facie* non-physical entities that are not identical to strictly physical entities must be epiphenomenal. However, as Shoemaker's argument above reveals, at least one conception of realization physicalism is not compatible with epiphenomenalism. Should the conclusion be that the *prima facie* non-physical entities realized by the strictly physical are also identical to the strictly physical? This would imply that realization physicalism is an identity-based thesis of physicalism in disguise. Against this conclusion, Shoemaker argues that realization physicalism is indeed independent of the strong commitment to identity relations of type and token physicalism. According to him, the causal efficacy of *prima facie* non-physical entities does not depend on a putative identity with physical entities (SHOEMAKER 2007, p. 17).

Shoemaker's response to Kim's causal exclusion argument presents the effects caused by *prima facie* non-physical entities as products of overdetermination. However, he claims, "this is not overdetermination of an objectionable sort" (SHOEMAKER 2007, p. 53). The kind of overdetermination that the metaphysical principle of causal exclusion rejects presents two completely independent sufficient causes. The kind of overdetermination that is expected to follow from the attribution of causal powers to realized *prima facie* non-physical entities also presents two

causes, but one is part of the other. Shoemaker (2007, p. 53) illustrates this conception of overdetermination by suggesting that we consider the following case: “we can say that Smith’s death was caused by the salvo of shots fired by the firing squad and that it was caused by the shot fired by Jones, where Jones’ shot was the only member of the salvo that hit Smith”. Thus, there are good reasons to acknowledge realization physicalism, together with token and type physicalism, as an appropriate characterization of the metaphysical doctrine of physicalism.

CONCLUSION

The paper evaluated theses that were formulated and proposed as identity-independent characterizations of physicalism, namely physicalist supervenience claims and realization physicalism. After elucidating the different physicalist supervenience claims (based on weak, strong and global supervenience), I argued that none of them constitutes an adequate characterization of physicalism. Three reasons were given in favor of this conclusion: their compatibility with forms of dualism (or pluralism); the fact that the supervenience relation is left unexplained; and Kim’s causal exclusion argument, which asserts that merely supervenient entities (i.e., ones that are not identical to strictly physical entities) must be epiphenomenal. The last section of the paper revealed and discussed common and distinct features of different formulations of the realization physicalism proposed by J. Kim, A. Melnyk, and S. Shoemaker. In conclusion, I argue that realization physicalism fares better as a candidate for characterizing physicalism, since it avoids problems that render supervenience-based attempts inadequate.

GOUVEA, R. A. S. Fisicalismo sem identidade. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 253-280, Abr./Jun., 2020.

RESUMO: O artigo apresenta e discute as tentativas mais influentes de caracterizar o fisicalismo sem postular relações de identidade entre o que é físico e o que é *prima facie* não físico. A primeira seção trata da possível crítica de que essas tentativas são equivocadas, porque contradizem o bordão fisicalista “tudo o que existe é físico”. Na segunda seção, elucido as diferentes formulações da tese fisicalista da superveniência, e argumento que nenhuma delas consiste em uma caracterização adequada do

fisicalismo. Três razões são oferecidas em favor dessa conclusão: sua compatibilidade com formas de dualismo (ou pluralismo); o fato de que a relação de superveniência é mantida sem explicação; e o argumento de Kim da exclusão causal, segundo o qual entidades meramente supervenientes (i.e., aquelas que não estão em relações de identidade com entidades estritamente físicas) devem ser epifenomenais. A terceira seção apresenta os aspectos gerais de outra tentativa de caracterizar o fisicalismo independente da identidade, a saber, o fisicalismo de realização. De acordo com essa posição, ocorrências de tipos *prima facie* não físicos são realizadas por ocorrências de tipos físicos quando estes executam os papéis funcionais que especificam a natureza dos primeiros. A terceira seção também revela como o fisicalismo de realização lida com as objeções que tornam as teses fisicalistas da superveniência inadequadas para a caracterização do fisicalismo.

PALAVRAS-CHAVE: Fisicalismo. Identidade. Superveniência. Funcionalismo. Realização.

REFERENCES

- BLOCK, N. What Is Functionalism? In: BLOCK, N. **Consciousness, Function, and Representation** – Collected Papers. Volume 1, Cambridge, MA and London: The MIT Press, p. 26-44, [1980], 2007.
- DAVIDSON, D. Mental Events In: BLOCK, Ned. (Ed.) **Readings in the Philosophy of Psychology**. Volume 1, London: Methuen and Co., 1980 [1970], p. 107-119.
- FODOR, J. A. Special Sciences (or the Disunity of Science as a Working Hypothesis In: BLOCK, Ned. (Ed.) **Readings in the Philosophy of Psychology**. Volume 1, London: Methuen and Co., p. 120-133, [1974], 1980.
- GOUVEA, R. A. S. A constraint on reductive explanations: the (most) precise definitions of the special sciences” In: GRIEßER, Wilfried. (Ed.) **Reduktionismen** – und Antworten der Philosophie, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012, p. 45-57.
- GOUVEA, R. A. S. Physical objects, physical theories and what is physical in physicalism. **Dissertatio**, Vol. 44, p. 39-64, 2016.
- HAUGELAND, J. Weak Supervenience. In: HAUGELAND, J. **Having Thought** – Essays in the metaphysics of mind, Cambridge, MA and London: Harvard University Press, p. 89-107, [1982], 1998.
- HORGAN, T. From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World. **Mind**, New Series, Vol. 102, No. 408 (Oct. 1993), p. 555-586, 1993.
- JACKSON, F. **From Metaphysics to Ethics: A Defense of Conceptual Analysis**, Oxford and New York: Oxford University Press, 1998.
- KIM, J. Psychophysical supervenience. In: KIM, J. **Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays** (Cambridge Studies in Philosophy), Cambridge: Cambridge University Press, p. 175-193, [1981], 1993.
- KIM, J. Concepts of supervenience. In: KIM, J. **Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays** (Cambridge Studies in Philosophy), Cambridge: Cambridge University Press, p. 53-78, [1984], 1993.

KIM, J. 'Strong' and 'global' supervenience revisited. In: KIM, J. **Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays** (Cambridge Studies in Philosophy), Cambridge: Cambridge University Press, p. 79-91, [1987], 1993.

KIM, J. **Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation** (Representation and Mind), Cambridge, MA: The MIT Press, 1998.

KIM, J. **Physicalism, or something near enough** (Princeton Monographs in Philosophy), Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.

LEWIS, D. An Argument for the Identity Theory. **The Journal of Philosophy**, Vol. 63, No. 1 (Jan. 1966), p. 17-25, 1966.

KIM, J. Introduction. In: KIM, J. **Philosophical Papers** Volume 2, New York, Oxford: Oxford University Press, p. ix- xviii, 1987.

KIM, J. Psychophysical and theoretical identifications. In: KIM, J. **Papers in metaphysics and epistemology** (Cambridge Studies in Philosophy), Cambridge: Cambridge University Press, p. 248-261, [1972], 1999.

KIM, J. New work for a theory of universals In: KIM, J. **Papers in metaphysics and epistemology** (Cambridge Studies in Philosophy), Cambridge: Cambridge University Press, p. 8-55, [1983], 1999.

KIM, J. Reduction of mind In: KIM, J. **Papers in metaphysics and epistemology** (Cambridge Studies in Philosophy), Cambridge: Cambridge University Press, p. 291-324, [1994], 1999.

McLAUGHLIN, B. and BENNETT, K. Supervenience. In: ZALTA, E. N. (Ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter Edition 2011), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/supervenience/>, 2011.

MELNYK, A. **A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism** (Cambridge Studies in Philosophy), Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

O'CONNOR, T. and WANG, H. Y. Emergent Properties. In: ZALTA, E. N. (Ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring Edition 2012), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/properties-emergent/>, 2012.

PAPINEAU, D. The Causal Closure of the Physical and Naturalism. In: McLAUGHLIN, Brian, BECKERMANN, Ansgar and WALTER, Sven. (Eds.) **The Oxford Handbook of Philosophy of Mind**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 53-65.

PLACE, U. T. Is Consciousness a Brain Processes? **British Journal of Psychology**, vol. 47, p. 44-50, 1956.

PUTNAM, H. The Nature . of Mental States" In: PUTNAM, H. **Mind, Language and Reality**, Philosophical Papers Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, p. 429-440, [1967], 1975.

SHOEMAKER, S. **Physical Realization**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2007.

SMART, J. J. C. Sensations and Brain Processes. **The Philosophical Review**, vol. 68, n. 2, p. 141-156, 1959.

Van CLEVE, J. Mind-Dust or Magic? Panpsychism Versus Emergence. **Philosophical Perspectives**, Vol. 4, Action Theory and Philosophy of Mind, p. 215-226, 1990.

WETZEL, L. Types and Tokens In: ZALTA, E. N. (Ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring Edition 2011), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/types-tokens/>, 2012.

WILSON, J. Supervenience-based Formulations of Physicalism. **NOÛS**, vol. 39 n. 3, p. 426-459, 2005.

Recebido: 20/8/2017

Accito: 30/11/2018

O CARÁTER SUBSTANCIAL DOS ORGANISMOS VIVOS EM ARISTÓTELES


Rodrigo Romão de Carvalho¹

RESUMO: Neste artigo, procura-se analisar os fatores envolvidos na determinação da natureza substancial do organismo vivo, em Aristóteles. Tais fatores seriam, por um lado, a forte unidade e coesão interna composicional e, por outro, o elevado caráter de independência quanto às propriedades essenciais ou formais, relativamente às propriedades dos componentes materiais, por meio dos quais o organismo vivo vem a ser formado, ou com referência aos outros tipos de particularidades de seres. Com esta análise, pretende-se mostrar, ao mesmo tempo, que a unidade do composto orgânico-animado, de um modo geral, é constituída por um complexo arranjo de camadas estratificadas (elementos, partes homogêneas, partes não homogêneas), no qual as camadas ou os tipos de composições materiais apresentam, entre si, um forte grau de interdependência. Tal interdependência entre as partes materiais, que formam uma rede composicional complexa e bem-articulada, faz com que as propriedades essenciais ou formais do todo orgânico se diferenciem sobremaneira das propriedades essenciais dos tipos de componentes que integram esse todo, caracterizando, assim, o caráter substancial da composição orgânica.

PALAVRAS-CHAVE: Substância. Organismo vivo. Unidade. Independência Composicional. Aristóteles.

INTRODUÇÃO

O caráter distintivo da constituição orgânica em Aristóteles é conferido pelo fato de essa constituição apresentar uma existência (i) individual e (ii) independente (METAFÍSICA, V. 8, 1017b25²). Tal existência é notadamente

¹ Doutor em Filosofia pelo Departamento de Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-9583-9073> Email: romaodc@gmail.com

² Nessa passagem, Aristóteles vale-se das expressões (i) *tóde ti* e (ii) *khoristòn*, as quais, de uma maneira literal, poderiam ser traduzidas por (i) “um isto” e por (ii) “separado”. Entendo que “um isto” e “separado” remeteriam, de um modo direto, às ideias ou aos sentidos de, respectivamente, “algo uno” ou “uma unidade”, e “o que é independentemente de outra coisa”, justamente por ser separado. Penso que tais expressões, além disso, estariam estreitamente vinculadas à noção de forma ou de essência, uma vez que aquilo que define “o que algo é” é a sua natureza própria, específica, ou seja, algo que é uno e independente de outras características.

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.15.p281>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

marcada pela noção de homonímia. Em linhas gerais, a noção de homonímia estipula que as partes das quais o ser vivo é composto somente são definidas como tais, na medida em que desempenham ou são capazes de desempenhar as suas atividades ou funções próprias³, a partir de certo arranjo composicional apropriado.

O todo orgânico não constitui uma mera soma de suas partes, pois a proporção e limite de seu tamanho, ou seja, a sua configuração (*schêma*) não é determinada por uma simples conjunção espontânea de séries causais, ocasionada por interações entre os movimentos dos componentes materiais. A devida configuração, ou arranjo disposicional de suas partes, isto é, o modo como as partes são concatenadas para poder realizar certa função, ou um conjunto articulado de funções, é promovida pelo princípio formal do organismo, de modo que o todo orgânico vem a ser algo distinto daquilo de que é constituído⁴.

Por isso, segundo Aristóteles, Demócrito não se pronunciou corretamente, ao identificar a forma com as configurações externas dos seres vivos, apreensíveis pelos sentidos. A esse respeito, é possível ler, no Livro I das *Partes dos animais* (I.1, 640b29-641a5, tradução nossa)⁵:

Se cada um dos animais e de suas partes fosse pela figura e pela cor, Demócrito teria se pronunciado de maneira correta: pois parece que ele assim pensou. Em todo caso, ao menos, ele afirma que a qualquer um é evidente de que qualidade é o homem em sua forma, ao ser reconhecido pela figura e pela cor. No entanto, também o homem morto possui a mesma forma de configuração, mas, no entanto, não é um homem. Além do mais, é impossível haver uma mão disposta de qualquer maneira que

³ Cf. *Meteorológicos*, IV.12, 389b31-390a2; *De Anima*, II.1, 412b11-15, 19-21; *Geração dos animais*, I.19, 726b22-24, II.1, 734b25-27, 735a8-9, II.5, 741a10-13; *Metafísica*, VII.10, 1035b23-25.

⁴ Em uma passagem da *Geração e corrupção*, Aristóteles escreve o seguinte: “Dado que há entes que são em potência e entes que são em ato, é possível que as coisas combinadas sejam em um sentido e, em outro sentido, não sejam, resultando o produto de sua combinação diverso delas em ato, mas podendo cada ingrediente ser em potência o que era antes de se combinar, e não ser destruído” (*Geração e corrupção*, I.10, 327b23-26). O que Aristóteles pretende dizer, nessa passagem, é que a combinação que resulta na constituição dos organismos é, em ato, algo distinto dos elementos materiais da qual é composta, mas esses elementos não deixam de preservar em si e por si mesmos, em potência, as suas características essenciais. Desse modo, as coisas combinadas enquanto tais são, e não são, na medida em que as suas partes constituintes deixam de ser o que são em ato, e passam a ser em potência em relação ao todo do qual são partes.

⁵ Com relação às citações das obras de Aristóteles traduzidas para o português, utilizei a edição “Bekker I”, as traduções para o inglês, as edições bilíngues da “Loeb Classical Library”, as traduções para o espanhol, as edições “Gredos”, e as traduções para o português, de L. Angioni, dos Livros I e II da *Física* e do Livro I das *Partes dos animais*.

houver, por exemplo, uma de bronze ou uma de madeira, a não ser por homonímia, tal como o médico desenhado. Pois ela não seria capaz de efetuar sua função própria [...]. E semelhantemente a estes casos, nenhuma das partes de um morto seria propriamente tal, quero dizer, por exemplo, olho, mão⁶.

Para Aristóteles, uma mão – ou qualquer que seja a parte do organismo – só é o que é em função do todo orgânico do qual faz parte. A mão separada do corpo, ou a mão de um homem morto, só se diz mão por homonímia, tal como uma mão pintada ou esculpida, pois ela não desempenha a função que a caracteriza enquanto tal, e pela qual definimos o que ela é. Da mesma maneira, um homem morto pode apresentar um mesmo formato externo de um homem vivo, enquanto se mantém de alguma forma preservado, ou enquanto não aparenta estar se decompondo. Todavia, um homem morto não é, de fato, um homem, a não ser por homonímia.

O que distingue o homem é justamente a sua capacidade de executar determinadas funções próprias, e que o habilita a desempenhar certas atividades características como, entre outras, a nutrição, a respiração, o crescimento, a sensação, a locomoção etc. Assim, conforme Aristóteles, não se deve pensar em um organismo vivo em termos de configuração externa – como Demócrito equivocadamente supunha, ao pretender que o homem poderia ser conhecido “pela figura e pela cor” (*toi schémati kai toi chrómati*) –, mas sim em termos de função, ou conjunto articulado de funções, em vista do qual ele vem a ser como tal e pelo qual apreendemos a sua definição, o seu *logos*.

Nessa perspectiva, os ossos de uma ossada, por exemplo, podem até preservar durante muito tempo uma mesma configuração estrutural e uma semelhante disposição material, mas, apesar disso, eles não são mais de fato ossos – eles só são ditos “ossos” por homonímia (com relação ao dedo, ver: METAFÍSICA, VII.10, 1035b24-25), visto que perderam a capacidade de executar as suas funções características e essenciais, por meio das quais os definimos. Tais funções são as seguintes: tornar possível a flexão do corpo, por

⁶ *Ei mèn oún tòi skhémati kai tòi khrómati hékastón esti tón te zóion kai tón moríon, orthós an Demókritos légoi: pháinetai gàr hoútos hupolabeín. Pheì goún pantù dèlon éinai hoíon ti tèn morphén estin ho ánthropos, hos óntos autoú tòi te skhémati kai tòi khrómati gnorímou. Kaítói kai ho tethneós ékhei tèn autèn tou skhématos morphén, all'hómos ouk éstin ánthropos. Éti d'adúnaton éinai kheíra huposóun diakeiméne, oíon khalkèn è xulínen, plèn homonímios, hósper tòn gegramménon iatrón. Ou gàr dynésetai poieín tòn heautés érgon [...]. Homotós de toútois oudè tòn tou tethnekótos moríon oudèn éti tòn toioúton estí, légo d'hoíon ophthalmós, kheír.*

meio de suas articulações, juntamente com a carne a eles anexada, através de ligaduras leves e fibrosas, e proteger os órgãos internos, como, por exemplo, as costelas que envolvem o peito, ao servir de proteção às vísceras em torno do coração (PARTES DOS ANIMAIS, II.9, 654b27-655a2).

O osso e a carne, sendo compostos homogêneos, possuem cada qual determinadas qualidades e afecções próprias, como dureza, fragmentação, brandura, tensão etc., decorrentes de certas interações entre os componentes elementares, em função de suas propriedades essenciais, tais como o calor, o frio, e dos movimentos gerados por eles:

Tais partes [*sc.* homogêneas], então, podem gerar-se por meio do calor e do frio, e pelos movimentos produzidos por eles, uma vez que são solidificadas pelo calor e pelo frio: refiro-me a todas as partes homogêneas, como a carne, osso, o cabelo, o tendão e similares; todas, pois, se distinguem pelas diferenças mencionadas: tensão, ductilidade, fragmentabilidade, dureza, maleabilidade e as demais deste tipo; estas surgem por meio do calor, do frio e dos seus movimentos combinados (METEOROLÓGICOS, IV.12, 390b2-9. Tradução nossa.)⁷.

No entanto, dado que o osso, na composição orgânica, está intimamente vinculado a outros ossos e à carne a ele ligada, em virtude da natureza orgânico-formal do animal, as diferentes qualidades e afecções próprias dessas partes seriam, por isso, subsumidas ao todo composicional, a fim de que seja possível a flexão corporal.

1 O TODO ORGÂNICO

O organismo vivo como um todo é capaz de realizar o conjunto articulado de funções que o caracteriza como tal, na medida em que vem a ser constituído por um complexo arranjo material de camadas estratificadas, envolvendo três tipos de composição: (i) a que corresponde aos elementos: fogo, ar, água e terra; (ii) as partes homogêneas (*homoiomeres*): sangue, carne, ossos etc.; (iii) as partes não homogêneas (*anhomoiomeres*): mãos, olhos,

⁷ *Tā mèn oûn toiaûta mória thermôteti kai psukhrôteti kai tais hypò toutôn kinésēsîn endékhetai gigenesthai, pēgnūmena tōi thermōi kai tōi psukhōi: légo d'bōsa homoiomerē, hoion sárka, ostoûn, trikhās, neûron, kai bōsa toiaûta; pánta gàr diaphérei tais próteron eivreménais diaphoraís, tásei, hēlxei, thraúsei, sklerôteti, malakôteti kai tois állois tois toioútois; taûta dè hupò thermōu kai psukhōu kai tōn kinéseon gignetai meignuménon.*

pulmões⁸ etc. (GERAÇÃO DOS ANIMAIS, I.1, 715a9-12; BOGEN, 1996, p. 183-184). O primeiro nível de composição orgânica serve de base para a composição de todos os outros níveis constituintes, mas, de um modo mais imediato, se apresenta como componente material das partes homogêneas. Já as partes homogêneas, formadas pelos quatro elementos, funcionam como componentes das partes não homogêneas, enquanto estas, por sua vez, constituem a composição do ser vivo como um todo (PARTES DOS ANIMAIS, II.1, 646b5-8). Assim, pode-se notar que a constituição orgânica é disposta por certas camadas composicionais, de maneira que os níveis de composição inferiores servem de matéria para os níveis de composição situados nas camadas superiores:

O úmido, o seco, o quente e o frio⁹ são matéria dos corpos compostos [...]. A segunda composição dos primeiros elementos constitui, nos seres vivos, as partes homogêneas, como o osso, a carne e as outras partes semelhantes. A terceira, e última quanto ao número, é a das partes não homogêneas, como o rosto, a mão e as partes semelhantes (PARTES DOS ANIMAIS, II.1, 646a16-24, tradução nossa.)¹⁰.

Dentre os três tipos de composição que, de certa forma, podem ser designados como matéria do organismo, somente o primeiro, correspondente aos quatro elementos, pode existir à parte do ser vivo. As partes homogêneas e não homogêneas, distintamente dos elementos, não se encontram na natureza aquém e além da existência do organismo vivo. Ossos, carne, mãos, olhos etc. vêm a ser e são definidos estritamente pela função que eles exercem no organismo como um todo¹¹. Assim, eles não são o que são sem o organismo

⁸ As partes homogêneas e as partes não homogêneas, respectivamente, corresponderiam, mais ou menos, à nossa distinção entre tecidos e órgãos.

⁹ Nesse trecho, no lugar de mencionar os quatro elementos – (i) fogo, (ii) ar, (iii) água e (iv) terra –, Aristóteles cita os tipos de propriedades essenciais que caracterizam os componentes elementares. O (i) fogo é caracterizado por ser quente e seco, o (ii) ar, quente e úmido, a (iii) água, fria e úmida e a (iv) terra, fria e seca (*Geração e corrupção*, II.3, 330b3-5). No entanto, levando-se em conta outras passagens das obras aristotélicas, é mais comum a menção dos quatro elementos, ao invés de suas propriedades essenciais, a fim de se referir aos componentes materiais que constituem a base, não somente das partes que compõem os organismos vivos, mas, de um modo geral, de todos os compostos ou substâncias naturais. Ver, por exemplo: *Partes dos animais*, I.1, 640b8-11; II.1, 646b5-8; *Geração e corrupção*, II.8, 334b32 e ss.; *Meteorológicos*, IV.12, 389b26-28.

¹⁰ *Hugròn gàr kai xeròn kai thermòn kai psùkhon hýle tôn sunthéton somáton estín [...]. Deutéra de sústasis ek tôn próton he tôn homoiomeròn phýsis en tois zóiois estín, hoion ostoú kai sarkòs kai tôn állon tôn toioútou. Trite de teleutaía kat'arithmòn he tôn anomoimeròn, hoion prospou kai kheiròs kai tôn toioútou morion.*

¹¹ Com relação aos ossos e às veias, ver: *As Partes dos Animais*, II.9, 654a32-654b12.

do qual fazem parte (METAFÍSICA, VII.10, 1035b23-25). Enquanto caracterizados como tais, as partes homogêneas e as partes não homogêneas estabelecem uma relação de caráter *necessário* e de interdependência com a natureza formal do animal.

2 AS PARTES COMPOSICIONAIS DO ORGANISMO VIVO

Entre os elementos que compõem a matéria apropriada do ser vivo (partes homogêneas e não homogêneas) e, de um modo geral, a forma do animal, há uma relação de caráter *contingente*, pois os elementos, na composição orgânica, adquirem propriedades acidentais para se tornarem aptos a exercer as funções requeridas pelo vivente. Considerados em si mesmos, os elementos possuem propriedades essenciais, as quais, por meio de uma intervenção externa a eles próprios, vêm a adquirir novas propriedades. Contudo, essas propriedades essenciais dos elementos permanecem em potência na compleição do vivente. Um sinal disto é que, no processo de decadência ou deterioração do animal, as propriedades acidentais que os elementos apresentam, ao compor o organismo, passam a deixar de atuar em função das propriedades essenciais que esses elementos, por si mesmos, preservavam na forma de disposições¹². A esse respeito, Aristóteles (DE CAELO, II.6, 288b14-18, tradução nossa) assevera:

As debilidades, nos animais, são contra a natureza, como a velhice e o enfraquecimento. Pois, certamente, a constituição inteira dos animais está formada a partir de [elementos] tais que diferem de seus lugares próprios; pois nenhuma das partes ocupa o lugar que é próprio a ela mesma.¹³

¹² Waterlow afirma: “Os elementos no contexto biológico, ou totalmente deixam de lado suas naturezas originais, ou são modificados de modo a se adequarem às necessidades do todo. Na primeira alternativa, eles não estão absolutamente presentes no organismo [...]. Na segunda alternativa, enquanto os elementos puderem, em certo sentido, estarem *lá*, os modos nos quais manifestam a sua presença são dedutíveis apenas de um conhecimento prévio do organismo e suas necessidades, e não vice-versa” (Waterlow, S., 1982, p. 86). Para Waterlow, os elementos, ao constituírem os organismos vivos, perderiam as suas disposições essenciais. Entretanto, essas disposições são, justamente, o que explicaria a decadência ou a deterioração do animal.

¹³ *Hai en tois zóiois adunamíai pásai parà phísen eísin, hòion geras kai phthísis. Hóle gár isos he súsis tôn zóion ek toióuton sunéseken hà diaphéreí tois oikéiois tópois; outhèn gár tôn meròn ékbei tèn hautôi khóran.*

Ao formarem os animais, os elementos permanecem, sob a intervenção da natureza formal do ser vivo¹⁴, fora de seus lugares naturais. Assim, as disposições originais dos elementos são constrangidas, de sorte que a tendência de voltarem a essas disposições originais explica as debilitações que os animais inevitavelmente sofrem, aumentando gradativamente no decorrer do tempo¹⁵. O fato de que os elementos – cessada a intervenção externa que mantinha as suas propriedades essenciais desatualizadas no organismo – tendem a voltar a se comportarem segundo as suas respectivas naturezas, revela o caráter contingente da relação entre os elementos no seu estado primitivo e as propriedades adquiridas através da forma do organismo.

Os elementos tomados em si mesmos, então, mantêm uma relação de caráter contingencial relativamente às partes do ser vivo e ao organismo como um todo. No entanto, vimos que o mesmo não se dá com relação às partes homogêneas e às partes não homogêneas, visto que tais partes dependem do todo substancial para existirem, de modo que elas são definidas e são essencialmente como tais, em função da compleição orgânica. Há, portanto, uma forte relação de interdependência entre as partes e o todo, mas, também, entre as partes homogêneas e as partes não homogêneas. Um sinal disso seria a presença de certas disposições composicionais estruturadas de tal maneira a configurar uma espécie de interface entre as partes homogêneas e as partes não homogêneas.

Como M. Furth observou, há determinados tipos de “partes” intermediárias entre, por exemplo, a partes que compõem o coração (FURTH, 1988, p. 34-36): ele “é divisível em partes homogêneas, como cada uma das outras vísceras, porém, pela forma de sua configuração, é não homogêneo” (PARTES DOS ANIMAIS, 647a31-33). Enquanto composto de carne, o coração é uma parte homogênea, mas, na medida em que apresenta certo arranjo morfológico, para que possa desempenhar adequadamente a sua função, no organismo vivo, ele se manifesta como uma parte não homogênea.

¹⁴ A natureza formal do organismo vivo corresponde à alma, que se expressa por um conjunto articulado de funções vitais. Sobre o assunto em questão, vemos a seguinte passagem do *De anima*: “O que manteria juntos a terra e o fogo, que se deslocam para lugares contrários? Pois ambos se dispersariam, se não houvesse algo que impedisse. Mas, se há algo que impede, é a alma que é isso, assim como a causa do crescer e alimentar-se.” (*De anima*, II.4, 416a6-9).

¹⁵ A esse respeito, Whiting escreve: “Os organismos vivos envelhecem e decaem, porque os elementos que os constituem tendem a se moverem para os seus lugares naturais – fogo para o alto e terra pra baixo – com o resultado que os elementos, gradualmente, vêm a se separarem uns dos outros, e deixam de estarem presentes nas proporções necessárias à existência das partes homogêneas.” (WHITING, J. E., 1992, p. 82-83).

Talvez esse ponto se torne mais claro na seguinte passagem (PARTES DOS ANIMAIS, II.9, 654a32-654b13, tradução nossa):

A natureza dos ossos e das veias é similar. Ambos formam um sistema contínuo surgido de um princípio único, e nenhum osso existe por si mesmo, senão que, ou bem é como uma parte de um contínuo, ou bem está em contato e ligado a este, para que a natureza se sirva dele tanto como de um osso único e contínuo, tanto como de dois e divididos para facilitar a flexão. De igual modo, tampouco nenhuma veia existe por si mesma, senão que todas são parte de uma. Um osso, de fato, se fosse algo separado, não poderia cumprir a função para qual está destinada sua natureza (pois não poderia ser causa de nenhuma flexão nem extensão sendo descontínuo ou separado), e inclusive faria dano como um espinho ou uma flecha na carne. Similarmente, se uma veia estivesse separada e não unida a seu princípio, não poderia conservar o sangue que contém. O calor procedente daquele princípio impede que se coagule, e é evidente que o sangue separado se corrompe. O princípio das veias é o coração, dos ossos, naqueles animais que os têm, é a chamada coluna vertebral, da qual surge a estrutura contínua dos outros ossos.¹⁶

Os ossos e as veias, visto que são tomados individualmente, se mostram como partes homogêneas, mas, enquanto considerados como componentes de uma estrutura maior, levando-se em conta a conexão que há entre os ossos, em particular, e entre as veias, em particular, eles se apresentam como partes não homogêneas. Os ossos, no organismo vivo, estão essencialmente ligados uns aos outros, formando um sistema contínuo cujo princípio é a coluna vertebral (*rákhis*). E é necessário que eles se disponham de tal e tal modo, a fim de que seja possível a realização das funções pelas quais vieram a ser constituídos e pelas quais são definidos essencialmente como tais.

De uma forma semelhante, as veias formam uma rede interligada e contínua que se origina no coração (*Partes dos animais*, III.5, 667b16-20). Se assim não fosse, não seriam capazes de preservar as propriedades essenciais

¹⁶ Έκθει δ' homoíois he te tôn ostôn kai he tôn phlebôn phýsis. Hékatéra gàr autôn aph'henòs ergménē sunekhês esti, kai out' ostoúin estin auto kath' hautò oudèn, all' è mórión hos sunekhoús è haptómenon kai prosdedeménon, hína khétai he phýsis kai hos hení kai sunekhei kai hos dusí kai dieireménōis pròs tèn kámpsín. Homoíois dè kai phléps oudemía autè kath' hautén estin, Allá pásai mórión mias esisín. Ostoúin te gàr eí ti kekhorisménon èn, to t' érgon ouk àn epoíei hoú khárin he tôn ostôn esti phýsis (oúte gàr àn kámpseos èn aítion out' oerthótētos oudemiás mè sunekhês òn allà dialeípon), étit' éblapten àn hósper ákhanthá tis è belos enòn tais sarxín. Eíte phléps èn tis kekhorisméne kai mè sunekhês pròs tèn arkhén, ouk àn ésoze to em hautèi aíma. He gàr ap' ekéines thermótes kolúei pégnusthai, phaínetai dè kai sepómenon to khopizómenon. Arkhè dè tôn mèn phlebón he kardía, tôn d' ostón he kalouménon rákhis toís ékhousin ostá pásin, aph' hês sunekhês he tôn állon ostón esti phýsis.

do sangue contido nelas, para conduzi-lo a todas as partes orgânicas, a fim de nutri-las (GERAÇÃO DOS ANIMAIS, II.6, 743a8-10). É necessário que as veias estejam conectadas ao coração, que lhe fornecem o calor vital, sem o qual não haveria a manutenção das características próprias do sangue, pois, sob o efeito do calor vital, ele é quente e líquido, todavia, ao se separar, é frio e sólido (PARTES DOS ANIMAIS, II.3, 649b27-30).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dadas tais considerações a respeito do complexo composicional da substância orgânico-animada, penso que, com base na perspectiva aristotélica, a composição orgânica não poderia ser o resultado de uma combinação efetuada exclusivamente pelos movimentos resultantes das propriedades essenciais dos elementos. Se assim fosse, não seria possível explicar (i) por que de um animal proviria, com regularidade, outro de mesmo espécime, (ii) por que, constantemente, ocorreria a formação de certas disposições composicionais ajustadas à realização das atividades vitais e (iii) por que as distintas partes do ser vivo, no mais das vezes (*hôs epi to poly*)¹⁷, viria a ocupar em diversos indivíduos semelhantes posições na compleição do corpo¹⁸.

Nesse sentido, segundo Aristóteles, Empédocles procurava *desacertadamente* se valer apenas de causalidades de tipo materiais e eficientes associadas aos componentes materiais, autonomamente ligadas entre si por uma relação de concomitância, a fim de explicar, por exemplo, a composição da coluna vertebral no processo gerativo de um organismo vivo:

¹⁷ Essa expressão aristotélica refere-se aos eventos que sucedem com regularidade, mas que não deixam de comportar poucas exceções que fogem à regra.

¹⁸ Para ilustrar esse ponto, Pellegrin recorre a termos e expressões anacrônicas, tais como “ação mecânica” e “propriedades físico-químicas”: “É impossível que, deixadas à ação mecânica que resulta de suas propriedades físico-químicas, os elementos materiais se organizem espontaneamente em uma estrutura estável tão complexa quanto àquela do ser vivo.” (PELLEGRIN, 1995, p. 29). A ideia geral de que a natureza poderia ser explicada em termos de ações mecânicas é mais propriamente do século XVII, e a noção de propriedades físico-químicas é ainda mais recente. Mas, o que Pellegrin pretende dizer com (i) ações mecânicas e (ii) propriedades físico-químicas é que (i) o concurso espontâneo das séries causais que resultam (ii) das propriedades essenciais dos elementos, por si só, seria incapaz de explicar o estável e complexo arranjo composicional que os seres vivos comportam.

Empédocles não se pronunciou corretamente ao afirmar que muitos itens pertencem aos animais porque assim sucedeu concomitantemente no vir a ser; como, por exemplo, ter a espinha de tal e tal qualidade porque, ao se retorcer [sc. o corpo], sucedeu-lhe concomitantemente quebrar-se – ele não reconheceu, primeiramente, que é preciso que o esperma constituidor esteja já disposto no começo com uma capacidade de tal e tal tipo e, em seguida, que o produtor se apresente como anterior não apenas por definição, mas também no tempo: pois é um homem que gera um homem, de modo que é porque aquele homem é de tal e tal qualidade que o vir a ser sucede assim de tal modo para este outro (PARTES DOS ANIMAIS, I.1, 640a19-27. Tradução nossa).¹⁹

Para Empédocles, seria suficiente, pois, descrever a atividade gerativa da espinha dorsal recorrendo tão somente aos movimentos absolutamente necessários dos componentes materiais, os quais se realizam de uma maneira espontânea. Nessa perspectiva, seria em função de a coluna vertebral ser constituída por certa composição material, somado ao fato de o embrião, de um modo casual, contorcer-se várias vezes, que a coluna manifestaria determinadas características, isto é, que ela se apresentaria como um conjunto de vértebras articuladas. Assim, a função empreendida pela espinha dorsal, no organismo vivo como um todo, seria em virtude de um simples efeito espontâneo dos movimentos intrinsecamente ligados aos elementos materiais. Entretanto, Aristóteles pondera que, embora necessárias, as causalidades de tipo materiais e eficientes não seriam plenamente suficientes para explicar os devidos engendramentos das partes constituintes de um organismo vivo; pelo contrário, seria preciso servir-se de causas formais e finais, as quais direcionariam, de certa forma, o conjunto de causas materiais e eficientes sob a determinação de uma articulação de interdependência entre elas, de maneira a possibilitar ao ser vivo a execução efetiva de suas funções vitais características.

A posição que Aristóteles atribui a Empédocles, mas que também poderia ser atribuída a Demócrito, ou, de um modo mais geral, aos filósofos naturalistas do século V a.C., os denominados *physiologoi*²⁰, estabelece que

¹⁹ *Empedoklēs ouk orthōs eireke légōn hupárkhein pollà tois zōios dià tò sumbēnai hoútōs en tēi genēsei, hoíōn kai tēn rhákhin toiaútēn ékhein hōti straphéntōs katakthēnai sunēbe, agnoōn prōton mēn hōti dei tò spérma tò sunistān hupárkhein toiaútēn ékbon dýnamin, eith'hōti tò poiēsan prōteran hupèrkhen ou mónon tōi lōgoi allà kai tōi khōnoi: gennāi gàr ho ánthropos ánthropon, hōste dià tò ekeínon toíōnd' eínai he génesis toíade sumbainei toidi.*

²⁰ Aristóteles alega que a maioria dos filósofos naturalistas do século V a.C. confere unicamente a fatores materiais, e às propriedades essenciais a eles atinentes, os princípios através do quais a totalidade dos seres naturais, incluindo os organismos vivos, vêm a se constituir. Desse modo, a verdadeira natureza

a adequada encadeação dos conjuntos de causalidades materiais e eficientes se realizaria por meio de ações espontâneas, por causa tão somente de uma interação contingente entre os elementos, em razão de suas predisposições essenciais (FÍSICA, II.8, 198b23-31). Certamente, Aristóteles não aceitará esse posicionamento, pois, para ele, a apropriada conexão dos conjuntos de causas materiais e eficientes, pela qual o vivente vem a ser formado, não poderia realizar-se unicamente por relações fortuitas da matéria elementar.

Antes, esses conjuntos causais se arranjariam de uma maneira própria, através de causas formais e finais, as quais operariam sob o pressuposto de um princípio anterior, ou de um elemento teleológico, fazendo com que os componentes dos elementos materiais redirecionem o curso espontâneo de suas disposições essenciais e, em função desse redirecionamento, obtenham propriedades acidentais, as quais possibilitariam aos organismos vivos a efetivação de suas funções naturais. Os movimentos espontâneos da matéria elementar seriam, então, apropriadamente ordenados e encadeados por um fator teleológico de natureza formal, o qual não operaria senão por intermédio da *atividade seminal*, envolvida no processo reprodutivo, e não por alguma entidade misteriosa ou instância sobrenatural (NUSSBAUM, 1985, p. 60; ANGIONI, 2000, p. 162).

Por conseguinte, a constituição orgânica exibiria tanto (i) individualidade, pelo fato de suas partes constituintes apresentarem entre si uma forte relação de interdependência, quanto (ii) independência, na medida em que os fatores materiais das propriedades próprias dessas mesmas partes seriam subsumidos pelos fatores formais do organismo, em razão de suas propriedades *morfofuncionais*. No exemplo mencionado anteriormente, o osso (ou os ossos) e a carne, sendo corpos homogêneos de naturezas distintas, apresentam-se na constituição orgânica como uma unidade *individual* coesa e indissociável. Além disso, o osso e a carne manifestam outras propriedades *independentes* daquelas que tais corpos homogêneos exibem, enquanto analisados em separado, ou seja, o osso é relativamente duro, fragmentável etc., e a carne é relativamente maleável, tensa etc., porém, no organismo vivo, são definidos segundo suas capacidades de possibilitar a flexão corporal e de proteger os órgãos internos.

de todas as coisas corresponderia ao(s) elemento(s), por meio do qual elas são primeiramente geradas, e, ulteriormente, vêm a se dissociar (*Metafísica*, I.3, 983b6-11). Segundo Aristóteles, Anaxágoras de Clazômenas, por exemplo, defendia que os primeiros princípios eram infinitos, e que os entes naturais eram gerados e destruídos através exclusivamente de causas materiais, por um processo de mera agregação e desagregação (*Metafísica*, I.3, 984a11-19).

CARVALHO, R. R. The substantial feature of living organisms in Aristotle. *Trans/form/ação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 281-294, Abr./Jun., 2020.

ABSTRACT: In this paper, I will try to analyze the factors involved in determining the substantial nature of the living organism in Aristotle. Such factors would be, on the one hand, the strong unity and compositional internal cohesion and, on the other hand, the high character of independence as regards the essential or formal properties, relative to the proper properties of the material components through which the living organism comes to be formed, or relative to other types of particularities of beings. With this analysis, it is intended at the same time to show that, in a general way, the unity of the organic-animate compound is constituted by a complex arrangement of stratified layers (elements, homogeneous parts, nonhomogeneous parts), in which the layers or types of material compositions have a strong degree of interdependence among themselves. Such interdependence between the material parts, which form a complex and well-articulated compositional network, makes the essential or formal properties of the organic whole very different from the essential properties of the types of components that make up the whole, thus characterizing the substantial character of organic composition.

KEYWORDS: Substance. Living Organism. Unity. Compositional Independence. Aristotle.

REFERÊNCIAS

- ANGIONI, Lucas. **O hilemorfismo como modelo de explicação científica na filosofia da natureza em Aristóteles**. Belo Horizonte: Kriterion, vol. XLI, nº. 102, p. 136 – 164, 2000.
- ARISTÓTELES. **Aristotelis Opera**. BEKKER, I-II. (ed.), Academia Regia Borussica, Vols. I-II, Berlim, 1831.
- ARISTÓTELES. **The metaphysics**. Books I-IX. Trad.: H. Tredennick, London: The Loeb Classical Library, 1947.
- ARISTÓTELES. **Meteorologica**. Trad.: H. D. P. Lee. London: The Loeb Classical Library, 1952.
- ARISTÓTELES. **On sophistical refutations**. On Coming-to-be and Passing Away; On the Cosmos. Trad.: E. S. Foster, and D. J. Furley, London: The Loeb Classical Library, 1955.
- ARISTÓTELES. **Parts of animals. Movement of animals; Progression of animals**. Trad.: A. L. Peck, London: The Loeb Classical Library, 1961.
- ARISTÓTELES. **Acerca del cielo**. Meteorológicos. Trad. e notas de M. Candel, Madri: Biblioteca Clásica Gredos, 1996.
- ARISTÓTELES. **As partes dos animais**. Livro I. Trad. e comentários de L. Angioni, Campinas: Cadernos de História e Filosofia da Ciência, vol. 9, série 3, n. especial, 1999.

ARISTÓTELES. **Acerca de la generación y la corrupción.** Tratados Breves de Historia Natural. Trad. e notas de E. La Croce, e A. B. Pajares, Madri: Biblioteca Clásica Gredos, 1998.

ARISTÓTELES. **Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales.** Trad. e notas de E. J. Sánchez-Escariche, e A. A. Miguel, Madri: Biblioteca Clásica Gredos, 2000.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Trad. e notas de T. C. Martínez, Madri: Biblioteca Clásica Gredos, 2006.

BOGEN, James. Fire in the belly: Aristotelian elements, organisms, and chemical compounds. In: LEWIS, A. F; BOLTON R. (ed.) **Form, Matter, and Mixture in Aristotle.** . Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1996, p. 183-215.

FURTH, Montgomery. **Substance, form and psyche: an Aristotelian metaphysics.** Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

NUSSBAUM, Martha C. Aristotle on teleological explanation. In: NUSSBAUM, Martha C. **Aristotle's De motu animalium text with translation, commentary, and interpretive essays.** Princeton: Princeton University Press, 1985, p. 59-99.

PELLEGRIN, Pierre. **Aristote, partes des animaux: Livre I,** Paris - Introduction. GF-Flammarion, 1995.

WATERLOO, Sarah. **Nature, change and agency in Aristotle's Physics.** Oxford: Clarendon Press, 1982.

WHITING, Jennifer E. Living bodies. In: NUSSBAUM, M; RORTY, A (eds.) **Essays on Aristotle's De anima.** Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 75-91.

Recebido: 27/6/2018

Accito: 04/7/2019

COMENTÁRIO AO ARTIGO

“O caráter substancial dos organismos vivos em Aristóteles” de Rodrigo Romão De Carvalho.

Elena Pagni¹


O conteúdo deste comentário se coloca apenas como uma ampliação ou inserção de algumas questões importantes não apresentadas no artigo original por Carvalho (2020), em relação a alguns conceitos-chave aos quais o artigo não se refere, mas que realmente os pressupõe: o conceito de *psyché*, corpo *organikon*, a relação entre *physica* e psicologia, *dynamis* (potência) e *energeia* (ato) (DA II 4-6; III 1-5).

O QUE É PSIQUE?

Paolo Rossi (2009, p. 344), filósofo e historiador da ciência, assim define hilemorfismo:

[...] a tese segundo a qual matéria prima e forma substancial são os fatores constituintes últimos de todo corpo físico². A matéria é um princípio indeterminado e potencial, a forma principal, determinante e real”, argumentando, portanto, que” a doutrina hilemorfica pressupõe os conceitos de matéria e forma e se opõe diretamente às teorias atomísticas (corpo interpretável em termos de extensão e movimento).

Tal citação é muito importante e nos permite introduzir o tema em questão. Com efeito, Aristóteles está em busca de outras formas ou categorias

¹ Departamento de Filosofia, ICH, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG – Brasil.
 <https://orcid.org/0000-0001-5099-358X> Email: elenapagni@gmail.com

² Sugerimos “biológico”.

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.16.p295>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

filosóficas para expressar a vida (o viver) e o princípio do devir e do movimento dos corpos naturais. Tais categorias devem poder qualificar o viver como dimensão biológica e cognitiva dos entes naturais; contudo, é precisamente a palavra “qualificar” que nós queremos salientar. “Dos corpos naturais, alguns têm vida, outros não, e dizemos que a vida é a nutrição por si mesmo, o crescimento e o decaimento” (DA II 1, 412 a 11).

Vida significa manifestar disposições e capacidades/atividades que possibilitam o desenvolvimento da substância natural sensível, de acordo com o aperfeiçoamento do próprio ser. A reconceptualização da *psyché*, em termos de primeiro ato de um corpo que tem a vida em potência, portanto, tem a ver com a possibilidade de pensar a vida como um fenômeno que, embora preveja uma transformação do corpo, em termos materiais (causa material), na verdade e ao mesmo tempo enseja sua plena realização, segundo as funções específicas que cada espécie de alma torna possível (nutritiva e reprodutiva), sensitiva e intelectual (EN II 4).

O “viver” alcança uma atividade ou capacitação do ser; por isso, as funções da *psyché* e suas respectivas atualizações devem ser entendidas como atividades no sentido de *energhéias* e não de ações que terminam e que, nesse sentido, incluem a noção de movimento imperfeito ou *kinesis* (ref. definição de movimento). Exemplo: ver e ter visto é a mesma e única coisa; pensar e ter pensado é a mesma e única coisa; caminhar e ter caminhado não: o fim da ação “caminhar” é extrínseco à ação em si e é representado pela saúde.

Por isso, o filósofo pensa que qualquer concepção de princípio de vida, em termos ou espaciais (i.e., *psyché* platônica) ou redutíveis a elementos naturais, não seja capaz nem de explicar devidamente o viver como realização do *ergon* próprio nem de reunir a função biológica e cognitiva do corpo *organikon* (orgânico-instrumental). Com efeito, deve ser único o princípio através do qual vivemos, pensamos e percebemos.

Para explicar a relação entre *psyché* e corpo *organikon* e, também, a relação entre faculdade e funções múltiplas, Aristóteles introduz mais de uma metáfora. Pensamos, por exemplo, na metáfora da esfera e da linha tangente e na relação entre discreto e contínuo (primeiro sensor-> instante/número --> discreto/contínuo).

Nesse sentido, uma visão dimensional/geométrica (espacial) da *psyché* impediria a relação entre discreto e contínuo, a qual, para Aristóteles, está à

base da funcionalidade da *psyché* como um princípio único, mas distinto em suas faculdades e funções, e, portanto, também pode operar simultaneamente.

Aliás, no **primeiro livro** do DA, o objetivo é destacar os aspectos problemáticos ou aporéticos que se alcançam, adotando-se uma concepção da *psyché*, em termos ou dualísticos – *i.e.* decorrentes do orfismo e da influência pitagórica, inspirada a uma visão da *psyché* como entidade incorpórea e imortal e princípio de conhecimento racional e, pois, da ação moral do ser humano – ou em termos materialistas – de influência homérica (que aprimora a conexão material) (SASSI, 1996) e perpetuada com Anaxímenes de Mileto, Diógenes de Apolônia, Demócrito de Abdera, Empédocles de Agrigento.

O **segundo livro** introduz a definição de *psyché*, alcançando efetivamente uma síntese entre dialética e física. Com efeito, o aspecto formal da *psyché* é apresentado a partir de sua enunciação, em termos de ato, primeiro de um corpo que possui a vida em potência. Aliás, no segundo livro, Aristóteles (416 b 18; 416 b 33; 417 a 9; 417 a 14; 417 b 16) aborda as faculdades nutritiva e sensitiva, segundo a doutrina do ato e potência.

O **terceiro livro** entra no assunto da discriminação perceptiva e simultânea de sentidos de espécies diferentes: 1) os próprios a cada sentido, 2) os denominados comuns e 3) aqueles percebidos por acidente. Aliás, aqui Aristóteles (429 a 10; 429 a 13; 430 a 10) visa a explicar o funcionamento da atividade intelectual, introduzindo a distinção entre intelecto potencial e agente

RELAÇÃO ENTRE *PHYSICA* E PSICOLOGIA

A *psyché* aristotélica não é um corpo material, mas é o princípio do corpo: ele não pode existir independentemente do corpo e, de fato, constitui sua primeira causa; a *psyché* não se opõe ao corpo, como Platão havia argumentado, mas constitui uma parte essencial dele, sendo a primeira causa de vida de um ser que possui vida apenas em potência.

No primeiro livro do DA, Aristóteles justifica a escolha de uma investigação em torno da *psyché*, afirmando que o seu conhecimento deve ser considerado, em relação à precisão e ao objeto tratado, um dos conhecimentos mais admiráveis. Ele questiona qual é o método mais apropriado para estabelecer sua essência e descreve os problemas que um caminho semelhante de pesquisa suscita, bem como as possíveis alternativas para o desenvolvimento

de uma definição adequada da alma (MET. V 17, definição de limite). Antes de tudo, é necessário determinar a que gênero pertence a *psyché* e a qual das categorias identificadas corresponde (substância, qualidade, quantidade, etc.). Além disso, é necessário estabelecer se a alma está entre as coisas que estão no poder ou se é um ato, se é divisível em partes, se todas as almas são da mesma espécie e se a definição de alma é uma ou diferente para cada tipo.

Uma das questões mais importantes é, sem dúvida, a relativa ao tratamento da essência e à definição da alma; uma das críticas mais importantes que Aristóteles faz aos seus antecessores (especialmente aos pitagóricos e Platão) é que eles não foram capazes de compreender o estreito vínculo que existe entre a *psiche* e o corpo e de concentrar a pesquisa apenas na natureza da primeira, sem ter esclarecido sua relação com o corpo, precisamente como sendo possível, de acordo com os mitos pitagóricos, que qualquer alma se ligasse a qualquer corpo; parece que cada corpo tem sua própria espécie e forma (i.e. indivisibilidade da espécie).

Aristóteles define a alma como “forma” ou “enteléquia” (ato primeiro) de um corpo, no sentido de que constitui o princípio unitário das funções dos seres vivos e qualifica o ser de um corpo, de uma maneira ou de outra. A alma não é separada do corpo, mas constitui uma parte essencial dele, pois contém em si a razão de ser do próprio corpo; em última análise, é a forma, o princípio do movimento e o fim de cada corpo que pode ser considerado “vivo”. No início do segundo livro de *De Anima*, após um breve resumo dos conceitos fundamentais de “substância”, matéria e composição de matéria e forma, Aristóteles alcança a primeira formulação da definição de alma e afirma ser necessário que a alma seja substância, no sentido de que é a forma de um corpo natural que tem vida em potência.

Conforme declarado em “Física”, o termo “substância” refere-se a corpos naturais simples e compostos. Um corpo natural que tem vida é substância, porque é composto de matéria e forma; no caso da matéria, é o corpo que subjaz às determinações da forma. Como a forma determina a matéria, a alma determina o corpo; de fato, a alma é substância do corpo como forma e é a causa do ser de uma substância individual. Uma vez que tal substância é enteléquia, a alma é enteléquia do corpo.

Aristóteles distingue dois significados de enteléquia, “enteléquia é dita de duas maneiras, uma como conhecimento, a outra como seu exercício” e estabelece uma analogia entre a posse do conhecimento e a sono, por um lado, e vigília

e exercício do conhecimento, por outro: como o exercício do conhecimento pressupõe a posse do conhecimento; assim, o viver pressupõe a alma em todos os momentos de sua vida, de fato, a alma preside as principais funções dos seres vivos e é a principal causa de suas existências; mesmo um ser que não desempenha ativamente suas funções possui a alma, por exemplo, durante o sono. “Portanto, é claro que a alma é entelúquia no sentido em que é o conhecimento, porque, assim como o conhecimento é primeiro em relação ao exercício, a alma representa a mesma capacidade de viver.” A partir daqui, Aristóteles (2006) elabora uma definição mais completa da alma do que a anterior e afirma ser ela a primeira entelúquia de um corpo natural que tem vida em potência.

MATÉRIA E FORMA <----> *DYNAMIS* (POTÊNCIA) E *ENERGHEIA* (ATO) (DA II 4-6; III 1-5)

Vamos agora dar um exemplo de como podemos reconduzir a atividade da *psyché* à doutrina aristotélica da causalidade, no caso específico da faculdade sensível. De fato, em relação à função (*dynamis*) da percepção, a constituição material dos vários sentidos desempenha um papel fundamental dentro do fenômeno perceptivo; é precisamente a composição física de um órgão que determina sua disposição ou capacidade particular de receber um sensível em vez de outro; isto é, um órgão sensorial é potencialmente capaz de perceber uma certa forma sensível, devido ao fato de possuir uma configuração específica e uma composição material. No entanto, nossa opinião é que no DA a matéria não desempenha um papel central no exercício da sensação e que essa última envolve apenas a realização de uma certa capacidade do órgão; com efeito, no ato de receber a forma sensível sem a matéria, o órgão sensorial se limita a passar de um estado potencial para o exercício atual de uma função.

Em DA II, 5 Aristóteles compara o exercício da sensação ao exercício da ciência: como no processo de aprendizagem ocorre um aumento das habilidades do sujeito, ao invés de uma mudança qualitativa ou quantitativa, mesmo no presente exercício de sensação, o sujeito que percebe se limita a atualizar suas próprias habilidades e, ao mesmo tempo, manter suas próprias disposições. Se a matéria não desempenha um papel ativo na recepção da forma sensível, e a sensação não envolve nenhuma mudança quantitativo-qualitativa nas partes que compõem o órgão sensorial, fica claro que a função da percepção, embora definida várias vezes como uma espécie de alteração, não consiste em uma alteração qualitativa, contudo, na alteração que ocorre quando há uma mudança “em direção aos estados naturais” do sujeito (DA II, 5, 417 b 3 ss).

Segundo Aristóteles, o limite que aflige as explicações anteriores relacionadas ao fenômeno da *psyché* consiste em delinear apenas a causa material da sensação e negligenciar seu aspecto formal e final.

A causa formal da percepção é dada por sua definição como “apreensão da forma sensível sem matéria” e por ser assimilada ao exercício da ciência; consiste na mera atualização de uma capacidade, e não na alteração qualitativa das propriedades físicas que compõem o órgão sensorial. A causa material da sensação é dada pela composição material dos órgãos sensores, que os distingue como órgãos dos sentidos capazes de perceber um certo tipo de sensibilidade e de ser “afetada” por um tipo particular de intermediário; em última análise, a capacidade de cada sentido de perceber um certo sentido é dada por sua conformação material específica; a questão do sensor determina apenas sua potencialidade para receber um objeto sensível, mas apenas a recepção da forma sensível permite a atualização da capacidade do sensor. A causa eficiente da sensação é dada pela presença do sensível e do intermediário (LUZ/COR), externo ou interno ao corpo.

Enfim, a causa final da sensação, por outro lado, coincide com o fim para o qual possuímos a faculdade sensível e os respectivos órgãos perceptivos; em geral, podemos dizer que, embora os animais possuam o sentimento de necessidade, para sua preservação, para que possam obter o que é benevolente e escapar do que é prejudicial a si mesmos, os homens possuem os sentidos para o bem e a realização da própria obra/*ergon*, segundo a virtude mais perfeita.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES, **De Anima**. Tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reais. Editora 34: São Paulo, 2006.

CARVALHO, Rodrigo Romão de. O caráter substancial dos organismos vivos em Aristóteles. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 2, p. 281 –294, 2020

ROSSI, Paolo. **Dizionario di Filosofia**. La Nuova Italia: Firenze, 2009.

SASSI, Maria Michela. **La conoscenza di sé. Aspetti e momenti di storia dell'antropologia**. Trento, 1996.

Recebido: 22/02/2020

Accito: 26/02/2020

O LEGISLADOR E A FORMAÇÃO DO ESPÍRITO PÚBLICO NO REPUBLICANISMO DE ROUSSEAU

Vital Francisco Celestino Alves¹

RESUMO: Ao encerrar a sua explicação concernente à noção de Lei, no capítulo VI do segundo livro do *Contrato social*, Jean-Jacques Rousseau apresenta algumas inquietações referentes à capacidade de uma população prematura elaborar um sistema de legislação. Tais inquietações conduzem o pensador genebrino a preconizar a necessidade de uma figura polêmica e excepcional, na engrenagem política republicana: o legislador. Considerando a excepcionalidade dessa figura, o presente artigo sustentará a hipótese de que, mais do que alguém hábil em formular um conjunto de leis para um determinado povo, a função republicana primordial de um legislador é a de contribuir para engendrar um espírito público em cada cidadão pertencente à república. A hipótese aventada será defendida a partir de três objetivos: primeiro, examinar-se-ão as razões pelas quais Rousseau julga ser necessário um legislador na ordenação republicana; segundo, analisar-se-á por que a construção de um espírito público pelo legislador pode ser considerada uma função republicana; terceiro, perscrutar-se-ão quais são as condições necessárias para um povo receber uma boa legislação.

PALAVRAS-CHAVE: Legislador. Espírito público. Republicanismo. Rousseau.

INTRODUÇÃO: UMA FIGURA EXCEPCIONAL

A reflexão política deflagrada por Rousseau, no *Contrato social*, evidencia uma delimitação da soberania como “o poder de legislar”, e a legitimidade dessa soberania encontra-se alicerçada na exigência de que ela seja desempenhada pelo povo. O posicionamento adotado pelo filósofo genebrino repousa uniformemente na ideia do soberano como “um corpo moral e coletivo” constituído de cidadãos que compartilham a mesma compreensão de

¹ Doutor em Filosofia, Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, GO – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-9072-5002> E-mail: vitalalves1@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.17.p301>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

bem comum. Rousseau delinea essa posição no capítulo VI do Livro primeiro do *Contrato*, no qual oferece aos seus leitores a sua noção de “pacto social”².

Ao aderirem ao pacto social, os associados passam, por um lado, a ser designados como “cidadãos”, uma vez que se tornam membros da autoridade soberana, e, por outro lado, são identificados como “súditos”, quando se subordinam às leis da ordenação republicana. A anuência ao pacto de associação estabelece, em seguida, que os cidadãos passem a se guiar pela “vontade geral”, pois a preservação da liberdade política e civil³ depreende a prevalência da vontade aludida. Isso significa que, para salvaguardar a liberdade de possíveis ameaças, oriundas de vontades arbitrárias⁴, é crucial que os cidadãos conduzam suas decisões nas assembleias⁵, tendo em vista a vontade geral. Furtar-se dessas ameaças pressupõe que os atos que pleiteiem um cumprimento de obrigações pelos cidadãos abranjam igualmente todos os cidadãos, tenham amparo nas leis e que elas sejam elaboradas pelos cidadãos, ou seja, o povo soberano tem a incumbência de deliberar acerca de quais leis basilares devem preponderar na ordem política.

A noção de “lei” se inscreve assim como um recurso conceitual decisivo, para que possamos entender o nexos entre “a teoria da soberania e a teoria da vontade geral”⁶. Visto que a lei possibilita aos homens se evadirem

² O capítulo mencionado deve ser lido como uma parte de fundamental importância no *Contrato*, na medida em que servirá de eixo para o desenvolvimento da investigação política rousseauiana, a qual testemunharemos na sequência da obra. Rousseau, convém assinalar, inaugura o capítulo partindo de uma hipótese concernente aos empecilhos que prejudicariam a preservação do “homem no estado de natureza”. Tais empecilhos, como se pode constatar no *Segundo Discurso*, estão relacionados a fenômenos da natureza (tempestades, desastres naturais, cataclismos etc.), fenômenos que, apesar de, fatalmente comprometeriam a sobrevivência do homem. São justamente as dificuldades no estado de natureza que exigem uma mudança de vida do homem - daí surge a necessidade de um pacto social. Cabe esclarecer, todavia, que se conjectura que o pacto, na perspectiva do escritor genebrino, longe de se apresentar como um fator histórico, é explicitado como uma hipótese explicativa.

³ Em nossa interpretação, a “liberdade política” se refere à liberdade do cidadão (participante ativo da vida pública), enquanto a “liberdade civil” diz respeito à liberdade do súdito (aquele que obedece a lei). Para uma compreensão ampla sobre a dualidade do homem: cidadão e súdito na teoria política rousseauiana, sugere-se a seguinte referência bibliográfica: *Men & citizens – a study of Rousseau’s social theory*, de Judith Shklar (1985).

⁴ De acordo com Rousseau, as facções são vistas como um dos fenômenos que podem assumir vontades dessa natureza e afetarem diretamente a prevalência da vontade geral.

⁵ O autor genebrino defende que elas sejam fixas e periódicas e tratem de assuntos gerais. Nas assembleias, os cidadãos terão como objetivo identificar a vontade geral nas questões públicas apresentadas para a apreciação.

⁶ Céline Spector (2015) no livro *Les paradoxes de l’autonomie démocratique* perscruta o encadeamento entre essas duas teorias.

da dependência de outros homens, isto é, de uma vontade discricionária, a lei opera fundamentalmente como um instrumento que protege um homem de uma vontade que não seja a sua ou de um capricho de outro homem. A premissa de obediência à lei resguarda a liberdade do homem, pois ser livre se refere a obedecer à própria vontade⁷. Essa premissa não apenas opera como protetora da liberdade, mas, paralelamente, assevera a igualdade entre os homens.

Julgando ser provável a correspondência entre as teorias supracitadas e considerando a incapacidade dos homens⁸ de reconhecerem a sua vontade (geral) enquanto cidadãos e membros do soberano, Rousseau justifica, no final do capítulo VI do Livro primeiro do *Contrato*, a indispensabilidade de se evocar uma “figura excepcional”⁹ e que exercerá uma função decisiva na república. Trata-se da figura do “Legislador”. Lemos, no *Manuscrito de Genebra* e, mais tarde no *Contrato social*, uma profícua teoria a respeito do Legislador. A envergadura política do Legislador o insere em uma extensa tradição¹⁰ e, amiúde, o situa em posições estratégicas nas mais diversas doutrinas políticas. O legislador, no republicanismo de Rousseau, apresenta uma série de peculiaridades e sua presença suscita estupefação ou desencoraja a maior parte dos intérpretes¹¹ da filosofia rousseauísta, que tradicionalmente o veem como uma personagem teórica obscura e ambígua¹².

Em oposição a essa interpretação convencional – a qual avaliamos como precipitada –, a análise e a reflexão que serão expostas assumirão o compromisso de apresentar uma interpretação que defenderá a hipótese de que o legislador tem como missão fulcral contribuir com “a formação do espírito público” nos cidadãos da república. Ao assumir essa interpretação, concomitantemente, se buscará dissipar as habituais obscuridades e ambiguidades que gravitam em torno da figura do legislador. Para tanto, daremos ênfase a como surge

⁷ Convém dizer que a vontade do cidadão é a vontade geral. Ao se orientar pela vontade geral, o cidadão estará obedecendo a própria vontade. A lei enuncia a vontade geral, portanto, a obediência à lei no arranjo teórico de Rousseau pode ser compreendida como um exercício da liberdade.

⁸ Ao analisarmos a “necessidade de um Legislador” (no tópico seguinte), serão deslindados os argumentos empregados pelo cidadão de Genebra que os orientam a afirmar a existência de uma suposta “incapacidade” dos homens de tomarem algumas importantes decisões após a consolidação do “pacto”.

⁹ Demonstraremos adiante, em nossa análise, por que Rousseau considera o “legislador” uma figura excepcional.

¹⁰ Que comporta pensadores como Platão e Maquiavel, por exemplo.

¹¹ Podemos tomar as interpretações de Vaughan (1915), como espécime.

¹² Nesse ponto, compartilhamos a visão de Raymon Polin (1964).

a “necessidade de um Legislador”, analisaremos as singularidades da sua “função republicana” e examinaremos quais são “as condições para um povo receber uma boa legislação”. Almeja-se, desse modo, fornecer uma relevante contribuição para a realização de uma leitura republicana acerca do ofício magistral do legislador.

1 A NECESSIDADE DE UM LEGISLADOR

Rousseau, no *Contrato social*, define a “república” como um Estado regido por leis, independentemente da forma de governo. Essa ordenação política possui legitimidade e nela há prevalência do interesse público sobre o interesse privado. Verifica-se, no pensamento rousseauísta, que os membros associados ao corpo político serão responsáveis por regularizarem as condições que guiarão a sociedade.

Entretanto, concomitantemente a essa definição, o autor genebrino revela, também, dúvidas sobre a capacidade do povo em regulamentar tais condições sobre qual instrumento melhor expressará sua vontade e como procederá, em situações prementes. Em síntese, indaga-se: de que maneira uma população incipiente e ainda destituída da capacidade de discernimento – uma *multidão cega* –, e que amiúde desconhece a sua vontade¹³ pela inaptidão de identificar o que lhe condiz, poderá realizar uma tarefa tão complexa e árdua como a elaboração de um sistema de legislação? Ambicionando investigar essa questão, o autor do *Contrato* nos remete a alguns dos axiomas que formam seu edifício teórico, tais como: o povo sempre deseja o seu próprio bem, mas nem sempre consegue reconhecê-lo, ou a vontade geral é sempre certa, todavia, o arbítrio que a conduz frequentemente carece de esclarecimento. A partir dessas inquietações, Rousseau (1964, p. 380) expõe a célebre afirmação:

É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar-lhe o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares, aproximar a seus olhos os lugares e os tempos, pôr em balanço a tentação das vantagens presentes e sensíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam, igualmente, de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. Então, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o

¹³ Que, além de ser sua, diz respeito ao bem público.

perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador.¹⁴

Nessa afirmação, nota-se a origem da necessidade de um legislador. Ele desempenhará uma função decisiva, na república. Porém, antes de compreendermos em que consiste sua função, é imprescindível entender quem é essa figura e suas principais características. Rousseau abre o capítulo VII do segundo livro do *Contrato social* realçando que, para se encontrar as normas de sociedade mais apropriadas aos organismos políticos, seria fundamental a presença de uma inteligência superior¹⁵. Alguém capaz de interpretar as paixões humanas e eximir-se delas, que não possua qualquer tipo de vínculo ou envolvimento com a nossa natureza, mas que, ao mesmo tempo, seja suficientemente hábil para compreendê-la em sua intimidade. Um homem ao qual a felicidade não esteja inerente à do povo, no entanto, apesar disso, tenha a disposição de se empregar na tarefa de produzir um sistema de legislação, sem almejar um prestígio imediato. Rousseau (1964, p. 381) polemiza ainda, com sua peculiar estilística: “seriam necessários deuses para dar leis aos homens”.¹⁶

Com o objetivo de explicitar as dificuldades de se encontrar um grande legislador, Rousseau traça inicialmente uma comparação entre essa figura e

¹⁴ Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paroître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulieres, rapprocher à ses yeux les lieux et les terms, balancer l'attrait des avantages présens et sensibles, par le danger des maux éloignés et cachés. Les particuliers voyent le bien qu'ils rejettent: le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides: Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison; il faut apprendre à l'autre à connoître ce qu'il veut. Alors des lumieres publiques resultes l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social, de-là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la necessite d'un Législateur. (CS, II, VI. OCR3, tradução nossa).

¹⁵ Apesar de a retórica rousseuista parecer se referir a alguém superdotado intelectualmente, como destaca Lourival Gomes Machado, em nota de rodapé da edição brasileira (Os Pensadores), as idiossincrasias extraordinárias que Rousseau confere ao legislador tratam mais do conteúdo e propósito de seu empreendimento do que propriamente das particularidades que lhe são “naturais”. Evidentemente, elas não podem ser negligenciadas.

¹⁶ Il faudroit des Dieux pour donner des loix aux hommes. (CS, II, VII. OCR3, tradução nossa). Convém ressaltar que, na nossa interpretação, a linguagem utilizada por Rousseau, marcada por alusões aos deuses, tem como finalidade grifar o cunho frequentemente prodigioso da vida coletiva. Nesse sentido, o legislador pode ser considerado um homem dotado de uma consciência apurada para entender as necessidades comuns de um povo. Os trabalhos de Roger Masters (1968) e Raymond Polin (1964) dão suporte a essa nossa leitura. Resgataremos essa ideia, mais adiante.

a do estadista, retomando Platão¹⁷, que revela, no *Político*, o quão raro é um verdadeiro estadista e os desafios de se encontrá-lo. Jean-Jacques assinala que, se é difícil encontrar um estadista admirável, mais ainda é reconhecer um legislador excepcional. Enquanto o estadista tem a incumbência de encaixar as peças do aparato político e conferir-lhe a dinâmica, isto é, executar a função de um trabalhador operacional, o legislador é o gênio¹⁸ inventivo da engrenagem republicana – no vocabulário rousseauiano: “o mecânico que inventa a máquina” (ROUSSEAU, 1964, p. 381)¹⁹. A fim de ratificar seu ponto de vista, o genebrino traz à tona as palavras usadas por Montesquieu²⁰, no capítulo I de suas *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência* (2005), onde se lê que as sociedades se originam mediante a presença dos chefes das repúblicas, são eles que engendram a instituição e, posteriormente, a mesma fabrica os estadistas.

Salinas Fortes (1976) nos esclarece que cabe ao legislador dar à luz a máquina artificial do Estado, uma vez que ele tem a incumbência de sugerir leis. O intérprete, todavia, postula uma problematização de extrema pertinácia, quando equaciona, em outros termos, a seguinte questão: o surgimento do legislador, na conjuntura política, não contradiz a soberania do povo, firmada precedentemente²¹? Afinal, se remontarmos ao capítulo VI do Livro II do *Contrato social*, pode-se atestar que o poder de elaborar as leis compete apenas

¹⁷ Embora Rousseau cite Platão – que traça o perfil clássico do legislador, nas *Leis* e no *Político* –, cumpre frisar, com base nos estudos de Roger Masters (1968), as significativas diferenças entre os legisladores apresentados por ambos os filósofos. O intérprete em questão defende que a concepção platônica equivale à de um legislador político-estadista, enquanto a rousseauiana se inscreve como uma noção que se assemelha a uma espécie de pedagogo político. Para Masters, Rousseau desconstrói a personificação clássica do legislador, ao aludir à figura de um legislador na qual se nota uma ênfase no caráter criativo da razão humana. O genebrino fundamenta sua concepção no pressuposto de que a obediência pode ser deslindada a partir da liberdade e da vontade. O republicanismo de Rousseau confere primazia ao consentimento voluntário popular das leis, amparado na vontade geral. E as leis que não têm esse consentimento, diferentemente da opinião de Platão, não podem ser consideradas leis. Visto que, em Rousseau o conhecimento no terreno da política não é preceito exclusivo da melhor constituição, o cidadão de Genebra isenta o legislador da responsabilidade de demarcar aquele que seria o melhor regime e entende sua função como uma ciência da prudência, a qual lhe possibilitará compreender as especificidades do povo ao qual ele se direciona.

¹⁸ Para ver mais sobre a concepção de gênio criativo em Rousseau, sugerimos a leitura da obra *Rousseau ou la conscience sociale des lumières*, de Éliane Martin-Haag (2009).

¹⁹ *Le mécanicien qui invente la machine.* (CS, II, VII. OCR3, tradução nossa).

²⁰ É interessante lembrar também que, no livro II d’*O Espírito das leis*, o pensador de Bordeaux expressa sua admiração à genialidade de grandes legisladores que foram capazes de educar os povos, dando leis favoráveis à estabilidade e à grandeza.

²¹ Isto é, do pacto de associação.

ao povo reunido, tendo em vista que as leis se configuram em atos da vontade geral. Salinas, embasado nos comentários de Vaughan (1915), acrescenta ainda que, na perspectiva rousseauísta, as leis se depreendem em uma condição da associação civil na qual o povo, sujeito às leis, também seja o seu autor.

O escritor de *Rousseau: da teoria à prática* explica que, em contextos nos quais o povo é incapaz de realizar o que o bem público²² exige, ele não terá, indubitavelmente, competência para formular um conjunto de leis. Dessa incapacidade emana a necessidade da primordial figura mediadora do legislador. Contudo, mesmo que o direito de formular as leis diga respeito à alçada do povo, nessa conjuntura, o direito por si só não basta; o poder de realização do ofício torna-se decisivo e é justamente desse poder, devido às suas limitações, que o povo carece.

Salinas registra que a contradição só existe aparentemente. Ele justifica que a posição de Rousseau se baseia numa alteração de perspectiva: “o povo real” se distingue do “povo ideal”, que se associa no pacto fundamental²³. Ora, entre o povo e a multidão cega há um oceano a ser navegado sob a ingerência do legislador²⁴. Em relação ao direito, lembremos que apenas ao povo convém fixar as condições da associação, da mesma forma, o direito avalia que a vontade geral não pode ser representada por ninguém, além do próprio povo. Entretanto, nessa estrita situação, o povo ainda é uma massa destituída da capacidade de discernimento, pois uma massa constituída de indivíduos pautados unicamente pelos seus interesses mais instantâneos, portanto, inábil na fabricação do corpo político, logo, precisa de alguém que a auxilie a identificar a vontade geral, isto é: os indivíduos carecem de um guia.

Vale rememorar que o pacto é um “instante” e, em decorrência disso, não consegue transformar instantaneamente aqueles seres que contratam em verdadeiros cidadãos. Julgamos, a partir dessa recordação e considerando a interpretação de Milton Meira, em *Entre a escala e o programa*, que o legislador

²² Por exemplo, nos momentos em que precisará identificar a vontade geral em uma questão pública apresentada em uma assembleia.

²³ Em nosso entendimento, não se trata simplesmente de distinguir um “povo real” de um “povo ideal”, mas sim de uma mudança do indivíduo – perfeito e solitário. Além disso, como bem identificou Milton Meira (1984) – com quem estamos de acordo –, dentro do *Contrato social*, há uma mudança no nível do discurso, isto é, uma passagem do “dever ser” para um programa de ação, na medida em que Rousseau demonstra preocupações com situações reais.

²⁴ Cabe registrar que invocar a necessidade do legislador como forma de guiar a travessia desse “oceano” que separa o “povo” da “multidão cega” não pode ser tomado como um expediente de verticalização da legitimidade do poder, como mostraremos a partir do parágrafo seguinte.

deve ser compreendido como uma figura que transita entre o ideal e o factual. Ele representa essa transição – do dever ser à proposta de ação²⁵. Sua tarefa sucede da necessidade de desenvolver as capacidades necessárias à vida em comum que ainda carece naqueles seres primitivos que criam o Estado civil. Cumpre também afirmar que o legislador não tem poder de soberania²⁶, pois, em sua estrita acepção, a soberania pertence ao povo.

Ademais, a função do legislador também se distingue tanto da do governo quanto da do magistrado, que têm como atribuição, respectivamente, a aplicabilidade das leis em circunstâncias particulares ou por intermédio de decretos. Observa-se, na filosofia de Rousseau, que a figura do legislador atua como suporte para a aquiescência das leis e serve igualmente como espinha dorsal de sustentação da soberania e do governo. Em se tratando da lei, que Cassirer (1932) concebe como a pedra angular do sistema político rousseauísta, é interessante ressaltar que o legislador recomenda aquelas que avalia serem convenientes a um povo específico, mas quem delibera e as sanciona é o povo.

2 A FUNÇÃO REPUBLICANA DO LEGISLADOR

Partindo da ilustração do legislador como o mecânico inventivo da república, dotado de notável talento para edificar a máquina política, Rousseau advoga que quem se atreve a assentar as bases ou propriamente fundar a instituição de um povo deve ter a capacidade de transformar a natureza humana. No entanto, em que consiste essa mudança de natureza à qual Rousseau se refere? Deve-se lembrar de que a perspectiva política rousseauiana concebe cada indivíduo como *um todo perfeito e solitário* e que o seu ingresso no corpo político o inscreve como partícipe de *um todo maior*. É precisamente nesse ponto que o legislador começa a efetuar seu encargo, instalando uma vicissitude na natureza humana, a promover uma transição da constituição plena de cada indivíduo solitário à uma vida coletiva.

²⁵ Se, por um lado, a figura do legislador faz bastante sentido, quando trata dos homens como são e deixa clara a necessidade de formá-los para a vida coletiva, por outro, a leitura do texto de Milton Meira introduz indagações a respeito de leituras desacertadas que veem o *Contrato social* exclusivamente como um programa político, ao invés de uma escala de referência que nos fornece munição para julgar as instituições políticas.

²⁶ Portanto, não se pode afirmar que a figura do legislador representa um “desvio” no projeto horizontal do *Contrato*. E, tendo em vista que, nessa conjuntura, o povo ainda é considerado uma “massa destituída da capacidade de discernimento”, a necessidade da existência de um legislador surge para que se oriente “a vontade à razão”, isto é, urge consubstanciar, no corpo político, o entendimento e a vontade.

O legislador suscita a socialização²⁷ dos indivíduos e tem a destreza indispensável para depreender a necessidade crucial desse encadeamento. Por meio do seu talento e disposição, ele auxiliará os indivíduos nessa passagem. A complexa tarefa demanda que os indivíduos substituam seus ímpetus naturais desmedidos por parâmetros de conduta que dizem respeito a todos e sejam eficientes em prepará-los para a vida republicana. Rousseau argumenta que a gradativa dissipação dos impulsos naturais contribui diretamente para a fortificação dos princípios coletivos e a consolidação e durabilidade da instituição política nascente. Quanto mais cada indivíduo se reconhecer como cidadão parte de um todo maior e igual aos seus concidadãos, mais próxima da perfeição estará a legislação.

Em face do que significa essa transformação da natureza humana, Céline Spector (2015) imputa ao legislador duas funções: uma, cognitiva, na medida em que ele auxilia o povo a identificar o bem público, e outra, afetiva, correlacionada à desnaturalização que ele fomenta no homem. A intérprete recorda que o legislador tem por mister fundar o espírito social²⁸ que deverá reger a república. Para imprimir durabilidade à instituição política, caberá a ele esforçar-se no desempenho de sua função e balizá-la nos costumes e na opinião pública²⁹. O legislador se ocupará de convencer o povo da importância benfazeja das leis que ele propõe e de submeter a natureza dos indivíduos a uma metamorfose, quer dizer, a transformação do homem em cidadão. Rousseau tenciona que o legislador viabilize uma desnaturalização do homem,

²⁷ Ora, se, no *Segundo discurso*, o advento da propriedade marca o momento da socialização dos indivíduos, no *Contrato*, ela é suscitada pelo legislador, posto que sua função consiste justamente em “transformar” indivíduos solitários em membros de um corpo coletivo. O desempenho da tarefa republicana do legislador fomenta o processo de socialização dos indivíduos, visto que ela contribui frontalmente para a produção de um “espírito público” em cada cidadão membro da ordem republicana.

²⁸ Isso significa, em nossa percepção, que mais do que recomendar leis, a função do legislador é, sobretudo, a de contribuir para a formação de cidadãos dotados de “espírito público”. A leitura oferecida por Céline Spector, assim como uma próxima à dela, apresentada por Derathé, no artigo *L’homme selon Rousseau*, nos abre esse horizonte interpretativo.

²⁹ Ao investigar a simetria entre o escritor político e o legislador e defender a hipótese de que ambos se colocam como inventores que desempenham uma função praticamente acima das forças humanas, Milton Meira do Nascimento (1997) defende que, tendo em vista que a opinião pública se esquia de todo tipo de pressão, independentemente de elas se originarem das leis ou das autoridades, intervir sobre ela se configura em um dos encargos mais árduos e seus efeitos recorrentemente são fortuitos. E sinaliza: “a ação do legislador sobre a opinião pública será sempre no sentido de preservar o julgamento do público para que ele acerte na escolha do bem público. Essa tarefa será a de não deixá-lo perder a memória dos tempos da fundação. O que importa aqui também é que o corpo político não se desfigure. A educação pública, nesse contexto, será um trabalho de preservação do espírito de fundação, em que o povo se apresenta com uma vida artificial, resultante do pacto de associação. O procedimento do educador do Emílio é aqui imitado pelo legislador”.

como escreve no *Manuscrito de Genebra*, reiterada no *Contrato*, para fazer com que *cada indivíduo, perfeito e solitário* passe a se compreender como parte de *um todo maior*.

O organismo político deve perpetrar uma íntima mutação da natureza humana: transmutar a natureza dos interesses dos indivíduos, conferindo novos *status* às suas paixões. Por conta disso, pode-se admitir que, na visão do genebrino, a edificação do corpo político é tida como uma transformação. Como ele mesmo escreve, no *Emílio*, o mecanismo político deve produzir uma nova humanidade, na qual os sentimentos naturais sejam substituídos por sentimentos cívicos. E cumprirá à figura do legislador se esforçar para ensejar essa mudança de perspectiva.

Para Salinas Fortes (1976), a transformação da natureza humana exposta por Rousseau encontra-se diretamente ligada à ideia de que o legislador deverá agir sobre os associados envolvidos no pacto social, com o objetivo de mudar o princípio que usualmente orienta suas ações, a saber: deve impossibilitar que o amor próprio se sobressaia efetivamente como a paixão individual preponderante. Se não existe república sem cidadãos, cumpre ao legislador contribuir para formar cidadãos; dito de outra forma, deve converter o homem natural – perfeito e solitário – em uma parcela da totalidade social. Partindo do pressuposto de que Rousseau compreende os homens como eles de fato o são, a necessidade de estruturar a sociedade cimentada na prevalência da vontade geral requer precipuamente a presença do legislador, porque a fundação de uma ordem política justa reclama que os membros pactuantes sejam conduzidos por um homem extraordinário, o qual indique os caminhos a serem percorridos e assole, mediante uma abordagem pedagógica, as predisposições presentes na natureza dos indivíduos que possam impedir a consolidação da unidade do tecido social.

Dessa habilidade de transformar a natureza humana, entende-se claramente por que, para Rousseau, o legislador é um homem extraordinário. Deve-se observar que esse atributo condiz ao seu talento e não à função que ele desempenha. Convém esclarecer ainda que tal figura não tem poder de magistratura, nem tampouco de soberania³⁰. O genebrino nos alerta para o risco de os legisladores, em sua percepção, aqueles legisladores que acumulam esses

³⁰ Como temos defendido, o legislador indica leis, mas sua principal função é o de trabalhar para formar cidadãos depositários de espírito público.

poderes,³¹ ao se tornarem governantes, tenderem a ser tiranos³². Justificando sua posição, o autor do *Contrato* afirma que quem governa os homens não deve legislar, e o contrário também não deve acontecer, pois a aglutinação de poderes geraria leis fundamentadas em paixões individuais que reproduziriam injustiças; com efeito, seriam deletérias à integridade da república. Nos termos de Rousseau (1964, p. 383):

Aquele que redige as leis, não tem nem deve ter nenhum direito legislativo. O próprio povo não poderia, se o desejasse, despojar-se desse direito incommunicável, porque, segundo o pacto fundamental, só a vontade geral obriga os particulares e só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme a vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo.³³

Constata-se assim o caráter específico da ação empregada pelo legislador e a sua confluência à vontade geral, uma vez que tem uma capacidade magistral de recomendar leis em consonância com o bem comum do povo. Admite-se, em conformidade, que a realização do trabalho do legislador se evidencia por aspectos aparentemente assimétricos, a saber, uma tarefa sobre-humana digna dos deuses que é operada por uma autoridade destituída de poder. Com isso, Rousseau parece abrir margem para interpretarmos o legislador como sendo uma figura de origem distinta³⁴ da nação, à qual ele apresentará um sistema de legislação, a partir das especificidades do povo, e alguém que, após acompanhar a aplicação do sistema, naturalmente se afastará da sua obra, como

³¹ Legislativo e executivo.

³² Polin (1964) nos lembra de que a função do legislador em Rousseau não é a de fundar um Estado e governar os homens, tampouco de ser por um tempo legislador e soberano, como no caso do fundador do Estado, nos *Discursos* de Maquiavel. Sua função é, como temos sustentado, a de transformar a natureza dos homens, fazendo-os cidadãos apropriados à república. O legislador atua fornecendo um projeto político para um povo, sugerindo leis adequadas para se instituir um Estado e contribuir na formação dos cidadãos. Não obstante, o próprio Rousseau deixa nítido que o legislador não tem lugar na constituição que ele projeta. Em suma, ele propõe as leis, escreve-as, direciona conselhos políticos ao povo, todavia, não tem nenhum direito legislativo.

³³ Celui qui rédige les loix n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple même ne peut, quand il le voudroit, se dépouiller de ce droit incommunicable; parce que selon le pacte fondamental il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particuliere est conforme à la volonté générale, qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple. (CS, III, III. OCR3, tradução nossa).

³⁴ Embora Rousseau não explicita que o legislador deve ser alguém de fora do povo que ofereça leis. Na nossa interpretação, ao versar que, na Antiguidade, era comum requisitar legisladores estrangeiros e, ao se valer de referências como Licurgo e Moisés, o cidadão de Genebra nos possibilita realizar esse tipo de leitura.

fez o próprio autor, ao apresentar projetos constitucionais para a Córsega e a Polónia³⁵.

Outra dificuldade na realização do ofício do legislador destacada por Rousseau refere-se a uma característica intrincada que deve marcar o cumprimento da faina desse homem excepcional: a linguagem. O filósofo defende que os homens dotados de sabedoria que pretendem falar ao povo por meio da linguagem deste, ao invés da sua própria, dificilmente conseguiriam ser entendidos, posto que existem demasiados tipos de noções que não podem ser vertidas para a linguagem popular. Isso acontece porque a generalidade das opiniões e as metas a serem alcançadas, em longo prazo, costumam se apresentar como algo que parece remoto à realidade do povo, também devido à ausência de razoabilidade dos indivíduos em perceberem as serventias de um projeto legislativo que transcenda os seus interesses pessoais instantâneos, mas que lhe poderão trazer benefícios assegurados pelas leis.

Devemos sublinhar que o povo ao qual Rousseau está aludindo é um povo prematuro e, para que ele entenda os princípios políticos e assimile as normas que orientarão a república, seria fundamental que “os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas” (ROUSSEAU, 1964, p. 383).³⁶ Em outras palavras, o legislador, por ter a perspicácia de compreender os desígnios dessa sociedade rudimentar, trabalhará pedagogicamente³⁷

³⁵ Devemos, entretanto, observar que a peculiaridade do trabalho realizado por Rousseau juntamente aos corsos e aos poloneses não condiz plenamente com o retrato do legislador descrito no *Contrato*. Provavelmente, em função disso, foi que Salinas Fortes optou por utilizar a expressão “Legislador conselheiro”, a fim de designar o seu procedimento, posto que se refere a alguém que, externamente, apresenta recomendações que os povos deverão apreciar, e, a partir daí, deferir ou indeferir, visando a delinear suas leis e instituições. Logo, não se pode afirmar categoricamente que o cidadão de Genebra se afastou dos povos aos quais sugeriu projetos constitucionais, visto que ele não chegou nem mesmo a conviver com tais povos. Ver mais em *Rousseau: da teoria à prática* – Luís Roberto Salinas Fortes (1976).

³⁶ Les hommes fussent avant les loix ce qu'ils doivent devenir par elles. (CS, II, VII. OCR3. Tradução nossa).

³⁷ O elemento pedagógico na atuação do legislador gerou algumas notáveis discussões. M. Pierre Burgelin (1963) defende que o legislador é um pedagogo para os povos, um ser prodigioso, cuja função consiste substancialmente em guiar os homens para o caminho da virtude. Polin (1964) destaca que – igualmente ao pedagogo do *Emílio*, fornecedor de uma educação capaz de estimular a criança a se desenvolver por si mesma, com base na própria liberdade –, as leis recomendadas pelo legislador (que, na ordem republicana, também exerce uma função pedagógica) aguçam a liberdade de cada cidadão na construção da unidade e na identificação da vontade geral. Logo, o legislador se vale de um artifício político semelhante ao do pedagogo, ao propor inserir os homens no campo das instituições e das leis que conferirão a eles a virtude necessária aos cidadãos. Milton Meira (1997), ao abordar a particularidade pedagógica do legislador, assinala que, embora a ação do educador do *Emílio* possa ser vista como complementar à ação do legislador, ao contrastá-las, atestaremos que

para imprimir nos indivíduos a consciência e o discernimento necessário à manutenção do pacto social³⁸. O sítio de atuação do legislador, bem como as especificidades do povo ao qual ele se dirige, dispensa-o do uso da força e do discurso racional, o que lhe exigirá buscar esteio em “[...] uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer” (ROUSSEAU, 1964, p. 383).³⁹ Grosso modo, o legislador terá que recorrer à “sabedoria dos deuses”, de sorte a conseguir fazer com que o povo se sujeite ao arranjo legislativo e expresse anuência ao poder fundamental das leis na república, tendo liberdade para respeitar os princípios republicanos e conformando-se à ventura pública.

O escritor genebrino pondera que esse recurso utilizado pelo legislador comprova a sua sabedoria: uma singularidade inexistente nos homens comuns. À custa desse recurso é que ele define as resoluções mais favoráveis ao povo – o uso da linguagem divina provavelmente pode ser identificado como um artifício político passional, instrumento tal que é acionado por esse homem extraordinário para “persuadir sem convencer”. Rousseau assinala que são

elas não são equivalentes. Na verdade, enquanto não é possível ao legislador partir do homem em estado de natureza, o que tornaria frívola sua tarefa de erigir o Estado, o educador do *Emílio* buscará propriamente salvaguardar o homem natural, ou seja, sua educação negativa remete à conservação de sua *bondade natural*.

³⁸ Salinas Fortes (1976) afirma que a função do legislador é estabelecer o bem comum, demarcando as condições que os associados deverão considerar. Ele nos lembra, todavia, de que somente há corpo político quando existe uma verdadeira plêiade entre seus partícipes. Não há corpo político, desse modo, na ausência de cidadãos, que têm como virtude o amor à pátria e são capazes de se sacrificar em nome do bem público.

³⁹ À une autorité d’un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre. (CS, II, VII. OCR3, tradução nossa). Quem inicialmente nos auxilia a compreender essa questão é Céline Spector. Em sua interpretação, o beneplácito de povos prematuros, destituídos de instrução e do que é o seu próprio bem, conduz Rousseau a delimitar o intrincado desafio de persuadir sem convencer. Nesse sentido, por um lado, o genebrino rejeita o uso opressivo do constrangimento pela força que cerceia a política à mera prática de dominação e, por outro, apresenta uma filosofia que não estabelece um processo de convicção pavimentado por um entendimento racional, ou seja, é preciso conferir ao povo outro elemento além da razão. Para tanto, o legislador deverá se servir de um elemento sagrado, a fim de persuadir o povo. A demanda por persuadir sem convencer imputada à figura do legislador nos possibilita simultaneamente refletir sobre as controversas relações entre política e religião ou, como bem grifou Leo Straus (1984), o legislador é uma figura simbólica que enseja a inauguração do político, buscando como alicerce um ponto cego sobre o qual o pensador político deverá se basear. Retomando a leitura de Spector, vemos que a falta de discernimento do povo e sua incapacidade de reconhecer a vontade geral fazem com que surja uma exigência de declaração para atender a essa dupla demanda: esclarecer e declarar. Assim, o recurso da linguagem dos deuses também confere ao legislador que deseja persuadir a oportunidade de expor seus pontos de vista, o que nos faz crer em uma mistificação da figura do legislador, a qual se aproxima da necessidade de uma instrumentalização do elemento religioso, como defendeu Maquiavel.

raros os homens com a capacidade de falar o linguajar dos deuses e, mais ainda, em fazer-se acreditar pelo povo por intermédio desse mecanismo. Sua argumentação adquire concisão, quando ele enuncia que a especificidade aludida sinaliza a grandeza da alma do legislador, entendida como “o verdadeiro milagre⁴⁰ que deverá autenticar sua missão” (ROUSSEAU, 1964, p. 384)⁴¹.

O cidadão de Genebra aponta que homens vulgares habitualmente usam das mais variadas artimanhas⁴² para incutir suas vontades e decretos discricionários a um povo, no entanto, estratégias como essas, por si só, mesmo sendo frágeis e estranhamente capazes de aglomerar por contingência certa quantidade de pessoas desatinadas, estarão fadadas a um vertiginoso declínio. Improvavelmente, elas serão capazes de erigir uma ordenação política sólida e duradoura como a obra que produzirá o excepcional legislador, o qual será objeto de encantamento, acima de tudo, por produzir instituições políticas resistentes e fomentar o espírito público nos cidadãos.

3 AS CONDIÇÕES PARA UM POVO RECEBER UMA BOA LEGISLAÇÃO

Compreendidas as singularidades do legislador e sua função republicana, e, na mesma medida, considerando o esforço que empreendemos até aqui, em nossa ilustração, resta examinar, embora com celeridade, uma vez que nos aproximamos do desfecho desta reflexão, uma questão que o próprio Rousseau postula: que povo está preparado para receber uma boa legislação? Acompanhando a sua linha de pensamento, testemunhamos que, nos capítulos subsequentes, nos quais ele define a lei e a tarefa do legislador, no *Contrato social*, instaura-se uma discussão acerca dos fatores que devem orientar o legislador. Lê-se, no início do capítulo VIII, do Livro segundo, que o legislador deve, antes de tudo, analisar se o povo ao qual ele se direciona

⁴⁰ Ao utilizar a palavra “milagre”, no que diz respeito à grandeza de alma do legislador, esta se configura como mais um recurso do léxico rousseauísta, visto o autor do *Contrato* não crer em milagres, mas indica com esse termo figurativo atestar a raridade que é a presença de um verdadeiro legislador. Um fenômeno que, de tão excepcional sabedoria, tal homem seja capaz de falar a língua dos deuses e persuadir sem convencer. A persuasão dos indivíduos, bem como o empenho em recomendar leis medulares, contribuirá frontalmente para que os indivíduos convertidos em cidadãos sejam capazes de agir como partícipes do corpo soberano, a saber, se tornarem cidadãos virtuosos que amam a pátria, cultivam os costumes simples e julgam com liberdade e consciência. Portanto, a presença do legislador na ocasião da fundação do Estado será indispensável.

⁴¹ Le vrai miracle qui doit prouver sa mission. (CS, II, VII. OCR3, tradução nossa).

⁴² Tais como, escreve Rousseau, firmar normas em tábuas de pedra, utilizar oráculos, dissimular relações secretas com possíveis divindades etc.

tem capacidade de receber uma constituição salutar firmada na igualdade e na liberdade. Essa análise preambular assim se justifica, conforme declara Rousseau (1964, p. 385):

Os povos, assim como os homens, só são dóceis na juventude; envelhecendo, tornam-se incorrigíveis. Desde que se estabelecem os costumes e se enraízam os preconceitos, constitui empresa vã, querer reformá-los.⁴³

Ainda no mesmo capítulo, de modo categórico e fatalista, Rousseau escreve que os povos podem granjear a liberdade, porém, uma vez perdida, jamais a reconquistarão. Defende também sobre o tempo de cada nação, que se assemelha ao dos homens, isto é, percorrem três etapas: a infância, a juventude e a maturidade. Prossegue, expressando sua predileção pelos Estados de territórios pequenos⁴⁴, ao serem comparados aos grandes. Alega sua preferência baseada na concepção de que é custoso administrar um Estado de longas extensões, em decorrência das grandes distâncias e de sua tendência a ir onerando o povo, conforme vai multiplicando suas províncias e distritos. Segundo Rousseau, uma constituição composta por leis apropriadas e vigorosas é o primeiro objetivo que o povo deve perseguir e, além disso, é de fulcral importância para um povo se apoiar na força que emana de um governo consistente.

Preconizando sua tese de que a política demográfica deve balizar a política econômica, o filósofo genebrino explana sobre como a dimensão territorial e o número de habitantes de um Estado serve de critérios para medir⁴⁵ o corpo político e sustenta que a agricultura torna os povos fortes e independentes, ao contrário daqueles que dependem exclusivamente do comércio. Indicados tais aspectos e os critérios que o legislador deve ter em vista, procura então confrontar a questão em torno de qual povo tem condições de obter uma legislação saudável. Para Rousseau (1964, p. 390), este é o povo apropriado para adquirir uma legislação:

⁴³ Les peuples ainsi que les hommes ne sont dociles que dans leur jeunesse, ils deviennent incorrigibles en vieillissant ; quand une fois les coutumes sont établies et les préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer. (CS, II, VIII. OCR3, tradução nossa).

⁴⁴ No que tange à dimensão dos territórios, pode-se considerar que Rousseau está em sintonia com Aristóteles e Montesquieu.

⁴⁵ Na percepção de Rousseau, existe entre uma e outra medida um liame útil para conferir ao Estado uma grandeza irrefutável. Se os homens formam o Estado e a terra os nutre, para que o liame solidifique a união, bastará que a terra conserve os habitantes e que o número de habitantes corresponda à quantidade de pessoas que a terra pode nutrir.

Encontrando-se já ligado por qualquer laço de origem, interesse ou convenção, ainda não sofreu o verdadeiro jugo das leis; que não tem nem costumes nem superstições muito arraigadas; que não teme ser arrasado por uma invasão súbita; que, sem imiscuir-se nas brigas entre seus vizinhos, pode resistir sozinho a cada um deles, ou ligar-se a um para expulsar o outro; aquele de que cada membro pode ser conhecido por todos e no qual não se está de modo algum forçado a sobrecarregar um homem com um fardo mais pesado do que possa suportar; o que pode viver sem os outros povos e que qualquer outro povo pode dispensar; o que não é nem rico nem pobre e pode bastar-se a si mesmo; enfim, aquele que une à consistência de um povo antigo, a docilidade de um povo novo.⁴⁶

Diante dessas condições, assaz difíceis de serem encontradas no mesmo povo, Jean-Jacques salienta – expressando certo ceticismo – que o estabelecimento de uma legislação edificante se torna um desafio complexo e o seu êxito da mesma forma, posto que é uma façanha incomum deparar-se com a simplicidade da natureza, dando conta de suprir os desprovidos da sociedade. É um fenômeno raro ver as condições elencadas amalgamadas em um único povo, por isso, muito fortuitamente encontramos constituições políticas ordenadas de maneira robusta. Embora Rousseau revele, em tom incrédulo, a existência de povos que ainda podem adquirir uma legislação saudável, ele nos surpreende, no final do capítulo X do Segundo livro do *Contrato*, ao afirmar que ainda havia na Europa um povo com condições de receber uma legislação: trata-se da ilha da Córsega⁴⁷, e a maior justificativa para

⁴⁶ [...] se trouvant déjà lié par quelque union d'origine, d'intérêt ou de convention, n'a point encore porté le vrai joug des loix; celui qui n'a ni coutumes ni superstitions bien enracinées; celui qui ne craint pas d'être accablé par une invasion subite, qui, sans entrer dans les querelles de ses voisins, peut résister seul à chacun d'eux, ou s'aider de l'un pour repousser l'autre; celui dont chaque membre peut être connu de tous, et où l'on n'est point forcé de charger un homme d'un plus grand fardeau qu'un homme ne peut porter; celui qui peut se passer des autres peuples et dont tout autre peuple se passer; celui qui n'est ni riche ni pauvre et peut se suffire à lui-même; enfin celui qui réunit la consistance d'un ancien peuple avec la docilité d'un peuple nouveau (CS, II, X. OCR3, tradução nossa.)

⁴⁷ Em nota de rodapé da edição brasileira do *Contrato social*, edição Os Pensadores, Lourival Gomes Machado sustenta que foi certamente o trecho referido do *Contrato* que estimulou Buttafuoco, mediante o consentimento de Paoli, a deflagrar relações epistolares com Rousseau e convidá-lo a redigir um projeto de constituição para a Córsega. Uma espécie de passagem da teoria política rousseauiana à prática (tema consistentemente desenvolvido por Salinas Fortes). Essa oportunidade permitiu ao filósofo genebrino desempenhar a incumbência mais elevada a um homem, ou seja, a da função de legislador. Não vamos nos deter aqui nos pormenores do projeto constitucional elaborado por Rousseau à Córsega, pois adotar essa postura representaria um desvio do nosso foco principal.

isso é a forma com que severamente o seu povo vem lutando para salvaguardar a liberdade que reconquistou⁴⁸.

Atesta-se, pela justificativa rousseauniana, que a liberdade se inscreve como um critério indispensável para que um povo receba um sistema de legislação. Ponderando sobre o lugar central da liberdade na *démarche* republicana promovida pelo autor genebrino e a ênfase conferida por ele a esse fundamento, no que concerne à Córsega, convém indagarmos: se não havia, além da Córsega, um “povo” apto a receber uma boa legislação, a função do legislador poderá ser plenamente realizada? Com o intuito de analisar essa questão, podemos avançar na nossa reflexão, afirmando inicialmente que, sob a pena de Rousseau, todo sistema de legislação deve ter dois objetivos cardinais: “a liberdade e a igualdade”. A liberdade, concebida como a não dependência a outrem, a participação direta na vida pública e o respeito à lei, uma vez que a lei enuncia a vontade do cidadão que é a vontade geral, e a igualdade, porque não é possível que a liberdade sobreviva sem ela. A igualdade não pode ser compreendida como níveis similares de poder e de riqueza. Todavia, em relação ao poder, é necessário frisar que o seu exercício deve ser desempenhado e amparado sempre considerando as leis e, no que tange à riqueza, declara Rousseau (1964, p. 391/392),

[...] que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se: o que supõe, nos grandes, moderação de bens e de crédito e, nos pequenos, moderação da avareza e da cupidéz.⁴⁹

Estabelecidos tais objetivos, os quais devem ser o alvo visado por toda constituição que se pretende saudável, é interessante sublinhar – a fim de confrontar a indagação que apresentamos –, que, no Capítulo XI do Segundo livro do *Contrato*, no qual o cidadão de Genebra perscruta os “vários sistemas de legislação”, lê-se, logo em seguida, a fixação dos referidos objetivos, os quais devem ser adaptados a cada país, em conformidade com as especificidades da região e dos seus habitantes. Por conseguinte, deduz-se que a cada povo cabe uma legislação singular, e não necessariamente ela precisa erigir a melhor constituição política entre as constituições, porém, precisa ser a melhor

⁴⁸ Esse trecho exemplifica claramente que a figura do legislador estabelece uma ponte entre o âmbito do dever ser e do programa político.

⁴⁹ Que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nui assez pauvre pour être contraint de se vendre; ce qui suppose du côté des grands modération d’avarice et de convoitise. (CS, II, XI. OCR3, tradução nossa).

possível para o povo a que ela se destina. Isso significa que mesmo Rousseau comprovando as melhores condições na Córsega para o recebimento de uma legislação saudável, em seu ponto de vista, “[...] cada povo reúne em si alguma coisa que o dirige de modo todo especial e torna sua legislação adequada somente a si mesmo” (ROUSSEAU, 1964, p. 393)⁵⁰. Portanto, para que o legislador consiga desempenhar seu ofício de maneira plena, ele deverá avaliar prematuramente as peculiaridades do povo ao qual se dirige e elaborar seu conjunto de leis, considerando firmemente os objetivos a serem alcançados por intermédio da legislação.

A partir dessa forma, a legislação contribuirá para ordenar da melhor maneira possível a república e legitimar a relação dos cidadãos com ela. Rousseau (1964, p. 393) sugere que, se um povo obtém boas leis, deve se empenhar em preservá-las, mas, independente das leis serem boas ou más, o “povo é sempre senhor de mudar suas leis”⁵¹. Isto é, ainda que o povo seja jovem e inábil para produzir um sistema de leis a si mesmo e realizar aquilo que o bem público demanda, ele terá a completa autonomia de modificar as leis recomendadas pelo legislador. Sem dúvida, se o legislador relevar as particularidades do povo ao qual a legislação se encaminha e demarcar claramente os objetivos do sistema de leis que apresentará, ele conseguirá realizar sua função com maestria.

Contudo, para além das leis políticas, das leis civis e das leis criminais que constituirão partes da legislação oferecida pelo legislador a um povo, a função republicana precípua do legislador será – mediante a produção de uma quarta espécie de lei, a que se insere como a mais valiosa e importante entre elas, aquela que se imprime no *coração dos cidadãos*, se reaviva e se fortifica cotidianamente, pelos *usos e costumes* – a de “transformar a natureza humana” forjando um espírito público em *cada indivíduo perfeito e solitário* e parte de um *todo maior*, ou seja: a função primeira do legislador será a de impulsionar o surgimento de uma consciência coletiva em cada cidadão membro de uma ordem republicana, fazendo com que, assim, a sua conduta se torne compatível com as necessidades e exigências da vida em comum.

⁵⁰ Chaque peuple renferme en lui quelque cause qui les ordonne d'une maniere particuliere et rend as législation propre à lui seul. (CS, II, XI, OCR3, tradução nossa).

⁵¹ Peuple est toujours le maitre de changer ses loix. (CS, II, XII, OCR3, tradução nossa).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista a análise que realizamos sobre a função medular do legislador, na fundação da república, da mesma forma que se analisou a relevância peremptória de uma legislação salutar para a sustentação da espinha dorsal da ordem política, cabe categoricamente interrogar: o empenho do legislador para formar cidadãos dotados de espírito público é suficiente para assegurar a longevidade da ordenação republicana?

Para confrontar essa questão, é necessário, preliminarmente, rememorar alguns aspectos que confirmam a hipótese que foi estabelecida no início desta investigação, isto é, a de que “mais do que alguém hábil em apresentar leis para um determinado povo, a função republicana imprescindível endereçada ao legislador é a de contribuir para produzir um espírito público em cada cidadão pertencente à república”.

Reportemos algumas etapas da odisséia teórica percorrida e pontos cruciais de que nos valem, a fim de comprovar a hipótese especificada. Na primeira etapa, quando abordamos a “necessidade de um Legislador”, foi demonstrado que essa “necessidade” nasce da incapacidade do povo, recém-constituído, em desempenhar a intrincada tarefa de elaborar um sistema de legislação para si próprio. Afinal, trata-se de um povo imaturo, que ainda baliza suas ações de acordo com seus interesses mais urgentes. Por conta disso, necessita de um legislador. Nessa etapa do percurso efetuado, também assinalamos que o encargo do legislador se diferencia das incumbências do governo e do magistrado, e ele não tem poder de soberania, já que, na constelação das noções teóricas rousseauístas, a soberania compete tão somente ao povo. Procurou-se igualmente salientar que o legislador é alguém capaz de alavancar o desenvolvimento das capacidades indispensáveis para a vida em comum.

Na segunda etapa, examinaram-se algumas peculiaridades em torno da figura do legislador e de sua “função republicana”. Em outros termos, nesse exame, avaliaram-se as razões pelas quais o legislador é considerado um homem excepcional na república e depara-se com algumas dificuldades, no cumprimento de sua faina. Esclarecemos simultaneamente o que realmente significa dizer que o legislador tem a habilidade de “transformar a natureza humana”. Utilizamos tal pressuposto, explicitando que em seu cerne se encontra a ideia de “socialização”, concepção-chave para se compreender o legislador como uma peça fundamental na engrenagem republicana, pois, ao operar o processo de socialização nos indivíduos (metamorfoseando

indivíduos solitários em integrantes de um corpo coletivo), estará subsidiando diretamente a formação de um “espírito público” nos cidadãos da república.

Na terceira etapa, como uma espécie de desdobramento a partir da reflexão sobre a função republicana do legislador, operou-se uma perscrutação a respeito das “condições para um povo receber uma boa legislação”. Viram-se, nesse momento, quais elementos devem ser considerados pelo legislador em casos específicos, e tomamos a experiência de Rousseau com a Ilha da Córsega como parâmetro, a saber, o projeto de constituição elaborado pelo genebrino e apresentado àquela Ilha e que nos possibilita entender a passagem do plano teórico para o âmbito da prática. Assim, constatou-se a defesa rousseauiana de que a política demográfica deve servir de base para a política econômica; sublinhamos também a apologia de Rousseau concernente à agricultura como meio de tornar os povos vigorosos e independentes e lançamos luzes sobre sua ênfase: a de que uma legislação saudável deve conferir primazia e se esforçar em assegurar a igualdade e a liberdade. Além disso, certificou-se de que um sistema de legislação, para ser aplicado e se tornar viável, deve considerar *os usos e costumes* de um povo, da mesma forma que as particularidades da região e dos seus nativos.

Retomados abreviadamente alguns pontos que contribuíram para sustentar a hipótese que estruturou a nossa investigação, cumpre doravante, e como forma de desfecho, recapitular a questão inicial desta conclusão, isto é: “o empenho do legislador para formar cidadãos dotados de espírito público é suficiente para proporcionar a longevidade da ordenação republicana?” À primeira vista, presume-se que a filosofia rousseauísta apresenta uma resposta negativa a tal interrogação. Partindo dessa dedutiva inferência, podemos afirmar que a produção de um espírito público em cada cidadão por si só é insuficiente para garantir a longevidade da ordenação política. Isso significa que, embora seja decisiva, na engrenagem política, a conservação da república, além da criação de um espírito público nos cidadãos, mediante a destreza do legislador, em longo prazo, há também outros pré-requisitos que devem somar forças juntamente à legislação para conquistar a durabilidade almejada. Quais seriam esses pré-requisitos?

Supõe-se que sejam basicamente dois – o primeiro: instituições⁵² políticas republicanas robustas e capazes de contribuir para preservar a soberania popular e a liberdade dos cidadãos, destarte como a da república,

⁵² Tais como as elencadas por Rousseau, no livro IV do *Contrato*, isto é, o Tribunato, a Ditadura, a Censura e a Religião civil.

quando em divergência a prováveis golpes disparados por pessoas ou grupos unidos de seus interesses particulares contra a vontade geral; o segundo pré-requisito: cidadãos dotados de virtude cívica, ou seja, que amem a pátria, pois assim serão capazes de defender a ordem republicana e a liberdade.

Conclui-se que, mesmo com o esforço do legislador em impelir o advento de um espírito público nos cidadãos, recurso que se tornará fundamental para a manutenção da república, não basta à ordem política ter cidadãos comprometidos com o bem público, embora a fabricação do aludido “espírito” seja indispensável. É necessário um conjunto de mecanismos que atuem paralelamente, com o objetivo de criar condições adequadas para garantir a estabilidade da ordenação republicana. Quiçá, em vista disso, por um lado, Rousseau sublinhe, no *Tratado sobre a economia política*, no *Contrato* e nos seus escritos de cunho prático – *Projeto de constituição para a Córsega* e *Considerações sobre o governo da Polônia* –, a imprescindibilidade de uma educação pública que propicie a criação da noção de virtude cívica nos cidadãos, desde uma tenra idade. E, por outro, apresente pormenorizadamente algumas instituições políticas no livro IV do *Contrato* que, mesmo tendo suas singularidades e atuações específicas, se inscrevem como ferramentas viáveis para garantir a durabilidade do regime republicano.

ALVES, V. F. C. The legislator and the formation of the public spirit in the republicanism of Rousseau. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 301-324, Abr./Jun., 2020.

ABSTRACT: In closing his explanation concerning the notion of law, in chapter VI of the second book of the *Social contract*, Jean-Jacques Rousseau has some concerns about the ability of a premature population to develop a legislation system. Such concerns lead the Genevan thinker to advocate the need for a controversial and exceptional personage in the republican political machinery: The legislator. Considering the exceptionality of this personage, this article will support the hypothesis that, more than being one skilled at presenting a set of laws to a particular people, the primary republican function assigned to the legislator is to contribute to engender a public spirit in every citizen belonging to the republic. The hypothesis presented will be defended from three objectives: first, I shall examine the reasons why Rousseau deems it necessary to have a legislator in the republican order; Second, I shall analyze why the construction of a public spirit by the legislator may be considered a republican function; third, I shall look into the conditions necessary for a people to receive a good legislation.

KEYWORDS: Legislator. Public spirit. Republicanism. Rousseau.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BURGELIN, M. **Annales**. Le colloque Rousseau au Collège de France. Paris: Armand Colin, 1963.
- CASSIRER, Ernest. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Unesp, 1999.
- DERATHÉ, Robert. **L'Homme selon Rousseau**. Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau: Actes des journées d'études organisées à Dijon pour la commémoration du 200e anniversaire du Contrat social. Dijon: p. 388-428, 1964.
- GAGNEBIN, M. Le rôle du législateur dans les conceptions politiques de Rousseau. Études sur le "Contrat social" de J.-J. Rousseau. **Actes des journées d'études ténues à Dijon**, p. 277-290, 1962.
- MAQUIAVEL, N. **Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MARTIN-HAAG, Éliane. **Rousseau ou la conscience sociale des Lumières**. Paris: Honoré Champion, 2009.
- MASTERS, Roger D. **The political philosophy of Rousseau**. Princeton: University Press, New Jersey, 1968.
- MONTESQUIEU. **Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência**. São Paulo: Saraiva, 2005.
- MONTESQUIEU. **O espírito das leis**. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Coleção Os Pensadores).
- NASCIMENTO, Milton Meira. **O legislador e o escritor político, duas formas e aproximação da opinião pública em Rousseau**. Belo Horizonte: Kriterion, Ed. UFMG, 1997.
- MONTESQUIEU. **Contrato social: entre a escala e o programa**. São Paulo: Discurso, Ed. USP, 1984.
- PLATÃO. **A república**. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. **As leis**. São Paulo: Edipro, 2010.
- PLATÃO. **Político**. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).
- POLIN, R. **La fonction du législateur chez J.-J. Rousseau**. In POLIN, R. Jean-Jacques Rousseau et son Oeuvre. Problèmes et Recherches, Paris, Klincksieck, 1964.
- ROUSSEAU, J.-J. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, Volumes I, II, III et IV – 1959, 1961, 1964, 1969. (Bibliothèque de La Pléiade)

ROUSSEAU, J.-J. **Do Contrato Social**. Tradução de Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, J.-J. **Rousseau e as relações internacionais**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado e Editora UnB, 2003.

SALINAS FORTES, Luís Roberto. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976.

SHKLAR, J. N. **Men & citizens** – a study of Rousseau's social theory. Cambridge University Press: New Yourk: 1985.

SPECTOR, Céline. **Rousseau: les paradoxes de l'autonomie démocratique**. Paris: Michalon Éditeur, 2015.

STRAUSS, Leo. L'intention de Rousseau. In: STRAUSS, Leo. **Pensée de Rousseau**. Paris: Seuil, p. 67-94, 1984.

VAUGHAN, C.E. **The political writings of Jean-Jacques Rousseau**. Editado consoante os manuscritos originais e as edições autênticas, com Introduções e Notas, Cambridge University Press, 2 v., in-8º, 1915

Recebido: 11/12/2017

Accito: 26/4/2019

TRADUÇÃO

A DIALÉTICA DA INTUIÇÃO E DO INTELLECTO: O CRITÉRIO DA FERTILIDADE¹

Peter A. Y. Gunter


Introdução, notas e tradução de Evaldo Sampaio²

APRESENTAÇÃO

“The dialectics of intuition and intellect: fruitfulness as a criterion” foi publicado originalmente como o primeiro capítulo da coletânea *Bergson and modern thought: towards a unified science*. O livro registra uma série multidisciplinar de conferências, proferidas em Galveston, Texas, em 1984, com o objetivo de discutir as implicações da Filosofia de Bergson para a ciência contemporânea. Desde então, a obra se tornou uma das principais referências da recepção anglo-americana do bergsonismo. A tradução de um de seus textos, talvez o mais programático, visa a divulgar ao leitor de língua portuguesa uma das principais vias interpretativas dessa recepção. O autor, Peter A. Y. Gunter, além de um dos organizadores do volume, juntamente com A. Papanicolaou, é Professor Emérito da North Texas University, USA, e conhecido especialmente pela edição de *Henri Bergson: a bibliography*.

Procurei ser fiel ao estilo literário do texto, conservando tanto quanto possível os aspectos conceituais e formais do original e complementando, entre parênteses, as eventuais referências a outros capítulos do compêndio. Quanto

¹ Agradeço ao Professor Gunter, pela autorização para a tradução deste artigo.

² Professor Associado I da Universidade de Brasília (UnB), Professor do Programa de Pós-Graduação em Metafísica e do Departamento de Filosofia/UnB, 325: Brasília, DF – Brasil.  <http://orcid.org/0000-0002-6641-8843> E-mail: evaldosampaio@unb.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.18.p325>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

às citações de Bergson, traduzi-as diretamente do inglês. Daí a opção por manter inclusive as respectivas abreviaturas das traduções lá utilizadas. Algumas destas, como *Matter and memory*, deveriam mesmo ser tidas como “segundos originais”, pois foram revistas pelo próprio Bergson e aqui e acolá oferecem uma variante esclarecedora da versão em francês³. Há eventuais ambiguidades ou peculiaridades idiomáticas, difíceis de serem transpostas para outra língua. Apesar disso, optei por indicar entre colchetes somente alguns poucos termos técnicos sem equivalente estabelecido em português (pelo menos até onde sei), ciente de que os proficientes em língua inglesa poderão conferir o original e fazer as ressalvas que julgarem cabíveis. Para evitar uma assimilação passiva da interpretação de Gunter, proponho aqui um breve comentário da *Dialética da intuição e do intelecto*, cujas teses ambiciosas e controversas nos lançam por vezes ao encontro do coração do bergsonismo – ou seria de encontro ao?

Uma das principais objeções à filosofia bergsoniana, quando de sua primeira recepção crítica, era de que ela pressuporia ou resultaria numa apologia ao “irracionalismo”. O tópico que mais acirrou tal leitura foi a distinção, consagrada em *A evolução criadora*, entre o intelecto e o instinto. Num ensaio influente, Bertrand Russell debochou que o intelecto fosse tido como a fonte dos infortúnios dos homens, enquanto o instinto (isto é, a “intuição”) seria a maior das dádivas para as formigas, as abelhas e Bergson (1912, p. 323)! Para Julien Benda, um dos mais vigorosos opositores da “nouvelle philosophie”, o método bergsoniano seria inclusive contraditório, pois, uma vez que a inteligência fora definida pela “negação” da intuição, não faria sentido que, n^o *A introdução à metafísica*, se fizesse uso de uma noção como “simpatia intelectual”, já que a simpatia é um aspecto da intuição (1914, p. 74-76)⁴. Entre os germânicos, os quais consolidaram uma leitura do bergsonismo como um “filósofo da vida”, E. Cassirer lastimava que o antikantismo de Bergson o tivera conduzido, em *As duas fontes da moral e da religião*, a “fundar” a ética num sentimento irracional (*apud* RATES, 2017, p. 191).

³ Convém lembrar que Bergson, além de ter participado diretamente da revisão da tradução, escreveu um novo prefácio para a edição inglesa de *Matter and memory* (cf. a nota dos tradutores em MM, p. v), o qual veio, quando da sétima edição francesa, substituir o prefácio original. Logo, um material adicionado à versão inglesa posteriormente modificou a edição “original” francesa.

⁴ Benda refere-se à versão original da *Introduction à la métaphysique*, publicada em 1903, na *Revue de métaphysique et morale*. Na versão publicada duas décadas depois, em *O pensamento e o movente*, Bergson, provavelmente para sanar essas dúvidas de interpretação, substituiu aquela expressão original por “simpatia espiritual”. Comentei mais detalhadamente esse tópico em Sampaio (2017b, p. 222).

Tais críticas não ficaram sem respostas. As análises de Russell receberam, dentre outras, uma réplica detalhada por parte de Emil Carr, sendo ambos os textos depois reeditados conjuntamente (RUSSELL; CARR, 1914). Diante das vozes contrárias aos seus ataques ao bergsonismo, Benda chegou a publicar uma “resposta aos defensores da doutrina”. Em meio àquela atmosfera saturada pelo neokantismo e a nascente fenomenologia, Ernst Troeltsch via em Bergson a oportunidade para a superação da filosofia transcendental, e Georg Simmel o considerava “o maior filósofo vivo” (*apud* RATES, 2017, p. 191-192). Muitos outros exemplos poderiam ser aqui aduzidos, mas apenas para reforçar o que já está dito: o ponto central de louvor e de censura na recepção de Bergson pelos filósofos que lhe foram contemporâneos esteve vinculado diretamente ao seu “anti-intelectualismo”. Havia então aqueles que interpretaram tal anti-intelectualismo como um mero irracionalismo e os que o viram como uma crítica aos excessos do pensamento simbólico e conceitual.

É nesse cenário que a hipótese de P. Gunter se torna tão inovadora quanto polêmica: Bergson não seria nem um irracionalista nem um mero crítico dos limites da razão, porém, ele próprio um “positivista heterodoxo”. O positivismo bergsoniano teria uma matriz epistemológica calcada na Biologia, a qual, bem compreendida, permitiria uma interpretação mais cuidadosa da relação entre intelecto, instinto e intuição. Para justificar que um filósofo tantas vezes acusado de “irracionalista” seria, na verdade, uma versão melhorada do positivismo, Gunter, inicialmente, (i) resume as decisivas críticas que assolaram os positivistas “ortodoxos”. Em seguida, (ii) tenta mostrar como Bergson considerava que seria possível “verificar” empiricamente uma intuição. Temos aqui então duas flechas: quais acertam o alvo?

(i) Por “positivismo”, Gunter não tem em mente o movimento que se estabeleceu em torno de Augusto Comte ou os desdobramentos deste, no pensamento filosófico e científico francês, no qual floresceu o bergsonismo. O que ele visa é à reencarnação lógico-matemática daquele, a qual se consolidara quase cem anos após a publicação do *Curso de filosofia geral*. Por uma análise dos pressupostos do “neopositivismo”, dentre os quais se coligiam membros do Círculo de Viena e pensadores da tradição anglo-americana, almejava-se explicitar os pressupostos (não verificáveis) da crítica ao anti-intelectualismo bergsoniano.

Quanto às dificuldades teóricas do neopositivismo apontadas por Gunter, não tenho ressalvas. São, basicamente, os “dois dogmas do empirismo” que Quine, ele mesmo um herdeiro do Círculo de Viena, convenceu aos seus

pares serem insuperáveis e exigirem, assim, uma revisão do projeto de seus predecessores. Já que até os mais destacados ascendentes do neopositivismo aceitam que este fora incapaz de restringir “sentenças factuais a sentenças empíricas e sentenças empiricamente significativas àquelas que pudessem ser ou não verificadas empiricamente”, isso talvez já fosse o bastante para desmerecer o lugar mesmo do qual emergiram as principais acusações ao anti-intelectualismo bergsoniano. Entretanto, Gunter não procura simplesmente neutralizar a leitura dos positivistas ortodoxos quanto à filosofia de Bergson. Ele quer mostrar como esta pode dar um aporte racional à nossa compreensão da realidade, que seus opositores não lograram em obter.

(ii) Se não podemos demonstrar uma afiguração entre a linguagem e a realidade que estabeleça *a priori* o que (não) é empiricamente verificável, poderíamos, garante-nos Gunter, fazê-lo *a posteriori*, por uma adequada compreensão da interação entre a intuição e o intelecto, porque tal interação não seria, como sugerido pelos primeiros escritos de Bergson, um dualismo intransponível, sendo mais bem esclarecida no contexto de uma teoria do conhecimento, em consonância com a teoria (neo)darwiniana de que as espécies foram selecionadas por um processo de adaptação ao seu meio ambiente.

Uma vez que as ideias, conceitos e representações da inteligência seriam ferramentas selecionadas em vista da adaptação ao nosso meio ambiente, as teorias científicas, enquanto um subgrupo dessa atividade inteligente, seriam elas mesmas partes dessa evolução sempre em curso. A seleção destes ou daqueles conjuntos de sentenças científicas sugeriria que estes se mostraram viáveis para a nossa adaptação e, por conseguinte, verificáveis empiricamente.

Desse modo, o papel da intuição, nesse processo, seria o de fornecer o impulso criador a algumas das mais revolucionárias hipóteses moldadas pela inteligência. Daí porque, para Bergson, as grandes descobertas na origem da mecânica moderna, como o movimento acelerado, a geometria analítica ou o cálculo infinitesimal, surgiram desse contato intuitivo com a “duração pura”. Um dos objetivos do “método intuitivo” preconizado por Bergson seria, ao examinar essa convergência do intelecto com a duração pura, disciplinar os atos pelos quais obtemos essas ideias, a princípio estranhas e mesmo incompreensíveis, mas que poderiam vir a nos guiar positivamente a novas descobertas. A intuição seria para a inteligência o que a inspiração da musa é para o artista.

O objetivo de Gunter, portanto, é mostrar que as acusações de irracionalismo à filosofia de Bergson pelos neopositivistas se amparam na adoção por estes de postulados não verificáveis pela experiência, isto é, “sem sentido”, e que a “epistemologia biologista” permite justificar que o próprio Bergson cultivara um positivismo heterodoxo mais útil para estimular novas descobertas científicas. Por conseguinte, a melhor alternativa a um positivista não dogmático é se tornar um bergsoniano. Contudo, a inusitada interpretação de Gunter suscita algumas dificuldades hermenêuticas e certos desconfortos conceituais.

Em primeiro lugar, a epistemologia de Bergson não é, e não poderia ser, “biologista”. Todo o esforço do primeiro capítulo de *A evolução criadora* é evidenciar que as “teorias transformistas”, das quais a teoria da seleção natural é a mais destacada, se guiam por uma concepção “mecanicista” ou “finalista” da vida. Tanto o mecanicismo quanto o finalismo são modelos da inteligência, isto é, formas de raciocínio que se ajustam antes à matéria bruta do que à evolução da vida (EC, p. x-xi). Assim, quando Bergson assevera que “uma teoria do conhecimento e uma teoria da vida são inseparáveis uma da outra” (EC, p. xiv), não propõe simplesmente que a epistemologia deve se pautar pela biologia, mas, antes, que as teorias biológicas devem estar entrelaçadas a uma crítica filosófica do conhecimento (EC, p. x), porque, sem uma crítica dos “conceitos do entendimento”, as teorias positivas da vida recaem num “simbolismo cômodo” e em “quadros [intelectuais] pré-existentes” que não lhes dão “uma visão direta do seu objeto” (EC, p. xiv). Tal visão direta do objeto é justamente uma intuição que cabe ao filósofo obter consciente e metodicamente. Por isso, no principal documento do “discurso do método” do bergsonismo citado por Gunter, a *Introdução à metafísica*, não há qualquer menção à biologia. Por sua vez, essa teoria intuitiva do conhecimento se articula com os fatos “supostamente observados” das teorias da vida, não para ser verificada por eles, porém, para poder mostrar na própria experiência como se constituíram os quadros intelectuais da ciência positiva (EC, p. xiv).

Daí que, ao tentar provar que “nossas intuições são tanto verificáveis quanto refutáveis” pelas sentenças empíricas, parece que Gunter inverte a direção mesma do bergsonismo. Para Bergson, há duas formas de conhecimento: uma que se refere a uma consciência que se dirige para a nossa ação sobre os objetos exteriores e que se conduz pela inteligência; outra que se volta para o que nos é interior, a nossa vida psicológica, e que consiste na intuição (PM, p. 143). Essas duas formas de conhecimento são expressões

irredutíveis de dois sentidos da vida. Como uma intuição aponta para um conhecimento “sob a forma de uma penetração recíproca que é pura duração, refratária à leis e à medida” que constituem o conhecimento do que nos é exterior pelas operações da inteligência (PM, p. 143), esta jamais poderia ser verificada ou refutada por uma sentença sobre fatos supostamente observados.

Da irredutibilidade de um nível a outro não se segue um “quiasma entre o interior e o exterior”. O dualismo é insuperável, quando consideramos que tais instâncias estão separadas ontologicamente em sua origem. No entanto, diferentemente de seus “confrades” positivistas, a ontologia bergsoniana não assume que a realidade está cindida primordialmente em partes. O problema do dualismo, posto em termos bergsonianos, não consiste em desvendar como duas esferas primordialmente distintas podem vir a se entrelaçar uma com a outra, mas como de uma mesma energia vital, de um mesmo elã, surgiram, pelo processo evolutivo, direções divergentes da existência. Portanto, o objetivo do bergonismo não é demonstrar como a intuição pode servir à inteligência – por definição, apenas nos colocamos no âmbito intuitivo, quando nos desvencilhamos do “útil” –, porém, como irmos além das categorias pragmáticas da nossa inteligência moldadas pelas condições de nosso ambiente rumo a uma apreensão intuitiva do mundo. Assim, o título de uma das seções do texto de Gunter, “os usos da intuição”, é descabido, pois a “utilidade” é justamente o âmbito da inteligência, enquanto a intuição remete ao “sentido mesmo da vida”, o qual é por natureza não utilitário. As nossas ideias intuitivas recobrem “os fatos supostamente observados e as leis pelas quais a ciência os reúne uns aos outros”, não porque aquelas sejam verificáveis ou refutáveis por estes, mas porque tais fatos observados e leis científicas são uma subdivisão e especificação pragmática de uma evolução criadora que também engendra as nossas intuições. Por conseguinte, a teoria da seleção natural não poderia ser, para Bergson, um âmbito de verificação de nossas intuições.

Por outro lado, ao empregar expressões como “conceitos intuitivos”, Gunter parece não pensar radicalmente o estatuto do simbolismo em Bergson. Desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, diz-se que a linguagem é inapta para apreender os nossos estados interiores (DI, p. 9). Na *Introdução à metafísica*, aponta-se que “a Metafísica é a ciência que pretende passar-se de símbolos” (PM, p. 188), porque nenhum conceito ou imagem corresponde ou representa a duração de nossa vida interior. Ora, se é assim, como Bergson poderia, ao estilo dos positivistas, novos ou antigos, restringir “sentenças

factuais a sentenças empíricas e sentenças empiricamente significativas àquelas que pudessem ser ou não verificadas empiricamente”? Conforme assinala Bergson, “a verdade é que, acima da palavra e acima da frase, há algo bem mais simples que uma frase e mesmo que uma palavra: o sentido, que é menos uma coisa pensada do que um movimento de pensamento, menos um movimento do que uma direção” (PM, p. 138). Logo, seja segundo a letra, seja segundo o espírito da doutrina bergsoniana, uma intuição não adquire o seu sentido ou sua verdade de sentenças empíricas. Óbvio que tal “antifilosofia da linguagem” suscita problemas diversos, alguns deles apontados por Gunter. Já os discuti alhures (SAMPAIO, 2017a) e não cabe fazê-lo novamente aqui.

Não é o caso, dado o interesse específico deste comentário, de examinar a correção da doutrina bergsoniana, nem mesmo de insistir mais detalhadamente que Bergson não é um positivista, mesmo que heterodoxo. Minha leitura divergente apenas procura enfatizar as tensões da linha interpretativa que guiou o artigo de Gunter e que, com variações aqui e ali, está presente numa série de comentadores anglo-americanos inspirados em Bergson. Quem sabe, para além dos detalhes hermenêuticos, essas vias interpretativas sejam apenas desdobramentos, mesmo que divergentes, da mesma simpatia e energia criadora suscitada pelo bergsonismo.

REFERÊNCIAS

BENDA, J. **Sur le succès du Bergsonisme - précédé d'une réponse aux défenseurs de la doctrine**. Paris: Mercure de France, 1914.

BERGSON, H. **Matter and memory** [MM] (Transl. by Nancy Margareth Paul and W Scott Palmer). London / New York: Swan Sonnenschein & Co., The Macmillan Co., 1911

BERGSON, H. **A evolução criadora** [EC] (Trad. de Bento Prado Neto). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, H. **O pensamento e o movente** [PM] (Trad. de Bento Prado Neto). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RUSSELL, B. The philosophy of Bergson. **The Monist**, July, Vol. XXII, p. 321-347, 1912.

RUSSELL, B; CARR, E. **The philosophy of Bergson**. Cambridge: Bowes & Bowes, 1914.

KRONER, R. Henri Bergson. **Logos**, t. I, p. 125-150, 1910.

SAMPAIO, E. A virada linguística e os dados imediatos da consciência. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 40, n. 2, p. 47-70, 2017a.

SAMPAIO, E. Intuição & exercícios espirituais. **Dois Pontos**. Curitiba, São Carlos, v. 14, n. 2, p. 211-229, 2017b.

QUINE, W. Os dois dogmas do empirismo. In: QUINE, W. **De um Ponto de Vista Lógico**. Araraquara: Unesp, cap. II., 2011

RATES, B. As leituras alemãs da filosofia bergsoniana: transcendentalismo e Lebensphilosophie. **Dois Pontos**. Curitiba, São Carlos, v. 14, n. 2, p. 185-197, 2017.

TRADUÇÃO

A DIALÉTICA DA INTUIÇÃO E DO INTELECTO: O CRITÉRIO DA FERTILIDADE⁵

*Peter A. Y. Gunter*⁶

Parecerá estranho propor que Henri Bergson era um positivista. Mas é isto o que tentarei demonstrar aqui. Como Augusto Comte, Ernst Mach, Moritz Schlick ou A. J. Ayer, Bergson restringiu sentenças factuais a sentenças empíricas e sentenças empiricamente significativas àquelas que pudessem ser ou não verificadas empiricamente. No entanto, o positivismo de Bergson, em contraste ao daqueles pensadores, funda-se numa epistemologia biologista, oposta à de tipo lógico-matemático. Defenderei que, por esses e outros motivos, Bergson era um positivista melhor do que os pensadores ortodoxos. Seu positivismo heterodoxo contribui mais às ciências.

⁵ “The dialectics of intuition and intellect: fruitfulness as a criterion”, escrito por Peter Gunter e publicado originalmente como um capítulo do volume coletivo *Bergson and modern thought: towards a unified science* [“The dialectics of intuition and intellect: fruitfulness as a criterion”, which was originally published as a chapter of the companion *Bergson and modern thought: towards a unified science*].

⁶ University of North Texas, Department of Philosophy and Religion.

O POSITIVISMO ORTODOXO

O positivismo ortodoxo oferece uma aparência de extraordinária simplicidade, que, em grande parte, foi obtida por seu sucesso. As suas concepções básicas são: (1) uma teoria verificacionista do sentido factual, (2) uma teoria linguística (lógico-matemática) de sentenças *a priori*, e (3) uma teoria “emotivista” da ética, da estética e talvez das sentenças religiosas.

Irei me concentrar aqui na primeira concepção, embora comente brevemente a segunda. A teoria “emotivista” do discurso normativo era, para os positivistas ortodoxos, não mais do que um aglomerado de problemas, os quais, desde o Círculo de Viena, simplesmente não lhes interessava discutir. Proponho então não tratar dela aqui. Os positivistas ortodoxos se concentravam somente nos fatos e numa linguagem ideal perfeitamente ajustada para representá-los. O critério do sentido factual está, assim, no cerne do pensamento positivista.

Diante disso, o que é ou não uma sentença verificável não deve ser mais complicado do que um teste com papel de tornassol. Más sentenças (i.e., sentenças metafísicas) podem ser facilmente excluídas como não verificáveis, já que, para os positivistas ortodoxos, elas são, em princípio, malformadas. Pelo mesmo critério, sentenças factuais significativas (científicas ou do senso comum) poderiam ser facilmente identificadas.

Sentenças factuais significativas são constituídas por regras sintáticas próprias e podem ser facilmente cotejadas por suas respectivas instâncias de verificação e de variação. Tudo isso parece simples. Mas os rumos subsequentes da filosofia deixaram suficientemente claro que o assunto é bem mais complexo: o positivismo ortodoxo ocultou o imbróglgio por dois postulados excessivamente otimistas. Irei chamá-los de doutrina da linguagem divina e o dogma da imaculada percepção.

A doutrina da linguagem divina professa a crença de que os *Principia mathematica* de A. N. Whitehead e Bertrand Russell oferecem um simbolismo completo e universal capaz de expressar toda e qualquer sentença significativa. Esse otimismo sintático alcança seu maior triunfo no *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. Eis o que Wittgenstein anuncia:

5.6 Os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo.

5.61 A lógica preenche o mundo: os limites do mundo são também os limites da lógica.⁷

⁷ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge Kegan Paul, 1958, p. 149.

Dada a absoluta adequação da linguagem dos *Principia*, não parece haver nenhum problema para se delimitar o que é factualmente significativo:

4.113 A filosofia limita o campo de disputa da ciência natural.

4.114 É preciso limitar o pensável e também o impensável.⁸

Segue-se desses postulados que a lógica formal faz todo o trabalho *a priori* da filosofia. Daí que as ciências naturais não têm qualquer interesse filosófico.

4.1122 A teoria darwiniana não tem mais a ver com a filosofia do que qualquer outra hipótese da ciência natural.⁹

Retornaremos a esse ponto, tão fecundo de significado para o que está aqui em debate. Enquanto isso, vamos encerrar essa discussão, com uma citação de Moritz Schlick (1936):

A linha divisória entre a possibilidade lógica e a impossibilidade de verificação é absolutamente bem delimitada e distinta. Não há transição gradual entre sentido e falta de sentido. Em ambos os casos, temos ou não temos as regras gramaticais para verificação: *tertium non datur*¹⁰.

Não pode haver uma sentença com um significado vago, opaco, mais ou menos formulado. A expressividade (em lógica formal) e a possibilidade de verificação são equivalentes.

Contudo, isso é extremamente geral – de fato, é absolutamente universal. Como aplicá-lo a casos efetivos de verificação no laboratório, na observação, na “pesquisa de campo”? A resposta de Wittgenstein a esse problema (o da conexão entre a probabilidade lógica e a empírica) é confusa, envolvendo um misterioso “espelhamento” entre a linguagem e o mundo. Vamos simplificar as coisas, afirmando que a lógica dos *Principia* é extensional e atomista: não pressupõe nenhuma conexão interna de significado entre sentenças e assume que o discurso começa com sentenças “atômicas”. Wittgenstein acrescenta, *a priori*, que o mundo necessita ser constituído por fatos atômicos e, embora

⁸ Wittgenstein, *op. cit.*, p. 77.

⁹ Wittgenstein, *op. cit.*, p. 77.

¹⁰ Schlick, M. Meaning and verification. In: H. Feigl and W. Sellars (eds.). *Readings in Philosophical Analysis*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1949, p. 156.

ele jamais explique de maneira satisfatória o que são os fatos atômicos, seus seguidores presumiram que há certas proposições básicas que podem ser verificadas direta e conclusivamente por um apelo imediato aos fatos. Essas “sentenças protocolares” formaram a base para um conceito de verificação conclusiva – uma verificação sem nada a esconder.

Assim, temos um terreno límpido e iluminado para fazermos filosofia. A lógica dos *Principia* estabelece com clareza, com instrutivas fórmulas atômicas e moleculares, tudo o que pode ser dito. E o mundo obsequiosamente espelha a nossa lógica com inteira fidelidade, produzindo imaculadas percepções que dividem ordenadamente as fórmulas potencialmente verificáveis das inverificáveis (sem sentido) e de cuja certeza nem os filósofos podem duvidar. Não obstante aquelas duas teses fossem simples, elegantes, quase indubitáveis, o mundo é inflexível aos paraísos epistêmicos. A mais inusitada (embora não a única) falsificação da teoria da linguagem do positivismo ortodoxo pode ser encontrada na prova de Godel (1933), que demonstra que a lógica dos *Principia* e seus axiomas não são suficientemente poderosos nem para conceber toda a aritmética elementar¹¹. Se isso é verdade, não há por que recriminar quem suspeita que não é possível, como Schlick e Wittgenstein esperavam, representar-se *a priori* todos os objetos possíveis e excluir os pseudo-objetos. Logo, não mais teremos um absoluto lógico-matemático que, de algum modo, garanta a existência de fatos atômicos, sentenças que digam respeito apenas ao que pode ser conclusivamente verificado.

O impacto de tudo isso no positivismo é imediato e incontornável. As formulações restritas do critério de significado factual (i.e., o famoso princípio verificacionista) cedem lugar a formas débeis de um princípio pelo qual uma sentença tem um significado factual se e somente se for “possível, pela experiência, apresentá-la como plausível”. Mas essa formulação é tão ampla que pode abrir a entrada para a metafísica – ou ao menos para certos tipos de metafísica. O positivismo, desatracado de seu ancoradouro lógico, vê-se à deriva rumo a uma concepção mais pragmática e biocêntrica¹².

¹¹ Delong, H. *A profile of mathematical logic reading*. MA: Addison-Wesley, p. 160-190.

¹² Esse é um tópico mais complicado do que aqui se deixa entrever. Essa mudança de um ponto de vista “sintático” para um “semântico” envolve, dentre outros fatores, o destaque do trabalho de Alfred Tarski em semântica. Cf. William Barret. Introduction. In: W. Barret and H. D. Aiken (eds.). *Philosophy in the twentieth century: an anthology*. New York: Random House, v. 3, 1962, p. 12-13.

BERGSON, SPENCER E A ADAPTAÇÃO

Como assinalou o professor Jean Millet, Bergson começou a sua carreira como um discípulo entusiasta de Herbert Spencer. Embora Spencer adotasse uma teoria biológica do conhecimento pela qual os nossos conceitos foram formados por um gradual processo de adaptação ao nosso meio ambiente, ele acreditava que, no caso da física newtoniana, os nossos esquemas conceptuais básicos teriam alcançado uma adaptação última e plenamente satisfatória. Em certo sentido, ele absolutizou a física newtoniana tanto quanto Wittgenstein absolutizou a lógica dos *Principia*. O que restava fazer, segundo Spencer, era ampliar essa derradeira adaptação (newtoniana) à biologia, à psicologia, à sociologia, e à filosofia. As pesquisas de Bergson sobre o tempo e o movimento o levaram a romper com Spencer. Não obstante tenha rejeitado as premissas newtonianas de Spencer, Bergson continuou a defender uma teoria biológica do conhecimento. Nossos conceitos, na perspectiva de Bergson, são esculpido por nossas adaptações ao meio ambiente. Todavia, quem pode garantir que alguma de nossas adaptações, mesmo a mais elegante e bem-sucedida, é derradeira e jamais será superada? Novos e revolucionários conceitos ainda continuam a ser possíveis, seja em física, seja em biologia e em outras ciências. Bergson acreditava que a filosofia poderia ajudá-los a nascer.

A epistemologia biológica de Bergson contém uma dualidade que é claramente estranha à de Spencer, a saber, a tensão entre intuição e inteligência. Nenhum outro ponto da filosofia de Bergson tem sido mais incompreendido do que este, e nada lhe é mais central. Para Bergson, cabe recordar, intuições apreendem a mobilidade como um todo, sem lhes falsear o caráter. Por outro lado, a inteligência dispersa a totalidade do movimento em partes estáticas e externas entre si. Com a intuição, nós temos o fluxo da experiência: rico, qualitativo, indefinido. Com a inteligência, vêm os Paradoxos de Zenão, as Formas de Platão, o Mundo-Máquina de Descartes e Newton.

A distinção bergsoniana entre intuição e inteligência é bastante confusa, quando a formulamos como um contraste insuperável. Há a tentação de supor que lidamos aqui com um dualismo bem delimitado, no qual o que persiste é apenas a relação conflituosa entre seus termos. Assim Bertrand Russell o define: uma “luta de facas” entre dois modos antitéticos de ver a experiência¹³.

¹³ Russell, B. *A history of Western philosophy*. New York: Simon and Schuster, 1945. Russell descreve a distinção entre intelecto e instinto (o qual ele identifica com intuição) na filosofia de Bergson como “uma relação ao estilo Sanford e Merton, na qual o instinto é o bom sujeito e o intelecto é o mau sujeito” (p. 793) [trata-se de uma referência a um livro infantil bastante conhecido pelos ingleses, *The history of Stanford and Merton*, escrito por Thomas Day e publicado originalmente em 1783. Nessa

O primeiro livro de Bergson, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, encoraja-nos a aceitar essa visão do instável e interminável conflito (e, por conseguinte, as suas intermináveis incoerências conceituais). Nele, o quiasma entre o interior e o exterior, a duração e o espaço, é deixado desprotegido. Do mesmo modo, algumas observações de Bergson, em *A introdução à metafísica*, podem nos deixar pasmos. “A metafísica”, ele assevera, “é a ciência que se propõe dispensar quaisquer símbolos”¹⁴. Assim, se a inteligência lida com o simbolismo, tanto na linguagem quanto na matemática, a intuição aparece para nos levar ao inefável, e mesmo ao indizível. Mas, para muitos, esse é um beco sem saída.

Esses dualismos aparentemente bem delimitados e tantos outros que poderiam ser mencionados têm sido um obstáculo, seja para os muitos amigos do bergsonismo, seja para a maioria de seus críticos, como atesta o comentário de Russell. Por tais dualismos, a relação entre uma teoria biológica do conhecimento e o contraste da intuição com a inteligência se torna quase ininteligível. O que aqui nos ajuda a nos adaptar ao quê? O que nos permite formular novos conceitos? Como estes podem ser *aplicados* a isto ou àquilo?

Os meios para se resolver esses problemas e, por conseguinte, para o restabelecimento do pensamento de Bergson, em sua completude e coerência conceptual, podem ser encontrados em todos os seus trabalhos de *Matéria e memória* em diante (1896)¹⁵. Entretanto, podem ser particularmente encontrados em vários dos ensaios de *O pensamento e o movente* (1934). Esses ensaios, incluindo especialmente os dois capítulos “introdutórios” e a “Introdução à metafísica”, são o “discurso do método” bergsoniano. Todos os que se interessam por entender o seu pensamento deveriam começar por aqui.

O positivismo, convém lembrarmos, começa pela afirmação de que uma dada lógica formal define o que (não) é em princípio empiricamente verificável. Contudo, a matemática demonstra que um tal sistema lógico completo não existe. O que é, então, uma sentença capaz de ser ou não verificada? A resposta óbvia é que não o podemos dizer *a priori* e que devemos

coletânea de histórias, vemos a interação entre o arrogante aristocrata Tommy Merton e aquele que se torna seu mentor e modelo, o fazendeiro Henry Stanford (N.T.).

¹⁴ Bergson, H. An introduction to metaphysics. In: Andison, Mabelle L. *The Creative Mind*. Trans. New York: Philosophical Library, 1946, p. 191. [as demais referências a essa obra serão abreviadas por CM].

¹⁵ Bergson, H. *Matter and memory*. Trans. Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer. London: George Allen and Unwin Ltd. and New York: The Macmillan Company, 1929, p. 339 [as demais referências a essa obra serão abreviadas por MM].

ser bastante cuidadosos antes de condenarmos sentenças inicialmente estranhas ou “obscuras” ou “metafísicas” ao esquecimento semântico ou sintático. Mas isso é precisamente o que Bergson defende. Novas ideias em ciência sempre parecem a princípio estranhas. Porém, estas são precisamente as ideias que podem se mostrar mais férteis. E, ele insiste, elas podem muito bem ser ideias engendradas pela intuição filosófica. Nesse sentido, ele assevera:

Eu vejo que muitas das grandes descobertas, daquelas que de algum modo transformaram a criaram uma nova ciência positiva, ressoaram das profundezas da duração pura. Quanto mais vívida for a realidade que tocamos, mais profundo terá sido a sua ressonância (CM 228).

Como exemplo, Bergson cita os primórdios da mecânica moderna, os quais remetem aos parâmetros estabelecidos por Galileu, quanto ao estudo da queda dos corpos num plano inclinado *em si e por si mesmo*¹⁶. Outros exemplos relevantes são a geometria analítica de Descartes (CE 334-335) e o cálculo diferencial de Leibniz e Newton (CM 37).

Poder-se-ia objetar que a descoberta da aceleração por Galileu e o desenvolvimento concomitante do cálculo infinitesimal por Newton e Leibniz são eventos bastante raros na história da ciência, particularmente na história da Matemática, nos quais a nossa tendência inveterada de obscurecer as características do movimento *per se* é significativamente superada. No entanto, tal objeção pouco afeta a tese bergsoniana. As mais importantes intuições são, por natureza, bastante raras. O que importa é que as abordagens de Galileu, Newton e Leibniz, quanto ao movimento, são pontos de inflexão absolutamente essenciais na história da ciência. Não podemos imaginar a ciência moderna sem eles [veja Millet (“Bergson epistemology and its origins in mathematical thought”. In: Gunter, P; Papanicolaou, A. (ed.) *Bergson and modern thought: towards an unified science*. London/New York, 1987, p. 29-37)].

Segundo Bergson, até recentemente, as intuições que guiavam tais descobertas teriam sido obtidas de maneira apenas casual. Mas seria agora possível, por um novo entendimento da duração, procurá-las metodicamente. Deve-se interpretar Bergson como alguém que tentou sistematicamente alcançar tais intuições, em todos os seus principais livros, e sua crítica das opiniões

¹⁶ Bergson, H. *Creative evolution*. Trans. Arthur Mitchel. Introduction by Peters A. Y. Gunter. Lanham, MD: University Press of America, 1983, p. 330-334 [As demais referências a esta obra serão abreviadas por CE].

científicas estabelecidas (“ciência normal”) deve ser entendida enquanto um meio para se obter um novo discernimento metafísico e científico.

Não devemos nos surpreender, então, se em cada um dos escritos de Bergson encontrarmos críticas de abstrações científicas ainda em voga acompanhadas por sugestões quanto a novas direções para a pesquisa científica. Daí que, em *O ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, encontremos a crítica da Psicologia associacionista seguida por sugestões que nos colocam às portas da teoria gestáltica. Em *Matéria e memória*, encontramos críticas às teorias do século XIX sobre percepção, memória, neurologia e causação, seguidas por novas concepções mnemônicas, neurofisiológicas, epistemológicas, psicopatológicas e físicas. Em *A evolução criadora*, às críticas ao neodarwinismo, à epistemologia psicológica e à termodinâmica seguem-se especulações concernentes à taxonomia, à cosmologia, à física e à psicologia comparada. Seu ensaio sobre os sonhos, destacado pelo Professor Harpshorne [“Bergson’s aesthetic creationism compare to Whitehead’s”. In: Gunter, P.; Papanicolaou, A. (ed.) *Bergson and modern thought: towards an unified science*. London/New York, 1987, p. 369-382], contém sugestões ainda relevantes para a pesquisa sobre sonhos e parapsicologia. Muitos outros exemplos poderiam ser avultados.

Isso apenas pode ser o caso, se Bergson acreditar que nossos conceitos intuitivos contêm discernimentos que (não) são verificáveis. A seguinte passagem de *O pensamento e o movente* põe isso de maneira clara:

A Filosofia deve então ser capaz de modelar-se com a ciência, e uma ideia, cuja origem se presume intuitiva, deve ser pura fantasia e nada ter a ver com uma intuição se, dividindo-se e subdividindo as suas divisões, não tenha êxito em recobrir os fatos supostamente observados e as leis pelas quais a ciência os reúne uns aos outros, sendo assim capaz de corrigir certas generalizações e de retificar certas observações (CM 147-148).

Nossas intuições são tanto verificáveis quanto refutáveis. O nosso intuicionismo precisa lidar com as afrontas das observações e experimentos. As sentenças selecionadas de nossas intuições, sem dúvida, satisfazem o requisito de que, para serem factualmente significativas, “é preciso que elas se rendam ao provável” – ou ao improvável.

As linhas gerais da teoria biológica do conhecimento de Bergson são agora ao menos razoavelmente claras. Ideias, conceitos e representações são, sobretudo, ferramentas pelas quais nos adaptamos ao que nos rodeia. As

nossas adaptações, as quais podem parcialmente deturpar a realidade, nunca são plenas. Em particular, os conceitos mecanicistas que regularam as ciências, desde o século XVII, não são completos nem acabados. Novos conceitos e vocabulários não mecanicistas podem ser concebidos pelas ciências. Assim como os demais organismos no curso da evolução, o progresso do homem pode ocorrer pela expansão de uma antiga adaptação ou pela produção de uma nova. Neste último caso – dado o conceito bergsoniano de evolução –, um apelo a uma intuição revigorante e a uma nova orientação conceptual é indispensável.

Que os conceitos metafísicos possam conduzir a descobertas científicas não é, definitivamente, uma ideia nova. William Barrett reforça a importância desse uso “regulativo” da metafísica:

De fato, enquanto estimulantes sugestões à criação científica, as crenças metafísicas têm desempenhado uma função recorrente na história da ciência. O revide positivista é de que essa utilidade é “meramente psicológica”. Mas seria esse “meramente psicológico” tão desprezível quando leva à criação científica? As crenças metafísicas poderiam ter levado a criações científicas se fossem completamente “sem sentido”?¹⁷

A queixa de Barrett aponta para outro aspecto do atípico positivismo de Bergson. Se uma intuição pode, “dividindo-se e subdividindo-se” a si mesma, fazer surgir conceitos que têm significado e uso, num âmbito privilegiado para as ciências, isso apenas pode ser o caso porque eles têm, em sua pureza intuitiva e circunstância supralinguística, um tipo único de sentido e relevância. É difícil falar sobre o indizível. Mas é claro que a intuição bergsoniana não pode ser noeticamente vazia, i.e., carente de conteúdo conceptual. E é claro que deve haver uma rota de transição entre esse “pensamento sem imagem” pré-linguístico e pré-simbólico (veja-se o ensaio de M. Čapek [“Bergson`s theory of the mind-brain relation”. In: Gunter, P; Papanicolaou, A. (ed.) *Bergson and modern thought: towards an unified science*. London/New York, 1987, p. 129-148]) e os significados de tipo linguísticos e simbólicos com orms quais somos familiarizados. Não podemos, então, afiar que o método bergsoniano nos deixa desamparados no beco sem saída do inefável.

Já abordamos bastante, em abstrato, o método bergsoniano. Mas como ele se sai, na pesquisa científica concreta? Sem dúvida, esse autor acha que

¹⁷ Barret, W., *op. cit.*, p. 17. Cf. também Hartshorne, C. *Metaphysics contributes to ornithology. Theoria to Theory*, v. 13, p. 127-140, 1979.

ele se sai bem melhor do que geralmente se acredita e que poderia se sair ainda melhor, se fosse ao menos entendido. Esta é essencialmente a questão que procuro aqui, ao menos parcialmente, responder: o que o método e as concepções bergsonianas podem fazer por nós, agora? Este que lhes dirige a palavra sem dúvida acredita que eles podem fazer bastante coisa, se ao menos forem entendidos.

OS USOS DA INTUIÇÃO

O que se segue é um breve esquema de algumas aplicações do método filosófico de Bergson. Somente um quadro elementar será dado em cada caso, porém, serão fornecidas algumas notas bibliográficas e explicativas. As categorias a serem contempladas são três: o tempo físico, o biológico e o sociológico. O tempo psicológico bergsoniano, com os seus corolários relativos à memória, adaptação e criatividade, embora tenha dado e dê muitas vias fecundas de pesquisa, não será aqui examinado.

Provavelmente, o mais impressionante exemplo de aplicação do método bergsoniano é a sua antecipação da física do século XX – especialmente a quântica. Retrospectivamente, não é difícil ver como essa antecipação se deu. A física newtoniana propôs uma representação do universo estritamente desprovida de temporalidade. Seu espaço absoluto é sem movimento, suas partículas de massa, por definição, não se alteram. Os movimentos dentro do rígido espaço euclidiano são redutíveis (assim como o tempo absoluto) a arranjos de pontos (ou instantes), em si mesmos imutáveis, enquanto o movimento em si mesmo é tido como reversível (estritamente falando, e a despeito da descoberta da termodinâmica). Finalmente, e talvez o mais significativo, presume-se que todo fenômeno no mundo newtoniano está submetido a um estrito determinismo. Daí que pareça impossível de se evitar a visão laplaciana: passado, presente e futuro dão-se simultaneamente, passivamente, desde sempre e para sempre imutáveis para uma mente que possa fazer todos os cálculos.

Para a prática de físicos, astrônomos ou engenheiros, ocupados em fazer observações, medições ou fabricar instrumentos, a supressão do tempo por Newton pode não ser imediatamente visível. Mas, para aqueles que se dedicam a uma pesquisa teórica, a ausência de temporalidade do mundo newtoniano, assumida literalmente e levada às últimas instâncias, deve ser extremamente perturbadora. Bergson foi o primeiro a vê-lo claramente e assim foi capaz

de formular, em termos gerais, uma concepção alternativa da natureza física. Em 1896, ele propôs que se deveria conceber a matéria como constituída de “modificações, perturbações, mudanças de tensão ou de energia, e nada mais” (MM 266). Dito de maneira um tanto simples e abstrata, neste mundo, as energias são pulsantes (quânticas), as entidades deixam simplesmente de ser localizadas (adquirindo as características de ondas) e a indeterminação vem a ser o aspecto mais fundamental dos microeventos (ou seja, Bergson incentiva os cientistas a verem os eventos naturais pela indeterminação de suas medições). Por isso, como o físico Louis de Broglie assinalou, não há nenhum exagero em assumir que, em Bergson, nós encontramos Heisenberg antes de Heisenberg, Bohr antes de Bohr¹⁸. Nós podemos, desse modo, entender, em termos bergsonianos, não apenas como foi possível, mas por que foi possível a experiência tornar os conceitos da física bergsoniana prováveis – mesmo que estranhos, fora do senso comum, até não científicos como devem ter parecido aos filósofos e cientistas de então, além de, sobretudo, distantes das proposições ideais de uma linguagem formal¹⁹.

Como é bastante conhecido, em *Duração e simultaneidade* (1922), Bergson criticou a relatividade einsteiniana. Há hoje um consenso de que essa crítica não foi bem-sucedida. Nesse sentido, de que a física de Einstein seja ou não uma verificação ou uma variação das intuições de Bergson dependerá a admissão de que a física da relatividade implica uma filosofia do ser ou uma filosofia do devir. Esse problema tem sido bastante discutido pelo Professor Costa de Beauregard e pelo Professor Čapek²⁰ e não poderá ser tratado aqui. Gostaria, contudo, de destacar dois pontos, os quais podem ajudar a pôr em perspectiva a crítica de Bergson à relatividade.

O primeiro é que algumas passagens de *Matéria e memória*, bem como de trabalhos subsequentes, deixam claro que a tentativa de Bergson de

¹⁸ De Broglie, L. The concepts of contemporary physics and Bergson's ideas on time and motion. In: Peter A. Y. Gunter (ed. and trans.). *Bergson and the evolution of physics*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969, p. 62-76.

¹⁹ Como exemplo de uma tentativa frustrada de um dos contemporâneos de Bergson, para entender os conceitos físicos deste, cf. Rene Berthelot. Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste. In: *Le pragmatisme chez Bergson*. Paris: Felix Alcan, v. 2, p. 223-227. Para uma cuidadosa e influente análise do conceito bergsonianos de natureza física, cf. especialmente Milič Čapek. *Bergson and the modern physics: a reinterpretation and reevaluation*. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1971, p. 414 (Boston Studies in Philosophy of Science, v. 7)

²⁰ Čapek, M. *Bergson and modern thought: a reinterpretation and reevaluation*. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1971, p. 414 (Boston Studies in the Philosophy of Science, v. 7). Ver também Čapek, M. *The Philosophical impact of contemporary physics*. New York: D. Van Nostrand, 1961, p. 414.

substituir o mundo atemporal da física newtoniana por uma física da “duração real” inclui tanto o microcosmo quanto o macrocosmo. Ou seja, Bergson procurava introduzir novos conceitos acerca do tempo físico, seja em nosso entendimento do muito pequeno (em termos aproximados, a física quântica), seja do muito grande (essencialmente, o domínio da relatividade). Sempre me pareceu que lhe cabia uma parcela do mérito por tentar reformular, num estilo conceitualmente coerente, as nossas noções da realidade física macroscópica, num tempo no qual pouquíssimos físicos ou filósofos concebiam que tal reformulação seria útil ou possível.

Ao tatear rumo a um novo “paradigma” para a natureza física de larga escala (e esse é meu segundo ponto), Bergson chegou a muitos conceitos que possuem uma surpreendente semelhança com aqueles da relatividade. Com efeito, de 1896 em diante, Bergson negou que tanto o espaço quanto o tempo (da física) tivessem qualquer existência separada da “matéria”, que a matéria pudesse ser concebida distinta da energia, que velocidades infinitas são possíveis, que modelos de corpúsculos cinéticos possam representar os constituintes fundamentais da natureza física ou a natureza do movimento. Mesmo a posição que ele assume, em *Duração e simultaneidade*, não pode nos cegar para as fascinantes similaridades entre o seu conceito de uma natureza física variável, estruturada por campos, e o sistema físico que Einstein alcançou, independentemente, anos depois²¹.

Pode-se encontrar algumas semelhanças de família entre as especulações biológicas de Bergson e as ideias (e descobertas) de certos biólogos do século 20. Isso deve ser surpreendente, dado que ele é interpretado como um “vitalista”, e o vitalismo é universalmente considerado como uma hipótese biológica inútil, a qual deve ser imediatamente posta nos entulhos da história. Se Bergson era ou não um vitalista depende, de fato, de como o termo “vitalismo” é definido. No entanto, a potente fertilidade da biologia de Bergson pode ser explicada à parte dessa palavra. Aqui, como no caso da física, há mais uma vez um fio condutor conceptual, a saber, o esforço bergsoniano de substituir um estranho e atemporal esquema explicativo (biológico mecanicista, permeado por um reiterado newtonianismo inconsciente) por conceitos que enfatizem uma temporalidade fundamental. O que Bergson propõe para as ciências da vida é um conceito de tempo biológico (e bem antes deste se tornar popular).

²¹ Cf. Actes du X^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Congress Bergson). Paris: Armand Colin, v. 2, 1959, p. 65-87; J. T. Fraser (ed.). *The voices of time*. London: Allen Lane, The Pilgrim Press, 1968, p. 415-454.

Atualmente, esquece-se de que Bergson inspirou, direta e indiretamente, algumas das primeiras pesquisas sobre o tempo biológico. Refiro-me aqui, respectivamente, aos trabalhos de Alexis Carrel sobre o tempo celular e o de Pierre Lecomte du Noüy sobre o tempo fisiológico. As pesquisas de Carrel e Lecomte du Noüy não parecem, tanto quanto posso afirmar, ter influenciado diretamente os subsequentes trabalhos em cronobiologia²². Mas a renovação do interesse por esse campo, nos anos 1950, aponta para o caráter incontornável do problema do tempo para a biologia.

Esse é um campo muito complexo e não espero destacar aqui mais do que três de seus conceitos básicos: a noção de oscilações temporais nos organismos (incluindo as suas células); a noção da transferência estritamente temporal de informações; e a noção de hierarquia temporal. A noção de oscilações temporais é desenvolvida por Brian Goodwin, em seu *Temporal organization in cells*²³. Goodwin sugere que a chave para o entendimento do comportamento celular está em nos darmos conta de sua estrutura essencialmente temporal. Não é para a arquitetura celular e sim para os seus ciclos que precisamos dirigir a nossa atenção. Por tal ponto de vista, a célula aparece como ativa, uma entidade autodeterminada. E, o que é mais ainda importante, nós podemos vir a entender bem mais sobre o processo de controle celular, o qual é bem mais sutil e dinâmico do que se supunha.

Do conceito de célula como uma entidade rítmica e pulsante, Goodwin veio a propor (com o auxílio do físico Morrill Cohen) um modelo de “mudança de fase” [*phase-shift*] quanto à comunicação intercelular²⁴. Nessa perspectiva, o caráter pulsante da célula se transfere para as ondas químicas propagadas pela célula, em seu meio adjacente. O puro *timing* dessas ondas químicas projetadas pelas células pode, especialmente por padrões de interferência, produzir padrões biológicos de informação. Esse particular modelo de retroalimentação celular parece garantir uma confirmação parcial da tese de Goodwin-Cohen. Espera-se que os estudos sobre a formação segmentada (dos quais os exemplos clássicos são a asa do pinto e os corpos centrípedes) venham a ampliar esses resultados.

²² Milič Čapek, Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la critique bergsonienne de la relativité. *Revue de Synthèse*, série générale 101, n. 99-100, p. 313-344, 1980.

²³ Carrel, A. *Man, The unknown*. New York and London: Harper and Brothers, 1935, p. 168. Du Noüy, P. L. *Biological Time*. London: Methuen, 1936, p. 180.

²⁴ Goodwin, B. C. *Temporal organization in cells: a dynamic theory of cellular control processes*. London and New York: Academic Press, 1964, p. 163.

Finalmente, temos a noção de hierarquia temporal. Os biólogos contemporâneos que se debruçam sobre essa noção a tratam como algo inteiramente novo. Entretanto, a sua primeira aparição no pensamento moderno se deu em *Matéria e memória*, no qual Bergson contrasta a duração da mente (com sua abrangência e plenitude) com a da matéria (mais breve, carente de conteúdo qualitativo) (veja Papanicolaou [“Aspects of Henri Bergson’s psycho-physical theory”. In: Gunter, P.; Papanicolaou, A. (ed.) *Bergson and modern thought: towards an unified science*. London/New York, 1987, p.] e Čapek [“Bergson’s Theory of the Mind-Brain Relation”. In: Gunter, P.; Papanicolaou, A. (ed.) *Bergson and modern thought: towards an unified science*. London/New York, 1987, p. 129-148]). De acordo com Bergson, é claro que, ao menos nos casos em que a patologia não interfere, a mente arranja-se para controlar a matéria. Essa noção de hierarquia temporal reaparece, na *Introdução à metafísica*, como o conceito de “continuidade de durações” (CM 221) e, na *Evolução criadora*, como a significativa determinação nas relações entre espécies “superiores” e “inferiores” (CE 128). Um já maduro C. H. Waddington, resumindo duas conferências dedicadas à elaboração de uma autêntica biologia teórica, deu-se conta de um impressionante consenso entre vários dos conferencistas, quanto à centralidade da escala e da hierarquia temporal nos seres vivos. H. H. Pattee, T. Bastin, C. Longuet-Higgins e mesmo David Bohm, observa Waddington, convergem quanto à imprescindibilidade dessas noções. Ele conclui:

É sem dúvida significativo quando tantos daqueles que estudam os problemas teóricos gerais da biologia pelo ponto de vista dos físicos desenvolvem de maneira tão próxima argumentos convergentes que atribuem tal importância às mudanças da escala temporal²⁵.

Parece provável a Waddington que uma formulação superior da biologia teórica está em desenvolvimento. Ele desconhecia que essa formulação já havia sido sugerida, há seis décadas ou mais, por Bergson.

O conceito de tempo sociológico é a terceira área de que irei tratar aqui. É uma área “nova” de pesquisa e, sem dúvida, pouco familiar aos participantes desta conferência, assim como o seu pano de fundo na história das ideias. Robert H. Lauer resumiu a história conceptual desta, e nela notou uma prioridade:

²⁵ Goodwin, B. C. and Cohen, M. A phase-shift model for the spatial and temporal organization of living systems. J. *Theoret. Biol.*, v. 25, p. 49-107, 1969.

Três sociólogos cujos esforços foram pioneiros para desenvolver uma sociologia do tempo: Pitirim Sorokin, Georges Gurvitch e Wilbert E. Moore. Cada um deles, de um modo ou de outro, influenciou tal campo de estudos. Devemos ressaltar que à parte destes e algumas outras poucas iniciativas, o ordenamento temporal do comportamento recebera uma atenção esparsa em sociologia até os anos 1970²⁶.

Há muitas abordagens para o estudo do tempo social e um extraordinário número de fenômenos (uma *embarasse de richesse*) nos convidam a investigá-los. Os ritmos do discurso e o do convívio amigável cotidiano, as diferentes temporalidades de uma vila ou de uma cidade, os tempos conflitantes de diferentes culturas ou de classes sociais de uma mesma cultura são importantes aspectos do comportamento humano de um grupo. Como Oswald Spengler afirma, em seu *The decline of West*:

É pelo sentido que intuitivamente se impregna no tempo que uma cultura se diferencia de outra²⁷. Estamos aptos para socializar pela nossa ‘repercussão’ nos ritmos de nossa sociedade desde as relações da primeira infância até o domínio da linguagem²⁸.

É interessante – porém, espero que agora não mais surpreendente – que, dos três pioneiros no estudo do tempo social, dois deles (Pitirim Sorokin e Georges Gurvitch) estivessem profundamente conscientes do conceito bergsoniano de duração. No que diz respeito à formulação de sua concepção de tempo social, Gurvitch reconhece explicitamente seu débito para com Bergson²⁹. Por sua vez, Sorokin não faz tais concessões. Mas a sua insistência na distinção entre o tempo social e o físico (astronômico), a sua crença na centralidade da intuição para o conhecimento (incluído aí o conhecimento

²⁶ Waddington, C. H. (ed.). Comments by C.H. Waddington. In: *Towards a Theoretical Biology. Sketches*. Chicago: Aldine Publishing Company, v. 2, 1969, p. 266-267.

²⁷ Lauer, R. H. *Temporal man: the meaning and uses of social time*. New York: Praeger, 1981, p. 13.

²⁸ Citado por Florence H. Kluckhohn. The nature of cultural integration and change. In: E. A. Tiryakin (ed.). *Sociology Theory, Values and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*. New York: Free Press of Glencoe; London: Collier-Macmillan, 1963, p. 225. Kluckhohn cita *The decline of West*, de Spengler, como a fonte dessa sentença, mas não indica nem volume nem página. De minha parte, não fui capaz de encontrar a sua precisa localização. Para considerações similares de Spencer, cf. *The decline of West*. C. F. Atkinson (trans.), New York: Knopf, v. 1, 1947, p. 109-110, 113, 121-126, 131-136.

²⁹ Stern, D. Some interactive functions of rhythm changes between mother and infant. In: *Interaction Rhythms: Periodicity in Communicative Behavior*. New York: Human Sciences Press, 1983, Inn., p. 101-117.

social), as suas muitas críticas contra a tirania do tempo do relógio³⁰ dão à sua sociologia uma aparência extremamente bergsoniana, uma aparência que o próprio Sorokin salientou³¹. As fontes da teoria da dinâmica social e cultural de Sorokin ainda carecem de um estudo cuidadoso. Todavia, o ponto básico a ser aqui indicado é a pertinência metódica da Filosofia de Bergson, tanto para a *descoberta* quanto para a *pesquisa* do tempo social.

Apenas um breve quadro de algumas aplicações do método bergsoniano – tão breve quanto rudimentar – ficou prometido no início desta seção. Daí que não surpreenda que somente essa aplicação quanto ao tempo social tenha sido abordada. Mesmo assim, o que se enfatizou é suficiente para indicar com clareza a natureza, limites e aplicabilidade do método filosófico de Bergson e da teoria do conhecimento que o sustenta. A intuição bergsoniana não é nem o beco sem saída de uma experiência indizível, nem o apelo a uma evidência esotérica. Trata-se de um discernimento que conduz a expressões que podem ser testadas. Isso constitui um positivismo fora do padrão, o qual é mais fértil do que o estéril positivismo acadêmico que tem dominado a filosofia até aqui, neste século.

SAMPAIO, E. A Dialética da Intuição e do Intelecto: o critério da fertilidade. *Trans/ formação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 325-348, Abr./Jun., 2020.

³⁰ Gurvitch, G. *The spectrum of social time*. Dordrecht, Holland: Reidel, 1964, p. 9-10. Cf. também Georges Gurvitch. Social structure and the multiplicity of times. In: E. A. Tiryakien (ed.). *Sociology Theory, Values and Sociocultural Change*. New York: Free Press of Glencoe; London Collier-Macmillan, 1963, p. 171-184. A passagem que se segue à aqui citada é interessante quanto ao contexto do presente artigo: “Em seu importante trabalho, Sociocultural cause, space and time, 1943, Pitirim Sorokin foi capaz de oferecer uma aplicação mais concreta e exata do conceito bergsoniano de tempo social.” (p. 184n).

³¹ Essas noções-chave assumidas por Sorokin são encontradas em vários de seus volumosos escritos. Para a distinção entre tempo social e físico, cf. Pitirim A. Sorokin and Robert K. Merton. Social time: a methodological and functional analysis. *American Journal of Sociology*, v. 42, n. 5, p. 615-629, mar. 1937. Para o intuicionismo “integralista” de Sorokin, cf. Joseph B. Ford. Sorokin as philosopher. In: P. J. Allen (ed.). *Pitirim Sorokin in Review*. Durham, NC: Duke University Press, 1963, p. 39-66; *Pitirim A. Sorokin, social and cultural dynamics*. New York: American Book Company, v. 2, 1937, p. 746-773. Para as suas objeções à tirania do “tempo do relógio”, cf. Pitirim A. Sorokin. *Sociocultural causality, space and time*. Durham, NC: Duke University Press, 1943, p. 197-200; *Social and cultural dynamics*. New York: American Book Company, v. 2, 1937, p. 426-428.

Recebido: 02/02/2018

Accito: 30/6/2019

NORMAS DE SUBMISSÃO E AVALIAÇÃO

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS

1) ORIGINALIDADE

Trans/Form/Ação publica textos originais na forma de artigos, além de entrevistas, traduções de ensaios filosóficos de reconhecida relevância, e resenhas de obras filosóficas. O autor, ensaísta, resenhista ou tradutor que publicar na revista precisa aguardar dois anos, isto é, seis fascículos, para poder apresentar uma nova proposta.

2) TEMA

Os temas tratados devem ser da área de Filosofia ou ter uma abordagem filosófica interdisciplinar, os quais podem ser resultados de pesquisa ou ter caráter meramente informativo. As traduções precisam ser de textos clássicos de Filosofia e as resenhas de livros publicados, há menos de dois anos.

3) Parecer

O manuscrito, seja no formato de artigo, seja tradução de algum texto filosófico ou ainda resenha de livros filosóficos, é submetido ao exame “cego” de dois pareceristas. Este procedimento apenas não é tomado para com os ensaios dos números temáticos, quando o(a) autor(a), de notório conhecimento e produção em relação ao tema, é convidado pelo(a) editor(a) da revista a escrever o texto. Os pareceristas são, preferencialmente, professores vinculados a Programas de Pós-graduação em Filosofia. As modificações e/ou correções sugeridas pelos pareceristas quanto à redação (clareza do texto, gramática ou novas normas ortográficas), ou em relação ao conteúdo das contribuições

são repassadas aos respectivos autores, que terão um prazo delimitado para efetuarem as alterações requeridas.

4) Informações gerais

Os manuscritos submetidos para publicação devem ser encaminhados on-line pela plataforma do SEER, já no formato de “avaliação cega” (sem dados que identifiquem o autor), via *homepage* da revista, em versão do Word (.doc, docx) ou formato Rich Text Format (.rtf). São aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano, francês e inglês. Os trabalhos já no formato de “avaliação cega” serão direcionados para um avaliador da área de Filosofia, que comumente será o editor ou eventualmente algum membro do Conselho Editorial, a fim de checar a pertinência de sua possível publicação na Trans/Form/Ação, bem como a adequação de seu formato, para posteriormente ser encaminhado aos pareceristas.

5) Preparação dos originais

Os originais devem estar em versão Word (doc, docx) ou Rich Text Format (rtf) e editados com fonte *Time News Roman*, tamanho 12, espaçamento 1,5 e extensão média de 18 páginas. O texto deve observar a seguinte sequência: título, resumo (mínimo de 100 e máximo de 200 palavras), palavras-chave (máximo de cinco itens), texto, agradecimentos (quando houver), abstract (versão para o inglês do resumo), keywords (tradução para o inglês das palavras-chave) e bibliografia (referências dos trabalhos citados no texto e das obras consultadas, arroladas em uma

única ordem alfabética de sobrenome dos autores). O resumo e as palavras-chave que precedem o texto devem estar no idioma do texto. O abstract (resumo) e keywords (palavras-chave), após o texto, devem estar em inglês ou em português quando o texto for editado em inglês. As notas devem aparecer no rodapé da página e as referências bibliográficas no final do trabalho.

5.1. BIBLIOGRAFIA

As referências bibliográficas devem ser dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor e seguir a norma NBR 6023/2002 da ABNT, conforme especificações a seguir.

a) Livros e outras monografias

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

b) Capítulos de livros

- quando a autoria do capítulo for a mesma do livro no todo:

MOURA, Carlos A. R. de. Hobbes, Locke e a medida do direito. In: _____. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 43-61.

- quando a autoria do capítulo for diferente do livro no todo:

ARRUDA, Antonio T. M. Determinismo, responsabilidade e sentimentos morais. In: GONZALEZ, Maria E. Q.; BROENS, Mariana C.; MARTINS, Clélia A. (Orgs.). *Informação, conhecimento e ação ética*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p. 21-36.

c) Dissertações e teses

FORTES, Luiz R. S. *Rousseau da teoria à prática*. 1973. 157 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1973.

d) Artigos de periódicos (os títulos dos periódicos devem estar por extenso)

WERLE, Marco A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.26, n.1, p. 97-113, 2003.

5.2. CITAÇÕES

As citações no texto devem seguir a norma NBR 10520/2002 da ABNT. Elas pode ser:

a) Citação direta – transcrição textual de parte da obra do autor consultado, sendo reproduzida entre aspas duplas e exatamente como consta no original, acompanhada de informações sobre a fonte (autor, data e página). Exemplos:

É esse ponto fixo que confere unidade à operação de observação, ao qual Luhmann (2009, p.158) chama de “ponto cego da unidade de operação do observar”.

Ou

O ambiente funciona como “[...] o fundamento do sistema, e o fundamento é sempre sem forma” (LUHMANN, 1998, p.396).

b) Citação direta longa – citação com mais de três linhas deve constituir um parágrafo independente, obedecendo um recuo de 4cm da margem esquerda, com fonte 10 e espaçamento simples, sem aspas. Exemplo:

Sendo assim, definir interações, sociedades e organizações, em uma palavra, a saber, sistemas, é pensar suas diferenças operacionais em relação ao seu ambiente:

Como um sistema constrói a si mesmo como sistema? Efetuando operações próprias com operações próprias e diferenciando-se, assim, em relação a seu ambiente. A continuação das operações do sistema é a reprodução de si mesmo e, por sua vez, a reprodução da diferença entre sistema e ambiente. (LUHMANN, 1998, p.14).

c) Citação indireta – ocorre quando se reproduzem ideias e informações da obra citada, sem transcrever as próprias palavras do autor. Exemplo:

Desde Platão (1972, p.163), pensa-se a essência das coisas fora delas mesmas, habitando um mundo – o mundo das ideias – no qual o idêntico e o uno excluem qualquer sorte de contradição ou não-ser.

d) As citações de diversas obras do mesmo autor e com mesma data devem ser discriminadas após a data, sem espaçamento, por letras minúsculas, obedecendo a ordem alfabética (MÁRQUES, 2003a), (MÁRQUES, 2003b).

e) Quando a obra tiver dois autores, ambos são indicados, ligados por ‘;’(BROENS; GONZÁLES, 2005), e quando tiver três ou mais, indica-se o primeiro seguido de et al. (HASELAGER et al, 1999).

5.3. NOTAS

As notas devem ser reduzidas ao mínimo, indicadas por números consecutivos e colocadas no rodapé das páginas.

5.4. ANEXOS E/OU APÊNDICES

Devem ser incluídos apenas quando imprescindíveis à compreensão do texto.

5.5. AUTORIA

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores. Os trabalhos que não se enquadram nas normas acima serão devolvidos aos autores indicando as adaptações a serem realizadas. Os arquivos devem ser encaminhados necessariamente através da *homepage* da revista. Toda identificação e dados do autor serão obtidos via cadastro no sistema, e não pelo texto. O preenchimento incorreto de dados,

assim como a ausência dos mesmos e eventuais problemas em seu cadastro, pode invalidar sua submissão. É importante frisar que a revista não tem a tradição de aceitar trabalhos de estudantes, geralmente negando textos enviados por não doutores, porém, reserva-se o direito de exceção se assim julgar razoável.

Formas de acesso on-line:

Homepage:

<http://www.scielo.br/trans>

<http://www.marilia.unesp.br/revistas/transformacao/index.php>

<http://www.unesp.br/prope/revcientifica/index.php>

E-mail da revista:

transformacao.marilia@unesp.br

E-mail do editor da revista:

marcos.a.alves@unesp.br

Endereço:

Departamento de Filosofia/Programa de Pós-graduação em Filosofia
Faculdade de Filosofia e Ciências
UNESP – Campus de Marília
Av. Hygino Muzzi Filho, 737 – Cidade Universitária
17525-900 – Marília – SP.

SUBMISSION GUIDELINES

1. ORIGINALITY

TRANS/FORM/AÇÃO publishes original articles in the form of regular essays, translations, reviews and interviews. The writer who publishes material in this journal must wait at least four numbers (two years) before submitting another manuscript.

2. THEME

The themes dealt with must pertain to the field of philosophy or present a philosophical approach to the topic treated. They may derive from research work or be informative in nature. Translations must be of classic philosophical texts. Reviews will only be accepted for books that have been in publication for two years or less.

3. REVIEW BY REFEREES

Referees are preferably professors of postgraduate programs in philosophy. Modifications and/or corrections suggested by the referees regarding the manuscript (concerning the comprehension of the text or grammar issues) or the content of its contributions shall be forwarded to the respective authors, who will be allowed a short period of time to make the proposed modifications.

4. GENERAL INFORMATION

Manuscripts submitted for publication must be submitted on-line through the journal homepage in “blind mode” (lacking any data which could identify the author) and as Word (.doc, .docx) or Rich Text Format (.rtf) files. Papers are accepted in Portuguese, Spanish,

French, English, or Italian. Manuscripts in blind mode are evaluated (normally by an editor or member of the editorial board) as to their formatting and relevance for publication in the journal; they are then sent to referees.

5. MANUSCRIPT PREPARATION

Manuscripts must be submitted in Word (.doc, .docx) or Rich Text Format (.rtf), Times New Roman font, 12 point size, with 1.5 spacing, and have an average length of 18 pages. The following sequence of items should be observed in submitted manuscripts: title, abstract (minimum of 100 and maximum of 250 words), keywords (maximum of five items), main text, acknowledgements (if desired), abstract in English, keywords in English, and references in alphabetical order by author’s last name. The abstract and keywords at the head of the article must be in the language of the main text. The abstract must also be translated into English and included after the main text, or presented in Portuguese after the main text when the original manuscript is submitted in English. Notes to the text should be included in footnotes and in the bibliographical references at the end of the main text.

5.1 BIBLIOGRAPHY

References must be organized in alphabetical order by the first author’s last name and formatted according to the NBR 6023/2002 guidelines, as in the following examples:

a) Books and other monographs:
CHAUI, Marilena. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

b) Book chapters:

* when the author of a chapter is the same as that of the entire book:

MOURA, Carlos A. R. de. Hobbes, Locke e a medida do direito. In: _____. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 43-61.

* when the author of a chapter is different from that of the entire book:

ARRUDA, Antonio T. M. Determinismo, responsabilidade e sentimentos morais. In: GONZALEZ, Maria E. Q.; BROENS, Mariana C.; MARTINS, Clélia A. (Orgs.). *Informação, conhecimento e ação ética*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p. 21-36.

c) Dissertations and theses:

FORTES, Luiz R. S. *Rousseau da teoria à prática*. 1973. 157 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1973.

d) Journal articles (complete titles must be given):

WERLE, Marco A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.26, n.1, p. 97-113, 2003.

5.2 CITATIONS

Citations should follow the NBR 10520/2002 norms of the ABNT. Examples are given below.

a) Direct citation: This is a transcription of part of the text of an author, reproduced in double quotes and accompanied by information about the source (author, date, page number). For example:

For this reason, Luhmann (1995,

p.35) states that “action systems must always reproduce actions, not cells, macromolecules, ideas, and so forth”.

or

The environment functions as “[...] the system’s *ground*, and a ground is always *without form*” (LUHMANN, 1995, p.444).

b) Long direct citations: citations of over three lines must be separated from the main text as an independent paragraphs, indented 4 centimeters from the left margin, in 10 point type, single spaced, and without quotation marks. For example:

This is what Luhmann is presumably referring to when he says:

One can call a system self-referential if it itself constitutes the elements that compose it as functional unities and runs reference to this self-constitution through all the relations among these elements, continuously reproducing its self-constitution in this way. In this sense, self-referential systems necessarily operate by self-contact; they possess no other form of environmental contact than this self-contact. (LUHMANN, 1995, p.33).

c) Indirect citation: This occurs when ideas and information are reproduced from the work cited, but without transcribing the author’s words. For example:

Since Plato (1972, p.163), the essence of things has been thought of as being outside of things themselves, as inhabiting a world – the world of ideas – in which the identical and the one exclude any sort of contradiction or non-being.

d) Multiple works by the same author in the same year are to be differentiated by small letters added after the year, without spacing (Márques, 2003a), (Márques, 2003b).

e) For works with two authors, names should be separated by a semi-colon (e.g. BROENS; GONZÁLES, 2005). In the case of three or more authors, the form *et al.* is used after first author's name (HASELAGER et al., 1999).

5.3 NOTES

Notes must be kept to a minimum and placed at the bottom of pages as consecutively numbered footnotes.

5.4 Annexes and/or supplements

These should be included only when vital for the understanding of the text.

5.5 AUTHORSHIP

The data and concepts presented in the work, as well as the accuracy of bibliographical citations, are the entire responsibility of the authors. Manuscripts that do not follow the previously mentioned guidelines will be returned to authors, with comments on the required alterations. Manuscripts must be submitted on-line through the journal homepage. The author must include all pertinent information requested by the system (institution, affiliation, address, telephone, e-mail). Incorrect or missing information on the system may invalidate your submission. Note that Trans/Form/Ação does not normally publish texts by graduate students, generally accepting only texts from PhD-holding researchers. That being said, it is important to note that the journal may accept some works outside of these conditions, in character of an exception, if it considers this reasonable.

Homepage:

<http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/index>

Journal access online:

<http://www.scielo.br/trans>

Journal e-mail:

transformacao.marilia@unesp.br

Editor's e-mail:

marcos.a.alves@unesp.br

Address:

Departamento de Filosofia/Programa de Pós-graduação em Filosofia
Faculdade de Filosofia e Ciências
UNESP – Campus de Marília
Av. Hygino Muzzi Filho, 737 – Cidade Universitária
17525-900 – Marília – SP.

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN Y LA EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

NORMAS PARA PRESENTAR LOS TEXTOS ORIGINALES

1. ORIGINALIDAD

La revista *Trans/Form/Ação* publica textos originales como artículos, entrevistas, traducciones de ensayos filosóficos de relevancia reconocida y reseñas de obras filosóficas. Los autores de cualquier trabajo publicado podrán presentar una nueva propuesta después de dos años de su última publicación.

2. TEMA

Los temas de los trabajos deben ser filosóficos o filosófico-interdisciplinarios, resultado de investigaciones o de carácter informativo. Las traducciones precisan ser de textos filosóficos clásicos y las reseñas, de libros publicados hacen menos de dos años.

3. EVALUACIÓN

El texto – artículo, entrevista, traducción o reseña – será sometido a una evaluación ciega de dos especialistas. Este proceder solamente no será seguido en el caso de textos escritos por autores de notorio saber invitados por editores de números temáticos especiales. Los evaluadores serán, preferencialmente, profesores pertenecientes a programas de pos-grado en Filosofía. Eventuales alteraciones y/o correcciones del texto propiamente dicho (clareza de la redacción y corrección gramatical) o de su contenido sugeridas por los evaluadores serán encaminadas a los autores, los cuales tendrán un plazo delimitado para efectuar y/o incorporar las alteraciones sugeridas.

4. INFORMACIONES GENERALES

Los textos presentados para publicación deben ser enviados *on-line* por medio de la plataforma SEER, sin datos que identifiquen el autor, para la dirección electrónica <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/index/login> en versión *.doc*, *.docx* o *.rtf*. Es posible publicar trabajos escritos en portugués, castellano, italiano, francés o inglés. Los trabajos serán encaminados anónimamente para el Editor o algún miembro del Consejo Editorial de la revista para evaluar la posibilidad de su publicación y, siendo el caso, posterior envío a los especialistas.

5. PREPARO DE LOS ORIGINALES

Los textos sometidos para publicación deben estar en versión *.doc*, *.docx* o *.rtf* y editados con la letra *Time New Roman*, tamaño 12, espacio entre líneas de 1,5 y con aproximadamente dieciocho páginas. El texto debe tener la estructura siguiente: título, resumen en el idioma en el cual el texto está escrito (con 100 a 200 palabras), palabras llave (no más que 5), texto, agradecimientos (si los hay), *abstract* y palabras llave en inglés y referencias (de los trabajos citados en el texto por orden alfabético del apellido de los autores). El resumen y las palabras llave al final del texto deberán estar escritos en portugués solamente si el texto original está en inglés. Las notas deberán estar al pie de la página.

6. REFERENCIAS

Las referencias bibliográficas deben estar en orden alfabético por el apellido del primer autor de acuerdo a la norma NBR 6023/2002 de la Asociación Brasileña de Normas Técnicas (ABNT), obedeciendo las siguientes especificaciones:

a) Libros y otras monografías

CHAUI, Marilena. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

b) Capítulos de libros

- cuando la autoría del capítulo es la misma que la autoría del libro:

MOURA, Carlos A. R. de. Hobbes, Locke e a medida do direito. In: _____ *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 43-61.

- cuando la autoría del capítulo es diferente de la del libro:

ARRUDA, Antonio T. M. Determinismo, responsabilidade e sentimentos morais. In: GONZALEZ, Maria E. Q.; BROENS, Mariana C.; MARTINS, Clélia A. (Orgs.). *Informação, conhecimento e ação ética*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p. 21-36.

c) Tesis y Disertaciones

FORTES, Luiz R. S. *Rousseau da teoria à prática*. 1973. 157 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1973.

d) Artículos de periódicos (los títulos de los periódicos deben estar por extenso)

WERLE, Marco A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 26, n. 1, p. 97-113, 2003.

5.2. CITAS DE TEXTOS

Las citas deben obedecer la norma

NBR 10520/2002 de la ABNT. Las citas pueden ser:

a) Directas – copia textual de parte de la obra del autor consultado, debiendo ser reproducida entre aspas duplas y tal cual consta en el texto original, seguida de informaciones sobre la fuente (autor, fecha y número de la página). Ejemplos:

É esse ponto fixo que confere unidade à operação de observação, ao qual Luhmann (2009, p. 158) chama de “ponto cego da unidade de operação do observar”.

O ambiente funciona como “[...] o fundamento do sistema, e o fundamento é sempre sem forma” (LUHMANN, 1998, p. 396).

b) Citas largas – las citas con más de tres líneas deben ser colocadas en un párrafo independiente, a 4cm de la margen izquierda, sin aspas, con tamaño de letra número 10 y espacio simple entre las líneas. Por ejemplo:

Sendo assim, definir interações, sociedades e organizações, em uma palavra, a saber, sistemas, é pensar suas diferenças operacionais em relação ao seu ambiente:

Como um sistema constrói a si mesmo como sistema? Efetuando operações próprias com operações próprias e diferenciando-se, assim, em relação a seu ambiente. A continuação das operações do sistema é a reprodução de si mesmo e, por sua vez, a reprodução da diferença entre sistema e ambiente. (LUHMANN, 1998, p. 14).

c) Citas indirectas – son citas que reproducen ideas e informaciones de la obra referida, sin transcribir las propias palabras del autor. Ejemplo:

Desde Platão (1972, p.163), pensa-se a essência das coisas fora delas mesmas, habitando um mundo – o mundo das ideias – no qual o idêntico e o uno excluem qualquer sorte de contradição ou não-ser.

d) Citas de diversas obras de un mismo autor y con la misma fecha deben ser listadas, después de la fecha y sin espacio, por letras minúsculas, obedeciendo la orden alfabética (MÁRQUES, 2003a), (MÁRQUES, 2003b).

e) Cuando la obra tenga dos autores, ambos son indicados unidos por ‘;’(BROENS; GONZÁLEZ, 2005), y cuando tenga tres o más, se indica el primero seguido de ‘*et al.*’ (HASELAGER *et al.*, 1999).

5.3. NOTAS

Las notas deben ser reducidas al mínimo necesario, indicadas por números consecutivos y puestas al pie de la página.

5.4. ANEXOS Y/O APÉNDICES

Deben ser incluidos apenas cuando sean imprescindibles para la comprensión del texto.

5.5. AUTORÍA

Los datos y conceptos presentados em los trabajos, así como la exactitud de las referencias bibliográficas son de entera responsabilidad de los autores. Los trabajos que no estén de acuerdo con las normas de la ABNT serán devueltos a los autores indicando las adaptaciones necesarias. Los textos deben ser enviados obligatoriamente por intermedio de la *homepage* de la revista. La identidad y datos del autor serán obtenidos por medio del sistema *on-line*, no por medio del texto. Así siendo, la colocación incorrecta de los datos en la *homepage* puede imposibilitar el recibimiento y publicación del texto. Es importante informar que la revista no publica, en general, textos de estudiantes, pero se reserva el derecho de hacerlo si le parece justificado a los editores.

Formas de acceso on-line:

Homepage:

<http://www.scielo.br/trans>
<http://www.marilia.unesp.br/revistas/transformacao/index.php>
<http://www.unesp.br/prope/revcientifica/indexe.php>

E-mail de la revista:

transformacao.marilia@unesp.br

E-mail del Editor de la revista:

marcos.a.alves@unesp.br

Dirección:

Departamento de Filosofia/Programa de Pós-graduação em Filosofia
Faculdade de Filosofia e Ciências
UNESP – Campus de Marília
Av. Hygino Muzzi Filho, 737 – Cidade Universitária
CEP 17525-000 – Marília – SP
BRASIL

